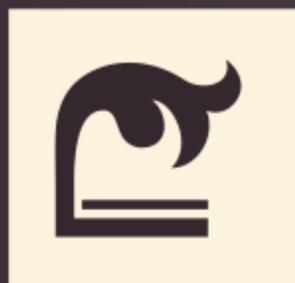




# ЗАПАД И ВОСТОК

**ФИЛОСОФИЯ  
РЕЛИГИЯ  
КУЛЬТУРА**



Материалы конференции

*Электронное издание*



Санкт-Петербург  
2016



# ЗАПАД И ВОСТОК

**ФИЛОСОФИЯ  
РЕЛИГИЯ  
КУЛЬТУРА**



Материалы конференции  
(31 октября 2015 г.)

*Электронное издание*



ББК 71.0  
УДК 130.2  
3 30

Редакционная коллегия:

*Т.Г. Туманян (председатель), Е.А. Десницкая, О.Б. Ефимова, Е.А. Кий, И.Ю. Ларионов, С.В. Пахомов, Р.Р. Шайхутдинова (учёный секретарь)*

Ответственный редактор: канд. филос. наук Е.А. Кий

**Запад и Восток: философия, религия, культура.** Материалы конференции [Электронный ресурс] / отв. ред. Е.А. Кий. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2016. – 104 с.

В настоящее издание вошли тексты докладов и статьи участников студенческой конференции «Запад и Восток: философия, религия, культура», проходившей 31 октября 2015 г. в Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета в рамках Международного научно-культурного форума «Дни философии в Санкт-Петербурге – 2015». Издание адресовано научным работникам, аспирантам, магистрантам, студентам, а также всем интересующимся востоковедением.

Электронное издание

Компьютерная вёрстка и дизайн обложки: С.С. Шнурова

ISBN 978-5-93597-118-2

© Коллектив авторов, 2016

© С.-Петербургское филос. об-во, 2016

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Ежегодный Международный научно-культурный Форум «Дни философии в Санкт-Петербурге» – важное событие в науке и культурной жизни Санкт-Петербурга и России. Он включает в себя ряд научных конференций, презентаций книг, культурных акций. В 2015 г. кафедра философии и культурологии Востока Института философии Санкт-Петербургского государственного университета в очередной раз приняла участие в работе этого форума. Кафедрой была организована конференция «Санкт-Петербург и Восток: философия, религия, культура». В рамках конференции прошла отдельная студенческая секция «Запад и Восток: философия, религия, культура» (заседания проводились 31 октября 2015 года). Начинающие востоковеды получили возможность представить и апробировать результаты своих исследований. Студенты российских вузов представили шестнадцать докладов.

В настоящий сборник редакционной коллегией, в которую вошли научные сотрудники и преподаватели кафедры, было отобрано четырнадцать статей, написанных по материалам студенческих докладов. Материалы сборника распределены согласно секциям конференции.

*Е.А. Кий*  
к.филос.н., старший преподаватель  
Кафедры философии и культурологии Востока СПбГУ

*Р.Р. Шайхутдинова*  
учёный секретарь конференции

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЗАПАД И БЛИЖНИЙ ВОСТОК

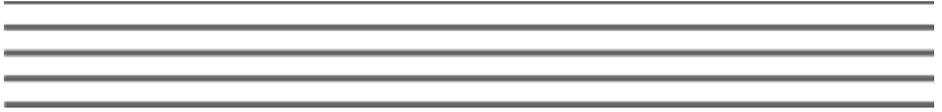
<i>Аминова Н.А.</i> Проблемы восприятия и интерпретации ближневосточной поэзии в западной культуре. . . . .	7
<i>Выхованец А.Е.</i> Отношения между христианством и исламом в современной Западной Европе. . . . .	14
<i>Добротина О.В.</i> Идея диалога религий и цивилизаций в философии Фетхуллага Гюлена и её реализация. . . . .	23
<i>Ефимова О.Б.</i> «Карикатурный скандал» в контексте современной западной культуры . . . . .	27
<i>Комина А.Э.</i> Национальный бренд Турции: влияние культурных стереотипов на принятие решения о покупке. . . . .	36
<i>Коробейников А.С.</i> Западные философские концепции во взглядах и деятельности казахской интеллигенции в позднеимперский период (1905-1917 гг.). . . . .	42
<i>Хазов Н.К., Иванова В.А.</i> Понимание «святости» в контексте народного ислама на примере аулия Астраханской области. . . . .	49

### ЗАПАД И ИНДИЙСКИЙ СУБКОНТИНЕНТ

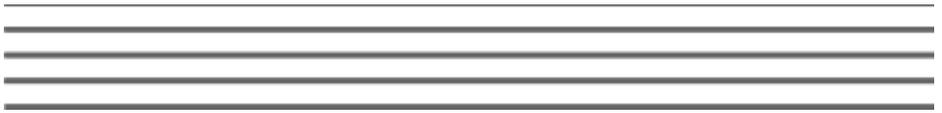
<i>Пришляк А.П.</i> Проблема сознания в «Брихадараньяка-» и «Чхандогья-упанишадах» . . . . .	56
<i>Солодухин И.С.</i> Этические воззрения Свами Вивекананды. . . . .	62
<i>Шацкий С.В.</i> Становление бенгалистики в Санкт-Петербурге. . . . .	70

### ЗАПАД И ВОСТОК: ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

<i>Пятибратов И.С.</i> Соотношение политической философии Платона и Шан Яна и антиутопических произведений О. Хаксли и Дж. Оруэлла . . . . .	79
<i>Урожек Е.А.</i> Опыт стран Востока в процессе перехода к демократическому режиму . . . . .	86
<i>Цуканова В.Е.</i> Утопия как реконструкция мифического «Времени Оно» (на примере древнекитайских и древнегреческих утопий Конфуция и Гесиода). . . . .	91
<i>Шайхутдинова Р.Р.</i> Особенности японской колониальной политики на Тайване в 1895-1945 гг. . . . .	98



**ЗАПАД И  
БЛИЖНИЙ ВОСТОК**



## Проблема восприятия и интерпретации ближневосточной поэзии в западной культуре

*Аминова Надежда Алексеевна* – студентка 1 курса магистратуры Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: white017@ya.ru

**Аннотация:** Статья раскрывает суть причин, особенностей и возможных решений проблем, которые возникают в процессе перевода ближневосточной поэзии. В результате анализа всех этапов процесса перевода, автор приходит к следующему выводу: наиболее корректным методом перевода ближневосточной поэзии является воспроизведение оригинальных образов и художественных приемов, создание эквивалентного перевода, к которому прилагаются комментарии, разъясняющие смысл отдельных непонятных моментов.

**Ключевые слова:** Ближневосточная поэзия, теория перевода, поэтика, восприятие и интерпретация поэзии.

В 60-70 гг. XVIII в. дипломатические достижения и военные акции европейских государств, активно утверждавших своё влияние в Азии и Северной Африке, приводят к заинтересованности Запада культурой Ближнего Востока. Этот интерес остаётся актуальным в настоящий момент и проявляется в проникновении ориентальных мотивов в Западную культуру, а также стремлением европейцев ознакомиться с религией, обычаями, образом жизни и литературой мусульманского Востока.

Данные процессы способствовали развитию переводов ближневосточной литературы (в том числе и поэзии) на европейские языки. Но, к сожалению, уровень большинства переводов оставляет желать лучшего. Это объясняется тем фактом, что устойчивой традиции перевода поэзии не существует, и переводчику приходится самостоятельно и зачастую интуитивно решать те проблемы интерпретации и восприятия ближневосточной поэзии, которые возникают в процессе работы.

Процесс перевода, который сам по себе является видом сложной интеллектуальной деятельности, состоит из двух фаз:

- 1) из смыслового восприятия исходного текста и воссоздания в сознании деятельностно-психических сущностей, сопряжённых с закодированными в этом тексте деятельностно-психическими сущностями,
- 2) из замещения воссозданных сущностей знаками и знаковыми последовательностями языка перевода при создании текста перевода (то есть интерпретации) [7, с. 37].

На начальной фазе переводчик сталкивается с рядом проблем восприятия, которые, в первую очередь, предполагают работу со знаковостью и значением единиц языка. Наличие данных понятий объясняется внутренней способностью сознания человека объединять образы существующих объектов окружающего мира с образами конкретных знаков, значением [7, с. 39]. Способы воплощения значений в форме слова относятся к основным особенностям каждого отдельного языка, так как в слове отражается «народное стихийное познание мира» [6, с. 123].

Это является причиной одной из главных проблем восприятия иноязычной поэзии, поскольку в процесс наименования включается специфический, характерный для жизни данного языкового коллектива предметный мир. А.А. Долинина в одной из своих работ доказывает данное положение касательно темы иностранной терминологии, которое тем не менее так же можно отнести и к иностранному языку в целом: «Особое значение приобретает знание иноязычной терминологии и полное понимание содержания каждого иноязычного термина, которое может не совпадать с содержанием русского, кажущегося на первый взгляд аналогичным. Эти кажущиеся аналогии, которые часто подтверждаются двуязычными неспециальными словарями, – ловушка для переводчика» [4, с. 206]. Для того чтобы приблизиться к пониманию значения, которое выражает иностранное слово, «переводчик должен стремиться к тому, чтобы в его сознании сформировался образ, подобный образу, который вызывается этим словом в сознании носителя иностранного языка» [7, с. 42].

Но за этапом восприятия прямого смысла поэтического текста следует новый этап: восприятие подтекста, скрытого смысла стихотворения. На этой стадии препятствием к пониманию поэзии служат уже не чисто лингвистические языковые различия, а глубинные различия поэтических систем Востока и Запада. Несомненно, что первым и главным памятником теории словесности античного периода, который впоследствии сформировал законы поэтики на Западе, является «Поэтика» Аристотеля. Однако, тем не менее, этот важнейший труд не изменил хода самостоятельного развития восточной поэтики: «В том, что касается интересующего нас предмета – поэтологии, – можно, кажется, с достаточной долей уверенности утверждать, что античное наследие не было воспринято как безусловная база для построения собственных теорий» [8, с. 16]. Самым значимым было различие взглядов этих культур на два главных вопроса, волновавших ученых-философов: роль воображения в поэтическом творчестве и наличие «прекрасной лжи».

В «Поэтике» Аристотеля мы встречаем глубокое убеждение, что «задача поэта – говорить не о действительно случившемся, но о том, что могло бы случиться, следовательно о возможном по вероятности или по необходимости. Именно, историк и поэт отличаются [друг от друга] не тем, что один пользуется размерами, а другой нет <...> но они различаются тем, что первый говорит о действительно случившемся, а второй о том, что могло бы случиться» [1, с. 67-68]. В то время как Абдаррахман Джамии утверждает: «Итак, поэзия – это метрическая рифмованная речь, наличие воображения или отсутствие его, истинность или ложность понятий в ней не столь важны» [3, с. 258].

Из вышесказанного мы видим разницу во взглядах на суть поэзии, на то, что

делает поэзию таковой. Античная поэтика видит в ней инструмент для созидания, которым пользуется поэт: «поэту следует быть больше творцом фабул, чем метров, поскольку он поэт по своему подражательному воспроизведению, а подражает он действиям. Даже если ему придется изображать действительно случившееся, он тем не менее [остаётся] поэтом, ибо ничто не мешает тому, чтобы из действительно случившихся событий некоторые были таковы, каковыми они могли бы случиться по вероятности или по возможности: в этом отношении он является их творцом» [3, с. 69]. Следовательно, поэту, как создателю, допускаются некоторые вольности в изображении вещей: «необходимо ему [поэту] подражать непременно чему-нибудь одному из трёх: или [он должен изображать вещи так], как они были или есть, или как о них говорят и думают, или какими они должны быть. <...> Ведь незначительнее [ошибка], если поэт не знал, что оленье самка не имеет рогов, чем если он не живо описал её. Сверх того, если поэта упрекают в том, что он неверен действительности, то, может быть, следует отвечать на это так, как сказал и Софокл, что сам он изображает людей, какими они должны быть, а Еврипид такими, каковы они есть» [3, с. 127-129].

В то же время персидский автор Шамс-и Кайс ар-Рази обозначает противоположный взгляд, когда даёт следующее определение поэзии: «это знание, а также уразумение смыслов путём правильного предположения, размышления и приведения прямых доказательств, а терминологически это речь, задуманная [как поэзия], упорядоченная, передающая значение, мерная, повторяющаяся, равновеликая, конечные харфы которой подобны друг другу» [10, с. 76-77]. Это различие в целях, которые ставят перед собой поэзия Востока и Запада, приводит к тому, что сходные методы, которые используют поэты, воспринимаются как противоположные.

В «Поэтике» Аристотеля говорится: «Достоинство словесного выражения – быть ясным и не быть низким. Самое ясное выражение, конечно, состоит из общеупотребительных слов, но оно низко. <...> Благородное же и не затасканное выражение есть то, которое пользуется необычными словами. А необычным я называю глоссу, метафору, удлинение и все уклоняющееся от общеупотребительного. <...> Следовательно, должно как-нибудь перемешивать эти выражения: одно, как глосса, метафора, украшение и прочие указанные виды, сделает речь не затасканной и не низкой, а слова общеупотребительные [придадут ей] ясность. Весьма немало способствует ясности и благородству выражения удлинения, сокращения и изменения слов: именно [такое слово], уклоняясь от обычного, звучит иначе, чем общеупотребительное, и поэтому сделает речь не затасканной, а вследствие общения с обычной [формой] останется ясность» [1, с. 113-114].

Шамс ад-Дин в «Своде правил персидской поэзии» даёт похожие поучения поэту: «Пусть [научится] отличать изящные значения от худых <...> И пусть в плетении речи избегнет он блеклых значений и ложных сравнений, невнятных отсылок и непонятных намёков, непринятых двусмысленностей и повторяющихся звуковых уподоблений, чуждых описаний и далёких метафор, неверных иносказаний, тяжеловесных ухищрений и неприемлемых перестановок слов. И пусть в любом разряде [поэзии] не выходит из границ необходимого и не впадает в крайности, пусть не урезает нужного и не раздувает неуместного» [10, с. 318].

Из этого следует вывод, что обе поэтики выступают за ясность и изящество слога, но поскольку западная поэзия стремится к созданию благородной и зачастую нереалистичной картины, главным своим средством она избирает метафору, как средство более возвышенное, тонкое и завуалированное, в то время как поэзия Востока ставит перед собой цель выразить правильное предположение без использования ненужных излишеств, поэтому главными её орудиями становятся эпитет и сравнение, как более прямолинейное и реалистичное средство.

Данное положение прекрасно разъясняет А.А. Долинина: «Переводчик, имеющий дело с древней арабской поэзией, должен представлять себе, что эта поэзия изображает еще не столько человеческую личность как таковую, сколько всю окружающую действительность, лишь частью которой является человек, что в основе этой поэзии всегда лежит конкретный зрительный образ; для нее характерен определенный круг постоянных эпитетов с конкретным (не метафорическим!) значением, а в качестве объекта сравнения может привлекаться любой предмет или явление природы, ибо они имеют в сознании древнего поэта одинаковую эстетическую ценность, хотя с нашей точки зрения эти образы могут казаться абсолютно неэстетичными» [4, с. 195].

Это фундаментальное различие в системах стихосложения создаёт серьёзнейшую проблему восприятия ближневосточной поэзии в рамках Западной культуры. Именно поэтому при первом взгляде на поэзию Востока она может показаться непривычной и даже странной. Следовательно, для того чтобы правильно и бережно донести её смысл до читателя, переводчику необходимо знание основ ближневосточной поэтики.

После завершения первой фазы перевода, когда в сознании переводчика сформировался правильный образ, близкий к тому, который мог бы возникнуть в сознании носителя языка оригинала, наступает следующий этап, этап интерпретации поэзии. Безусловно, даже если допустить, что на стадии восприятия была проделана качественная работа, и переводчик отлично понял всю образную систему стихотворения, его смысл, художественные приёмы и то, что хотел донести до читателя автор, это ещё не является залогом хорошего перевода. Именно этап интерпретации требует от переводчика особенно упорной и бережной работы по поиску эквивалентов образов, слов и приёмов, поскольку теперь перед ним стоит задача не просто правильно понять произведение самому, а сделать его понятным любому, часто не подготовленному к этому читателю, в той форме, как это было запланировано автором.

Тем не менее, подбор тождественных единиц является практически невозможным: «специфика перевода, отличающая его от всех других видов языкового посредничества, заключается в том, что он предназначается для полноправной замены оригинала и что рецепторы перевода считают его полностью тождественным исходному тексту. Вместе с тем не трудно убедиться, что абсолютная тождественность перевода оригиналу недостижима и что это отнюдь не препятствует осуществлению межъязыковой коммуникации. Дело не только в неизбежных потерях, связанных с трудностями передачи особенностей поэтической формы, культурных или исторических ассоциаций, специфических реалий и других тонкостей

художественного изложения, но и в несовпадении отдельных элементов смысла в переводах самых элементарных высказываний» [5, с. 116].

Таким образом, недостижимость тождества в переводе компенсируется отношением эквивалентности между оригиналом и переводом: «Поскольку важность максимального совпадения между этими текстами представляется очевидной, эквивалентность обычно рассматривается как основной признак и условие существования перевода» [5, с. 117].

Следовательно, если тождественность в переводе недостижима, переводчик обязан стремиться к достижению эквивалентности. Но каким образом можно добиться эквивалентности? Ответ на этот вопрос даёт современная теория перевода: «В любом высказывании, помимо его конкретного содержания, выражается какая-нибудь речевая функция, составляющая общую цель коммуникации. Именно сохранение цели коммуникации и обеспечивает эквивалентность подобных переводов. <...> Важно отметить, что несохранение цели коммуникации делает перевод неэквивалентным, даже если в нём сохранены все остальные части содержания оригинала» [5, с. 120-121]. Поэтому для создания эквивалентного перевода переводчик для начала должен определить «цель коммуникации». Не представляет особого труда найти основную цель коммуникации в нехудожественной речи, но применимо ли это к поэзии, где все мыслимые и немыслимые силы языка брошены на создание художественного образа? Разъяснение мы находим в одной из работ по теории и практике перевода А.А. Долининой: «Естественно, что в поэтическом переводе те или иные потери неизбежны. И не может быть универсального рецепта, чем можно жертвовать, а чем нельзя. «Воспроизвести при переводе стихотворения все <...> элементы полно и точно – немыслимо, – утверждает такой опытный поэт-переводчик, как В.Я. Брюсов. – Переводчик обычно стремится передать лишь один или в лучшем случае два (большею частью, образы и размер), изменив другие (стиль, движение стиха, рифмы, звуки слов).» [2, с.188-189]. <...> Следуя этим требованиям, невозможно, разумеется, сохранить все поэтические образы подлинника; в этом смысле угол расхождения между подлинником и переводом достаточно велик» [4, с.217-218].

Из вышесказанного можно сделать вывод, что переводчик не может создать перевод, абсолютно тождественный оригиналу, сохранив все поэтические образы и средства их достижения. Поэтому, приступая к этапу интерпретации, он становится перед выбором: какие поэтические элементы сохранить необходимо, а какие можно опустить. Для того чтобы всё-таки совершить этот нелёгкий выбор, переводчик определяет несколько наиболее важных элементов, руководствуясь целью коммуникации произведения, то есть, попросту говоря, отражает то, что автор хотел сообщить читателю, используя для этого только такие поэтические элементы, которые могут способствовать этому в интерпретации.

В отличие от интерпретации западной поэзии, система стихосложения которой, так или иначе, кажется нам близкой, интерпретация поэзии Востока связана с множеством проблем. Сложность их разрешения заставляет переводчика персидского поэта Хафиза Н.Ю. Чалисову сделать неутешительный вывод: «Итак, печальным итогом наших раздумий оказывается вывод о практической невозможности

адекватного воссоздания поэтики Хафиза на другом языке» [9, с. 86].

Но, тем не менее, не смотря на глубокие различия поэтики, хотя и не тождественно, но эквивалентно поэтику Хафиза при интерпретации можно передать читателю, не знакомому с поэзией Востока. Вот как Н.Ю. Чалисова решает этот вопрос: «В основе нашей работы лежит стремление прочесть Хафиза в контексте иранской традиции, пусть не «так, как он был написан», но хотя бы так, как его читали и продолжают читать на его родине. Мы не старались приблизить персидского поэта к его великим европейским собратьям, скорее наоборот, свою главную задачу мы видели в том, чтобы в «русском Хафизе» были сохранены «странные», т. е. неизвестные европейцам особенности поэтического языка средневекового Ирана» [9, с. 91].

Из этого можно сделать вывод, что, сталкиваясь со всем комплексом проблем восприятия поэзии Востока, переводчик оказывается на распутье: либо интерпретировать её непосредственно, перекладывая весь груз понимания непривычных восточных образов и реалий на читателя, либо переводить, приближая стихотворение к привычной западной традиции, но тогда будет утерян уникальный восточный колорит. Этот вопрос и составляет основную проблему интерпретации ближневосточной поэзии. Но каким должно быть её универсальное решение? Оба из названных выше решений сами по себе ущербны: первый просто не переводит произведение и является, по сути, подстрочником, так как полагается на то, что читатель сможет самостоятельно понять смысл стихотворения (с тем же успехом можно просто публиковать поэзию на языке оригинала), а второй неизбежно искажает произведение.

Российская традиция перевода ближневосточной поэзии, история которой начинается с конца XVIII в., с течением времени решала эту проблему по-разному: от стремления ориентироваться на стилистические традиции родной литературы до подчёркнутого внимания к изобразительным средствам подлинника. В современных переводах воспроизводятся образы и художественные приёмы, с целью передать стремление поэтов к конкретности и точности изображения. Это достигается в создании эквивалентного перевода, к которому прилагаются комментарии, разъясняющие смысл отдельных непонятных моментов. Такое решение проблемы является наиболее адекватным и применимым в настоящее время.

## **Problems of Perception and Interpretation of the Middle Eastern Poetry in Western Culture**

*Nadezhda Aminova*

**Abstract:** The article focuses on causes, characteristics and possible solutions to difficulties which arise in case of Middle Eastern poetry translation.

Having analyzed all stages of the translation process the author arrives at the following conclusion: the most correct method of the Middle Eastern poetry translation is a reproduction of the original images and artistic techniques, a creation of an equivalent translation with comments that explain

the meaning of certain obscure moments.

**Keywords:** Middle Eastern poetry, translation theory, poetics, perception and interpretation of poetry.

### **Список литературы**

1. *Аристотель*. Об искусстве поэзии. М., 1957.
2. *Брюсов В.Я.* Избранные сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1955.
3. *Джами А.* Избранные произведения в четырёх томах. Т. 4. Душ., 1981.
4. *Долинина А.А.* Арабески. СПб., 2009;
5. *Комиссаров В. Н.* Современное переводоведение. М., 2002.
6. *Солнцев В.М.* Язык как системно-структурное образование. М., 1971.
7. *Финкельберг Н.Д.* Арабский язык. Курс теории перевода. М., 2007.
8. *Чалисова Н.Ю., Смирнов А.В.* Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М., 2000.
9. *Пригарина Н.И., Чалисова Н.Ю., Русанов М.А.* Хафиз: Газели в филологическом переводе. Ч. 1. М., 2012.
10. *Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази.* Свод правил персидской поэзии. М., 1997.

## Отношения между христианством и исламом в современной Западной Европе

**Выхованец Алена Егоровна** – студентка 4 курса Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: eleanna24@gmail.com

**Аннотация:** В данной статье рассматривается проблема диалога ислама и христианства в современной Западной Европе. Начиная со времен Второго Ватиканского собора (1962-1965) в пользу диалога с исламом активно высказывается Римско-Католическая церковь и большинство протестантских церквей. В то же время, позицию мусульман по данному вопросу сложно охарактеризовать однозначно. Наряду с признанием значимости взаимного уважения и диалога существует и интолерантная тенденция. Ее существование отчасти обусловлено разнородностью мусульманской уммы, добровольной замкнутостью диаспоральных общин. Кроме того, особенностью западного общества является вытеснение религии в частную сферу, в то время как мусульмане продолжают воспринимать ислам как дело, имеющее общественную значимость.

**Ключевые слова:** ислам в Европе, ислам и христианство, религиозная толерантность, Второй Ватиканский Собор, Римско-Католическая церковь и ислам, межрелигиозный диалог.

Одна из важнейших особенностей нашего времени – масштабная глобализация, которая затрагивает не только экономику и политику, но и культуру и религию. Особенно ярко мультикультурность проявляется в демократических странах, где реализована возможность сосуществования различных традиций и религий. Пример такого межкультурного взаимодействия мы можем наблюдать в странах Западной Европы. Высокий жизненный уровень населения, достигнутый западноевропейскими государствами, обуславливает большой приток иммигрантов из стран, исторически связанных с исламом, а законодательство Европейского Союза (ЕС), провозглашающее свободу совести, позволяет религии иммигрантов свободно развиваться. Казалось бы, свобода совести и мирное сосуществование разных религий в одной стране – замечательное достижение европейской цивилизации, однако, в последние годы такая ситуация стала провоцировать появление определенных проблем, которые, в свою очередь, стали вызывать опасения европейцев. Эти опасения касаются увеличения числа мусульман в западноевропейских странах, многие из которых воспринимают ислам как систему, регламентирующую все сферы жизни, и относятся к религии как к общему делу.

На данный момент ислам является второй по численности, после христи-

анства, религией Западной Европы, и количество его приверженцев непрерывно растет с тех пор, как перестали существовать колониальные державы и в Европу хлынули мигранты из бывших колоний в Африке и Азии. В 1992 г. в Западной Европе проживало примерно 7 млн. мусульман, по данным на 2004 г. их было уже 15 млн., на 2014 г. цифры колеблются до 24-х млн. [16]. Более того, если 30-40 лет назад преобладали трудовые мигранты, недавно приехавшие из стран, исторически связанных с исламом, то сейчас большое количество мусульман Западной Европы – полноправные граждане западноевропейских государств, родившиеся на территории Европы и имеющие европейские паспорта.

Таким образом, в настоящее время для западноевропейских стран оказалась крайне актуальной проблема взаимоотношений мигрантов и «коренных» европейцев. Одним из направлений деятельности по решению данной проблемы является выстраивание межрелигиозного диалога, который имеет огромное значение в условиях мультикультурного общества. Однако существует значительная разница между тем, какое место занимает христианство в современной жизни «коренных» западноевропейцев, и тем, какую роль играет ислам в жизни мигрантов. Тенденция к секуляризации, начавшаяся еще в Новое Время, достигла наиболее полной реализации в наши дни. В большинстве стран Западной Европы церковь не только была официально отделена от государства, но и религия в целом была вытеснена в частную сферу. В тоже время ислам по-прежнему воспринимается значительным числом выходцев из мусульманских стран как общественное дело и образ жизни, а религия является одним из ключевых факторов объединения в диаспоральные общины.

Условия глобализации и принцип мультикультурализма, реализуемый со второй половины XX в. в европейских странах, оказали влияние и на христианские религиозные организации в странах ЕС. Первый, наиболее значительный шаг в сторону межрелигиозного диалога был сделан Римско-Католической церковью. Папа Иоанн XXIII в 1962 г. созвал XXI Вселенский собор, целью которого было обновление курса Римско-Католической церкви и приспособление ее к потребностям и реалиям современного мира. Завершил собор уже новый понтифик – папа Павел VI [7]. Среди документов, принятых на этом соборе, особый интерес для данного исследования представляют две декларации – «*Dignitatis Humanae*» (Декларация о религиозной свободе) и «*Nostra aetate*» (Декларация об отношении церкви к нехристианским религиям).

Декларация о религиозной свободе признает необходимость для человека выбирать или не выбирать религиозный путь согласно своей совести и своему разуму:

«Настоящий Ватиканский Собор заявляет, что человеческая личность имеет право на религиозную свободу. Эта свобода состоит в том, что все люди должны быть свободны от принуждения со стороны как отдельных лиц, так и социальных групп, а также какой бы то ни было человеческой власти, дабы благодаря этому в религиозных вопросах никого не заставляли действовать против своей совести и не препятствовали действовать в должных пределах согласно своей совести: как в частной, так и в общественной жизни, как в одиночку, так и в сообществе с други-

ми людьми. Кроме того, Собор заявляет, что право на религиозную свободу действительно зиждется на том достоинстве человеческой личности, которое познается и Словом Божиим, данным в Откровении, и самим разумом» [2, с. 285].

Декларация об отношении церкви к нехристианским церквям призвана действовать поиску того, что является общим для разных религий, «что ведет к их братству». Декларация признает, что большинство религий имеют схожие ценности и стремления, и пытаются дать ответ на ключевые вопросы человеческого бытия: «что есть человек?»; «в чем смысл жизни?»; «что такое моральное благо?»; «откуда страдание и чему оно служит?» Декларация о нехристианских религиях говорит: «Католическая Церковь не отвергает в этих религиях ничего, что является истинным и святым. С искренним почтением она рассматривает эти способы поведения и жизни, эти заповеди и учения, которые, хотя и отличаются во многих аспектах от тех, которых она придерживается и которые она исповедует, тем не менее, зачастую приносят луч Истины просвещающей всех людей» [8].

Отдельная глава данной Декларации основаниям для диалога с исламом. В ней говорится о большом количестве общих религиозных оснований, таких как вера в Единого Бога, почитание Авраама, Иисуса, пусть и не как Бога, но как пророка, почитание Девы Марии. Отмечается схожесть религиозных практик, таких как молитва, милостыня, пост, и моральных принципов, таких как любовь к ближнему. Католическая церковь также призывает забыть прошлые конфликты и разногласия и «искренне работать для достижения взаимопонимания, а также вместе сохранять и продвигать все то, что ведет к достижению социальной справедливости среди людей и их морального благополучия, а также мира и свободы» [8].

В последующее время римская курия прилагала немало усилий для развития христианско-мусульманского диалога. Огромную роль в этом сыграл Папа Иоанн Павел II. За годы своего понтификата (1978-2005) он посетил десятки мусульманских стран и провел там сотни встреч. Он стал первым понтификом, который публично принес покаяние за грехи членов Римско-католической церкви и за многовековые проявления нетерпимости в отношении мусульман и иудеев [3, с. 55-64]. С 1964 г. в Ватикане работают специальные учреждения для контактов с мусульманским миром. В 2001 г. Иоанн Павел II посетил Сирию, где в Дамаске выступил перед 40 тыс. верующих, среди которых были как христиане, так и мусульмане. Кроме того, в Сирии он посетил мечеть Омейядов, где находится реликвия – усыпальница, в которой храниться голова пророка Яхьи, или Иоанна Крестителя, почитаемого как христианами, так и мусульманами. Иоанн Павел II стал первым папой, который вошел в мечеть. В ней христиане и мусульмане совершили совместное богослужение [1, с. 249].

Не все католические иерархи поддерживали «исламофильскую» политику Иоанна Павла II, что стало особенно очевидно после масштабных терактов начала XXI в. В связи с этим ряд католических кардиналов возлагал надежды на нового понтифика Бенедикта XVI, предполагая некоторую коррекцию курса на диалог с исламом [3, с. 55 -64]. Тем не менее, в 2005 г. в рамках Дней католическом молодежи Папа встретился с мусульманской общиной в Кельне, а в 2006 г. резко выступил против карикатур на Пророка Мухаммада.

Поворот от диалога к конфронтации произошел, когда Папа Бенедикт XVI на одной из богословских лекций процитировал жившего в XIV в. византийского императора Мануила II, где говорилось, что если ислам и принес что-то новое, то лишь «злой и бесчеловечный» призыв распространять веру с помощью меча [6]. Несмотря на то, что в процессе лекции Папа не раз обратил внимание, что не выражает данной цитатой своей позиции, сказанное вызвало негодование в мусульманском мире. Некоторые мусульманские деятели требовали отставки Папы, а в Турции, куда Бенедикт XVI должен был нанести визит в 2006г, даже подали судебный иск на понтифика [13]. Многие опасались, что этот скандал приведет к новым религиозным конфликтам, Рим опасался терактов и в целом дальнейших диалог был под угрозой, несмотря на то, что после этого прецедента Папа много извинялся перед мусульманами [14].

Новый понтифик Франциск, избранный в 2013 г., также демонстрирует нацеленность на диалог с исламом. Он обратился к христианам и мусульманам в конце священного для последних месяца Рамадан. Папа призвал христиан и мусульман к взаимному уважению и «братской любви» [18].

Что касается некатолических христианских конфессий, то следует сказать, что и здесь преобладает политика диалога. Так, например, бывший архиепископ Кентерберийский, примас Церкви Англии, глава Англиканского содружества Роуэн Уильямс в своем интервью, когда его спросили, стоит ли приспосабливаться к исламу, сказал: «Должны ли мы, как христиане, приспосабливаться к исламу или нет? Должен ли я любить своего соседа-мусульманина? Да, без оговорок и без сомнений. Должен ли я притворяться перед своим соседом-мусульманином, что не верю в свою собственную веру? Нет, без оговорок и без сомнений. Должен ли я как гражданин, живущий в плюралистическом обществе, бороться за то, чтобы жить конструктивно, а не в напряжении и подозрительности к своему соседу-мусульманину? Да, без оговорок и без сомнений [17]. Роуэн Уильямс также призвал христиан к отказу от невежественного представления, страха и гнева по отношению к мусульманам, подчеркнув, что только таким образом можно прийти к какому-либо взаимному доверию и мирному сожительству. Однако, кроме того, по мнению архиепископа, правительству «неизбежно» придется принять ряд законов шариата в качестве государственных. Эти мысли были высказаны в 2008 г., и тогда они вызвали массу комментариев и споров. А теперь, спустя семь лет, данное предположение воплотилось в реальность, и Великобритания утвердила ряд законов шариата в качестве государственных [10].

Значительно больше проблем возникает в оценке позиции мусульман и их отношения к межрелигиозному диалогу, которую нельзя охарактеризовать однозначно, так как внутри мусульманского мира в целом и среди европейских мусульман – в частности, существует множество различных течений и множество противоречий. С одной стороны, духовные лидеры ислама, стоящие на умеренных позициях, охотно участвуют в диалоге и порой сами являются инициаторами межрелигиозных форумов [19].

Однако существует ряд факторов, которые затрудняют активное включение в диалог мусульман. Во-первых, это разнородность мусульманской диаспоры. В

Европе есть как выходцы из бедных южноазиатских и южноафриканских стран, так и достаточно состоятельные мусульмане из таких стран, как Саудовская Аравия. Есть представители суннитов и шиитов, есть мусульмане, являющиеся гражданами европейских стран уже во втором или в третьем поколении, а есть те, кто только пытается обосноваться. Так для разного рода мусульманских общин в ЕС характерна разная степень интеграции в западное общество. И, кроме того, поскольку большинство мусульман в Европе – сунниты, нет единого лидера, который бы объединял все общины. Следовательно, христианам надо налаживать отношения с каждой общиной в отдельности [3, с. 55–64].

Следует отметить, что в сурах Корана можно найти основания как для толерантной и веротерпимой позиции, так и для эксклюзивистской и полностью интолерантной. Например, о возможности религиозного выбора в Коране сказано: «И скажи: Истина от вашего Господа, кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует» (Кор. 18:29) [12]. Однако далее же следует: «Мы приготовили для беззаконников Огонь, стены которого будут окружать их со всех сторон. Если они станут просить о помощи (или дожде), то им помогут водой, подобной расплавленному металлу (или осадку масла), которая обжигает лицо. Мерзкий напиток и скверная обитель!» (Кор. 18:29) [12]. Ответ на вопрос, кто же такие беззаконники можно найти в другой суре Корана: «А неверующие являются беззаконниками» (Кор. 2:254) [12]. Получается, что есть выбор, верить или не верить, но за неправильный выбор приготовлено наказание. Тем не менее, есть некоторые «уступки» для «людей Писания», которыми мусульмане считают христиан и иудеев. «Люди Писания» так же веруют в единого Бога, к тому же они так же ведут свой род от Авраама, которого одинаково почитают христиане и мусульмане, и те и другие имеют согласие по базовому вопросу. «Мы уверовали в то, что ниспослано нам, и то, что ниспослано вам. Наш Бог и ваш Бог – один, и мы покоряемся только Ему» (Кор. 29:46) [12]. Однако в других аятах Корана не делается особого различия между «людьми Писания» и «многобожниками», и содержится призывается обращать в ислам и тех, и других. Таким образом, в Коране можно найти основание для самых различных позиций: от толерантных и нацеленных на диалог до экстремистских [4, с. 374].

В результате этого среди мусульманского общества существуют разные мнения по вопросу западных ценностей и дальнейшего развития ислама. Некоторые склонны считать, что ислам вполне может ужиться и в некотором смысле интегрироваться в западную культуру. Однако есть и противоположное мнение, сводящееся к тому, что западные ценности не могут быть совместимы с мусульманским обществом, а сама западная система требует переустройства. Есть те, кто предпочитает вести более активные действия. Ряд европейских мечетей и мусульманских общин спонсируется радикальными исламистами, и они же направляют в Европу имамов, обученных в фундаменталистских традициях и не настроенных на интеграцию в европейскую культуру [11]. Недружелюбная позиция в отношении христиан также распространена среди недовольных мусульман – жителей пригородных районов, которые выполняют низкооплачиваемую работу или безуспешно ее ищут. Кроме того, такие действия некоторых западных правительств, как запрет на ношение хиджабов и паранджи, запрет на строительство минаретов, расценива-

ются мусульманами как расовая дискриминация и порождает неприязнь к христианам. Радикалы обвиняют умеренных мусульман в «озападнении», а призыв к диалогу с христианами рассматривают как капитуляцию перед врагами ислама [3, с. 55-64]. Фундаменталисты оказывают большое внимание на мусульман, проживающих изолированно от этнических европейцев, таким образом «мусульманские районы» в европейских городах являются колыбелью антихристианских настроений среди мусульман.

Следует также сказать об экстремистских организациях, пытающихся бороться против межрелигиозного сближения силовыми методами. Так, еще в 1981 г. было совершено покушение на Папу Римского Иоанна Павла II на площади Св. Петра в Ватикане. Покушение совершил член турецкой ультраправой группировки «Серые волки» Али Агджа. Проблемой является и отношение некоторых мусульман к призывам христианских иерархов к сближению и взаимной любви христиан и мусульман. Так, например, на информационно-политическом портале Islam-Today была опубликована статья, в которой обсуждается призыв Папы Франциска к «братской любви». Автор статьи, Хадиджа Максуди, критикует западное общество, «тотальный культ потребления», в котором христианство уже не играет особой роли, и так интерпретирует слова Папы: «Европейские мусульмане уже начинают осознавать себя как политическую силу, способную в обозримом будущем влиять на политические процессы в странах ЕС, и принимать законы, которые будут способствовать очищению европейского пространства от неолиберальной скверны. Именно в этом, на мой взгляд, и заключался главный посыл речи понтифика. Франциск призвал свою паству приветствовать мусульман, приезжающих в Европу. Приветствовать как своих спасителей» [15]. Получается, что западная толерантность воспринимается мусульманами как слабость, и, в результате, межрелигиозный «диалог» принимает односторонний характер монолога.

Тем не менее, не стоит забывать о либерально настроенных мусульманах, чьи лидеры ссылаются на Пророка Мухаммада, предписывающего мусульманам подчиняться законам страны проживания, если там не ущемляются их религиозные права, и призывают соотечественников стать активными гражданами западного общества. Как и католики, они акцентируют внимание на том, что сближает обе религии, а также подчеркивают толерантность, свойственную, по их мнению, исламу, который учит, что «нет принуждения в вере», и заповедует «соревноваться в добрых делах» с иноверцами [3, с. 55-64].

Так, в 2007 г. мусульмане стали инициаторами диалога, с призывом к которому выступили 138 мусульманских ученых [19]. Созданный в результате переговоров Католическо-мусульманский форум в ноябре 2008 г. принял документ, касающийся двух тем: «Богословские и духовные основы сотрудничества» и «Человеческое достоинство и взаимное уважение». По мнению участников форума, основанием для диалога может стать любовь к Богу, которая, по учению обеих религий, воплощается в любви к ближнему. Отрицая по существу идеи «столкновения цивилизаций» и «всемирного джихада», участники форума заявили об отказе от любого «угнетения, агрессивного насилия и террористических актов», особенно совершающихся во имя религии [3, с. 55-64]. Декларация Католическо-мусуль-

манского форума стала первым совместным заявлением, в котором были провозглашены свобода человека в деле совести и религии: «Особая любовь к ближнему предусматривает уважение личности, ее или его выбора в деле свободы совести и религии. Это включает в себя право индивидуалов и сообществ практиковать их религию частным образом и публично» [9]. В декларации также есть пункт, провозглашающий равноправие мужчины и женщины: «Мы признаем, что сотворение Богом человечества имеет два главных аспекта - личность мужчины и личность женщины, и мы совместно заверяем, что намерены поддерживать принцип человеческого достоинства и равноправия мужчины и женщины» [9]. И, наконец, помимо всего прочего, в декларацию внесено намерение создать совместный католическо-мусульманский комитет с тем, чтобы координировать ответы и реакции на различные конфликты и сложные ситуации.

Существуют хартии, изданные мусульманами стран ЕС, в которых провозглашается развитие ислама в соответствии с законами и нормами европейских государств. В качестве примера можно привести «Хартию мусульманского вероисповедания во Франции», изданную в 1994 г. влиятельной организацией – Представительным Советом Мусульман Франции, руководимым доктором Далилом Бубакером, являющимся также ректором Мусульманского института мечети Парижа. В преамбуле хартии ставится задача установления принципов взаимодействия с государством, с которыми будут согласны все члены общины, и исторически оправдания пребывания мусульманской общины во Франции. В хартии говорится об исламе, как о религии мира и ненасилия, и провозглашается мирное развитие в соответствии с законами французской республики [4, с. 129].

О важности межрелигиозного диалога говорит и идеолог «Евроислама» Тарик Рамадан, который, однако, подчеркивает тот факт, что данный диалог должен осуществляться не только на уровне духовных лидеров, которые и так друг друга знают и которым уже нечего обсуждать. Межрелигиозные мосты должны строиться на уровне бытового взаимодействия представителей различных культур. Тем не менее, по мнению автора, не стоит читать Священные Тексты другой религии, самостоятельно их интерпретируя, так как это может привести к неверному толкованию и в результате непониманию. Следует знакомиться не только с текстами, но и с тем, как они трактуются представителями данной религии [20].

Таким образом, подводя итоги, следует сказать, что существует ряд трудностей для взаимодействия между представителями ислама и христианства на бытовом уровне. Имеют место такие феномены, как исламофобия и добровольная изоляция мусульман в общинах, формируемых по национальному признаку. Тем не менее, как иерархи христианских церквей, так и большинство духовных лидеров ислама стоят на позициях межрелигиозного диалога, который довольно успешно реализуется в странах ЕС. Можно говорить о том, что времена противостояния христианства и ислама уходят в прошлое. Однако на передний план выходит новая проблема, связанная с взаимодействием мусульман и секулярного общества, окончательно сложившегося в большинстве стран Европы в XX в., которую только предстоит решать.

## Christianity and Islam in modern Western Europe

*Alena Vykhoanets*

**Abstract:** This article discusses the problem of the dialogue between Islam and Christianity in modern Western Europe. Since the time of the Second Vatican Council (1962-1965) in favor of dialogue with Islam actively encourages the Roman Catholic Church and most Protestant churches. At the same time, the position of Muslims on this issue are difficult to characterize unambiguously. While recognizing the importance of mutual respect and dialogue exists and intolerant trend. Its existence is partly due to heterogeneity of Muslim Ummah, voluntary isolation of Diaspora communities. In addition, the important feature of Western society is the displacement of religion in the private sphere, while Muslims continue to perceive Islam as a matter of public concern.

**Keywords:** Islam in Europe, Islam and Christianity, religious tolerance, the Second Vatican Council, Roman Catholic Church and Islam.

### Список литературы

1. *Августин Никитин*. Ислам в Европе. СПб., 2009.
2. Документы II Ватиканского собора / Пер. Андрея Коваля. М., 1998.
3. *Кисовская Н.* Ислам в Западной Европе // «Мировая экономика и международные отношения». 2010, № 7. С. 55-64.
4. *Стецкевич М.С.* Религиозная толерантность и нетерпимость в истории европейской культуры. СПб., 2013.
5. Хартия мусульманского вероисповедания во Франции // Соболев В.Г. Мусульманские общины в странах Европейского Союза: проблемы и перспективы. СПб., 2003.

### Интернет-источники

6. Ватикан пошел навстречу мусульманам. Бенедикт XVI даст им аудиенцию // Интерфакс: Религия. 25 сентября 2006. [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/?act=print&div=4489> (Дата обращения: 03.09.2015)
7. Ватиканский II Собор // Православная энциклопедия, 25 октября 2009. [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/149919.html> (Дата обращения: 02.09.2015)
8. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «Nostra Aetate» провозглашенная Его Святейшеством Папой Павлом VI 28 октября 1965 года. [Электронный ресурс]: Режим доступа: [http://data.svitlo.biz/docs/catholic/NOSTRA\\_AETATE.pdf](http://data.svitlo.biz/docs/catholic/NOSTRA_AETATE.pdf) (Дата обращения: 15.09.2015)
9. Декларация Католическо-мусульманского форума. Рим, 4-6 ноября 2008 // URL: <http://www.islamrf.ru/news/faith/dialogue/5570> (Дата обращения: 15.09.2015)
10. Законы Великобритании будут изменены в соответствии с шариатом // Православие.RU. 12 марта 2014. [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/news/69481.htm> (Дата обращения: 02.10.2015)
11. Катар спонсирует ваххабизм в Европе / MIGnews.com 13 февраля 2014, [Электронный ресурс]: Режим доступа: [http://www.mignews.com/news/society/world/120212\\_195419\\_28525.html](http://www.mignews.com/news/society/world/120212_195419_28525.html) (Дата обращения: 25.09.2015)
12. Коран / пер. Э. Кулиева. [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://musulmanin.com/>

suri-018-kahf.html

13. Мусульмане требуют отставки Папы Бенедикта XVI // РБК СПб, 22 сентября 2006. [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://top.rbc.ru/society/22/09/2006/94944.shtml> (Дата обращения: 26.09.2015)

14. Папа Римский извинился перед мусульманами // РБК СПб. 17 сентября 2006, [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://top.rbc.ru/society/17/09/2006/94913.shtml> (Дата обращения: 26.09.2015)

15. Папа Римский призвал европейцев принимать мусульман // Islam-today.ru. 27 ноября 2013. [Электронный ресурс]: Режим доступа: [http://islam-today.ru/islam\\_v\\_mire/zapad/pararimskij-prizval-evropejcev-prinimat-musulman/](http://islam-today.ru/islam_v_mire/zapad/pararimskij-prizval-evropejcev-prinimat-musulman/) (Дата обращения: 26.09.2015)

16. Простаков С. Доля мусульман в населении Европы за 20 лет возросла на 50% . [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://rusplt.ru/fact/islam-Evropa-8512.html> (Дата обращения: 23.09.2015)

17. Islam, Sharia and English law// Prospect. 17 June 2013. [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.bbc.com/news/world-europe-23656779> [https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/islam-sharia-english-law-rowan-williams/#.U0pChVV\\_t-c](https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/islam-sharia-english-law-rowan-williams/#.U0pChVV_t-c) (Дата обращения: 21.09.2015)

18. Pope Francis reaches out to Muslims at end of Ramadan // BBC News Europe, 11 august 2013 // [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.bbc.com/news/world-europe-23656779> (Дата обращения: 30.09.2015)

19. *Phil Stewart*. Catholic officials, Muslim scholars to meet in Roma // Reuters edition. 3 Jan 2008. [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://muslimmedianetwork.com/mmn/?p=1671> (Дата обращения: 03.09.2015)

20. Religion in the Modern World – An interview with Ramadan Tariq. [Электронный ресурс]: Режим доступа: [http://users.ox.ac.uk/~stair/3\\_2/ramadan.pdf](http://users.ox.ac.uk/~stair/3_2/ramadan.pdf) (Дата обращения: 23.09.2015)

## Идея диалога религий и цивилизаций в философии Фетхуллаха Гюлена и её реализация

*Добротина Ольга Валерьевна* – студентка 3 курса Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. E-mail: dobrolg@gmail.com

**Аннотация:** В статье рассматривается такой аспект учения турецкого богослова и общественного деятеля Фетхуллаха Гюлена как диалог религий и цивилизаций. Автор выделяет теоретическое основание диалога и сравнивает его с практической деятельностью последователей Гюлена. На основании анализа деятельности движения Фетхуллаха Гюлена российскими учёными автор приходит к выводу о политической природе идеи диалога религий и цивилизаций.

**Ключевые слова:** ислам, «Хизмет», Фетхуллах Гюлен, турецкие школы, Центральная Азия, Турция.

Фетхуллах Гюлен – современный мусульманский общественный деятель, мыслитель и публицист. В его книгах и проповедях центральное место занимает идея «диалога религий и цивилизаций». Эта идея лежит в основе не только теоретической, но и практической деятельности проповедника, она вдохновляет его последователей, объединенных в общественное движение «Хизмет» (тур. «служение»).

Идеи Фетхуллаха Гюлена распространяются в основном посредством учебных заведений и различных фондов. Так, по данным на 2013 г., около 30 лицеев и один университет действовали в Казахстане, около 10 лицеев и один университет – в Кыргызстане, около 10 школ – в Таджикистане, и один лицей и один университет – в Туркменистане [5].

Эти учебные заведения являются полностью светскими, исламский компонент присутствовал в них изначально лишь во внеурочное время, а на сегодняшний день школы и вовсе отходят от какой бы то ни было религиозной пропаганды. Декларируемой целью этих школ является формирование такого мышления, в котором совмещались бы духовность и универсальные ценности свободы и защиты прав человека [5].

Однако в России это движение было запрещено Верховным судом РФ в 2008 г., как ответвление турецкой секты «Нурджулар». По мнению представителей прокуратуры Татарстана, распространение идеологии этой секты наносит вред ду-

шевному здоровью граждан и представляет угрозу национальной безопасности Российской Федерации [4].

Почему же деятельность одной организации получает столь различные трактовки?

Попробуем найти ответ на этот вопрос, рассматривая такой аспект учения Ф. Гюлена как диалог религий и цивилизаций.

Необходимо отметить, что цивилизацию Гюлен, по всей видимости, понимает как «культурную общность наивысшего ранга» [3, с. 35]. Это определение С. Хантингтона. Сам Гюлен определения цивилизации не дает, но постоянно противопоставляет свою концепцию «диалога цивилизаций» теории «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона.

Целью диалога между разными вероисповеданиями Фетхуллах Гюлен называет «осуществление духовного единства и согласия, а также поддержание универсальности веры» [2, с. 47]. Он утверждает: «Между религиями существует много общих положений для установления диалога». Общность мировых религий, по Гюлену, вытекает из признания единства человечества.

Корень же всех противоречий Фетхуллах Гюлен видит в господстве материалистического мировоззрения, которое, по его словам, «нарушает равновесие между человечеством и природой, а также между людьми» [2, с. 47]. Он указывает на устойчивость ислама по отношению к идеологиям материализма и важность его роли в современном мире, в том числе и с точки зрения представителей других религий. Что касается исторической ретроспективы, проповедь Мухаммеда Гюлен воспринимает как особого рода миссию в пост-христианском мире, называя ислам религией чистой веры, свободной от догматических нагромождений. Эта свобода рассматривается им как новая ступень прогресса религии в целом.

На основании этого можно сделать вывод, что Фетхуллах Гюлен говорит о некой общей сущности всех вероисповеданий – религии, которая строится на одинаковых для всех принципах любви, взаимного уважения, терпения, всепрощения, милосердия, мира, братства и свободы.

Однако многие исследователи в нашей стране под прогрессивными идеями толерантности религий и цивилизаций склонны видеть успешно действующий инструмент «мягкой силы» внешней политики Турции [1, с. 6].

Так В.А. Аватков пишет о том, что образовательные учреждения Гюлена много делают для формирования новой подсистемы международных отношений – тюркского мира. Посредством своих лицеев его последователи создают агентуру влияния пантюркизма, которая в перспективе будет формировать «тюрское лобби».

Не случайно поэтому из России в 2002-2004 гг. было выдворено более 20 граждан Турции, связанных с движением Гюлена [1, с. 8], а само движение было запрещено в РФ в 2008 г.

При этом эффективное влияние на молодежь осуществляется не путём прямого воздействия религиозной или политической пропаганды, а при помощи вовлечения молодых людей в научно-образовательные и культурные проекты

Турции [1, с. 10].

Российский религиовед В.В. Иванов в своей статье пишет о том, что целью организации Фетхуллаха Гюлена изначально было создание в Турции государства, основывающегося на шариате. Именно поэтому в 1971 г. Гюлен был осужден турецкими властями на три года тюрьмы. В 1997 г. турецкие военные, отстранив от власти происламское правительство Нежметдина Эрбакана, развернули судебное преследование исламистов, поэтому Гюлен был вынужден уехать в США. Он обосновался в Пенсильвании, где при прямой поддержке американских спецслужб начал действовать штаб-квартира его секты [4].

В этой же статье В.В. Иванов подробно описывает механизм вовлечения новых адептов в секту Гюлена. Он классифицирует её как тоталитарное религиозное движение деструктивного характера, члены которого руководствуются принципом «такии» – «благоразумным скрыванием» своей веры.

Таким образом, идея диалога религий и цивилизаций на практике оказывается приемлемым для западного общества обрамлением панисламизма и пантюркизма. Спорным остаётся вопрос о том, насколько внешнеполитические цели Турецкой Республики действительно соотносятся с деятельностью Движения Фетхуллаха Гюлена, но это предмет отдельного исследования.

## The idea of dialoge among religions and civilizations in Fethullah Gülen's philosophy and its implementation

*Olga Dobrotina*

**Abstract:** In the article a dialog between religions and civilizations reviewed as one of the aspects of Fethullah Gülen's theory. An author finds the theoretical foundation of dialog and compares it with practical activity of Gülen's followers. On the basis of Russian researchers' analysis of Gülen's Movement activity the author arrives to a conclusion of political nature of the idea of dialog between religions and civilizations.

**Keywords:** Islam, the Gülen Movement, Fethullah Gülen, Turkish schools, Central Asia, Turkey.

### Список литературы

1. *Аватков В.А., Бадранов А.Ш.* «Мягкая сила» Турции во внутренней политике России // *Право и управление.* XXI. 2013, № 2 (27). С. 5-11.
2. *Толерантность религий и цивилизаций. Взгляды Фетхуллаха Гюлена / Сост. В.А. Ставицкий, С.И. Табасаранцев.* М., 2012.
3. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // *Полис.* 1994, № 1. С. 33-48.

### Интернет-источники

4. *Иванов В.В.* Движение Фетхуллаха Гюлена: экстремистская организация маскируется под сторонников «диалога между цивилизациями» // *Апологет.* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://apologet.in.ua/apologetika/totalitarnye-sekty/nurdzhular/4017-dvizhenie>

fetchullacha-gyulena-ehkstremitstskaya-organizatsiya-maskiruetsya-pod-storonnikov-dialoga-mezhdu-tsivilizatsiyami.html (Дата обращения: 04.03.2016)

5. Саид Нурси и Фетхуллах Гюлен в Центральной Азии: влияние на религию и образование после распада СССР / Интервью с Байрамом Балджи // ИА Фергана. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.fergananews.com/article.php?id=7598> (Дата обращения: 04.03.2016)

## «Карикатурный скандал» в контексте современной западной культуры

*Ефимова Ольга Борисовна* – аспирантка Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: schelmin@inbox.ru

**Аннотация:** Статья посвящена рассмотрению функций явления, известного как «карикатурный скандал». Рассматривая этот феномен в его смеховом аспекте, автор приходит к выводу, что он выполняет ряд важных для западного общества функций: социального контроля, консолидации, утверждения культурной идентичности, снятия напряжения, востребованность которых возрастает ввиду существования проблем, связанных со сложностями интеграции мигрантов-мусульман в западное социокультурное пространство.

**Ключевые слова:** карикатурный скандал, смех, функции смеха

### Введение

В 2015 году исполняется десять лет «карикатурному скандалу» – в сентябре 2005 года в датской газете *Jyllands-Posten* были напечатаны изображения пророка Мухаммада, ставшие началом перманентного «карикатурного конфликта», не утихающего до сих пор. На Западе с достаточной регулярностью публикуются и перепечатываются карикатурные изображения Мухаммада, проходят выставки карикатур, происходит активное обсуждение этого феномена учеными, публицистами, пользователями сети [22].

Повышенное внимание к этому событию свидетельствует о его значимости для западного общества. В то же время вполне резонным выглядит вопрос, почему в мире, в котором сохраняется множество нерешенных проблем (экономических, социальных, экологических и других), чрезвычайную важность вдруг приобретает конфликт из-за публикации карикатур. В связи с этим цель статьи может быть сформулирована как попытка ответа на вопрос, по какой причине карикатурный скандал так важен для Запада и находит широчайшую поддержку в обществе, несмотря на человеческие жертвы и экономический ущерб, а также чем обусловлена его периодическая повторяемость. Исходя из затяжного характера и регулярной повторяемости карикатурных конфликтов, можно предположить, что они востребованы обществом, выполняют определенные функции. Таким образом, предполагается выявить причины этого феномена через отыскание выполняемых им функций.

Карикатурный скандал практически с самого своего начала приковал к себе

внимание ученых, рассматривавших его через призму множества подходов, в рамках которых его причины, истоки и функции понимались по-разному. В большинстве случаев ученые видят в этом событии проблему свободы слова, по-новому высветившуюся в век глобальных медиакоммуникаций [Debatin et al. 2007]. При этом часть ученых считает сложившуюся ситуацию вызовом свободе слова, за которую обществу следует бороться. В то же время ряд исследователей подчеркивает, что сложившаяся ситуация представляет собой некоторые перегибы в реализации концепции свободы слова и ее искажение, ведущие к распространению предрасудков и маргинализации отдельных социальных групп [Peetush 2009]. Ничем не ограниченная свобода слова, не осознающая вполне свою мощь, в некоторых ситуациях может действовать безответственно, подчеркивает другой исследователь [Wyatt 2007]. Рассмотрению проблемы защиты «журналистской парадигмы», сформировавшейся в рамках национальной культуры, посвящена работа исследователей медиакоммуникаций Д. Берковиц и Е. Лёмбе. Авторы пришли к заключению, что участие в карикатурном противостоянии понимается журналистами как «священное право», а его освещение и публичные дебаты на эту тему представляют собой «священный ритуал», воспроизводимый работниками прессы с тем, чтобы отстоять свою «журналистскую парадигму» [Berkowitz, Lyombe 2007].

Акцентируя внимание на политической составляющей конфликта, Дж. Клаусен полагает, что и сам карикатурный скандал и реакция на него не случайны, а были либо срежиссированы заинтересованными сторонами на Западе и Ближнем Востоке, либо сложившаяся ситуация намеренно была использована в конкретных политических целях [Klausen 2009]. Социально-политический аспект конфликта рассматривается в работе Х. Хенкеля, он отмечает, что карикатурный скандал и дебаты вокруг него – это часть борьбы двух сообществ – датчан и проживающих в Дании мусульман – за признание требований друг друга [Henkel 2010]. В научном дискурсе ситуация, связанная с распространением карикатур на пророка Мухаммада, нередко трактуется как проявление расизма. Так, П. Хервик связывает этот медиаконфликт и освещение в СМИ Дании исламской проблематики в целом с ростом неонационалистических, неорасистских настроений в датском обществе [Hervik 2011]. О более мягком, амбивалентном, «текущем» расизме, характерном для постмодернистской эпохи, пишет в своей статье С. Уивер [Weaver 2010]. Смежная тема затрагивается в статье Э. Блейха, в которой автор приводит доказательства того, что как минимум два изображения из опубликованных в JP карикатур в случае судебного разбирательства могут быть квалифицированы как проявление связанной с расизмом *hate speech*<sup>1</sup>, являющейся в большинстве европейских стран наказуемым деянием [Bleich 2012].

Даже краткий обзор научной литературы, посвященной данному вопросу, показывает, что карикатурный скандал является комплексным и многоаспектным феноменом. Признавая многогранность и сложность этого явления, тем не

---

<sup>1</sup> Hate speech, или риторика ненависти, включает в себя устную и письменную речь, а также другие формы выражения, служащие для распространения, провокации и оправдания расовой ненависти, ксенофобии и других радикальных проявлений нетерпимости.

менее, обратимся к его непосредственно «смеховой» стороне, то есть рассмотрим его как смех одного сообщества над другим. Именно смех, намеренное, публичное и демонстративное осмеяние мусульманского сообщества, на наш взгляд, является сутью и источником произошедшего конфликта. Этот смех – сатирический и он реализован в форме карикатур. Дальнейшие действия – перепечатка карикатур в изданиях, распространение в социальных сетях и блогах, публикация новых изображений, создание по мотивам карикатур смайлов, игрушек, сувениров, карнавальных костюмов<sup>2</sup> – присоединение к этому смеху и его поддержка. Для того чтобы выяснить, какие потребности западного общества удовлетворяет высмеивание Мухаммада или присоединение к высмеивающим, рассмотрим социальные функции смеха.

### **Социальные функции смеха**

Смех – биосоциокультурное явление: будучи способностью, данной человеку от природы, он подвергся влиянию социума и культуры. В связи с этим интерес исследователей к изучению смеха как социального явления кажется вполне естественным. В то же время объектом непосредственно социологических штудий он стал лишь во второй половине XX в. Внимание социологов к этому феномену во многом было вызвано тем, что он стал проблематичен или же был связан с важными социальными проблемами, такими как раса и этничность, политические конфликты, гендерное неравенство и др. [10, с. 361].

Социальные функции юмора и смеха достаточно много исследовались, находясь в фокусе внимания философов, антропологов, фольклористов. В числе тех, кто открыл дискуссию по поводу функций смеха в обществе, называют, в частности, психоаналитика З. Фрейда, связывавшего остроты с сублимацией сексуальных и агрессивных влечений, табуированных социумом [21]; философа А. Бергсона, рассматривающего смех как форму социального контроля [16]. Значительный вклад в развитие дискуссии о функциях юмора и смеха, разумеется, внесли функционалисты и их последователи. Однако строго функционалистский подход, рассматривавший социальные феномены, в том числе юмор и смех, в качестве элементов, служащих сохранению установленного порядка, с течением времени подвергался критике, пересмотру и дополнениям [10, с. 364-65].

На данный момент существует немало работ, рассматривающих функции юмора и смеха в обществе. Несмотря на различия во взглядах, ученые демонстрируют некоторую общность, а нередко просто используют разную терминологию для наименования аналогичных или сходных функций. Так, например, ученые Д. Робинсон и Л. Смит-Ловин говорят о четырех функциях, среди которых: функция смыслообразования, выстраивания иерархии, сплочения, снятия напряжения [13]. Российский исследователь комического А.А. Сычев среди социальных функций смеха выделяет коммуникативную, игровую, социализирующую, санкционирующую и компенсаторную [19, с. 95] и подобных примеров, подтверждающих, что набор функций достаточно ограничен, можно привести много.

---

<sup>2</sup> Все это можно обнаружить при запросе «Muhammad cartoons controversy» в поисковых системах.

Говоря о социальных функциях смеха, отметим, что их перечень может варьироваться от автора к автору, что, помимо прочего обусловлено содержанием и контекстом рассматриваемого исследователями комического материала.

Применительно к изучаемому в рамках данной работы случаю выделим ряд взаимосвязанных функций, имеющих, в конкретной ситуации значение для западного общества: **функции социального контроля**, консолидации, утверждения идентичности, снятия напряжения.

Что касается функции социального контроля, реализованной в форме визуальной социально-политической критики, следует отметить, что она в большей степени характерна для начальной фазы карикатурного скандала, и в первую очередь относится к самим карикатурам, которые, как известно, в большинстве случаев непосредственно для обращения к социально-политическим проблемам и создаются. Социальный контроль в данном случае проявляет себя следующим образом: общество акцентирует внимание на ценностях, обычаях, традициях, которые считает неприемлемыми и подвергает их коллективному осмеянию, исключая носителей этих ценностей из группы. Канадский исследователь психологии юмора и смеха Р. Мартин отмечает, что «... юмор часто используется, чтобы навязывать групповые нормы, или высмеивать отличающиеся действия и черты людей, которые не принадлежат группе, или дразнить членов группы, когда они демонстрируют ненормативное поведение. Таким образом, в случае агрессивных типов шуток, поддразнивания, насмешек или сарказма юмор может использоваться для исключения людей из группы, усиления власти и закрепления статусных различий...» [18, с.40].

В рассматриваемом случае имело место публичное осмеяние норм, традиций, ценностей, полагаемых чуждыми западноевропейскому обществу. По мере выхода конфликта с локального уровня на глобальный карикатурный скандал в большей степени выполнял функции консолидации и идентификации.

С социально-политической критикой, в которой реализовалась функция социального контроля, тесно связана **функция консолидации**. Критика, не услышанная и не поддержанная обществом, едва ли добьется своей цели. Вес и значимость высказываний, за которыми не стоят – хотя бы виртуально – массы людей, невелики. В связи с этим критик стремится привлечь к ситуации, которую он считает проблемной, общество, но не разрозненных его членов, а именно группы. Он привлекает тем, что может объединить людей, имеющих разные взгляды, мировоззрение, социальный статус, уровень образования, материальный достаток.

И выбранное для мобилизации общества средство – смех – как известно, весьма эффективно. Кроме того, такой жанр комического, как карикатура, доступен для понимания самым широким слоям общества. Как отмечает американский исследователь Л. Абрахам, карикатуры упрощают сложные события и ситуации, представляя в легко читаемой визуальной форме их суть и смысл [1, с. 119]. Этой особенностью обусловлено использование карикатур в качестве эффективного средства донесения до масс определенной точки зрения и последующей их мобилизации. Особенно ярко эта функция проявляется, повышая важность и значимость карикатур, в периоды войн, революций, социально-политических трансфор-

маций, то есть в ситуациях, где четко выделяются противоборствующие стороны, где общество разделяется на враждующие лагеря.

Согласно редактору *JP* Ф. Роузу, карикатуры были опубликованы с тем, чтобы инициировать дискуссию о самоцензуре в мультикультурном обществе [23]. Однако следует отметить, что проблема, которую *JP* предложила обсудить и сплотить вокруг нее общество, возникла, как видно из содержания карикатур, именно в связи с исламом. Редактор и художники не пытались раскрыть тему самоцензуры ранее, например, когда издание отказалось публиковать карикатуры, критикующие христианство, опасаясь реакции христианского сообщества [5]. Несомненно, что для обсуждения указанной проблемы были возможны и другие варианты, а для карикатуризации – другие сообщества, например, африканцы, феминистки, гомосексуалисты и иные социальные группы, смех над которыми в ряде западных стран чреват проблемами и судебными разбирательствами. В данном же случае угроза свободе слова предполагалась со стороны мусульманского сообщества, поэтому, как видится, ключевой момент здесь не проблема самоцензуры, на что указывает редактор, а проблема, которую авторы связывают с исламом.

Вместе с тем представляется вполне вероятным, что карикатура была направлена не столько против ислама *per se*, сколько против ислама, соприкасающегося с западной цивилизацией, близкого, волнующего каждого европейца. И таким, разумеется, является ислам, который исповедуют прибывающие из ближневосточных стран иммигранты. Именно он и вызывает страх, который пытаются отчасти преодолеть смехом. Проблемы, пространственно удаленные от конкретного общества, не кажутся массовой аудитории столь важными, актуальными и значимыми. Кроме того, существование обычаев, чуждых современной западной культуре – будь то запрет на изображение или смех над священным – само по себе едва ли может стать сюжетом для злободневных карикатур. Таким образом, в указанной ситуации высмеивался обычай, который может стать реальностью для европейцев, из-за которого им в рамках своей собственной культуры придется вводить несвойственные для нее ограничения. Следовательно, в данной ситуации карикатуристы и редакция журнала стремились сплотить общество перед возникшей проблемой мусульманской миграции и вызванной ей спецификой сосуществования культурно диверсифицированных групп.

Одновременно с консолидацией социальной группы возникает разделение на свой-чужой, процесс определения границ и отсечения себя от Другого. Сплочение людей происходит на основе общих ценностей, идей, мировоззренческих установок, с которыми члены группы себя идентифицируют. Таким образом, с функцией консолидации тесно связана **функция идентификации** и результат этого процесса – сформированная групповая идентичность.

Связь юмора и смеха с формированием групповой идентичности отмечается в работах многих исследователей этих феноменов. По мнению Р. Мартина, юмор «...позволяет членам группы укреплять чувство групповой идентичности и общности, подчеркивая их отличие от членов другой группы» [18, с. 39]. С этим утверждением согласны отечественные исследователи, в частности, А.В. Дмитриев: «Юмор служит важным средством осознания принадлежности к определенной

группе» [17, с.175]; А.А. Сычев отмечает, что принцип «смехового единения» положен в основу применения юмора как «средства консолидации и самоидентификации социальных групп – наций (национальный юмор), профессиональных коллективов (профессиональный юмор) и т. д.» [19, с. 97-98].

В различных сообществах может циркулировать специфический юмор, понятный только членам определенной группы. Смеясь над тем или иным комическим материалом, человек причисляет себя к тому обществу, в котором этот смех разделяется. Группы могут формироваться по разным принципам: наций и этносов, политических групп, по конфессиональному, по профессиональному, по возрастному признаку. В таких группах будут определенные темы и объекты для шуток, характерный стиль юмора и реакция на него. В то же время в таком сообществе будут существовать негласные конвенции относительно смеха: определенные темы и объекты для смеха будут не приняты [11, с. 8].

Смех позволяет людям сплотиться на основе общей системы ценностей. В случае карикатурного скандала можно говорить о макрогруппе, в которую преимущественно вошли представители Западной цивилизации. Разумеется, здесь сложно провести четкую «линию фронта»: в указанном случае группы формировались не по национальному, культурному, конфессиональному или какому-то иному признаку, а по принципу солидаризации с *JP* или их оппонентами. При этом причины солидаризации с одной из конфликтующих сторон могли быть разными: исламофобия, праворадикальные воззрения, антиклерикализм, борьба за свободу слова и др. – с одной стороны [11, с. 9], и с другой – приверженность исламу, уважение ценностей ислама или религий в целом, толерантное отношение к Другому, дипломатический или прагматический подход.

Проблема идентичности более отчетливо высветилась после трагического случая, произошедшего в редакции французского сатирического журнала *Charlie Hebdo* в январе 2015 года. Примечательно, что сама акция солидарности называлась *Je suis Charlie* (Я – Шарли), вынуждавшего человека, сочувствовавшего гибели карикатуристов, назваться, пусть и символически, именем журнала. Эта функция может представляться особенно важной в условиях страха размывания или потери собственной культурной идентичности. Массой могут быть навязаны новые обычаи, традиции, бытование которых будет освящаться коллективностью их исполнения. В данном случае, как представляется, перепечатка и распространение карикатур, солидаризация с их авторами, – это борьба за собственную культурную идентичность, частью которой является политика прав и свобод, а также ценности секулярного общества (последнее в наибольшей степени характерно для Франции), провозгласившего отделение церкви от государства. Непечатание карикатур в связи с этим может пониматься как сдача позиций, nepозволительная уступка, которая в будущем грозит серьезными последствиями. Как отмечает в своей статье российский исламовед Т.Г. Туманян, мусульманское сообщество стало своеобразной альтернативой либеральному гражданскому обществу Европы, которое сталкивается с неразрешимой на данный момент дилеммой: либо трансформировать институты демократического и гражданского общества, либо признавать параллельное существование двух культур [20, с. 49].

Говоря о **функции снятия напряжения**, следует отметить, что ее часто выделяют в рамках психологических исследований юмора и смеха [18] и, как правило, относят к индивидуальным. Смех и юмор способны оказать смягчающее, анестезирующее действие на человека, когда он оказывается в сложной, стрессовой или опасной ситуации. Осмеянная проблема теряет свой вес и значимость, негативная ситуация, представленная в комическом, нелепом виде, перестает восприниматься во всей своей серьезности. Однако эта функция нередко оказывается востребованной и в социуме, ведь перед лицом стрессовых ситуаций или опасности оказывается не только человек, но и общество. В периоды войн, революций, катастроф, масштабных трагедий, серьезных экономических и политических кризисов важность смеха и развлечений может сильно возрасть.

В рассматриваемой ситуации изображения Мухаммада, насмешки и издевательства над ним, которые также можно было наблюдать, например, в фильме «Невиновность мусульман», с большой вероятностью представляют собой попытку вывода негативных эмоций, страха, агрессии, раздражения, которые испытывает некоторая часть западного общества в отношении ислама и мусульман. Как отмечает Р. Мартин: «... использование агрессивного юмора ... может быть направлено на конкретных людей, которые создают трудности, или на неопределенных представителей более широких социальных групп или властных структур, которые воспринимаются как источники раздражения» [18, с.41].

В то же время подобные акции могут представлять определенную выгоду и для властей: население, недовольное миграционной политикой, может выразить свое мнение в акте «узаконенной агрессии». И в этой активности, сопровождающейся перепечаткой карикатур, обсуждении права художников на рисование пророка Мухаммада и борьбе за это право, происходит уход от вопросов, в действительности волнующих европейцев. Так, внимание общественности с проблемы мигрантов, их интеграции в западное общество и политики государств в их отношении переключается на дискуссию о том, следует ли публиковать и перепечатывать карикатуры на пророка Мухаммада, как обеспечить защиту художников, и другим вопросам, маскирующим более фундаментальные проблемы.

Подводя итог, следует отметить, что карикатурный скандал выполняет ряд важных для западного общества функций: социального контроля, консолидации, утверждения идентичности, снятия напряжения. Реализация этих функций представляется особенно важной в условиях существования болезненной для европейцев темы – возрастающего количества мигрантов-мусульман, не всегда успешно интегрирующихся в западное общество. Исходя из того, что решение проблем, отражением которых являются подобные акции, в ближайшее время не предвидится, можно предположить, что случаи, подобные карикатурному скандалу, будут продолжаться и в дальнейшем.

## The Muhammad Cartoons Controversy and the Contemporary West

*Olga Yefimova*

**Annotation:** The article attempts to consider functions of such phenomenon as the 'Muhammad cartoons controversy'. In the author's view the aforementioned caricature issue realizes few important functions within the European society which is currently facing with a challenge of Muslim migration. These are social control, consolidation, identity confirmation, reducing of tension. Based on a complication of Muslim migrants' integration in European society, these cartoon controversies will likely to continue.

**Keywords:** Muhammad cartoons controversy, laughter, functions of laughter

### Список литературы

1. *Abraham L.* Effectiveness of Cartoons as a Uniquely Visual Medium for Orienting Social Issues // *Journalism & Communication Monographs*. 06/2009; 11(2).
2. *Berkowitz D., Lyombe, E.* Blasphemy as a Sacred Rite/Right: "The Mohammed Cartoons Affair" and Maintenance of Journalistic Ideology // *Journalism Studies*, Vol. 8, No 5, 2007. P. 779-797.
3. *Bleich E.* Free speech or hate speech? The Danish cartoon controversy in the European legal context // *Global Migration: Challenges in the Twenty-First Century*. NY, 2012. P.113-128
4. *Debatin B., ed.* (2007) *The Cartoon Debate and the Freedom of the Press: Conflicting Norms and Values in the Global Media Culture. Der Karikaturenstreit und die Pressefreiheit. Wert- und Normenkonflikte in der globalen Medienkultur.* Berlin: LIT Verlag .
5. *Fouché G.* "Danish paper rejected Jesus cartoons", *Guardian*, 6 February 2006.
6. *Hansen R.* The Danish cartoon controversy: a defence of liberal freedom // *The Danish cartoon affair: free speech, racism, Islamism, and integration // International migration*. Vol. 44 (5) 2006.
7. *Henkel H.* Fundamentally Danish? The Muhammad Cartoon Crisis as Transitional Drama // *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*. 8, 2, Fall. 2010. pp. 67-82.
8. *Hervik P.* The Annoying Difference: the Emergence of Danish Neonationalism, Neoracism and Populism in the Post-1989 World. NY, 2011.
9. *Klausen J.* *The Cartoons that Shook the World.* Yale University Press, 2009.
10. *Kuipers G.* *The Sociology of Humor // The Primer of Humor Research.* Ed.by V. Raskin. Berlin, 2008.
11. *Lewis P., Davies Ch., Kuipers G., Martin R.A., Oring E., Raskin, V.* The Muhammad Cartoons and Humor Research: a Collection of Essays // *Humor*, 21-1 (2008). pp. 1-46.
12. *Peetush A.K.* Caricaturizing Freedom: Islam, Offence, and the Danish Cartoon Controversy // *Studies in South Asian Film & Media*, Volume 1, Number 1, May 2009. pp. 173-188.
13. *Robinson D., Smith-Lovin, L.* 2001 Getting a Laugh: Gender, Status, and Humor in Task Discussions. *Social Forces*, 80 (1). pp. 123-158.
14. *Weaver S.* Liquid Racism and the Danish Prophet Muhammad Cartoons // *Current Sociology*, 58 (5), 2010. pp. 675-692.
15. *Wyatt W.N.* To Publish or Not? Does Running Offensive Cartoons Make News Organizations Praiseworthy or Blameworthy? // *Cartoon Debate and the Freedom of the Press.* Ed.by Debatin, B. Berlin, 2007.
16. *Бергсон А.* Смех. М., 1992.
17. *Дмитриев А.В.* Социология политического юмора. М., 1998.
18. *Мартин Р.* Психология юмора. СПб., 2009.

19. Сычев А.А. Природа смеха или философия комического. Саранск, 2003.
20. Туманян Т.Г. Концепция гражданского общества и ислам //Этносоциум и межнациональная культура. 2011, № 10 (42). С. 48-54.
21. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. М., 2006.

### Интернет-источники

22. *Prophet Mohammed Cartoons Controversy: Timeline*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/france/11341599/Prophet-Muhammad-cartoons-controversy-timeline.html> (Дата обращения 23.09.2015)
23. *Rose F. Why I Published Those Cartoons*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/02/17/AR2006021702499.html> (Дата обращения 23.09.2015)

## **Национальный бренд Турции: влияние культурных стереотипов на принятие решения о покупке**

*Комина Анастасия Эдуардовна* – студентка 2 курса магистратуры Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: anastasiikomina@mail.ru

**Аннотация:** В статье рассматриваются особенности влияния культурных стереотипов о государстве на национальный бренд и, как следствие, на принятие решения о совершении покупки на примере одежды, производимой в Турции. Также предоставляются результаты пробного исследования на данную тему, где в качестве респондентов выступили российские студенты. Представленные результаты позволяют иначе взглянуть на силу стереотипов в сознании потребителя.

**Ключевые слова:** стереотип, культура, Турция, национальный бренд, экспорт товаров.

В условиях глобализации, быстрого экономического развития городов, регионов и стран и усиливающейся конкуренции бренд территории становится актуальным отличительным преимуществом. Именно по этой причине постепенно все больше стран начинают целенаправленно заниматься формированием собственного бренда, который обуславливает инвестиционную и туристскую привлекательность местности.

Наука о брендинге территории проходит период своей институционализации, на данный момент можно говорить о трех основных подходах к понятию бренда государства: имиджевый (Д.П. Гавра, Э. Галумов), маркетинговый (Ф. Котлер, Д. Визгалов, А. Панкрухин) брендинговый (С. Анхольт, К. Динни).

Согласно концепции национального бренда Саймона Анхольта, в основе территориального брендинга лежит понятие идентичности нации, представляющей собой совокупность культурных и национальных особенностей, ценностей, которые создают образ государства. Иными словами, необходимо создать имидж территории – то, что воспринимается [9]. При этом нужно не забывать о «сухом остатке» имиджа – репутации, комплексном представлении субъекта о носителе репутации на основе объективной информации о соответствии носителя ценностям субъекта восприятия.

Саймон Анхольт рассматривает бренд государства как совокупность шести его составляющих, для каждой из которых необходимо проводить ряд действий для улучшения имиджа: население, туризм, власть и миграционная политика, культура и наследие, инвестиционная привлекательность и экспорт товаров [8].

Для успешного создания определенного образа в головах целевых аудиторий

необходимо учитывать силу стереотипов, существующих о государстве и компонентах его имиджа.

Впервые термин «стереотип» использовал классик американской журналистики Уолтер Липпман в 1922 г. [5, с. 58], данным словом выражался метод, с помощью которого общество пытается категоризировать людей. Липпман выделил четыре характеристики стереотипов (впоследствии появилось много других градаций, которые, тем не менее, во многом следовали идеям Липпмана) [5, с. 64].

1. стереотипы упрощают реальность;

2. стереотипы приобретаются посредством коммуникации и не имеют отношения к личному опыту;

3. стереотипы не могут быть определенно верны, иными словами, они в той или иной степени всегда ложны;

4. внедренные в культуру стереотипы очень сложно изменить или уничтожить.

Соответственно, для того, чтобы создать успешную репутацию одному из компонентов национального бренда государства, необходимо не только настроить коммуникацию через выстраивание имиджа таким образом, чтобы в итоге у целевых аудиторий осталось понимание о хорошей репутации сферы, но и победить / использовать культурные стереотипы, существующие в умах представителей целевой аудитории.

Перед нами встает серьезный вопрос: влияют ли стереотипы на мнение потребителя о той или иной сфере и, в конечном итоге, влияют ли они на решения о принятии покупки (покупки в широком смысле слова – в т. ч. вложении капитала, желании обучаться в стране, переехать в нее и т. п.). Автором было проведено пробное исследование, целью которого было: проанализировав отношение студентов к понятию «турецкая одежда», определить специфику влияния культурных стереотипов о Турции на информирование о ряде всемирно известных турецких торговых марок

В качестве объекта пробного исследования выбран бренд Турецкой республики. Данная страна является знакомым государством для подавляющего большинства населения России, Турция – одно из основных мест отдыха россиян. Тем не менее, отношение у подавляющего числа туристов предвзятое, стереотипизированное, что связано с ограниченностью возможностей восприятия культуры. Основной вид туризма в Турции – пляжный, и немногие российские туристы стремятся посещать большие города страны, основываясь на стереотипах о небезопасности в них.

В качестве предмета исследования выбрано влияние культурных стереотипов на факт совершения покупки турецких товаров российскими студентами, рассматривается один из элементов национального бренда по теории Саймона Анхольта – экспорт товаров.

Студенты РФ были выбраны в качестве респондентов из-за ряда особенностей данного сегмента: студенты РФ извещены о Турции, они являются отдельной социальной группой, связанной рядом коммуникационных и информационных полей. Далее, студенты являются активными потребителями одежды, в том числе из линеек молодежных коллекций турецких компаний. И, наконец, данный сег-

мент активен в интернет-пространстве и легкодоступен для исследования. В пробном исследовании участвовал 71 студент.

Анкета, предоставленная студентам, состояла из 20 пунктов, 4 из которых – предоставление респондентам информации о торговых марках Турции. Вопросы разнообразны и относятся к разным видам.

По смысловому признаку вопросы анкеты можно разделить на 4 части:

1. Вводная часть, предоставление респондентом информации о себе

2. Выявление отношения к понятию «Турция» и «турецкая одежда». Выявление стереотипов.

3. Предоставление респондентам информации о четырехзнаменитых марках одежды (LC Waikiki, Casharel, Colin's, Emilio Guido) [10, 11, 12], одежда которых производится в Турции, однако связь компаний с Турцией замалчивается.

4. Определение мнений респондентов относительно влияния брендов турецкой одежды на бренд Турции и наоборот.

Автор выделил следующие гипотезы:

Гипотеза 1:

*Стереотип о Турции как о стране рынков и некачественных товаров негативно скажется на мнении респондентов о качестве турецкой продукции.*

Гипотеза 2:

*При этом респонденты не обладают знаниями об основных торговых арках Турции.*

Гипотеза 3:

*Информирование об известных турецких торговых марках улучшит мнение респондентов о бренде Турции в целом.*

Данное исследование автор называет пробным, т.к. выборка неопределима, потому что анкетирование проводилось через сеть интернет. Однако данные, полученные в ходе работы, позволяют сделать ряд любопытных выводов.

Обобщая все полученные данные, автор пришел к следующим выводам:

1. Для российских студентов Турция является курортной страной, тем не менее, обладающей богатой историей и культурой.

2. По мнению российских студентов, Турция не является страной, производящей высококачественную одежду, однако при удовлетворительном качестве она достаточно дешевая, что делает ее привлекательной для сегмента студенчества, даже вопреки большому количеству подделок, поступающих из Турции (страна занимает четвертое место (25,4%), по мнению респондентов, по производству поддельной продукции).

3. Российские студенты преимущественно не знают турецкие торговые марки одежды.

4. Тем не менее, нельзя категорически утверждать, что бренд Турции как производителя одежды отрицательно влияет на совершение покупки. 76,1% опрошенных не изменят свое отношение к товару, если узнают, что он был произведен в Турции (54% выбрали ответ «не изменится») даже несмотря на то, что большинство респондентов обращают внимание на страну-производитель (ответили

«всегда» – 2,8% , «часто» – 32,4%).

5. У респондентов присутствуют прямые ассоциации Турции с одеждой (25% ответов на вопрос об ассоциациях с Турцией ответили «сладоности», 19% – «одежда»)

6. 71% студентов уверены, что представленные респондентам торговые марки способны улучшить имидж Турции. При этом 52,2% респондентов считают, что данным компаниям невыгодно раскрывать страну своего происхождения, поскольку это может ухудшить их имидж.

7. Респонденты выделили три основные причины нежелания известных брендов одежды раскрывать свое турецкое происхождение:

1) высокое конкурентное преимущество у государств, позиционирующих себя как стран высокой моды (Италия, Франция);

2) неразработанный бренд Турции;

3) отрицательное воздействие на бренд Турции ее принадлежности к Азии и к мусульманским государствам.

Таким образом, выдвинутые автором гипотезы частично подтвердились.

Гипотеза 1:

*Стереотип о Турции как о стране рынков и некачественных товаров негативно скажется на мнении респондентов о качестве турецкой продукции.*

Данная гипотеза не нашла свое подтверждение, т.к. при наличии отрицательных стереотипов о Турции большинство респондентов признало качество турецкой продукции удовлетворительным.

Гипотеза 2:

*При этом респонденты не обладают знаниями об основных торговых марках Турции.*

Данная гипотеза подтвердилась: российские студенты практически не имеют представления о турецких марках одежды.

Гипотеза 3:

*Информирование об известных турецких торговых марках улучшит мнение респондентов о бренде Турции в целом.*

Данная гипотеза имеет косвенное подтверждение, данное в ответах на последний вопрос. Множество респондентов отмечают несправедливость негативных стереотипов о Турции, один респондент подчеркнул неожиданность преподнесенной ему информации о торговых марках. Однако данная гипотеза, скорее, была одной из целей исследования, и проверить ее досконально они не представляется возможным.

Бренд Турции является противоречивым и явно не прогнозируемым специалистами явлением, сочетающим в себе как позитивные, так и негативные характеристики. Российские студенты, ценящие сочетание цены и качества, активно пользуются товарами турецкого производства, однако навязанные социумом стереотипы мешают им адекватно воспринимать Турцию не только как страну курортов, базаров и сладостей, но и как производителя многих качественных товаров, одежды в том числе.

Феномен стереотипизации сознания потребителя и влияние культурных стереотипов на принятие решения о покупке является противоречивым явлением

и должен подвергаться тщательному исследованию.

С одной стороны, наличие положительных стереотипов и представлений респондентов о качестве одежды, производимой, например, во Франции (59,2% ответов) не означает факт приобретения товара, так как Франция не была названа страной – производителем одежды, выигрывающей по соотношению цены и качества, то есть фактор завышенной цены является основным для респондентов, несмотря на признание качества товаров, и с другой стороны, вопреки наличию негативных стереотипов о Турции, большинство респондентов не изменят свое решение о принятии покупки, если узнают, что товар был произведен в Турции.

Данный факт говорит об отсутствии тотальной «власти» стереотипов в умах потребителей и возможности влиять на принятие решения о покупке другими методами (фактор цены, внешней привлекательности и т.д.), однако, многие турецкие бренды отказываются связывать свое имя с Турцией, что также негативно сказывается на имидже государства.

## **National brand of Turkey: influence of cultural stereotypes on decision making in purchasing**

*Anastasiia Komina*

**Abstract:** The article deals with peculiarities of influence of cultural stereotypes on the national brand, and, as a result, on decision making in purchasing clothing made in Turkey. In addition, the results of an extensive study, in which Russian students were the respondents, are presented. These results shed light on the power of stereotypes in consumer's mind from a new perspective.

**Keywords:** stereotype, culture, Turkey, national brand, trade export.

### **Список литературы**

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Образец социального прогнозирования. М., 2001.
2. Визгалов, Д.В. Брендинг города. М., 2011.
3. Гавра Д.П., Савицкая А.С., Шишкин Д.П. «Внешний имидж государства в медиапространстве» // Вестник СПбГУ. 2011, Сер. 9, Вып. 3.
4. Галумов Э.А. Международный имидж России: стратегия формирования города». М., 2009.
5. Липпман У. Общественное мнение. М., 2004.
6. Панкрусин А.П. Маркетинг территорий. М., 2002.
7. Anholt S. Brand New Justice How branding places and products can help the developing world // Elsevier Butterworth-Heinemann, 2005

### **Интернет-источники**

8. Anholt Simon. Beyond the Nation Brand: The Role of Image and Identity in International Relations/ сайт Exchange. The journal of public diplomacy. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.exchangediplomacy.com/wp-content/uploads/2011/10/1.-Simon-Anholt\\_Beyond-the-](http://www.exchangediplomacy.com/wp-content/uploads/2011/10/1.-Simon-Anholt_Beyond-the-)

Nation-Brand-The-Role-of-Image-and-Identity-in-International-Relations.pdf (Дата обращения 15.10.2015)

9. Dinnie Keith Nation Branding Concepts, Issues, Practice // Institute for cultural diplomacy. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.culturaldiplomacy.org/academy/pdf/research/books/nation\\_branding/Nation\\_Branding\\_-\\_Concepts,\\_Issues,\\_Practice\\_-\\_Keith\\_Dinnie.pdf](http://www.culturaldiplomacy.org/academy/pdf/research/books/nation_branding/Nation_Branding_-_Concepts,_Issues,_Practice_-_Keith_Dinnie.pdf) (Дата обращения 04.10.2015)

10. Сайт бренда Colin's. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.colins.ru/ru/o-kompanii/kontakty.html> (Дата обращения 04.10.2015)

11. История бренда Colin's. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://wiki.wildberries.ru/brands/colin's> (Дата обращения 04.10.2015)

12. Сайт бренда LC WAIKIKI. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.lcwaikiki.com> (Дата обращения 04.10.2015)

## **Западные философские концепции во взглядах и деятельности казахской интеллигенции в позднеимперский период (1905-1917 гг.)<sup>1</sup>**

*Коробейников Александр Сергеевич* – студент 3 курса, стажер-исследователь Центра исторических исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге. E-mail: alexjt-90@rambler.ru

**Аннотация:** Статья посвящена анализу деятельности казахской интеллигенции, возглавляемой лидером будущей автономии Алаш А.Н. Букейхановым, по конструированию и просвещению потенциальной нации при помощи западных философских концептов на территории степного региона Российской империи в период кризиса.

**Ключевые слова:** Российская империя, степной регион, казахские интеллектуалы, Алаш, философские концепты, областничество.

### **Введение**

В контексте кризиса Российской империи активизировалась региональная интеллигенция национальных окраин империи. Региональная интеллигенция предпринимала попытки самостоятельного решения местных проблем: интеллектуалы предлагали пути по развитию региона, просвещали местное население, вели борьбу за их права, добивались представительства в Государственной думе. Одним из таких примеров выступает деятельность казахской интеллигенции, возглавляемой А.Н. Букейхановым, которая стремилась установить для степного края автономные права [20, р. 21-28].

Утвердившиеся после Войны за независимость в Северной Америке (1775-1783) и Великой французской революции (1789-1799) идеи демократического и национального самоопределения, получили глобальное распространение, способствуя переустройству и трансформации государств в течение XIX в. Помимо этого, термин «автономия», заимствованный из философского дискурса, к началу XX в. приобрел коллективный смысл. В контексте глобального распространения национальных проектов и национализма автономия стала альтер-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в ходе проведения исследования (№ 15-05-0043) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2014–2015 гг. и с использованием средств суб-сидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

нативой полной независимости различных групп внутри империй [17, р. 14]. Дискурс просвещения также играл не последнюю роль в менявшемся мире.

Ввиду своего географического расположения, центральноазиатский регион имел важное значение в экономических, политических и коммуникационных топологиях Российской империи, способствуя ее активизации и вовлечению в европейские и азиатские сферы взаимодействия [18, р. 223]. К концу XIX в. Центральная Азия приобрела статус стратегической цели для Российской империи. С ростом влияния России в центральноазиатском регионе росли имперские амбиции на международной арене, повышая статус империи в качестве колониальной державы [15, с. 126]. Соответствующая колониальная политика, проводимая властями на территории Сибири и Центральной Азии, не могла не вызвать реакции со стороны местных интеллектуальных групп.

Выдвинутое Р.Г. Суни предложение уделять больше внимания «нерусским народам, в экстраполитической социальной среде, в конкретных ситуациях конъюктур советского и имперского прошлого» [19, р. 1-2] способствовало оформлению взгляда на историю России, согласно которому для нее характерными были наличие множества влиятельных акторов вне политического центра, а также неоднородность в воображении и формировании политических пространств. В связи с этим весьма перспективной видится идея анализа деятельности казахской национальной интеллигенции в момент кризиса империи, описание основных тенденций и траекторий развития степного края, с точки зрения казахских интеллектуалов. Для социальной мобилизации казахские акторы, заинтересованные в создании новых политических структур и обозначении соответствующих границ степном регионе, обратились к глобально циркулирующим философско-политическим идеям самоопределения, социальной справедливости, демократии и просвещения. В итоге, многие глобальные политические, философские и культурные веяния были использованы региональной интеллигенцией для вовлечения местного населения в новые социально-политические реалии.

### **Истоки формирования общественно-политических взглядов казахской интеллигенции**

Глобально циркулирующие дискурсы проникали на территории национальных окраин различными путями. В случае казахской интеллигенции большую роль сыграли сибирские областники, лидерами которых были видные общественные деятели Н.М. Ядринцев и Г.Н. Потанин.

А.В. Ремнев определил некоторые предпосылки образования областничества посредством установления авторов, имевших влияние на идеологов сибирского движения. Историк, опираясь на труды идеологов сибирячества, замечает, что «западные идеи и колониальный опыт в значительной мере стали для будущих областников толчком к осознанию колониального положения Сибири в составе Российской империи» [10, с. 142]. Для теоретического обоснования сибир-

ские областники пользовались концептами не только российских теоретиков (например, А. Шапова), но и обращались ко взглядам западных мыслителей (Кант, Руссо, Токвиль, Гегель и др.). Как позднее признавался Г.Н. Потанин: «...программа областников исходит из положения философа Канта: человек сам себе цель; он не может служить средством» [13, с. 3]. Западные философско-политические концепции в дискурсе областников являлись составной частью течения, которое опиралось на деятельность сибирских и российских мыслителей и на анализ территории, климата, населения сибирского региона. А.В. Ремнев приходит к выводу, что для идеологов сибирского областного движения необходимо было найти формулу объединения сибирского патриотизма и региональных черт с общечеловеческими ценностями, такими как стремление к свободе и справедливости [10, с. 156]. Патриотизм в данном случае выступал в качестве «гражданской религии, говорящей чувству и вызывающей к нему, а чувства или страсти двигают события» [9, с. 156]. Патриотизм являлся основой, с помощью которой можно претворять сформированные идеалы в жизнь.

Областники первыми открыто заявляли о колониальном положении Сибири, об угнетенном положении инородцев и о необходимости их культурного просвещения [12, с. 316]. Они, основываясь на западных философско-мировоззренческих позициях, намеревались (посредством учреждения «умственных центров», преподавание в которых планировалось вести за счет региональной интеллигенции) интегрировать образованную, патриотичную региональную интеллигенцию в политико-социальный дискурс для дальнейшего просвещения местного населения [6, с. 36]. Важную роль в данном процессе должна была сыграть новая региональная интеллигенция, развитию которой областники уделяли большое внимание. Н.М. Ядринцев и Г.Н. Потанин уделяли место идее учреждения в Сибири университета для воспитания нового поколения просвещенной молодежи, способной защищать интересы Сибири [11, с. 112]. Таким образом, нарабатывалась определенная база знаний, которая распространялась в региональные центры, ввиду того, что Г.Н. Потанин имел тесные связи со многими инородческими интеллигентами и считал их опорой будущего развития регионов страны. Сибирские областники хотели, чтобы в инородческой среде шел процесс просвещения и вовлечения местного населения в современный социально-политический дискурс.

Собственно, Г.Н. Потанин обнаружил предпосылки к образованию казахской интеллигенции. В одном из сочинений ученый предполагает: «...скоро народится «молодая Киргизия». Можно предугадать, что киргизская народность, подобно малорусской и польской, даст двуязычных писателей, которые будут писать и на киргизском, и на русском языках» [9, с. 148]. Областники явились предвестниками зарождения молодой казахской интеллигенции и оказали влияние на формирование их общественно-политических воззрений. Впервые идеи сибирского областничества в Степной регион проникают, через Павлодар. Это связано с тем, что в Павлодарском Прииртышье родился один из будущих родоначальников областничества Г.Н. Потанин [7, с. 77].

## **Взгляды и деятельность казахской интеллигенции**

В начале XX в. на территории Степного края появилась группа молодых казахских интеллектуалов, которые пытались бороться за права местного населения, пользуясь механизмами официального представительства в силовых структурах государства. В состав группы входили общественные, политические и культурные деятели – литератор и языковед А. Байтурсынов, писатель и поэт М. Дулатов, публицист М. Шокай и другие. Возглавлял группу видный казахский деятель, этнограф, журналист, публицист А.Н. Букейханов [1, с. 83]. Имея опыт участия в экономико-статистических экспедициях на территории степного региона, Букейханов осознавал положение местного населения, которое, по его словам, было «слепое» и «аморфно» перед лицом российской колониальной политики [4, с. 111.]. Оценивая перспективы казахского развития, интеллектуал заявлял, что видит «будущее киргизской степи в сознательном претворении западной культуры – в самом широком смысле этого слова» [4, с. 122.]. В 1905 г. от Акмолинской губернии А.Н. Букейханов был избран в Первую Государственную думу для отстаивания интересов казахского населения на официальной основе, однако принять участие казахский деятель не смог по причине ареста [3, с. 217]. Вскоре центральное правительство лишило представителей центральноазиатского региона прав представительства в думе. С этого момента начался этап самостоятельной общественно-политической и культурно-просветительской деятельности, инициируемой казахской интеллигенцией, по вовлечению казахского населения в новый общественно-политический дискурс.

Лидеры движения, которое в российской историографии принято называть Алаш, высоко оценивали деятельность областников, часто обращаясь и ссылаясь на их работы. К слову, концепт «степной регион как колония», выдвинутый А. Букейхановым, является отражением влияния работы Н.М. Ядринцева «Сибирь как колония». Сравнивая труд Н.М. Ядринцева и работу А.Н. Букейханова «Киргизы» можно обнаружить как текстовое, так и контекстуальное заимствование казахским деятелем идей, изложенных Н.М. Ядринцевым. Во-первых, в работе присутствует колониальный дискурс. Как и областники, Букейханов заявляет, что казахские племена на добровольных основаниях вошли в состав империи, но с середины XIX в. началась земельная экспансия центра [4, с. 103]. Во-вторых, казахский автор также прибегает к сравнению колониального положения Центральной Азии и Америки, потому что в обоих случаях «люди шли искать себе новую родину или безопасное убежище и находили их» [5, с. 446]. Кроме того, сильна была идея учреждения в степном регионе университета, А. Букейханов пришел к выводу: «Край нуждается в открытии высшего сельскохозяйственного и ветеринарного института, так как земледелие и скотоводство составляют краеугольный камень его экономического благосостояния; отсутствие же ученых и практиков-специалистов по этим отраслям отзывается весьма неблагоприятно как на их теперешнем состоянии, так и на их дальнейшем развитии» [5, с. 460]. Таким образом, видно, что многие концептуальные и идейные основы были заимствованы казахскими интеллектуалами из

областнического дискурса.

Однако существует и альтернативный взгляд на деятельность интеллектуалов Алаш, с точки зрения глобального подхода. В основе своей деятельности казахские интеллектуалы видели просвещение местного населения и вовлечение их в новые политические реалии. Важная роль в этом процессе предоставлялась местным газетам и журналам, общественным объединениям, кружкам, публичным выступлениям и просветительским организациям. Таким образом, можно прийти к выводу, что казахские интеллектуалы пользовались механизмами Просвещения [8, с. 37], но при этом находясь под влиянием глобально циркулирующих идей национализма и самоопределения.

Пользуясь данными механизмами, казахские интеллектуалы становились для местного населения средством самовоспитания и самосознания: в 1913 г. вышла в свет газета «КазаК», ставшая рупором для местных жителей (подписка составляла 8 тысяч экземпляров), организовывались публичные выступления, на которых озвучивались предпринимаемые интеллектуалами шаги и планируемые меры [3, с. 244-251]. Кроме того, после реформы А. Байтурсиновым казахского языка (данный процесс также имел глобальное распространение ввиду усиления идей просвещения) стали переводиться произведения русской классики (Пушкин, Крылов, Достоевский и т.д.), М. Дулатов опубликовал сборник стихов «Проснись казах!», в котором описывал угнетенное положение и критиковал бездействие казахского населения. Данные меры способствовали ускорению просвещения народных масс.

В контексте рассмотрения деятельности казахских интеллектуалов важно обратить внимание на философские взгляды, которые служили основанием деятельности интеллектуалов. Так, А. Букейханов в процессе критического анализа колониальной политики Российской империи обращал внимание читателей на идеи патриотизма и любви к своей земле, он отрицал насилие и призывал к справедливому отношению и равным правам для всех жителей страны. В данном случае видно непосредственное влияние идей демократического самоопределения. Посредством работ А. Букейханова были введены в оборот такие слова как «сатрапия», «самоуправление», «самосознание», «представительство», «просвещение», «нация» [5, с. 112, 221, 238, 249], которые циркулировали в западном философско-политическом дискурсе. Позиции М. Дулатова и А. Байтурсинова основывались на просветительских и антиколониальных концепциях; в своих произведениях они критиковали старые патриархально-феодальные порядки, призывали к равенству мужчин и женщин, обсуждали идеи правого урегулирования.

Соответственно, интеллектуалы видели в местном населении будущую просвещенную нацию, которая основывалась на равном представительстве всех регионов внутри единой страны (по примеру федеративного управления Северной Америки), для этого они проводили меры, направленные на вовлечение населения в систему западных культурных ценностей. Не случаен факт саморепрезентации казахской интеллигенции: «Мы – западники. В своем стремлении приобщить народ к культуре мы не смотрим на восток, в Монголию, мы знаем, что там культу-

ры нет. Наши взоры устремлены на запад. Получить культуру мы можем оттуда через Россию, при посредстве русских» [4, с. 120]. Данная цитата, помимо основного содержания, указывает на влияние концепций ориентализма на казахскую интеллигенцию.

Но, как ни странно, взоры интеллектуалов были устремлены не только на Запад, они активно следили за модернизацией и просвещением Японии, определяя ее в качестве примера идеального совмещения восточной культурной составляющей и европейского просвещения [14, с. 16]. Стоит заметить, что для казахских деятелей японская модель оказалась излишне привлекательной, так как они не обращали внимания на негативные стороны модернизации Японии, не замечая агрессивной колониальной политики по отношению к странам Восточной Азии [14, с. 17]. Кроме того, учредив в 1917 г. автономию Алаш и правительство Алаш-Орда, интеллектуалы продолжили политику просвещения народных масс. Так, одним из первых указов было создание М. Дулатовым и А. Байтурсиновым специального обращения к казахскому населению с целью прекращения партийной борьбы и единения во имя общей цели [2, с. 114]. Также, были брошены силы для увеличения телеграфного сообщения и снабжения газетами отдаленных уголков автономии [2, с. 116]. Однако данные меры не привели к формированию устойчивых властных институтов на территории Автономии.

### **Заключение**

Несмотря на поражение и развал автономии Алаш, было реорганизовано казахское общество: трансформированы социально-экономические основы, изменены патриархально-феодалные традиции, организована политико-правовая база для реализации нужд населения [3, с. 397-399]. Стало возможным вовлечение широких масс в политический дискурс по средствам коммуникативных структур (газета, телеграф), представительных учреждений, политических организаций. Достигнув пика влияния к 1917 г., казахские интеллектуалы в кризисный период стремились стать выразителем национальных интересов, основываясь на западных философско-политических концепциях.

Заслуга идеологов Алаш заключается в реакции на трансформацию идейно-организационных основ и организации курса действия по защите интересов степного населения. Таким образом, философские взгляды казахских интеллектуалов, заимствованные из глобальных дискурсивных течений, в период имперского кризиса способствовали культурно-просветительской и социально-политической деятельности, направленной на формирование целостного образа казахского народа и его истории, а также на развитие национального самосознания в массовом восприятии этноса.

## Western Philosophical Conceptions in the Views and Activities of the Kazakh Intelligentsia in the Late Imperial Period (1905-1917)

*Alexander Korobeynikov*

**Abstract:** The article analyzes the activity of Kazakh intellectuals, headed by A. N. Bukeihanov, on construction and enlightening of potential nation with the help of Western philosophical concepts on the Steppe territory of Russian Empire in the period of crisis.

**Keywords:** Russian Empire, Steppe region, Kazakh intellectuals, Alash, Philosophical concepts, regionalism.

### Список источников и литературы

1. Аккулы С.Х. Собиранье казахских земель: к 90-летию Автономии Алаш-Орды. Ч. 1. // Мысль. 2013. №1. С. 81-87.
2. Алаш-Орда: Сборник документов / Сост. Н. Мартыненко. Алма-Ата, 1992.
3. Аманжолова Д.А. На изломе. Алаш в этнополитической истории Казахстана. Алматы, 2009.
4. Букейхан А. Избранное. Собрание сочинений. 1-я кн. Алматы, 2002.
5. Букейхан А.Н. Полное собрание сочинений в 7 томах. Т. 1. Астана, 2009.
6. Головинов А.В. Идеологи областничества о роли интеллигенции в развитии русской провинциальной культуры. // Областническая тенденция в русской философской и общественной мысли: К 150-летию сибирского областничества / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб., 2010.
7. Захаренко А.Л. Идеи областничества на страницах павлодарской печати. // Вестник томского государственного университета. 2011. №2 (14).
8. Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 8. М., 1994.
9. Потанин Г. Н. Избранные сочинения в трех томах. Труды по истории, этнографии и фольклору. Т. 3. Павло-дар, 2005.
10. Ремнев А. В. Западные истоки сибирского областничества // Русская эмиграция до 1917 года – лаборатория либеральной и революционной мысли. СПб., 1997. С. 1542-156.
11. Ремнев А. В. Университетский вопрос в Сибири XIX столетия // Регион в составе Российской империи: ист-торическое эссе о Сибири. М., 2013. С. 97-128.
12. Сибирь в составе российской империи / Отв. ред. Л.М. Дамешек, А.В. Ремнев. М., 2007.
13. Сибирская жизнь. 1917. 18 июля (№ 153).
14. Уяма Т. Восприятие международной обстановки начала XX в. А. Букейханом и его современниками // Алаш мұраты және тәуелсіз Қазақстан: Халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның материалдарының жинағы. Астана, 2011. С. 13-19.
15. Центральная Азия в составе Российской империи / Отв. редакторы С.Н. Абашин, Д.Ю. Арапов, Н.Е. Бекмаханова. М., 2008.
16. Ядринцев Н.М. Письмо Г.Н. Потанину 17 декабря 1872 г. // Сибирские записки. Красноярск, 1917.
17. Bayly С.А. The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons. Malden, MA, 2004.
18. Olcott M.B. The Kazakhs. Stanford, Calif., 1987.
19. Ronald Grigor Suny. The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union. Stanford, CA., 1993.
20. Uyama T. The Geography of Civilizations: A Spatial Analysis of the Kazakh Intelligentsia's Activities, from the Mid-Nineteenth to the Early Twentieth Century / Matsuzato Kimitaka ed. // Regions: A Prism to View the Slavic-Eurasian World: Towards a Discipline of "Regionology". Sapporo., 2000. P. 19-33.

## **Понимание «святости» в контексте народного ислама на примере аулийа Астраханской области.**

*Хазов Никита Константинович* – студент 4 курса Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: nikita.hazow@gmail.com

*Иванова Веста Андреевна* – студентка 1 курса Санкт-Петербургского государственного университета.

**Аннотация:** В предлагаемой публикации рассматривается проблема понимания святости в феномене мусульманского народного культа святых. Уделяется пристальное внимание отношениям «официального» ислама (ислама богословов) и народной его редакции к концепту святости. Анализируется механизм и условия признания человека святым, а также выявляется связь между данным механизмом в народной мусульманской религиозности и избранничеством духами в доисламской традиции.

**Ключевые слова:** ислам, культ святых, *аулийа*, мусульманская народная религиозность.

Распространение ислама на обширных территориях Азии, Африки и Европы определило разнообразие форм религиозных традиций у различных мусульманских народов. Современный ислам далек от монолитности и единства, он скорее представляет собой комплекс разноречивых воззрений и практик, объединенных между собой ключевыми догматами: шестью столпами имана и пятью ислама. Так, ведущий российский этнограф С.Н. Абашин отмечает: «Специалистам хорошо известно, что ислам не дает однозначного ответа на вопрос, какие именно представления и нормы, за исключением небольшого числа догматов, нужно считать мусульманскими, а какие таковыми считать никак нельзя» [1, с. 130]. В то же время, несмотря на кажущуюся сложность в определении, которое процитировали выше, мы не можем не отметить, что неотъемлемой частью ислама (пусть и народной его «редакции») является культ святых, который занимает важное место в религиозной жизни большинства мусульман. Однако и он отличается значительной вариативностью в зависимости от региона.

Общепризнанным в современной гуманитарной науке считается мнение о том, что именно культ святых стал тем фактором, который позволил безболезненно инкорпорировать в структуру ислама множество домусульманских языческих верований и обрядов, тем самым катализируя процесс распространения новой религии [7, с. 21]. Конечно, необходимо отметить, что мы ни в коей мере не ставим своей целью рассмотрение феномена мусульманского культа святых, как формы

некоего «архаического пережитка». Хотя данный культ, будучи своеобразным проявлением «народного ислама» (popular Islam), всегда находился в конфронтации с «официальным» исламом (исламом богословов), для множества верующих поклонения *ءاىلىوا* (араб. *аулийа*, «приближенные Аллаха», «святой»; ед. ч. *ءىلى*, *вали*) до сих пор является неотъемлемой частью их веры.<sup>1</sup>

Однако принятие в себя различных местных верований, привело к формированию региональных форм ислама, в первую очередь в его народной редакции, которая непосредственно соприкасалась с домусульманскими воззрениями. Разумеется, своеобразными отличиями обладают и сами «культы святых». Только В.Н. Басилов известный советский религиовед, занимавшийся рассмотрением данного феномена, в своих работах выделял четыре крупных группы святых, в зависимости от тех доисламских культов, под влиянием которых, по его мнению, они формировались. К этим группам он отнес: образы мусульманских святых, вобравшие в себя черты шаманских духов-помощников; культа языческих богов; культа предков; культа духов-покровителей музыкантов и певцов [подробнее см.: 2, с. 138-139]. Однако современные исследователи, такие как И.В. Стасевич, А.В. Сызранов и другие признают, что количество таких групп, естественно, намного больше, а их отличия могут наблюдаться не только от региона к региону, но и внутри одной исследуемой области, при условии расселения на ее территории разных этносов.

Более того, стоит отметить, что в принципе никакого централизованного единообразия ни в форме поклонения святым, ни в представлении о нем невозможно, поскольку априори отсутствует структура, которая бы могла отвечать за «канонизацию» святого, унифицируя представления о святости. Святостью, по мнению исламских богословов, может обладать только Аллах. Так одним из его имен, упоминаемых в Коране, является эпитет *аль-Куддус*<sup>2</sup>, что переводят как «Пресвятой». В тоже время люди, согласно мусульманской богословской традиции, не могут обладать святостью, а только праведностью, то есть такого рода состоянием, когда жизнь верующего соответствует нормам *шариата*, а сам он обладает правильными воззрениями и совершает праведные дела. В связи с этим «официальный» ислам весьма негативно относится к самой идее «культа святых», которая рассматривается, в лучшем случае, как *бид'а* (недопустимое новшество), а в худшем как *ширк*, то есть проявление «язычества», «многобожия».

Однако подобное разнообразие, свободное от влияния каких-либо централизованных институций, позволяет рассмотреть, что именно «народным исламом» рассматривается как «святость», каковы ее признаки и проявления. Не имея возможности полно отобразить укоренившиеся представления о святости в мусульманской народной среде, в рамках этой работы мы постараемся максимально прояснить границы проявления святого в человеке. Сделано это будет на основании полевого материала, полученного авторами во время этнографических экспе-

---

<sup>1</sup> В данной работе мы будем использовать для обозначения мусульманских святых мест, расположенных на территории Астраханской области, название «аулийа» в связи с устоявшейся академической традицией, которая была положена исследователями данного региона В.М. Викторин, А.В. Сызранов и др.

<sup>2</sup> Упоминания: Коран (59:23) и Коран (62:1).

диций, проходивших на территории Астраханской области<sup>3</sup>, в ходе которых была собрана информация о мусульманских святых местах данного региона.

Традиционно полиэтничный район Нижнего Поволжья представлен четырьмя крупными этносами, которые сыграли значительную роль в формировании культурного ландшафта: русскими, татарами, казахами и ногайцами. Однако в рамках данного исследования мы будем рассматривать только три последних, поскольку представители этих народностей исповедуют ислам. Также необходимо отметить, что значительного взаимопроникновения татарской и ногайской культур в регионе, которое отмечается рядом исследователей [3, с. 79], отразилось и на уровне народной религиозности. В связи с этим, мы можем говорить о функционировании двух крупных культовых систем: татаро-ногайских и казахских святых мест.

Сейчас на территории Астраханской области находится порядка сорока мусульманских святых мест (аулийа), часть из них почти полностью забыта, другая наоборот продолжает оставаться популярной у паломников. Для того чтобы более плотно подойти к вопросу об определении понимания святости в «народном исламе», мы постарались систематизировать все известные нам данные о биографии всех мусульманских святых Астраханской области.

Условно все аулийа можно разделить на несколько групп (в делении мы будем пользоваться не методом поиска «пережитков», а «агиографическим» анализом):

1. Суфии, проповедники. Сюда относится большая часть святых – Сеит-баба Хожетаевский, Махмуд-эфенди ал-Алмали ад-Дагистани, Яхмарджи/Ямгурши-ишан, Махмуд-ишан, Абдулваххаб-хазрят и другие.

2. Шаманы-баксы, целители – Айжамал-ханым (женщина целитель), Бигман-ата (мужчина целитель), Мугульсум-кыз и Гульсум-кыз (девочки-гадалки) и др.

3. Родоначальники – Букей-хан (основатель Букеевской Орды), Абдрахман Тукли-баба Шашлы-адже (предок хана Эдиге, основателя Ногайской Орды) и др.

Однако данная трехчастная модель, к сожалению, не может охватить весь набор святых мест, представленных в регионе. Существует целый ряд святых, кто имеет свою собственную уникальную для рассматриваемой территории агиографию, которую нельзя уместить в рамках этих трех типов. Так, например, в Астраханской области есть могила Джигит-бабы – святого, который был обладателем волшебного коня, благодаря которому ему удавалось моментально переносить астраханских мусульман в Мекку для *хаджа*. Сюда же мы можем отнести и казахского композитора Курмангазы Сагырбайулы, к которому люди возносят просьбы так же, как к другим святым. Курмангазы при жизни не достигал особых высот в вопросах веры. Более того, он неоднократно преследовался оренбургскими властями за конокрадство. Однако Курмангазы обладал удивительным даром игры на домбре, который, по преданию, граничил с колдовством. Так, согласно одной из легенд, игра на домбре помогла Курмангазы чудесным образом исчезнуть из тюрьмы, куда его заключили.

Рассматривая представленный выше материал, мы можем отметить, что те люди, которые почитаются в народе святыми, находятся в значительной обосо-

---

<sup>3</sup> Экспедиции были проведены летом 2013 и 2015 годов.

бленности друг от друга. Среди них есть и те, кто соответствуют мусульманскому пониманию праведности и те, кто далек от него (*баксы* – гадалки и целительницы, а также Курмангазы). Также стоит отметить, что хотя среди перечисленных нами святых есть большое количество тех, кто и при жизни отличался некими сверхъестественными характеристиками (чудотворец Махмуд-эфенди, Гульсум-кыз и Мунгульсум-кыз), есть и те, кто при жизни не совершал никаких чудес (*карамат*), например, Букей-хан или Абдрахман Сайхаджи.

Однако у всех из вышеперечисленных святых существуют свои культы поклонения, люди признают их определенными авторитетами, приходят к ним на могилы, чтобы просить о помощи. Таким образом, становится очевидно, что народное понимание «святости» отличается от «канонического» мусульманского понимания праведности.

В связи с этим следующим шагом в нашей попытке ответить на вопрос о том, что именно подразумевается под святостью, стало наше обращение к терминологическим особенностям этого понятия в «народном исламе». Как уже было сказано выше, в регионе присутствуют две крупные культурные группы татаро-ногайская и казахская. Для первых характерно определение святого человека через арабское слово *аулийа* (ед. ч. *вали*) – «святые», «находящиеся под покровительством (Аллаха)», «близкие, друзья (Аллаха)» [6, с. 45], которое зачастую используется как форма единственного числа, и может обозначать как самого святого, так и его могилу.

Однако более перспективным для данного исследования, на наш взгляд, является другое определение, которое давалось «святým людям» казахами – *иелі*, что можно перевести как «имеющий небесного хозяина», «духа-покровителя», что подразумевает избранничество духами данного человека в услужение. Важно отметить, что тюркское слово *иелі* – слово, не испытывавшее на себе влияния арабского языка, вероятнее всего, лучше показывает первоначальное отношение людей к «святým» как к людям, которые отмечены избранничеством духов-предков. Татарское слово *аулийа* скорее всего стало всего лишь попыткой подыскать подобный термин в арабском языке, переосмыслив его и сузив. Теперь уже «святой» находится не под покровительством духов-предков или духов в общем, а конкретно под покровительством только Аллаха.

Кроме того, в казахском языке существует еще одно слово для обозначения святых – *қасиетті*, что можно перевести как те, кто обладает *қасиет* – внутренней особенностью, силой. Эти два термина непосредственно связаны между собой, потому что *қасиет* – это сила, которая дается предками, и которая обозначает, что ты ими отмечен.

Сложность и проработанность воззрений казахской народной религиозности, которые строятся вокруг двух приведенных выше понятий, а также непосредственно тюркоязычное происхождение указывает на их более древний характер, по сравнению с татарским термином *аулийа*, что отмечается и И.В. Стасевич в ее работе «Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов» [8, с. 272].

Таким образом, рассматривая понимание «святости» именно как формы связанности с различного рода духами, мы можем найти единую основу, которая

объединяет все приведенные нами группы «святых». И праведники-ишаны, и шаманы-баксы, и целители, и родоначальники, и выдающиеся акыны обладают некой особенностью, которая дана им духами-покровителями. Из этого можно заключить, что праведность (в каноническом мусульманском понимании) в какой-то степени также рассматривается как конкретная особенность, которая была дана Аллахом.

Суммируя все вышесказанное, мы должны подвести итог: мусульманская народная религиозность определяет святость шире, чем «официальный» ислам, не только как праведность, но и как наличие любой силы, особенности, которая даже может идти вразрез с представлением о достойном мусульманине. Первоначально эта сила показывала отмеченность перед духами. В процессе проникновения ислама народный взгляд переосмыслил суфийское понятие аулия, отождествив потусторонние силы, ранее представлявшиеся в образе духов-предков с Аллахом, сохранив при этом представление о «святом» как о человеке силы. Наличие такой особенности в архаическом сознании автоматически постулировало наличие у человека и других неординарных способностей, характерных для данной традиции.

## **The notion of sainthood in popular Islam: a case study of Astrakhan awliya**

*Nikita Khazov, Vesta Ivanova*

**Abstract:** This is a research of conception of sainthood in Muslim popular hierolatry phenomenon in this work. The close attention is given to relations between theologian Islam and its popular version. There is an analysis of mechanism and condition of recognition the person to being saint and there is a revealing of connection between this mechanism in the popular Islam and election by spirits in pre-Islamic tradition.

**Keywords:** Islam, saints, awliya, local cults.

### **Список литературы**

1. *Абашиин С.Н.* Ислам и культ святых в Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001, № 3. С. 128-131.
2. *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
3. *Викторин В.М.* Татары Астраханской области: страницы этнической истории // Астраполис (Астраханские политические исследования), Астрахань. 2003, № 1 (4). С. 74-81.
4. *Гусева Ю.Н.* Святые места Волго-Уральского региона и советское государство // Этнографическое обозрение. 2010, № 3. С. 89-103.
5. *Зелькина А.* Учение Кунта-Хаджи в записи его мюрида / пер. С.В. Соколовский // Этнографическое обозрение. 2006, № 2. С. 34-46.
6. *Кныш А.Д.* Вали // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 45-46.
7. *Селезнев А.Г.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального / в соавт. А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева, И.В. Белич. М., 2009.
8. *Стасевич И.В.* Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Цен-

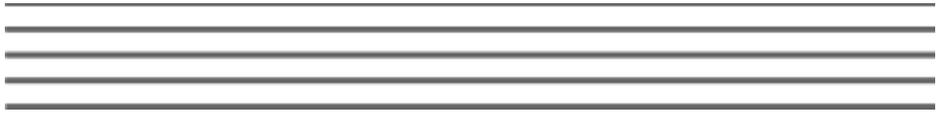
тральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб. 2012, Вып. 3. С. 270-301.

9. *Стасевич И.В.* Современные формы культа святых у казахов Оренбургской области (РФ) и Актюбинской области (РК) // Арало-Каспийский регион в истории и культуре Евразии. Материалы II международной научной конференции. Алматы, 2011. С. 224-227.

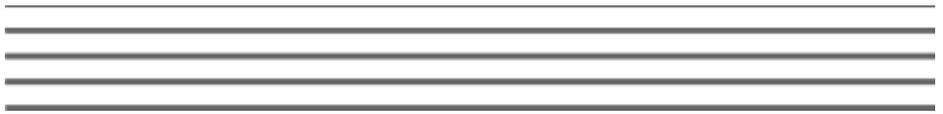
10. *Сызранов А.В.* Исламизированное шаманство у казахов и ногайцев-карагашей Нижней Волги в XIX-начале XXI в. // Этнографическое обозрение. 2010, № 1. С. 47-55.

11. *Сызранов А.В.* К вопросу о шаманстве у казахов и ногайцев-карагашей Нижнего Поволжья в XIX-начале XX вв. // Традиционная народная культура и этнические процессы в многонациональных регионах Юга России: материалы Всероссийской научно-практической конференции 9-10 июля 2004 г. Астрахань. 2004. С. 108-116.

12. *Сызранов А.В.* Культ мусульманских святых в Астраханском крае // Этнографическое обозрение. 2006, № 2. С. 127-143.



**ЗАПАД И ИНДИЙСКИЙ  
СУБКОНТИНЕНТ**



## Проблема сознания в «Брихадараньяка-» и «Чхандогья-упанишадах»

*Пришляк Александра Павловна* – студентка 3 курса Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: sashapri@mail.ru

**Аннотация:** В статье дан анализ некоторых понятий и положений в философии ранних упанишад. Особое внимание уделяется проблеме сознания и его описания в ранних упанишадах. В них сознание определяется с помощью сопоставления с косвенно связанными с ним понятиями. Также в статье рассматривается возможность познания человеком Атмана и его слияния с Брахманом. При анализе понятия сознания рассмотрены «Брихадараньяка-» и «Чхандогья-упанишады».

**Ключевые слова:** познание, сознание, Атман, Брахман.

В философии ранних упанишад – «Брихадараньяке» (далее – Бр.) и «Чхандогье» (далее – Чх.) – проблема сознания являлась одной из важнейших. Но прежде чем перейти к ее рассмотрению, стоит обратить внимание на понятие сознания в европейской культуре. При всем многообразии трактовок и интерпретаций, в целом сознание можно определить как состояние психической жизни индивида, выражающееся в субъективной переживаемости событий внешнего мира и жизни самого индивида, а также в отчете об этих событиях [1, с. 24]. Если говорить о самосознании, то это скорее способность сознания к интроспекции или, иначе, к самонаблюдению. То есть можно сказать, что самосознание – это изучение индивидом собственных мыслей, переживаний, чувств, актов мышления как деятельности разума, структурирующего сознание.

В ранних упанишадах нет однозначных аналогов европейским понятиям сознания или самосознания, однако, в различных контекстах присутствуют специфические термины, которые можно соотнести с этими понятиями. Самым близким по смыслу к понятию самосознания является Атман, который определяется как то, что внутри всего [4, Бр.Ш.4]. Очевидно, что в разных контекстах слово «Атман» переводится по-разному. В ряде случаев Атман можно перевести как «самость» (в значении возвратного местоимения «себя»), «тело» (в значении каких-либо индивидуальных особенностей и характеристик, относящихся к телу) и «душа» (в смысле субъективного индивидуального начала души). То есть, в самом общем смысле Атман можно понимать как личностное первоначало, сознание (самосознание). Однако нас будет интересовать скорее первое значение, которое будет в различных контекстах переплетаться и с другими.

В учении Праджapati (в Чх.) Атман понимается как «истинное» я, то есть нечто внутри человека, лишённое качеств; нечто, что нельзя охарактеризовать положительно, так как невозможно описать «я» без затрагивания качеств [4, Чх.VIII.7-12]. Следовательно, Атману возможно только дать отрицательную характеристику: «Не [это], не [это]». Схожим образом Атман определяется и в Бр.:

*«...[Он] непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла...»* [4, Бр.III.3.26].

То есть «я» или Атман не имеет какого-либо позитивного определения: «Я – это моя энергия» или «Я – это мое сознание». С этим связана сложность перевода подобных терминов с санскрита на иные языки, так как заменить данное определение словом из другой культуры и языка и при этом сохранить исходный смысл не всегда представляется возможным [5, с. 165].

Как говорилось ранее, дать определение Атману можно исходя из контекста. Иногда Атман сопоставляется (а иногда и отождествляется) с различными другими понятиями, которые встречаются в упанишадах. К примеру, в Бр. Атман имеет разделение на телесный и индивидуальный, а также на телесный и познающий. Познающий же Атман сопоставляется с всеобщим началом, иначе Брахманом. Телесный Атман един с жизненным дыханием (prāṇa), которое связано со всеми жизненными силами и, при этом, является оболочкой Атмана индивидуального [6, с. 175].

*«...Как тяжело нагруженная телега движется со скрипом, так же и этот телесный Атман, обремененный познающим Атманом, движется со скрипом, когда [человек] испускает дух...»* [4, Бр.IV.3.35].

Однако существует и иная связь Атмана и жизненного дыхания. В Чх. 7.26 говорится о том, что жизненное дыхание происходит из Атмана. Рассмотрение праны как самостоятельной жизненной силой, от которой зависят все остальные жизненные силы, представлено в шестой главе Бр. Жизненные силы приходят к Брахману и спрашивают его, кто из них наиболее важен для тела. Получив ответ, что без самой важной силы тело не сможет существовать, они по очереди выходят из тела. Когда очередь доходит до дыхания, тело умирает, и все другие силы признали его превосходство. Таким образом, прана превозносится над речью, глазом, ухом, разумом и семенем [4, Бр.VI.1.14].

Прана, так же как и Атман, иногда сопоставляется с Брахманом. Так, в диалоге Яджнявалкьи с царем Видехи Джанакой царь спрашивает мудреца, зачем он явился во двор. Тот отвечает, что ради тонких вопросов, и тогда Яджнявалкья рассказывает о том, что жизненное дыхание – это и есть Брахман. Структура данного отрывка характерна для стиля Упанишад: в нем встречаются почти полные повторы предложений, за исключением ключевых слов (речь, жизненное дыхание, глаз, ухо, разум и сердце), которые так же соотносятся с Брахманом [4, Бр., IV.1]. Здесь же дается учение о бессмертии того, кто почитает жизненное дыхание как Брахмана. Ясно, что дыхание здесь уже рассматривается не как нечто связанное с сознанием, но как одна из жизненно важных функций.

В ранних упанишадах есть еще одна интересная концепция: подробное рас-

смотрение фаз сна и соотнесение их с аспектами сознания. Всего фаз насчитывается четыре, хотя в Бр. нет четкого разделения [4, Бр.IV.3]. Первая – бодрствование. Здесь ничего особенного не происходит, человек воспринимает реальность такой, какая она ему видится в период времени, когда он не спит. Вторая фаза – это просто сон. Такой сон, где каждый человек может видеть сны-отражения реальности бодрствования (какие-либо образы, связанные с обыденной жизнью). Следующая фаза – это глубокий сон без сновидений. Здесь человек полностью освобождается от образов мира бодрствования, его ничто не беспокоит. Четвертая фаза самая трудно достигаемая и труднообъяснимая – фаза, которая не совсем связана со сном, скорее с состоянием, при котором сознание сливается с высшей реальностью. Сознание можно здесь понимать как ту основу, благодаря которой происходит движение духа [7, с. 74]. В Чх. эти фазы сна можно соотнести с понятием Атмана. Они приведены и разобраны поэтапно в диалоге Праджapati и его ученика Индры. Там объясняется прохождение в четырех стадиях сна четырех стадий субъективности: телесного «я», эмпирического «я», трансцендентального «я» и абсолютного «я». Здесь это Атман – это субъект, который существует во всех состояниях: бодрствования, сна со сновидениями, сна без сновидений и окончательного освобождения [2, с. 78].

Существует еще одно понятие, которое соотносится с Атманом, а именно – пуруша. В гимне RV X.90 («Пуруша-сукта») пуруша – это первочеловек, из которого происходит творение вселенной. В упанишадах же это обычно жизненный принцип, который одушевляет людей и других существ.

В Чх. в восьмой части пуруша выступает в качестве проявления Атмана в учении Праджapati. Там пуруша – это дух, который является условием функционирования органов чувств. Самый яркий пример со зрением. Ученики Праджapati принимают того пурушу, который в глазу, за объект, который можно увидеть в зеркале, воде и т.д. Однако, как разъясняет Праджapati, на самом деле пуруша выступает как раз как субъект видения, который присутствует в глазу и, как говорилось ранее, является условием зрения.

Соединение первого и второго значений пуруши происходит в самом начале Бр., где создание вселенной соотносится с ритуалом ашвамедха [3]. Однако в первой же главе Бр. пуруша предстает как образ или отображение Атмана.

*«...Вначале [все] это было лишь Атманом в виде пуруши...» [4, Бр.I.4.1].*

Далее, во второй главе Бр., в «учении о меде» пуруша рассматривается как основание природных и космических сил и индивидуальных феноменов.

*«Эта земля – мед для всех существ, все существа – мед для этой земли. И этот блистающий, бессмертный пуруша, который в этой земле, и этот относящийся к телу блистающий, бессмертный пуруша, который [существует как] тело, – он и есть этот Атман. Это – бессмертный, это – Брахман, это – все...» [4, Бр II.5.1].*

В этом отрывке в качестве оппозиции можно определить землю (природный феномен) и тело (индивидуальный). Здесь же провозглашается тождество одушевленного и неодушевленного (пуруша в земле существует как тело), субъекта и объекта, Атмана и Брахмана.

Брахман – еще одно центральное понятие в философии ранних Упанишад. Это понятие можно определить как высшую объективную реальность, которая выступает как первопричина всего сущего, как творческое начало, демонстрацией которого является наш мир. Брахман не имеет в себе различий, и не может быть охарактеризован через положительное высказывание (однако при использовании отрицания имеется в виду, что Брахман отличен от всех других сущностей), так как лишен качеств. Атман же, в отличие от Брахмана, представляет собой субъективное, индивидуальное начало [5, с. 29].

В третьей главе Бр. сказано о причинной обусловленности поступков человека. Каждое деяние (*karman*) зависит от воли человека (*kratu*), которое, в свою очередь, зависит от желания (*kāma*).

*«...И когда они говорили, то говорили о деянии; когда восхваляли, то восхваляли деяние. Поистине, [человек] становится добрым от доброго деяния, дурным – от дурного...» [4, Бр.III.2.13].*

То есть, каково твое желание – таково деяние, а каждое верное деяние должно привести к идеальному финалу – познанию Брахмана или иначе достижению единства с высшей реальностью. Так, например, в дополнительном разделе Бр., Праджapati доносит своим ученикам мысль о необходимости подавления своих желаний, сострадания к другим и подаяния нуждающимся [4, Бр.V.2]. Также, в третьей части Чх. перечисляются главные добродетели:

*«...Далее, подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость – это его дары [жрецам]...» [4, Чх.III.17.4].*

То есть желание достичь определенной цели (познание Брахмана) вынуждает людей культивировать такие качества, которые, возможно, изначально не были присущи их характеру, сознательно строить прагматичную модель поведения, причем такая модель со временем должна стать бессознательной. В конечном итоге все деяния должны совершаться без заинтересованности.

Тождество Брахмана и Атмана является центральной идеей в философии ранних упанишад. То есть ранние упанишады связывают две крайние неконтекстуальные противоположности: субъект и объект, индивидуальное и общее, человека (самость) и мир. Подобные сопоставления часто проходят в формате формул: «*sa vā ayam ātmā brahma*» – «поистине, этот Атман есть Брахман» [4, Бр.IV.4.5], «*tat tvam asi*» – «То ты еси»<sup>1</sup> [4, Чх.VI.8.7]. Высшим Брахманом, который есть ананда<sup>2</sup>, является именно Атман, как это выявлено в четвертом состоянии сна или турия. Там объект и субъект тождественны.

Если мы отождествляем Атмана с индивидом, который наделен сознанием, а Брахмана рассматриваем как высший объект религиозного сознания, то индивид будет отделен от этого высшего объекта, который его этим сознанием наделил и благодаря которому он существует. Однако когда мы воспринимаем Атмана как некое «я» человека, которое связано с его мыслями и жизнедеятельностью, а Брах-

---

<sup>1</sup> «То» здесь понимается как Брахман.

<sup>2</sup> Из Бр. I.3.27. – реальность является безграничным существованием (*sat*), абсолютной истиной (*चित*) и чистым наслаждением (ананда, или блаженство, является наивысшим состоянием, где познающий, познаваемое и познание сливаются воедино).

мана рассматриваем в значении космической души, тогда это понятие Брахмана стоит по значению где-то между объектом и субъектом творения. То есть в первом случае Брахман является объектом творения, а во втором – субъектом. Отсюда следует вывод, что значение каждого слова выходит из контекста, и лишь отчасти из предыдущего учения или текста.

Теперь перейдем непосредственно к разбору понятия сознания на примере отрывка из Бр., а именно разговора мудреца Яджнявалкьи с одной из своих жен – Майтрейей. В начале этого отрывка мудрец сообщает жене, что собирается перейти в другую ашраму, покинуть дом и семью и хочет разделить имущество между двумя женами. Майтрейи в свою очередь спрашивает, сделает ли это добро ее бессмертной. На что он ей отвечает, что земное имущество никак не повлияет на долготу ее жизни: и тела, и духа.

Мудрец начинает объяснение ценности чего-либо относительно чего-либо.  
*«...Поистине, не ради супруга дорог супруг,  
но ради Атмана дорог супруг...» [4, Бр. II.4.5].*

Далее следуют одиннадцать похожих по структуре предложений. Атман здесь имеет значение возвратного местоимения, то есть супруг дорог Себе, а не ради какого-то неведомого Атмана и только в контексте Себя он является Собой. Иначе говоря, Атман следует понимать не как отвлеченную концепцию, но рефлексивно - как сокровенную суть самого себя.

В следующем разделе поучения Яджнявалкьи предложения, как и в предыдущем, имеют одну и ту же структуру, а под «Атманом» также следует понимать «Себя». Яджнявалкья говорит об уходе сути от предмета.

*«...Брахманство оставляет того, кто считает брахманство отличным от Атмана...» [4, Бр. II.4.6].*

То есть брахманство теряет смысл без брахманов. Если это сравнивать с устройством человека, то можно сказать, что человек перестает быть таковым без сознания и присущих ему частей.

Самая интересная часть рассматриваемого раздела Бр. в контексте данного исследования – это двенадцатая брахмана. В ней Яджнявалкья сравнивает сознание или сущность, которая состоит из познания, с комком соли, который бросили в воду.

*«...Подобно тому, как брошенный в воду комок соли растворяется в воде и нельзя вытащить его [снова], но какую часть [воды] ни возьмешь – она соленая, поистине, так же, о [Майтрейи], эта великая, бесконечная, безграничная, состоящая из одного лишь познания сущность, возникнув из этих элементов, исчезает в них. Нет после смерти сознания.  
Так говорю я, о [Майтрейи]». – Так сказал Яджнявалкья...» [4, Бр. I.4.12].*

Иначе говоря, сознание пронизывает все существо, при этом меняя его первоначальные свойства. Если провести параллели, то аналогия с веществами очень точная. Возьмем Брахман как океан, соль как сознание или Себя. Тогда выходит, что при обычной жизни наше сознание находится в состоянии кристалла. Процесс познания Себя можно сопоставить со смешиванием соли и воды. А после так называемой смерти наше сознание хоть и существует в виде соли, но уже не в кристаллическом и не в индивидуальном виде. То есть во фразе *«Нет после смерти*

*сознания»* подразумевается не то, что оно было и исчезло, но то, что оно перешло в другое качество и получило иные функции.

Иными словами, можно сделать вывод, что у авторов ранних Упанишад было особое отношение и к сознанию, и к самости, и к душе. Они могли воспринимать эти понятия довольно конкретно, делая сопоставления с природными явлениями и феноменами. Сознание в упанишадах – это строгое понятие, которое, исходя из разнородности наших культур, мы можем трактовать в разных контекстах по-разному. Основываясь на рассмотренном выше материале из ранних Упанишад, сознание можно определить как содержащее себя или кого-то-во-мне. Оно является результатом созерцания и внешнего мира с его предметами, событиями, явлениями, и внутреннего мира.

## **The Problem of Consciousness in Bṛhadāraṇyaka and Chāndogya Upaniṣads**

*Aleksandra Prishlyak*

**Abstract:** The article analyzes some of the concepts and provisions in the philosophy of the early Upanishads. Particular attention is paid to the problem of consciousness and its description in the early Upanishads. In the Upanishads consciousness is determined by comparison with indirectly related concepts. Also in the article considers the possibility of man's knowledge of the Self and its merger with Brahman. In the analysis of the concept of consciousness considered "Brihadaranyaka" and "Chandogya" Upanishads.

**Keywords:** cognition, consciousness, Atman, Brahman.

### **Список литературы**

1. Лекторский В.А. Сознание // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. Т. 1. М., 2010.
2. Радхакришнан С. Индийская философия: в 2-х т. Т. 1. М., 1993.
3. Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
4. Сыркин А.Я. Упанишады: в 3 кн. / Пер. с санскр. М., 1992.
5. Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.
6. Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
7. Rhys Davids T.W. The Theory of 'Soul' in the Upanishads. // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Jan. 1899. Cambridge. P. 71-87.

## Этические воззрения Свами Вивекананды

**Солодухин Игорь Сергеевич** – студент 2 курса магистратуры Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: solodukhin\_igor@mail.ru

**Аннотация:** Статья посвящена рассмотрению этических воззрений индийского неоведантистского философа – Свами Вивекананды (1863-1902). Цель работы – определить ключевые источники, сформировавшие мировоззрение Вивекананды, и проанализировать его этические взгляды. Мировоззрение Вивекананды было сформировано под влиянием учения Рамакришны, философии адвайта-веданты, йоги, западной науки и культуры. Главными составляющими его этических воззрений являются: отречение, служение и жертва, целомудрие, веротерпимость, вера в себя. Свои этические взгляды Вивекананда воплотил в религиозном поклонении Богу, которое он понимал как действенное служение бедным и неграмотным людям.

**Ключевые слова:** Свами Вивекананда, философия индуизма, бенгальское Возрождение, неоведанта, этика, мораль.

## Введение

Идеи Свами Вивекананды (1863-1902), известного индийского мыслителя, представителя неоведанты, создателя монашеской общины, имели непосредственное воздействие на становление этических представлений в Индии XX в. – времени возрождения национального самосознания и национально-освободительной борьбы.

Для раскрытия темы необходимо проанализировать труды, выступления и эпистолярное наследие Вивекананды, рассматривая их в ключе этической проблематики. Ранее отечественные исследователи Бродов В.В.<sup>1</sup>, Костюченко В.С.<sup>2</sup>, Рыбаков Р.Б.<sup>3</sup>, Чельшева И.П.<sup>4</sup> проделали большую работу по анализу его религиозных и философских взглядов, но не полно раскрыли этические.

Целью работы является определить источники, которые сформировали мировоззрение Вивекананды, и проанализировать его этические взгляды.

Свами Вивекананда стал широко известен на Западе после своего выступления на Всемирном парламенте религий 1893 г. в Чикаго. Он

---

<sup>1</sup> Ведантизм Вивекананды // Идеологические течения современной Индии. М., 1965.

<sup>2</sup> Вивекананда. М., 1977; Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

<sup>3</sup> Интерпретация понятия кармы в религиозно-философских трудах Свами Вивекананды. М., 1970.

<sup>4</sup> Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б.Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша. М., 1986.

один из первых, кто привлек внимание Запада к индийской философии и доступно объяснил ее основы.

Вивекананда придерживался реформированных, неортодоксальных взглядов по многим философским и религиозным вопросам. Он отрицал кастовый строй, права по рождению, запрет изучения священных текстов не брахманами, выступал за внедрение светского образования наряду с духовным. Но самым важным, на мой взгляд, является то, что он сделал доступными и понятными абстрактные и, казалось бы, недостижимые идеи адвайта-веданты. Он доступно показал, как идеи монизма могут быть реализованы в жизни.

### Источники этических воззрений Вивекананды

Во-первых, главная роль в формировании мировоззрения Вивекананды принадлежит его учителю – Рамакришне. Рамакришна служил брахманом в храме недалеко от Калькутты, и был известным святым, которого многие считали аватарой Бога. Хотя он не умел писать и читать, но имел много учеников среди образованной части города.

Рамакришна учил просто, иллюстрируя свои мысли примерами из деревенской жизни<sup>5</sup>. Главными темами были: единство всех религий (и это были не пустые слова, так как он имел опыт духовной реализации в индуизме, исламе и христианстве); непривязанность к плодам деятельности, что значит выполнять любую деятельность, не думая о результатах; божественная природа каждого человека. Главную цель жизни Рамакришна понимал в осознании Бога, потому что только это может дать человеку высшую радость.

Во-вторых, от своего учителя Вивекананда получил посвящение в традицию адвайта-веданты. Это одна из ортодоксальных индийских философских систем, которая сосредоточена на постижении безличного Абсолюта, называемого «Брахман». В этой системе не существует никакой разницы между индивидуальной душой (Атманом) и Абсолютом (Брахманом). Освобождение заключается в осознании реальности этой тождественности. Мир воспринимается как реальность, на которую наложена иллюзия – майя. Реальный мир мы можем увидеть только прорвав завесу майи, то есть отличая реального Брахмана от иллюзии майи.

В-третьих, Вивекананда уделял большое внимание практикам йоги. Он начал практиковать медитацию, когда учился в школе, и продолжал этим заниматься всю жизнь. Он придерживался классической системы Патанджали. Кроме раджа-йоги, метод которой – контроль чувств и ума, Вивекананда еще выделяет джняна-йогу, путь осознания тождественности Атмана и Брахмана, путь разделения реального от нереального; карма-йогу, суть которой в исполнении своего долга без привязанности к результатам, бескорыстно; бхакти-йогу, путь любви и почитания Бога. В-четвертых, в становлении взглядов Вивекананды важное место занима-

---

<sup>5</sup> Провозвестие Рамакришны / С предисл. и введ. Свами Абхедананды. СПб., 1914; Роллан Р. Жизнь Рамакришны, Жизнь Вивекананды. М., 1991.

ет его интерес к западной философии, науке и культуре. Он с детства читал западную литературу, в юности увлекался западной философией (читал Декарта, Спинозу, Юма, Канта, Фихте, Гегеля, Шопенгауэра, Конта, Дарвина), переписывался с Гербертом Спенсером. В 1893 г. он отправляется на Всемирный парламент религий в Чикаго. По пути он побывал в Китае, Японии. Его триумфальное выступление на Всемирном парламенте религий всколыхнуло всю Америку. Все газеты писали о молодом санньясине, призывавшем к братству и единению. Он принял приглашение одного лекционного бюро выступать с лекциями в городах Америки. Около трех лет, в свой первый приезд, Вивекананда провел в поездках по Америке и Европе, и по приглашениям выступал в университетах, на конференциях и встречах. Создавал группы изучения веданты в Америке и Европе. Он трижды был в Англии, был во Франции, Германии, и других странах Европы.

У него было достаточно времени познакомиться с достижениями Запада вочую. В первый свой приезд в 1893 г. он был восхищен западной экономической системой, промышленностью, народным просвещением, музеями, галереями, наукой. Но во второй свой приезд в 1899 г. он глубже проник в европейский менталитет и более выделял другую сторону Запада – ориентированность на прибыль и милитаризм. Итогом же этих путешествий стало осознание необходимости соединения индийской религии и современной науки, идеалов веданты и социальных достижений.

### **Этические воззрения**

Самой главной темой в этических воззрениях Вивекананды является **отречение**: от себя, от своих желаний и притязаний. «Отречение является той основой, на которой стоит этика. Никогда не проповедовали этический кодекс, который не имел бы отречение в качестве своей основы» [Пер. по: 4, с. 72]. Для того, чтобы осветить тему отречения, необходимо отметить несколько моментов.

Духовная реализация в адвайта-веданте предполагает необходимость достижения тождества человека и Бога, а этого можно добиться, только если перестать понимать себя как маленькое ограниченное существо и осознать тождество себя, мира и Бога. Для иллюстрации идей адвайта-веданты можно привести традиционный индийский пример множества пустых глиняных горшков, которые, будучи разного цвета и формы содержат один и тот же воздух. Если разбить один из них, форма уничтожится, а содержание соединится с окружающим воздухом<sup>6</sup>. Другой индийский пример – представить мир как безбрежный океан. В океане все волны разного размера, разной формы, но одинаковой сути. В этих примерах аллегорически изображается тождество Абсолюта и всех видимых форм его выявления. Таким образом, первым препятствием на пути к реализации стоит эго, понимание себя как нечто отдельное от Абсолюта.

Задача почти любой религии – выйти за пределы человека, для того, что-

---

<sup>6</sup> «Мандукья-карика» (Ш. 3).

бы соединиться, познать или стать Богом, то есть полностью реализоваться на духовном пути. Выйти за собственные пределы нам мешает наше эго, которое производит различия: «я», «мое», «для меня» и т.д. «Эгоизм – это несокрушимая стена, которая запирает нас; мы относим все на свой счет, думая: "Я делаю это, то и прочее". Избавьтесь от этого жалкого "я"; убейте в себе эту одержимость; "не я, но ты" – говорите это, чувствуйте это, живите этим. Пока мы не отбросим мир, созданный эго, мы никогда не войдем в Царство Небесное. Если ничего такого не делать, то ничего и не произойдет. Отказаться от мира – значит забыть эго, не знать его вовсе – живя в теле, и при этом без эго».[Пер. по: 5, с. 22] Так, преодолев эгоизм, мы становимся на путь реализации духовного идеала.

Когда человек отказывается от собственного «я», он превращается в нечто большее. Теперь он воспринимает себя не как отдельного человека, но как человечество в целом или, шире, мир в целом. Обычно человек действует в рамках своего эго, воспринимая себя как маленькую индивидуальность. В лучшем случае человек действует в интересах семьи, что уже несколько расширяет его границы. Но если человек будет отождествлять себя, весь мир, Бога и в соответствии с этим действовать, то он реализует высший идеал адвайта-веданты.

Все живые существа – это разные «сосуды», наполненные одним и тем же веществом – Богом. Различие только в оболочках и интенсивности выявления Бога через них. Это очень серьезное основание для этики. Зачем мне вредить себе? Ведь нет никого кроме меня. Вредя соседу, я приношу вред себе и больше никому. Наоборот, помогая другому, я помогаю себе. Весь мир, каждый человек, каждое животное, каждый муравей – это я. Возможно ли руководствоваться такой концепцией? Да, но к этому надо подойти разумно. Весь мир един, но «сосуды», содержащие Бога, различны. Бог есть и в человеке, и в тигре, но это не значит, что надо бросаться на шею к тигру. Есть вода грязная и есть чистая, и, хотя вода по сути одинакова, грязную не нужно пить. Есть хорошие люди, есть не очень, по сути они одинаковы, но общения с нехорошими надо избегать.

Отречение – это не просто высокий этический идеал, у него есть и практическая польза. «Великий секрет настоящего успеха, настоящего счастья: человек, который ничего не просит взамен, совершенно бескорыстный человек – самый успешный» [Пер. по: 1, с. 14]. Здесь следует заметить, что отказаться можно только от того, что имеешь. Тому, кто ничего не имеет, не от чего отказываться. Почему отказывающийся от всего может все получить? Это надо понимать в том смысле, что человек, отказывающийся от своих низших желаний, получает высшее вознаграждение, духовное вознаграждение. Он получает общение и связь с Богом. Только отдав что-нибудь, можно что-то получить. Если человек хочет получить общение с Богом, он должен отказаться от своих желаний и от своего эго.

Все события в нашем мире можно условно разделить на приносящие нам удовольствие и на те, которые приносят страдание. Но там, где есть удовольствие, непременно будет страдание, так как ни одно из них не может существовать самостоятельно. Степень их выявления изменяется, но противопоставленность сохраняется. Здесь главная мысль в том, что за отречением от удовольствий следует прекращение страданий. «Если вы хотите награду, вы

должны также получить наказание; есть только один путь избежать наказания – отбросить награду» [Пер. по: 6, с. 124].

Отречение рассматривается Вивеканандой как единственный путь к освобождению: «Отречение – это единственный путь к свободе» [Пер. по: 7, с. 122]. Это не его нововведение, а традиция, идущая из древности. Он неоднократно отмечал, что: «Без отречения, без сжигающего бесстрастия к чувственным объектам, без отращения от богатства и похоти, как от грязной мерзости, "ни один не достигнет освобождения, даже в сотнях циклах Брахмы". Повторение имен Бога, медитация, поклонение, возлияния на священный огонь, покаяние – все это для порождения отречения. Тот, кто не достиг отречения, пусть понимает свои усилия похожими на те, которые прилагает человек, гребущий веслами, в то время как лодка стоит на якоре» [Пер. по: 7, с. 407].

Рассматривая этические воззрения Вивекананды, важно отметить также понимание им **служения и жертвы**, как действенного выявления отречения. Бескорыстное служение и жертва – логическое продолжение идеи тождества мира и Бога. Он постоянно призывал своих последователей и учеников к действенной помощи и служению обществу: открывать деревенские школы, ухаживать за больными, помогать при эпидемиях и стихийных бедствиях.

Так как Бог во всем, то и поклоняться ему можно во всех образах. По мнению Вивекананды, бедные и необразованные – лучшие объекты для такого поклонения, которое должно осуществляться через действенное служение. Первой обязанностью религии он считал «кормить бедных и облегчать их участь» [Цит. по: 13, с. 229].

Ему было не просто принести идеалы действенного служения обществу в монашеский круг. Монахи привыкли к созерцательной жизни, молитвам, чтению и размышлению, но постепенно он добился своего. Ему принадлежит идея и реализация монашеского ордена и миссии, которые несут не только духовное, но и светское образование. Эти организации занимаются просвещением в различных областях: духовные, светские науки, агрокультура и пр. Миссия оказывает помощь при катастрофах, эпидемиях, засухах и прочих бедствиях.

Служение обществу дает духовное продвижение, потому что в служении человек забывает о себе. «Каждый акт благотворительности, каждая мысль сочувствия, каждое действие помощи, каждый добрый поступок многое отнимает от нашей собственной важности, от наших маленьких самостей, и заставляет нас думать о себе как о самых низких и наименьших, и, поэтому все это хорошо» [Пер. по: 6, с. 104].

Вивекананда убежден, что человек приходит в мир, чтобы давать: «Поймите, что вся жизнь – это даяние, что природа заставит вас давать. Поэтому давайте охотно. Раньше или позже вы должны будете сдать. Вы приходите в мир, чтобы накапливать. Со сжатыми руками вы хотите взять. Но природа кладет руку на ваше горло и делает ваши руки открытыми. Хотите вы этого или нет, вы должны давать. В момент, когда вы говорите: "Я не буду", приходит удар, и вам больно» [Пер. по: 1, с. 15].

Неотъемлемой частью этики Вивекананды является **целомудрие**. Он был монахом и всю жизнь хранил целомудрие. Для монаха и для человека, занимающегося духовными практиками, это необходимое условие: «Другое условие успеха в йоге – это целомудрие. Это краеугольный камень всей практики. Для женатого или

неженатого – совершенное целомудрие» [Пер. по: 2, с. 523]. Половая энергия понимается как самая мощная, и традиция однозначно утверждает, что невозможно достигнуть высоких духовных результатов без сохранения целомудрия: «Человек чувствует, что если он не целомудрен, духовность уходит, он теряет умственную силу и моральную стойкость. Поэтому во всех религиозных общинах мира, которые произвели духовных гигантов, всегда настаивали на абсолютном целомудрии» [Пер. по: 3, с. 188]. Половая энергия при сознательном ее сохранении преобразуется в другой, более тонкий вид энергии – оджас, жизненную силу, которая должна быть направлена на духовные цели.

Преобразованная и утонченная половая энергия под тем или иным названием известна не только духовным подвижникам, но и представителям творческих профессий. Известно, что художники, музыканты и другие работники творческих профессий понимают необходимость сохранения энергии для творчества.

Вивекананда считает, что половая связь между мужчиной и женщиной допустима только для рождения ребенка. Чтобы родился достойный человек, надо подготовиться: соблюдать посты, молитвы, вести чистую жизнь в мыслях, словах и действиях. Если новый человек появляется только потому, что «так уж получилось», то ничего хорошего обществу он не принесет. Вивекананда утверждает, что характер ребенка напрямую зависит от чистоты женщины и мужчины. Мы живем в обществе, следовательно, должны понимать, какие последствия для него будут иметь наши действия. Если ребенок произведен чистой любовью – это будет один человек в жизни, а если его произвела похоть, то совершенно другой. Мы сами выбираем, кого родить, ангелов или демонов.

Среди этических воззрений Вивекананды важное место занимает **веротерпимость**. Учитель Вивекананды Рамакришна никогда не критиковал другие верования и традиции, и ученик следует этому примеру. Он принимает все религии, но не с доктринальной, а с сущностной стороны. Веротерпимость к другим верованиям и традициям вытекает из понимания, что Бог наполняет собою все, каждого человека, вне зависимости от его религиозных убеждений. Разнообразие религий понимается как многообразие путей к достижению общей цели, следовательно, оно не должно вызывать вражды. Вивекананда, как и его учитель, выделяет три типа религиозного почитания: дуализм, ограниченный монизм и чистый монизм. Они не противоречат друг другу, наоборот, из них выстраивается иерархия ступеней постижения Бога. На первом этапе – дуализм, который понятен и приемлем для всех тех, кто не искушен в философских и теологических вопросах. Здесь Бог понимается, как отдельное от мира верховное существо. На втором этапе – ограниченный монизм, где человек есть часть Бога. Здесь Бог содержит в себе все бытие, и человек является его частью. На третьем этапе Бог – это Абсолют, всеединство, где человек может сказать, что он одно с Богом.

Свою общественную работу в Америке и Европе он не воспринимал как миссионерскую проповедь индуизма, и она ею не была. Конечно, он учил философии веданты, но не проповедовал новых для Запада богов, не старался обратить людей в свою веру. Свою задачу он понимал как попытку выстроить новое религиозное понимание без привязки к богам и догматам. Основанием этого должна

была стать безличная адвайта-веданта. Он проповедовал религию, основанную не на человеке, не на книге, а на принципе. Этот принцип – монизм, понимание, что Бог наполняет каждого человека не взирая на какие-либо религиозные, кастовые и этнические различия.

Следующий важный момент в этике Вивекананды – это **вера в себя**, так как именно эта уверенность является основанием каждой успешной деятельности. Вера в себя, как утверждал Вивекананда, должна предшествовать вере в Бога.

По мнению Вивекананды, Индия в XIX в. утратила веру в себя, привыкла подчиняться, так как долгое время находилась под властью завоевателей. Отсутствие веры в себя вместе с упованием на божественную волю привели страну к застою. Осознавая это, Вивекананда призывает к вере в свои силы и активной жизненной позиции. «Величайший грех – думать, что ты слаб. Никто не более велик, чем остальные: осознайте, что вы – Брахман. Ничто не имеет силы, только это понимание. Мы за пределами солнца, звезд, вселенной. Учите божественности человека. Отвергните зло, не создавайте его. Встаньте и скажите: я – господин, господин всего. Мы сковали цепи, и мы одни можем их разбить» [Пер. по: 5, с. 60]. Вера в себя, в то, что Бог – это суть человека, дает силу действовать. Только тот, кому не на кого надеяться, будет использовать все свои явные и скрытые силы. Если человек, считая себя слабым, полагается на Бога и просто ждет, то он не религиозный человек, он лентяй. Религиозный человек знает, что Бог в нем, и это дает ему силу действовать. Человек, не верящий в свои силы, не добьется успеха ни в духовной, ни в мирской жизни.

Вивекананда имел большое влияние на становление индийского самосознания в XX в. Его этические взгляды основаны в первую очередь на идеях его учителя – Рамакришны. Этику монизма в реальной жизни сложно реализовать, так как она требует полной трансформации жизни, но Вивекананда показал, что это возможно, и к этому нужно стремиться. Идею адвайта-веданты и своего учителя Рамакришны о том, что каждая душа божественна по сути своей, он воплотил в монашеском Ордене Рамакришны и Миссии Рамакришны, которые и сегодня занимаются социальным служением среди бедных слоев населения Индии.

## **Ethical Views of Swami Vivekananda**

*Igor Solodukhin*

**Abstract:** The article investigates the ethical views of the Indian Neovedanta philosopher – Swami Vivekananda (1863-1902). The aim is to identify main sources that shaped the world view of Vivekananda and to analyze his ethical views. The world view of Vivekananda was formed under the influence of the teachings of Ramakrishna, the philosophy of Advaita Vedanta, Yoga, Western science and culture. The main components of his ethical views are renunciation, service and sacrifice, chastity, religious tolerance and self-belief. Vivekananda came true his ethical views in the religious worship of God through effective service to the poor and illiterate persons.

**Keywords:** Swami Vivekananda, Hindu philosophy, Bengal Renaissance, Neo-Vedanta, ethic, moral.

### Список литературы

1. *Vivekananda Swami*. Lectures and Discourses // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes, Vol. 2. Kolkata: Advaita Ashrama, 2013. P. 11-48.
2. *Vivekananda Swami*. Lectures and Discourses // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes, Vol. 1. Kolkata: Advaita Ashrama, 2013. P. 327-524.
3. *Vivekananda Swami*. Raja Yoga // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes, Vol. 1. Kolkata: Advaita Ashrama, 2013. P. 139-212.
4. *Vivekananda Swami*. Jnana Yoga // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes, Vol. 2. Kolkata: Advaita Ashrama, 2013. P. 67-294.
5. *Vivekananda Swami*. Inspired Talks // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes, Vol. 7. Kolkata: Advaita Ashrama, 2013. P. 11-110.
6. *Vivekananda Swami*. Karma Yoga // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes, Vol. 1. Kolkata: Advaita Ashrama, 2013. P. 49-138.
7. *Vivekananda Swami*. Conversations and Dialogs // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes, Vol. 5. Kolkata: Advaita Ashrama, 2013. P. 339-416.
8. Бродов В.В. Ведантизм Вивекананды // Идеологические течения современной Индии. М., 1965.
9. Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996.
10. Костюченко В.С. Вивекананда. М., 1977.
11. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1893.
12. Провозвестие Рамакришны / С предисл. и введ. Свами Абхедананды. СПб., 1914.
13. Роллан Р. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды. М., 1991.
14. Рыбаков Р.Б. Интерпретация понятия кармы в религиозно-философских трудах Свами Вивекананды. М., 1970.
15. Чельшишева И.П. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б.Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша. М., 1986.

## **Становление бенгалистики в Санкт-Петербурге**

**Шацкий Сергей Викторович** – студент 1 курса магистратуры Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: shatsky\_sergey@mail.ru

**Аннотация:** Данная работа посвящена изучению этапов становления бенгалистики в Санкт-Петербурге, городе, который, бесспорно, является колыбелью российского востоковедения. Интерес к бенгальскому языку и культуре можно проследить еще с XVIII в., однако наибольшее развитие бенгалистики приходится на XX в.; Санкт-Петербург всегда оставался ее важнейшим центром, где велась научная работа, издавались учебники и словари бенгальского языка, собрания сочинений бенгальских классиков, исследовались отдельные вопросы бенгальского языкознания. В последние годы количество работ по вопросам бенгалистики, к сожалению, уменьшилось; тем не менее, можно констатировать, что Санкт-Петербургская школа бенгалистики продолжает поступательное развитие.

**Ключевые слова:** востоковедение, бенгалистика, преподавание бенгальского языка, Санкт-Петербургский государственный университет.

Санкт-Петербург, бесспорно, является колыбелью российского востоковедения и важнейшим центром изучения языков и культур стран Востока. Интерес к новоиндийским языкам в российской науке может быть прослежен еще с XVIII в. Одним из первых ученых, который стал интересоваться индийскими языками, был академик Т.З. Байер. В его статье «Начала брахманского, тангутского и мунгальского языкознания»<sup>1</sup>, опубликованной в 1732 г., упоминаются общие сведения об индийских языках и рассматриваются грамматики дравидийских языков, написанные европейцами-миссионерами. Во второй статье «Брахманские, тангутские и мунгальские элементы»<sup>2</sup> помимо описания алфавита деванагари Т.З. Байер приводит краткую характеристику индоарийским языкам: хиндустани, гуджарати, маратхи. Таким образом, Т.З. Байер оказался первым востоковедом в России, который заинтересовался живыми индийскими языками [15, с. 14-30]. Главным вкладом Т.З. Байера в отечественную бенгалистику стало собрание образцов бенгальского алфавита – первое в Европе, хотя он по ошибке и принял его за тибетский [1, с. 37].

---

<sup>1</sup> *Bayer Th. S. Elementa Litteraturae Brachmanicae, Tangutanae, Mungalicae // Commentarii Academiae Scientiarum imperialis Petropolitanae. T. III (1728). Petropoli, 1732. P. F.1 – F.60*

<sup>2</sup> *Bayer Th. S. Elementa Brahmanica, Tangititana, Mungalica // Commentarii Academiae Scientiarum imperialis Petropolitanae. T. IV (1729). Petropoli, 1735. P. 389 – 422*

Дальнейшему накоплению сведений о бенгальском языке способствовало составление в Петербурге «Сравнительного словаря всех языков мира» во второй половине XVIII в. Его редактор, академик П. С. Паллас, побывав в Астрахани, где располагалась еще с XVII в. многочисленная и процветающая колония индийских купцов, собрал лексику хиндустани, пенджаби, бенгали и других живых индийских языков. Однако нужно отметить, что слова, обозначенные в словаре как бенгальские, зачастую принадлежат как к лексике бенгали, так и к лексике хиндустани [5, с. 354-356].

Начало более глубокого изучения бенгальского языка связано с именем замечательного российского музыканта, путешественника и первого русского индолога Герасима Степановича Лебедева (1749-1817). С 1785 по 1787 г. он жил в Мадрасе, где изучал тамильский язык. Именно со знакомства с тамили началось увлечение Лебедева новоиндийскими языками. В августе Герасим Степанович переехал в Калькутту, где жил более десяти лет. За это время он изучил санскрит, хиндустани и бенгальский. Там он организовал первый в Индии театр европейского типа. В 1797 г. из-за опалы со стороны английской администрации он был вынужден покинуть Индию [14, с. 4-8].

Находясь в Индии, помимо театральной и музыкальной деятельности, Герасим Степанович Лебедев занимался изучением языков и культуры индийцев. Его главный научный труд «Беспристрастное созерцание систем восточной Индии брагменов, священных обрядов их и народных обычаев» – это энциклопедия жизни бенгальского народа в XVIII в.<sup>3</sup> В своей книге Г.С. Лебедев проводит экскурсии в индийскую космографию, дает этнографический материал: об индийском календаре, о главных праздниках, нравах и обычаях индийцев, о кастовой системе в Бенгалии. «Беспристрастное созерцание» содержит сведения по географии и экономике Бенгалии, о состоянии торговли Индии с другими странами.

Данная работа была первым из задуманных Г.С. Лебедевым трудов. Кроме него, в 1801 г. в Лондоне на английском языке была издана «Грамматика чистых и смешанных восточно-индийских диалектов»<sup>4</sup>, где описывался разговорный хиндустани, в каком виде он был представлен на улицах Калькутты. Помимо грамматики хиндустани, Лебедев собирался издать грамматику бенгальского языка на русском языке и словарь. Однако ему так и не удалось воплотить свое намерение в жизнь. Тем не менее, среди документов Г.С. Лебедева были найдены листы с записями, которые имеют отношение к бенгальской грамматике. В них параллельно описываются парадигмы бенгальского языка и хиндустани [12, с. 189-197].

Если при разработке грамматики хиндустани на английском языке Лебедев опирался на уже изданные подобные труды Дж. Хэдли<sup>5</sup> и Дж. Фергюссона<sup>6</sup>, то при написании грамматики по-русски Лебедеву приходилось вводить новую терми-

---

<sup>3</sup> Лебедев Г.С. Беспристрастное созерцание систем восточной Индии брагменов, священных обрядов их и народных обычаев. Ярославль, 2009.

<sup>4</sup> Herasim Lebedeff A grammar of the pure and mixed East Indian dialects. London, 1801.

<sup>5</sup> Hadley G. Grammatical Remarks on the practical and vulgar Dialect of Indostan Language. London, 1772.

<sup>6</sup> Fergusson J. A Dictionary of the Hindostan Language, I – English and Hindostan. II – Hindostan and English. To which is prefixed a Grammar of the Hindostan Language. London, 1773.

нологию для обозначения явлений бенгальского языка. Например, Герасиму Степановичу принадлежит разработка транскрипции бенгальского языка на основе русского алфавита. В целом, фонетический строй бенгальского языка отражен довольно точно. При описании согласных звуков Лебедев даже пытается классифицировать их по способу образования. В его записях напротив каждой транскрипции приводится написание в бенгальском шрифте. Там, где русского алфавита не хватало для обозначения бенгальских звуков, Лебедев использовал специальные диакритические знаки [12, с. 189-197].

Если говорить о грамматической составляющей черновика, то в нем представлена парадигма склонения личных и неличных имен в единственном и множественном числе и образцы спряжения глаголов в разных временах. Информация о прилагательных и числительных в черновиках отсутствует. В целом большое количество неточностей, разночтений и исправлений говорит лишь о начальном, подготовительном этапе в создании грамматики, закончить которую Лебедеву, увы, было не суждено [12, с. 189-197].

Герасим Степанович Лебедев внес вклад и в изучение бенгальской литературы. Среди рукописей Г.С. Лебедева был найден перевод второй части поэмы «Оннодамонгол», написанной известным бенгальским поэтом Бхаротчондро Роем в 1752-1753 гг. Это один из главных трудов поэта, принесший ему славу. Название переводится как «Песнь во славу Онноды» (Оннода – букв. «дающая пищу» – одно из имен богини Дурги). Поэма была создана по заказу раджи Кришначандры, который поклонялся Дурге и насаждал ее культ в своих владениях. «Песнь во славу Онноды» написана в традиционном для бенгальской литературы жанре монгол – трехчастных поэм-восхвалений, какие обычно посвящались местным богиням [4, с. 189-197].

Г.С. Лебедеву принадлежит перевод второй части поэмы, в которой рассказывается об истории любви Видьи и Сундары, сюжет которой был очень популярен в Бенгалии в те времена. Рукопись исследователя состоит из самого текста поэмы, словника и множества пометок на общекультурные, географические, лингвистические и этнографические темы. Текст самой поэмы написан бенгальским шрифтом, под которым приводится пословный русский перевод и разработанная переводчиком транскрипция. Однако Г.С. Лебедев так и не закончил работу по переводу поэмы, и произведение Бхаротчондро Рая «Оннодамонгол» осталось неизданным [4, с. 189-197]. Говоря о вкладе Герасима Степановича Лебедева, нельзя не упомянуть и о том, что им была открыта первая в Европе типография с индийским наборным шрифтом. Вторая подобная типография была открыта в Лондоне только через четыре года.

Традиция изучения бенгальского языка и литературы после Г.С. Лебедева продолжена не была. Дальнейшее развитие российской индологии было связано в первую очередь с изучением санскрита и культуры древней Индии, тогда как изучение живых индийских языков ни в рамках Академии наук, ни в рамках университетов не предполагалось. Это можно объяснить тем, что в то время отсутствовала практическая необходимость в изучении данных языков. Дело в том, что в XIX в. Россия не имела дипломатических отношений с Индией, да и границы государств были далеки друг от друга. Тем не менее, надо отметить, что уже первые

санскритологи стали с глубоким интересом заниматься новоиндийскими языками, в том числе и бенгальским. Например, крупнейший санскритолог своего времени П.Я. Петров (1814-1875), проходя стажировку в Берлине, начал изучать бенгальский язык. Позже он не раз говорил о необходимости изучения бенгальского языка в России, отмечая, что это не только необходимо с практической стороны, но и может помочь в изучении санскрита. Его важным вкладом в становление отечественной бенгалистики является первое в России научное описание бенгальского языка, который наряду с подобными очерками хиндустани и маратхи появился в «Московских Университетских Известиях». Эта работа содержит краткое описание фонетики, грамматики и лексики бенгальского языка [1, с. 43].

Во второй половине XIX в. в связи с продвижением России в Среднюю Азию и увеличением торговых контактов с Индией необходимость преподавания современных индийских языков становилась все более и более очевидной. Однако, несмотря на то, что такие виднейшие индологи как профессор И.П. Минаев и академик Ф.И. Щербатской не раз ходатайствовали о начале изучения новоиндийских языков в стенах Восточного факультета Петербургского университета, они были введены в университетское преподавание и в планы работ Академии наук только после революции [11, с. 162-167].

Создание первого пособия и начало преподавания бенгальского языка в России связано с именем индолога, тибетолога и монголоведа Михаила Израилевича Тубянского. М.И. Тубянский родился в Санкт-Петербурге в 1893 г. Он окончил Петроградский университет в 1919 г., где был учеником выдающихся востоковедов акад. Ф.И. Щербатского и Б.В. Владимирцова. Ф.И. Щербатской писал о нем: «Я должен сознаться, что в жизни своей не встречал человека, который по своей общей культуре и образованности был бы ему равен» [5, с. 216] М.И. Тубянский стал сотрудником Азиатского музея и с 1920 г. приступил к преподаванию в Петроградском (Ленинградском) институте живых восточных языков (ЛИЖВЯ), который в 1928 г. был переименован в Ленинградский восточный институт (ЛВИ). Свою работу в ЛИЖВЯ Тубянский начал с чтения санскрита, но уже с 1921 г. при активном содействии Ф.И. Щербатского разработал курс бенгальского языка. Он стал первым преподавателем современных индийских языков в Ленинградском восточном институте и по праву считается «отцом» научной бенгалистики в России. Курс бенгальского языка Тубянский продолжал читать вплоть до своего отъезда в Монголию в 1927 г. [21, с. 45-60].

В результате педагогической практики Тубянским были подготовлены первые в России пособия по бенгальскому языку. В 1923 г. издательство ЛВИ выпустило «Образцы бенгальской литературы».<sup>7</sup> Сборник представляет собой несколько литературных произведений на бенгальском языке, которые дублируются санскритскими переводами. Из-за отсутствия бенгальского типографского шрифта книга написана вручную и издана литографическим способом. Главная задача сборника – познакомить с бенгальским шрифтом и способствовать изучению бенгальского языка в СССР. К сборнику прилагался словарь.

---

<sup>7</sup> Тубянский М.И. Образцы бенгальской литературы. Пг., 1923.

После возвращения из Монголии на родину М.И. Тубянский был арестован по обвинению в шпионаже и 24 ноября 1937 г. в возрасте 44 лет был расстрелян. Но за свою недолгую жизнь Михаил Израилевич Тубянский сумел оставить огромный вклад в отечественное востоковедение.

На время научной командировки М.И. Тубянского в Монголию преподавание бенгальского языка было поручено выпускнику ГУ А.С. Зимину. Кроме того, с 1926 г. в ЛВИ начал педагогическую практику первый в нашей стране преподаватель – индеец, бенгалец Дауд Али Датт. Праматханатх Датта (это его настоящее имя) родился в Калькутте, но, преследуемый англичанами, бежал из Индии и долгое время жил в Турции. Впоследствии, вступив в Коминтерн, он попал в СССР, где был приглашен возглавлявшим тогда кафедру Индийской филологии академиком А.П. Баранниковым для преподавания хиндустани и бенгальского языка. Д.А. Датт подготовил новое поколение бенгалистов, среди которых были В.А. Новикова и Е.М. Быкова [12, с. 179-180]. В 1936 г. Д.А. Даттом совместно с А.С. Зиминим был выпущен новый учебник по бенгальскому языку.<sup>8</sup> Ранее Ленинградским Восточным Институтом под редакцией академика А.П. Баранникова были изданы пособия по хиндустани, маратхскому, пенджабскому языкам. Учебник бенгальского языка Д.А. Датта и А.С. Зимина занимает достойное место среди этих работ. Учебнику предшествует вступительное слово А.С. Зимина, где дается краткая справка об этапах формирования литературного бенгальского языка. Из-за отсутствия бенгальского типографского шрифта этот учебник, как и предыдущие, был издан литографическим способом. Пособие состоит из раздела фонетики, в котором впервые на русском языке описывается фонетический строй бенгальского языка, раздела графики, посвященный правилам написания шрифта бенгали и 60 уроков. Уроки включают грамматическую часть, упражнения для закрепления грамматического материала и учебные тексты. Каждый урок сопровождается небольшим словарем. В целом этот учебник можно назвать первым серьезным пособием по изучению бенгальского языка в России. По этому пособию училось не одно поколение бенгалистов, и оно стало основой и примером для создания всех последующих учебников.

Великая Отечественная война нанесла большой ущерб российскому востоковедению. Развитие бенгалистики в годы войны было приостановлено. Однако с окончанием войны начался новый этап в истории развития отечественной индологии. Развернувшаяся борьба за сферы влияния в странах Азии и серьезные политические перемены, произошедшие в Индии – провозглашение независимости, обусловили дальнейшее развитие новоиндийской филологии, изучение которой теперь имело не только научную, но и важнейшую прикладную роль. Подготовка высококвалифицированных специалистов все больше требовала создания различных пособий, учебников и хрестоматий. В послевоенные годы одним из основных центров подготовки отечественных бенгалистов оставался Ленинград, где было восстановлено преподавание бенгальского языка на вновь открытом в

---

<sup>8</sup> Датт Д.А. Бенгальский язык. Начальный курс / Д.А. Датт и А.С. Зимин; предисл. А.П. Баранникова. Л., 1936.

1944 г. Восточном факультете ЛГУ. В целом, в послевоенный период отечественная бенгалистика стала, с одной стороны, более широкой по охвату областей научных интересов, и более разработанной и углубленной с другой стороны. Началось комплексное изучение фонетики, морфологии, лексики, а также сравнительно-историческое и типологическое изучение бенгальского языка.

В эти годы преподавание бенгальского языка на кафедре индийской филологии ЛГУ было связано с именем Веры Александровны Новиковой. Поступив в 1935 г. на Восточный факультет ЛГУ, она занималась у академиков Ф.И. Щербатского и А.П. Баранникова, изучала бенгальский язык под руководством Д.А. Датта. В 1940 г. она успешно окончила Восточный факультет и планировала продолжить обучение в аспирантуре, чему помешала начавшаяся война. К занятиям в аспирантуре В.А. Новикова вернулась только в 1946 г., а уже в 1948 г. она начала преподавать бенгальский язык и литературу на Восточном факультете. С тех пор бенгальская группа набирается примерно раз в 5 лет. Под руководством В.А. Новиковой студенты бенгальского отделения знакомились с историей бенгальской литературы, слушали курс теоретической грамматики и фонетики бенгальского языка, а также спецкурсы, посвященные различным аспектам бенгалистики [7, с. 237-239].

Для более успешного изучения бенгальского языка была приглашена носитель языка профессор Аруна Халдар, преподаватель женского колледжа в городе Патна. С 1964 г. она читала лекции по бенгальскому языку, знакомя студентов с его грамматическими и лексическими особенностями. Периодически лекции по истории бенгальской литературы читал муж-Аруны, Гопал Халдар [11, с. 179-185].

До 1970 г. студенты-бенгалисты занимались по учебнику А.С. Зимина и Д.А. Датта. Позднее для студентов были разработаны новые учебные программы; так в 1963 г. Семен Германович (Гесселевич) Рудин записал вводный фонетический курс, а впоследствии Елена Николаевна Габриэль составила учебные пособия по графике бенгали.

Значительным успехом Петербургской бенгалистики стало издание 1965 г. первой крупной работы по бенгальской литературе – «Очерки истории бенгальской литературы X-XVIII вв.»<sup>9</sup>, авторства В.А. Новиковой. Впервые в нашей стране была предпринята попытка проследить развитие национальной литературы Бенгалии. В основу данной работы был положен курс лекций по истории бенгальской литературы, который автор в течение ряда лет читала студентам кафедры индийской филологии Восточного факультета ЛГУ. Стоит вспомнить и изданный под редакцией В.А. Новиковой в 1959 г. сборник «Бенгальской поэзии»<sup>10</sup>, который стал первой попыткой познакомить читателей с некоторыми работами поэтов Бенгалии XIX-XX вв. В книге представлены стихотворные произведения классиков бенгальской литературы: Рабиндраната Тагора, Кази Назрул Ислама, Ишшорчондро Гупта и др. Переводы непосредственно с бенгали выполнены И.А. Световидовой, И.А. Товстых, Е.К. Бросалиной (Смирновой) и другими индологами.

После трагической гибели В.А. Новиковой в апреле 1972 г. ведущим препода-

---

<sup>9</sup> Новикова В.А. Очерки истории бенгальской литературы X-XVIII вв. Л., 1965.

<sup>10</sup> Новикова В.А. Бенгальская поэзия. М., Л., 1959.

вателем бенгальского языка стала Елена Кирилловна Бросалина. Елена Кирилловна – автор ряда уникальных курсов и спецкурсов по истории бенгальской литературы и художественному переводу. В 2004-2006 гг. совместно с Е.Р. Крючковой и А.Л. Сладковым Е.К. Бросалина разработала учебное пособие «Бенгальский язык. Начальный курс»<sup>11</sup>, предназначенный для студентов первого и второго года обучения. Учебник состоит из двух разделов и восемнадцати уроков. В конце второй части учебника представлено шесть оригинальных текстов для домашнего чтения. Каждый урок включает в себя грамматический и лексический материал, учебный текст диалогического или повествовательного характера, упражнения на закрепление пройденного грамматического и лексического материала, словарь, а также пословицу или стихотворный отрывок. В качестве консультанта для данного учебника выступила Пуроби Рой. Она неоднократно приезжала в Ленинград и была хорошо знакома с нашей кафедрой. В 1995 г. Пуроби Рой участвовала в проводившейся в СПбГУ конференции, посвященной памяти Рахулы Санкритьяяны, а в 2002 г. была приглашена для чтения годового курса бенгальского языка [13, с. 183-185].

Резюмируя, хотелось бы отметить, что, несмотря на значительные успехи петербургских востоковедов в изучении бенгальского языка и литературы, впереди еще стоят большие задачи расширения всестороннего изучения Бенгалии. Растущие политические, экономические, культурные связи между Республикой Индией, Республикой Бангладеш и Россией, несомненно, являются залогом дальнейшего развития бенгалистики в Санкт-Петербурге.

## **Formation of Bengal Studies in St. Petersburg**

*Sergei Shatsky*

**Abstract:** The article considers stages of formation of Bengal Studies in St. Petersburg, a city that, undoubtedly, is the cradle of Russian Orientalism. A vast interest in the Bengali language and culture can be traced back to the 18th century, but the most remarkable achievements have so far been made in the 20th century. St. Petersburg has always been the most important center of Bengal Studies, where a great number of research works were performed, textbooks, dictionaries of the Bengali language, the collected works of Bengali classics published and key issues of the Bengali Linguistics raised. In recent years, the research activity on Bengali Studies has relatively declined; and yet it can be said that the St. Petersburg school of Bengal Studies continues its progressive development.

**Keywords:** Oriental Studies, Bengal Studies, teaching Bengali, St. Petersburg State University.

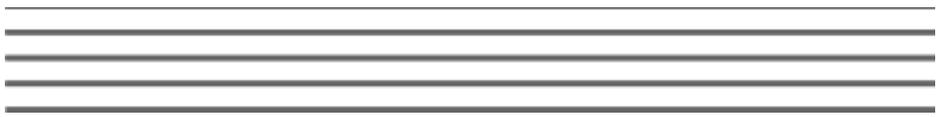
## **Список литературы**

1. Бескровный В.М. Из истории изучения живых индийских языков в России в XIX веке // Вестник Ленинградского Университета. 1957, №8. С. 37-50.
2. Бирмон Д.А. Библиография Индии / Д.А. Бирмон, Г.Г. Котовский. М., 1965.

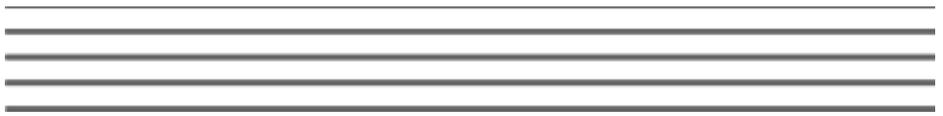
---

<sup>11</sup> Бросалина Е.К. Бенгальский язык. Ч. 1: Начальный курс. СПб., 2004.

3. Бросалина Е.К. Бенгальский язык. Ч. 1: Начальный курс. СПб., 2004.
4. Бросалина Е.К. Рукопись Г.С. Лебедева «Красота учености» / Е.К. Бросалина, А.Л. Сладков // Индоевропейское языкознание и классическая филология - XIII. 2009, №13. С. 189-197.
5. Волошина О.А. «Сравнительный словарь всех языков» Петра Симона Палласа // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2012, № 6, С. 354–361
6. Воробьева-Десятовская М.И. Становление индологии в России / История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990. С. 318-421.
7. Гнатюк-Данильчук А.П. Религиозные взгляды Тагора – индийские и европейские корни в освещении М.И. Тубянского // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Ч. III. М., 1990. С. 216-230
8. Губер А.А. Изучение Индии в Советском Союзе // Вестник АН СССР. М., 1955, № 7. С. 53-59.
9. Гуров Н.В. Памяти Веры Александровны Новиковой (1918-1972). / Н.В. Гуров, Т. Е. Комаров // Народы Азии и Африки. М., 1972. № 6. С. 237-239.
10. Датт Д.А. Бенгальский язык. Начальный курс / Д.А. Датт и А.С. Зимин; предисл. А.П. Баранникова. Л., 1936.
11. Зограф Г.А. Становление новоиндийской филологии в Ленинграде / Г.А. Зограф // Ученые записки Ин-та востоковедения. Т. 25. М., 1960. С. 162-176.
12. Костина Е.А. Изучение «живых» индийских языков и литератур в Санкт-Петербурге / Е.А. Костина и Е.В. Смирнова // Санкт-Петербург – Индия. История и современность. СПб., 2009. С. 177-179.
13. Костина Е.А. Преподаватели-индийцы на кафедре Индийской филологии Санкт-Петербургского университета // Россия и Индия в современном мире. СПб., 2005. С. 179-185.
14. Крючкова Е.Р. Герасим Лебедев – лингвист // Герасим Лебедев и его время. 2010. С. 50-52.
15. Крючкова Е.Р. Неизданная грамматика бенгальского языка Г.С. Лебедева // Индоевропейское языкознание и классическая филология - XI. 2007. №11. С. 189-197.
16. Лебедев Г.С. Беспристрастное созерцание систем восточной Индии брагменов, священных обрядов их и народных обычаев. Ярославль, 2009.
17. Милибанд С.Д. Библиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г.: в 2 т. М., 1995.
18. Невская Н.И. Индия и Петербургская академия наук XVIII века // Вестник Ариаварты. Начальный выпуск. 1996. С. 14-30.
19. Новикова В.А. Бенгальская поэзия. М., Л., 1959.
20. Новикова В.А. Очерки истории бенгальской литературы X-XVIII вв. Л., 1979.
21. Новикова В.А. Переводы произведений Рабиндраната Тагора на русский язык и другие языки народов Советского Союза (библиография) / Новикова В.А. // Филология и история стран востока. Л., 1961. № 294. вып. 12. С. 199-211.
22. Островская Е.П. М.И. Тубянский (1893–1937) как представитель отечественной научной школы // Пятое востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. СПб., 2012. С. 45-60.
23. Самойлов Н.А. Основные этапы истории отечественного востоковедения // Введение в востоковедение: Общий курс: сб. науч. ст. СПб., 2011. С. 528-544.
24. Тубянский М.И. Образцы бенгальской литературы. Пг., 1923.
25. Чижикова К.Л. Библиография работ по бенгальскому языкознанию. М., 1974.



**ЗАПАД И ВОСТОК:  
ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА**



## Соотношение политической философии Платона и Шан Яна и антиутопических произведений О. Хаксли и Дж. Оруэлла

*Пятибратов Иван Сергеевич* – студент 3 курса Финансового университета при Правительстве Российской Федерации. E-mail: l3ks@mail.ru

**Аннотация:** В статье соотносятся диалог «Государство» Платона и «Книга правителя области Шан» Шан Яна с антиутопическими произведениями «О дивный новый мир» Олдоса Хаксли и «1984» Джорджа Оруэлла. Проводится сравнение предлагаемых авторами политических, социальных и идеологических концепций, а также параллель с альтернативными идеями Аристотеля и Конфуция. Идеи указанных авторов рассматриваются с точки зрения антропологического оптимизма и пессимизма. В результате анализа произведений делается вывод о ключевых различиях указанных философских идей и антиутопических произведений.

**Ключевые слова:** антиутопия, антропологический пессимизм, антропологический оптимизм, легизм, тоталитаризм, общество, политика, идеология.

Философия подарила миру ряд ярких и дифференцированных по содержанию и подходу философских учений о государстве, обществе и законе. Более того, эти учения частично были претворены в жизнь и до сих пор являются важной частью политического и социального сознания человечества. Философы издревле работали над концепциями идеального государства и общества, создавая как утопии, так и антиутопии.

Склонность того или иного учения, используя терминологию Аристотеля, к тирании или же к политике во многом обуславливается тем, с какой точки зрения рассматривается автором вопрос природы человека: антропологического оптимизма или пессимизма. Антропологический оптимизм – идея, заключающаяся в том, что человек по природе своей добр. Его недостатки – не его природа и суть, а следствие условий его жизни. Антропологический пессимизм, в свою очередь, утверждает, что человек по природе своей порочен, а его недостатки неисцелимы. Ярким представителем антропологического пессимизма можно назвать Шан Яна, который считал, что человек от природы плох, а задача государства состоит в его обуздании.

В этом отношении более комплексна концепция Платона о природе человека. Человек Платона дуалистичен, его душа – сущность, нравственный медиатор; тело же стремится к удовольствиям и насыщению. Государство Платона играет роль

воспитателя и надзирателя, что сближает его концепцию с концепцией Шан Яна. Идеальное государство Платона представляет собой жестко иерархизированную систему, состоящую из трех социальных слоев: правителей-мудрецов, воинов, земледельцев и ремесленников. Эта иерархия поддерживается за счет разработанной Платоном идеологии, исходя из которой, при рождении одним людям боги приносили золота, другим – серебра, а третьим – меди и железа, в соответствии с приведенными выше сословиями. Частная собственность в этом идеальном государстве упраздняется, так же как и институты брака и материнства среди класса воинов: все женщины общие и допустимы только временные отношения, цель которых – зачатие ребенка; в дальнейшем пара распадается, а ребенок отлучается от своих биологических родителей, воспитываясь в соответствии со своим призванием.

С концепцией Платона коррелирует культовая антиутопия Олдоса Хаксли «О дивный новый мир». Общество Хаксли так же строго иерархизировано и его правители – «мудрецы». Более того, еще до рождения людей определяют в ту или иную касту в специальном «Инкубатории», прививая людям те или иные склонности в соответствии с их будущей деятельностью. Институт семьи и материнства так же упразднен: в обществе поддерживается идея гедонизма, в нем нет места семье. Все это делается ради стабильного общества и благоденствия. С одной стороны, то общество, которое изобретал Платон, далеко от идеи гедонизма, напротив, одной из своих целей оно имеет увести людей от утех, с другой – мы видим, что государство, описанное Хаксли, столь схожее по устройству с платоновским, – воплощение гедонизма как идеологии. Таким образом, можно сказать, что общество Хаксли – то, во что может переродиться идеальное государство Платона при воплощении его в жизнь.

Шан Ян – один из главных представителей школы легизма. Легизм как учение – оппозиция конфуцианству, где гуманизму и традиционализму противопоставлены деспотизм и легализм. Легизм видит в человеке угрозу для самого себя и процветания государства ввиду глубочайшей порочности человеческой природы. В «Книге правителя области Шан» («Шан цзюнь шу») Шан Яна проповедуется идея победы закона (государства) над народом. Народ должен быть «оглушен» государством, а целью его существования должны стать земледелие и война.

Идеи Шан Яна нашли свое воплощение в романе Джорджа Оруэлла «1984». Особый интерес вызывают догмы, проповедуемые вымышленной партией «Ангсоц»: «Война – это мир», «Незнание – сила», «Свобода – это рабство». Они – суть воплощение идеалов Шан Яна о несведущем, бесправном народе, смысл существования которого – война. Согласно Шан Яну, ничто не должно отвлекать народ от земледелия: музыку, танцы и искусство вовсе следует запретить. Также запрещалась праздничная одежда и любые украшения. Известно, что Шан Ян предлагал, и об этом неоднократно говорится в трактате, предоставлять ранги знатности и административные должности лишь за заслуги в земледелии и на войне. Общество Оруэлла поощряет доносы, в том числе и доносы о своих собственных родственниках, друзьях и любимых, что также отражено в идеях легизма, где подобная деятельность окрещена «системой взаимной ответственности». В данном контексте интересна концепция мыслепреступления Оруэлла: любая мысль, жест, слово, ко-

торые могут нести потенциальную угрозу для партии и государства жестоко наказываются. Данная идея так же имеет место в системе Шан Яна: «Если наказания будут применяться только по отношению к уже совершенным преступлениям, то злодейств прекратить не удастся. Поэтому тот, кто хочет добиться гегемонии, должен применять наказания к проступкам, которые только готовятся» [5].

Если обратиться к определению антиутопии, предоставленному New Oxford American Dictionary, мы увидим, что антиутопии изображают, как правило, тоталитарные государства и общества.

Карл Фридрих и Збигнев Бжежинский в работе 1956 года «Тоталитарная диктатура и автократия», исследуя сталинский СССР, гитлеровскую Германию и фашистскую Италию, выделили шесть главных признаков тоталитарного общества: политическая система опирается на тщательно разработанную идеологию, которой пронизаны все сферы общества; наличие единственной массовой партии во главе с лидером-диктатором; средства управления – террор и тайная полиция; монополия государства на средства массовой информации; партийно-государственная монополия на вооруженные силы и средства вооруженной борьбы; централизованная система контроля и управления экономикой. Важно отметить, что те модели, которые предлагались Платоном и Шан Яном, существовали задолго до того, как часть из предложенных Фридрихом и Бжежинским признаков могли воплотиться.

### **Сопоставление идей Платона и Хаксли (таблица 1):**

Политическая система опирается на тщательно разработанную идеологию: у Платона мы видим концепцию предопределенности рода занятий и общественного положения каждого отдельного человека, воплотившуюся в идее «примешенного металла». У Хаксли просматривается та же идея предопределения, подкрепляющаяся тем, что в процессе воспитания людям прививается любовь к собственной касте, восхищение к вышестоящей и пренебрежение к низшим кастам.

Наличие единственной массовой партии во главе с лидером-диктатором: о партиях в трудах Платона и Хаксли речи не идет, но есть образ лидера. В случае с концепцией Платона, лидер – философ, в душу которого боги вложили золото. Таким образом, несведущий находится под руководством разумного, чей авторитет непреложен. Хаксли представляет нам образ Главноуправителей, которые из-за кулис управляют обществом: решают, что для него полезно, к чему оно должно стремиться, о чем думать.

Средства управления – террор и тайная полиция: ни Платон, ни Хаксли не говорят о наличии полиции или террора, как средства управления. Общества Платона и Хаксли построены таким образом, что в подобных рычагах отпадает какая-либо нужда: общество четко структурировано и подчинено общей идеологической концепции, которая играет роль исходных принципов для практической деятельности.

Монополия государства на средства массовой информации: Платон не писал о СМИ по абсолютно объективным причинам. С другой стороны, он поднимает тему доступности информации: согласно Платону, в идеальном государстве запрещаются праздные, избалованные искусства. Они лишь отвлекают от истины

и способствуют моральному разложению. Хаксли так же поднимает эту тему: в его обществе доступ к науке, книгам, знанию, есть только у Главноуправителей, население всего этого лишено, получая взамен лишь рекламу. Важно отметить, что режимы, предложенные Хаксли и Платоном, поддерживают идею того, что общество не только лишается этих благ, но оно и не нуждается в них: население не заинтересовано в обретении новых знаний, так как обладает всем, что нужно для выполнения своей предопределенной социальной роли.

Партийно-государственная монополия на вооруженные силы и средства вооруженной борьбы: Платон в своей работе осуждает войну и считает, что идеальное государство должно избегать войны. С другой стороны, класс воинов исполняет волю именно философов. Таким образом, можно сказать, что в некотором отношении правитель-философ действительно обладает монополией на вооруженные силы и средства вооруженной борьбы. В обществе Хаксли война так же рассматривалась как зло, но зло другого рода, война – угроза стабильности общества и следствие человеческой порочности.

Централизованная система контроля и управления экономикой: в обществе Платона ремесленники и земледельцы обязаны кормить вышестоящие слои в обмен на безопасность. Рыночных отношений нет. С другой стороны, нет и тотального контроля. Философы не занимаются вопросами снабжения и продовольствия. Таким образом, предложенная Платоном экономическая система по-своему автономна. В свою очередь, общество Хаксли – гипертрофированное общество потребления. Потребление – смысл жизни для людей. Однако не потребности каждого индивида формируют спрос, а решения Главноуправителей: они задают моду, и поддерживают постоянное желание населения покупать.

### **Сопоставление идей Шан Яна и Оруэлла (таблица 1):**

Политическая система опирается на тщательно разработанную идеологию: этот аспект изображен в романе Оруэлла очень ярко. Существует единственная для всего общества идеология партии «Ангсоц», которая воплощена в лозунгах. Похожая концепция предлагается и легистами, особенно это касается вышеуказанных лозунгов. Краеугольным камнем идей Шан Яна являются законы и их верховенство. Закон превыше всего, но не превыше правителя.

Наличие единственной массовой партии во главе с лидером-диктатором: в концепции Оруэлла единственная массовая партия, «Ангсоц», обладает нераздельной властью. Более того оппозиции не просто нет, она невозможна. Возможность образования оппозиции пресекается воспитанием, постоянной информационной обработкой, и даже языком, который создает партия – в «новоязе» заведомо отсутствуют «неправильные слова». Правитель Шан Яна так же обладает абсолютной властью, он выше законов, а, значит, обладает правом действовать вне их рамок. Любая критика лидера преследуется и жестоко наказывается.

Средства управления – террор и тайная полиция: в мире «1984» роль репрессивного органа выполняет так называемая «Полиция мыслей». Ее члены повсюду, они следят за всеми мельчайшими чертами поведения. От них скрыться даже сложнее, чем от самого Старшего Брата – в доме у каждого члена партии есть не-

отключаемый «телекран», который одновременно транслирует агитку, и в то же время следит за партийным. Общество, предложенное Шан Яном, строится на доносительстве и постоянной слежкой друг за другом. Каждый член общества – член тайной полиции и наблюдаемый одновременно.

Монополия государства на средства массовой информации: в концепции Оруэлла «телекраны» транслируют только один канал, и его нельзя выключить. Канал, естественно, партийный. На радио – только новости об успехах режима на войне и дома. Газеты – написанные на «новоязе» агитматериалы. Шан Ян считал, что задача государя – «ослабление народа». Важным фактором для этого являлось ограничение образования: народ должен знать ровно столько, сколько необходимо для успешного земледелия и войн.

Партийно-государственная монополия на вооруженные силы и средства вооруженной борьбы: в мире «1984» все государства находятся в состоянии постоянной войны друг с другом. А борьба, естественно, идет от имени партии. Шан Ян также рассматривает войну как одно из немногих занятий, которыми можно и нужно заниматься населению.

Централизованная система контроля и управления экономикой: в системе, изображенной Оруэллом, «Ангсоц» сам распределяет все товары, все продовольствие и т.д. Экономика абсолютно плановая. Шан Ян предложил идею государственного регулирования экономики посредством мер по поощрению земледелия и упорядочению налогообложения.

Особенностью «антиутопических» философских концепций Платона и Шан Яна является абсолютизация идеи государственного блага: жизнь человека – ничто, смысл жизни – благосостояние государства и только. Если обратиться к идеям Аристотеля и Конфуция, чьи идеи противостоят идеям Платона и Шан Яна, то мы увидим, что благо государства – так же высшая цель, но она не продукт подавления и дегуманизации общества, но следствие достижения народом счастья и благоденствия: благополучное государство находится в симбиозе с благоденствующим обществом. Очень важным в данном контексте является то, что и Аристотель, и Конфуций большое внимание уделяли семье, как основе государства. Аристотель видит семью как базовую единицу, ячейку государства. Государство имеет ту же самую цель, как и вообще всякая человеческая деятельность; эта цель – счастье всех его членов. Конфуций, в свою очередь, проповедовал идею государства-семьи, где правитель – отец, а народ – дети. При этом, как и в любой семье, отец должен быть благодетельным, чтобы представлять собой должный пример. «Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым» [9, 35]. Платон в своей концепции предлагает семью упразднить вовсе, а Шан Ян превращает ее в инструмент контроля.

Ключевая разница, между идеями Платона и Шан Яна и антиутопиями в том, что антиутопии представляют собой тревожное предупреждение, предзнаменование о том, что грозит человечеству при попытке его дегуманизации во имя мнимого «всеобщего блага». Платон и Шан Ян, в свою очередь, создали «инструкции» для достижения сильного, устойчивого государства. Тот факт, что они столь противоположны идеям мыслителей, поддерживающих идеи счастья и мира как высшей ценности, говорит о том, что идея государства, как смысла жизни человека

– антигуманна, тем более что задачей государств Платона и Шан Яна было перевоспитание и попытка изменения самой сути человека, который, по мнению данных мыслителей, априори порочен. Таким образом, сама концепция тех государств, которые нам предлагают данные мыслители, античеловечна и противопоставляет государство гражданину.

### **Comparison of Plato's and Shang Yang's philosophical treatises with Huxley's and Orwell's dystopian works**

*Ivan Pyatibratov*

**Abstract:** The article compares Plato's "Republic" and Shang Yang's "The Book of Lord Shang" with Huxley's "Brave New World" and Orwell's "1984". Their political, social and ideological aspects are compared. In addition, the article draws a parallel between Plato's and Aristotle's philosophical conceptions and between Shang Yang's and Confucius' philosophical conceptions. Said ideas are studied in the context of anthropological optimism and anthropological pessimism. In conclusion, the article formulates key distinctions between studied philosophical conceptions and dystopian works.

**Keywords:** dystopia, anthropological optimism, anthropological pessimism, legalism, totalitarianism, society, policy, ideology.

### **Список литературы**

1. *Friedrich Carl J., Brzezinski Zb.* Totalitarian dictatorship and autocracy. Cambridge (Mass.), 1965.
2. *Stevenson A., Lindberg C.A.* / New Oxford American Dictionary, Third Edition; OUP USA, 2010.
3. *Аристотель.* Политика / Пер. с греч., предисл. и послесл. С.А. Жебелева. Примеч. и коммент. А.И. Доватура. М., 2015.
4. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) / Пер. с кит., вступ. ст., коммент., послесл. Л.С. Переломова. М., 1993.
5. *Лебедев В.П.* Китайская философия управления, не имеющая себе равных // Вестник. 1997. 9 (163). [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.vestnik.com/issues/97/0722/win/lebedev.htm> (Дата обращения: 23.02.2016)
6. *Оруэлл Дж.* / 1984. Скотный Двор: сказка-аллегория / Пер. с англ. М., 2014.
7. *Платон.* Государство / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова. Вступ. ст. Е.Н. Трубецкого. Коммент. В.Ф. Асмуса. Примеч. А.А. ТахоГоди. М., 2015.
8. *Хаксли О.* О дивный новый мир / Пер. с англ. О. Сороки. М., 2014.
9. *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии: учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. М., 1981.

Таблица 1:

	<i>Платон</i>	<i>Хаксли</i>	<i>Шан Ян</i>	<i>Оруэлл</i>
<i>Политическая система опирается на тщательно разработанную идеологию, которой пронизаны все сферы общества</i>	концепция предопределенности рода занятий и общественного положения	идея предопределения	закон превышает всего, но не превышает правителя	идеология, воплощенная в лозунгах: «Война – это мир; свобода – это рабство; незнание – сила»
<i>Наличие единственной массовой партии во главе с лидером-диктатором</i>	лидер – философ, идеал	главноуправители, из-за кулис управляющие обществом	правитель обладал абсолютной властью, он выше законов	единственная массовая партия, «Ангсоц», обладающая нераздельной властью
<i>Средства управления – террор и тайная полиция</i>	–	–	каждый член общества – член тайной полиции и наблюдаемый одновременно	роль репрессивного органа выполняет «Полиция Мыслей»
<i>Монополия государства на средства массовой информации</i>	в идеальном государстве не нужны праздные, избалованные искусства	доступ к науке, книгам, знанию, есть только у Главноуправителей	народ должен знать ровно столько, сколько необходимо для успешного земледелия и войн	средства массовой информации полностью подконтрольны партии
<i>Партийно-государственная монополия на вооруженные силы и средства вооруженной борьбы</i>	класс воинов исполняет волю философов, но война осуждается	война – угроза стабильности общества и следствие человеческой порочности	война – одно из немногих занятий, которым нужно заниматься населению	государство находится в состоянии войны с окружающим миром, а борьба идет от имени Партии
<i>Централизованная система контроля и управления экономикой</i>	экономическая система по-своему автономна	не потребности каждого индивида формируют спрос, а решения Главноуправителей	государственное регулирование экономики посредством поощрения земледелия и упорядочения налогообложения	экономика абсолютно плановая

## **Опыт стран Востока в процессе перехода к демократическому режиму**

*Урожок Екатерина Александровна* – студентка 3 курса Финансового университета при Правительстве Российской Федерации

**Аннотация:** В данной статье ставится задача рассмотреть один из возможных и наиболее перспективных путей трансформации режимов стран Востока в демократический через первоначальную концентрацию власти в руках государства и постепенное внедрение рыночных отношений при государственном регулировании экономики. При анализе автор опирается на опыт стран Востока на примере Южной Кореи, а также Сингапура и Китая. Специфика данной трансформации заключается в первоначальном реформировании экономической системы государства, а уже затем в преобразованиях в других сферах и внедрением демократических принципов.

**Ключевые слова:** демократический режим, страны Востока, авторитаризм, рыночная экономика.

Переход государства к демократической форме устройства общества в странах с тоталитарным и авторитарным режимами остается одной из важнейших и обсуждаемых проблем современного мира. Данная проблема заключается в том, что до сих пор отсутствует единое мнение по поводу выбора наилучшего пути трансформации существующего режима. Однако следует выделить два антогонистических взгляда на этот счет: первый – установление демократии как следствия стремительного падения авторитарного режима в ходе «цветных» революций, либо реформирования экономической структуры путем «шоковой терапии»; второй – плавный переход к демократии с первоначальной концентрацией власти в руках государства и постепенным внедрением рыночных отношений при государственном регулировании экономики. Именно второй путь представляет собой реальную возможность становления жизнеспособной демократии в странах Востока.

Переход к демократическому режиму возможен при условии выработки четкой стратегии с последовательными преобразованиями всех сфер жизни общества. Впрочем, следует отметить, что, в первую очередь, изменения должны касаться экономической структуры государства, так как процесс демократизации требует высокого уровня жизни населения и развития экономической составляющей, так как трансформация авторитарного режима в демократический всегда является

периодом высокого риска для любого общества, сопровождающегося переходом от командной экономики к рыночной. Все экономические трансформации сопровождаются высоким уровнем безработицы, безудержно растущей инфляцией и резким падением уровня жизни, что приводит к катастрофическим последствиям, которые можно видеть на примере России в 1990-е гг.: распад ключевых экономических институтов и отсутствие новых привели к тому, что «с начала 90-х у нас происходили плановый обвал экономики, грабительская приватизация... Россия системно ослаблялась с тем, чтобы в видимой перспективе стать всего только сырьевым придатком Запада, малонаселенным и слаборазвитым во всех смыслах государством» [3, с. 10]. Таким образом, внедрение демократических принципов в неподготовленном обществе с ярко выраженной имущественной дифференциацией, высоким уровнем безработицы, слаборазвитым социальным обеспечением губительно для него самого.

Подтверждением того, что первоначально необходимо реформировать именно экономическую сферу в условиях авторитарного режима служит опыт экономических и социально-политических трансформаций Южной Кореи, Сингапура, Китая.

Южнокорейская модель развития предполагала начало реформирования путем сохранения диктаторской власти, то есть важным пунктом являлся абсолютный отказ от демократических преобразований на первом этапе, в то время как весь упор делался на экономические реформы. После прихода к власти генерала Пак Чжон Хи (1961-1979) данная модель была воплощена в реальность: существовавшие ранее политические партии были распущены, производилось повсеместное запрещение организации профсоюзов и забастовок, длительному тюремному заключению подверглись недовольная оппозиция и коррумпированные чиновники. «Никакой свободы слова и демократии в Южной Корее не было и в помине, лишь некоторые их муляжи» [6]. В стране происходило повсеместное подавление гражданских свобод.

Для того чтобы обеспечить четкое и быстрое выполнение всех распоряжений и указов, происходила централизация власти, усиливалась борьба с коррупцией. В этом смысле опыт Южной Кореи показывает преимущества диктаторского режима в борьбе с коррупцией, актуальной для демократических стран, в том числе и для России: любое проявление коррупции строго каралось законом вне зависимости от чина, звания или близкого родства коррупционера к управляющей элите. Поэтому в течение нескольких лет взяточничество было уничтожено.

Важно отметить логичность и продуманность реформирования экономической сферы: на первом этапе была поставлена цель развития легкой промышленности, после чего стало возможным перейти к «развитию металлургии, судостроения, химической промышленности, а затем – к автомобильной промышленности и электронике в 80-е годы» [6]. На протяжении всего времени активно привлекались иностранные капиталовложения, технологии, техника, однако государство само, воплощая в жизнь концепцию управляемого капитализма, «проводило отбор компаний, в которые направлялись денежные потоки из-за рубежа», их обеспечивали «льготными кредитами, налоговыми послаблениями, госзаказами» [6]. Таким

образом, сложилась иерархия, где президент управлял олигархами, а не наоборот. Результат не заставил себя ждать: вскоре после реализации вышеперечисленных мер возникают знаменитые корейские монстры Hyundai, Samsung, LG, Daewoo, которые конкурируют на мировых рынках, а не внутри страны.

Аналогичный путь избрала еще одна страна – Сингапур, более 50 лет назад бывшая нищей колонией. Современное состояние города-государства, богатого и крупного мегаполиса, было бы невозможно без Ли Куан Ю, которого «оправданно можно назвать отцом современного Сингапура. Он руководствовался политикой, которую копировали по всей Азии, и поднял на высокий уровень облик и представление о Сингапуре» [7, с. 9].

«Основатель «сингапурского чуда» Ли Куан Ю, вспоминая те времена, утверждал, что на переходном этапе развития общества, при «большом скачке» из третьего мира в первый ему пришлось выбирать – «либо демократия, либо экономический прогресс» [5, с. 31]. Выбор был сделан в пользу последнего.

В отличие от Пак Чжон Хи, Ли Куан Ю не был диктатором, но проведение реформ осуществлял в авторитарном стиле, касавшимся всего – начиная с запрета на деятельность коммунистической партии, и закачивая телесными наказаниями, в первую очередь, за коррупцию, а также за преступления, связанные с наркотиками, за торговлю оружием, изнасилования, нелегальный въезд в Сингапур и порчу общественной собственности. Оппозиция была сведена к минимуму – в сингапурском парламенте остался лишь один оппозиционный депутат.

Политическая активность жителей Сингапура постепенно заменялась возможностью заниматься бизнесом, который поощрялся со стороны государства. Была поставлена задача вырастить поколение собственных предпринимателей, в последствии взявших под свой контроль бывшие государственные монополии, например, такие как Neptune Orient Lines (NOL), Singapore Airlines, ставшие самостоятельными, преуспевающими компаниями, свободными от министерского контроля. На протяжении всего времени управления Ли Куан Ю активно привлекался иностранный капитал: «мы не просто приветствовали каждого инвестора, мы просто из шуры вон лезли, чтобы помочь ему начать у нас производство» [1, с. 253]. Таким образом, Сингапур постепенно превратился в финансовый и торговый центр Юго-Восточной Азии.

Опыт Южной Кореи и Сингапура доказывает, что выбор в пользу экономического развития способствует в дальнейшем процветанию государства и развитию в нем демократических устоев: современные Южная Корея и Сингапур «представляют собой постиндустриальные демократические государства с высоким уровнем жизни и являются одними из мировых лидеров в области высоких технологий» [5, с. 31].

Рассматривая данную проблему, следует также уделить внимание такой стране, как Китай. Неоспорим тот факт, что в современном Китае отсутствует демократия в западном понимании этого термина. Несмотря на это, руководители Поднебесной считают, что «строительство демократии и законности представляет собой эволюционный процесс продвижения вперед» [5, с. 31], аналогичный тем, которые проходили в Южной Корее и Сингапуре.

По мнению бывшего госсекретаря США Г. Киссинджера, отказ Китая в

1989 г. от демократизации в восточноевропейском и постсоветском стиле являлся оптимальным решением, так как в ином случае «страна не достигла бы таких экономических высот» [5, с. 32].

Экономические реформы, проводимые в течение продолжительного времени и направленные на усиление рыночных механизмов, расширение приватизации и включения Китая в международное сообщество, в последующем сработают в качестве рычага для перехода страны на демократические рельсы.

В отношении Китая можно сказать об 11 основных принципах социально-экономического преобразования [5, с. 32], которые представляют его стратегию реформ для превращения страны в мирового лидера. В первую очередь, это преобразование именно экономической, а не политической сферы для дальнейшего внедрения рыночных отношений, создание определенных экономических условий, что также происходило в Сингапуре и Южной Корее. Обязательным принципом являлось наличие сильной централизованной власти, которую можно наблюдать и в современном Китае. Важность и крайнюю необходимость данного принципа особенно подчеркивал в своих речах Дэн Сяопин, объяснявший его значение тем, что только сильная централизованная власть может «обеспечить переход от нерыночной экономики к рыночной, без катаклизмов и потрясений обеспечить немедленное исполнение принятых решений, эффективно бороться с коррупцией и экономическими преступлениями» [5, с. 32].

Не менее важными принципами являются постепенное проведение реформ, обеспечение стабильности в стране и открытости Китая для иностранных инвестиций, преобразование форм собственности, поэтапная приватизация, жесткий контроль за финансовой деятельностью предприятий и абсолютная приоритетность безопасности страны, национальных и государственных интересов. Удовлетворяя вышеперечисленным принципам, была создана модель социально-экономического развития Китая, названная «социализмом с китайской спецификой»<sup>1</sup>, в которой сделан упор «на высокий уровень развития экономики и благосостояния народа, как главную цель и условие построения нового общества» [4, с. 144]. Последовательная реализация политики страны в соответствии с вышеперечисленными принципами постепенно приведет в будущем страну к демократическому режиму и лидирующим позициям на мировой арене.

Существующий опыт эволюции Южной Кореи, Сингапура и Китая из бедствующих в перспективные и быстро развивающиеся страны можно перенимать другим государствам, но с условием учета специфики экономического развития, менталитета, традиций народа.

Политическая либерализация и вестернизация стран с предшествующими авторитарными режимами не может быть применена абсолютно ко всем государствам, поскольку в большинстве случаев она ведет к негативным последствиям, отбрасывающим их на десятки лет назад в развитии. Применение механизма либе-

---

<sup>1</sup> Под этим подразумевается создание рыночной экономики, интегрированной в мировые хозяйственные связи и мировой научно-технический прогресс при сохранении политической власти в руках компартии Китая [5, с. 33].

реализации, свойственного для западных стран, без учета специфики стран Востока не гарантирует становление демократического режима. Осознание данного факта является ключом к установлению мирового порядка без навязывания демократических устоев со стороны и самостоятельному выбору стратегии совершенствования существующего режима.

## **The Process of Democratic Transition of the East Asia Countries (focusing on South Korea, Singapore and China)**

*Ekaterina Urozhok*

**Abstract:** This article seeks to examine one of the possible and the most promising ways of transformation of East countries' regime to democracy through the initial concentration of power in the hands of state and the gradual introduction of market relations in state regulation of the economy. In analysis the author draws on experience of the East by example of South Korea, and, in particular, Singapore and China. Main features of this path are the full reform of economic system of state, and then transformation in other areas and implementation of democratic principles.

**Keywords:** democratic regime, East countries, authoritarianism, market economy.

### **Список литературы**

1. *Беседин К.В.* Сингапурская модель экономики для развития бизнеса на современном этапе // Молодой ученый. 2015, № 2. С. 253-255.
2. *Ли Куан Ю.* Сингапурская история: из «третьего мира в первый». М., 2006.
3. *Лужков Ю.М.* Российские особенности мирового кризиса // Российская газета. 11 февраля 2009. С. 10.
4. *Просеков С.А.* Социально-философский анализ модернизации современного Китая в условиях глобализации. М., 2009.
5. *Просеков С.А.* Социально-философский анализ современных реформ Китая // Гуманитарные науки. 2011. № 3. С. 24-40.
6. Секреты и неизвестные уроки «южнокорейского чуда». [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://goo.gl/ayS7yh> (Дата обращения: 26.09.15)
7. *Плейт Т.* Беседы с Ли Куан Ю. Гражданин Сингапур, или Как создают нации. М., 2012.

## Утопия как реконструкция мифического «Времени Оно» (на примере древнекитайских и древнегреческих утопий Конфуция и Гесиода)

*Цуканова Валерия Евгеньевна* – студентка 2 курса Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: vats1997@inbox.ru

**Аннотация:** В статье представлена попытка интерпретации социальных утопий периода «осевого времени» как реконструкции мифического «Времени Оно». На примере сравнения утопических представлений Конфуция и Гесиода показаны как культурно-цивилизационная специфика ухроний, обусловленная религиозными верованиями их создателей, так и универсальность представлений человека о «золотом веке». Акцент делается на временную векторную направленность утопических представлений по оси «прошлое – будущее».

**Ключевые слова:** утопия, ухрония, «осевое время», «Время Оно», образец, «золотой век».

Во многих традиционных культурах существовали представления о мифологическом первоначальном времени – эпохе всеобщего благополучия в начале мира. Это время с точки зрения представителей древних, архаических обществ, было совершенным за счет своей максимальной близости к эпохе творения мира. Это было время справедливости и торжества непреложной истины.

Грезы об утерянном идеале стали особенно актуальны в эпоху «осевого времени» - периода внутреннего надлома, когда на важнейшие для человека экзистенциальные вопросы перестали давать ответ миф и религия, вследствие чего начался постепенный переход к рациональному пониманию мира [16, с. 32-50]. Эта онтологическая катастрофа, безусловно, не могла остаться не осмысленной людьми, продолжавшими видеть в прошлом идеал. Таким образом, цель данного исследования – рассмотреть мифологические и религиозные основания утопических представлений, сложившихся в период «осевого времени» в древнекитайской и древнегреческой традиции, и оценить оправданность интерпретации утопических мотивов VIII-VI вв. до н. э. в качестве реконструкции мифического «Времени Оно».

Методологической основой нашего исследования являются труды выдающего отечественного востоковеда Н.И. Конрада, в середине XX века пытавшегося сравнить культуры Запада и Востока. Сравнительный метод представляет огромный интерес, поскольку, сопоставляя восточную и западную цивилизации, можно максимально выявить как противоречия, так и сходства. Еще одним методологическим

основанием нашей работы является концепция известного религиоведа и культуролога М. Элиаде, представляющая миф как «сакральную историю, ... произошедшую в достопамятные времена «начала всех начал», *in illo tempore* (лат.) [14, с. 33].

Термин «утопия» впервые был употреблен в 1516 г. английским философом, писателем-гуманистом Томасом Мором в названии его труда: «Весьма полезная, а также занимательная, поистине золотая книжечка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия». Этот остров и был образцом идеального в представлении Мора государства на Земле. Слово «утопия» было составлено им с использованием греческого языка: *ou* – отрицательная приставка, *topos* – место, то есть «место, которого нет». Сегодня «утопия» – понятие, используемое для обозначения воображаемого идеального общественного строя и сочинений, содержащих нереальные планы этих преобразований. Как считает А.А. Грицанов, начало формирования утопического жанра ознаменовало критическое осмысление людьми окружающей действительности и всеохватывающих кризисных явлений общества. Утопия – это своего рода мечта о совершенстве мира, всеобщем счастье и благополучии.

В современной социально-философской традиции принято несколько вариантов классификаций утопий. Конечно, как отмечает в своей статье Ю.О. Сокотун, типология в данном случае «не является панацеей» ввиду своей условности, но все же для более последовательного исследования она необходима. Исследователь предпринял попытку систематизации различных вариантов типологизации утопий.

- По принципу подлинности: «утопии», «полуутопии», «квазиутопии» (Ф. Полак);
- По принципу направленности действия: «утопии бегства» и «утопии реконструкции» (Л. Мамфорд);
- По принципу локализации идеала: «утопия», «ухрония» (Ф. Мануэль);
- По принципу социально-классового содержания идеала: буржуазные, пролетарские, патриархально-крестьянские и так далее;
- По социополитическому содержанию: либеральные, социалистические, анархистские, фашистские и др. [10].

Наибольший интерес типологизации утопий с точки зрения нашего исследования представляет классификация Е. Шацкого, который выделяет такой вид утопий как ухрония – изображение безмятежного «когда-то» или «когда-нибудь», т.е. идеального общественного устройства либо в прошлом, либо в будущем [12]. В контексте нашего исследования наибольший интерес представляют ухронии, поскольку они коррелируют с понятием «Время Оно». «Время Оно» – это время первотворения, «изначальная райская эпоха». У «Времени Оно» нет четких границ, оно действительно и является вместилищем любого творения, поскольку именно тогда был создан всеобъемлющий божественный Космос из Хаоса [14, с. 60].

Человек архаического, древнего общества, как считал М. Элиаде, «... ощущал себя неразрывно связанным с Космосом и космическими ритмами, в то время как современный человек – с Историей». Историческое же мышление профанно, обыденно. Современное общество, опирающееся в своем существовании на него, видит

ценность лишь в цепи последовательно сменяющихся исторических фактов. Древний человек, вне зависимости от общества, в котором он жил, воспринимал мир более полно. Время для него являлось сакральной категорией: Мифическое Время, Время Оно, Время до Времени – время первотворений, первообразов [14, с. 8].

Корреляция понятия «утопия» с понятиями «миф» и «религия» была произведена И.С. Шестаковой, которая отмечает, что миф оказывает большое влияние на характер утопий: «Сакральное, вечно пребывающее время мифа, отрицающее развитие событий в каком-то определенном направлении, в утопических проектах проявляется как попытка порвать с историей, достичь раз и навсегда совершенного состояния» [13].

Основным моментом сходства между утопическим и религиозным сознанием И.С. Шестакова видит в том, что и религия, и утопия возникли как явления некоей духовной оппозиции, они - результат творчества массового сознания, нуждающегося в утешении, надежде или хотя бы мысленной компенсации своих страданий. Обе имеют тенденцию перевода абстрактных представлений на язык образов, в обеих преобладает вера. То есть, по мнению И.С. Шестаковой, в качестве самого главного критерия для сходства религии и утопии является наличие идеала, совершенного образа.

К числу различий И.С. Шестакова относит механизм развертывания этого идеала, а также его локализацию: зачастую, религия говорит о принципиальной неустранимости зла в этом мире и о достижении идеала в мире Ином, а утопия утверждает, что достижение идеала возможно и в современной реальности. И религия, и утопия – продукты распада мифосознания, влияние религиозного мировоззрения на утопию, несомненно. Утопия стремится вытеснить религию с тем, чтобы встать на ее место.

Проблема корреляции утопических идей восточных и западных мыслителей была затронута А.С. Мартыновым, который отмечал «... глубокое несходство китайского утопизма с европейским» [7, с. 10]. В то же время существует ряд базовых исследований, методология которых позволяет сопоставлять культурные феномены Востока и Запада.

Прежде чем анализировать утопические представления, имеющие место в конфуцианской философской традиции и поэмах Гесиода, необходимо дать краткую характеристику исторического фона эпохи.

Жизнь Конфуция (кит. Кун-цзы) (551-479 гг. до н. э.) – великого философа, положившего начало «официальной идеологии» китайской цивилизации, приходится на первый этап правления династии Восточная Чжоу – Чуньцю (VIII-V вв. до н. э.). Можно сказать, что эпоха Кун-цзы – постепенный отход от раздробленности, вызванной широкой раздачей уделов правителем-ваном своим ближайшим сподвижникам и родственникам во время правления Западной Чжоу. Именно в Чуньцю количество удельных княжеств постепенно сократилось с нескольких сотен до одного десятка крупнейших, столкнувшихся впоследствии в период Борющихся Царств (Чжаньго) в решительной битве за объединение Китая. Время Конфуция характеризуется соперничеством «ста школ», предлагавших собственное видение дальнейшего существования Китая. Во время Конфуция среди философов и мыс-

лителей постепенно начинает превалировать мысль о возможности единоличного централизованного правления в Китае [1, с. 198-200].

Время жизни Гесиода (период архаики – VIII-VI вв.) – эпоха интенсивного развития греческого государства после разрушения микенской цивилизации дикими северными племенами и долгих Темных веков. В это время складывается система государственной власти, формируются полисы – города-государства, составляющие ядро государственной структуры. Начинает постепенно развиваться философская мысль, которая к эпохе классики достигнет пика своего развития. Форсированными темпами развивается кораблестроение, ведется активная внешняя торговля, что создает прочные предпосылки для дальнейшего морского могущества Греции.

Характеризуя в целом историческую эпоху Гесиода и Конфуция (VIII-VI вв. до н. э.), являющуюся эпохой «осевого времени», следует отметить некоторую схожесть внутривосточного развития Древней Греции и Китая. Данное сходство может быть объяснено стадийной синхронностью протекающих в Древнем Китае и Древней Греции этногенетических процессов а, соответственно, и императивов поведения. В переломные для государств и населения эпохи в разных уголках земного шара сходные императивы поведения рожают сходные ответы представителей интеллектуальных элит, как на Востоке, так и на Западе. В частности, представления об идеальном обществе и государстве [8, с. 303-308].

Отталкиваясь от тезиса И.С. Шестаковой о том, что при «... сопоставлении утопического сознания и мифологии... исходная форма мифологии исключает утопию», рассмотрим взаимоотношения мифа и религии. По мнению известного русского философа А.Ф. Лосева, миф возможен без религии, в то время как религия без мифа невозможна. Следовательно, миф является составной частью религии. В связи с этим огромную значимость приобретает форма религии и ее связь с мифом в том или ином историко-культурном регионе.

Религия в древнем Китае в эпоху жизни Конфуция отличалась существенным «... ослаблением иррационального начала и возвеличиванием рационального начала этики», подчинением «... религиозно-этических норм требованиям социальной политики и администрации» [2, с. 286]. Традиционной связи «бог-личность» в Китае соответствовала связь «небо – земное общество», где Небо выступало как символ высшего порядка и благоденствия. Медиатором между Небом и обществом являлась фигура совершенномудрого правителя, Сына Неба. В конфуцианском религиозном ритуале доминировала форма, которая выступала в качестве эквивалента религиозного содержания. Конфуцианство играло роль официальной государственной идеологии и, не будучи по большому счету религией, стало, по мнению Л.С. Васильева чем-то «большим, чем просто религия» [2, с. 308], оно – квинтэссенция китайской цивилизации, самая ее суть».

Греческая религия, по мнению М. Элиаде, чрезвычайно сложна. В основе ритуала древнегреческой религии архаического периода лежит миф. Но особый тип греческого сознания, по замечанию М. Элиаде, «... не исключал поиска богов и божественного начала, а, напротив, предполагал осознание и систематизацию... отношений с ним» [15, С. 101].

В утопическом сознании человека древних цивилизаций воспроизводится два варианта картин лучшей реальности – «золотой век» и «дальние страны». Под утопией и утопизмом в древнекитайской традиции А.С. Мартынов понимает такую форму «... коллективного или индивидуального духовного творчества, главной темой которого является «лучшая реальность» [7, с. 11]. Все философские школы эпохи Китая периода древности были причастны идее «золотого века», соотнося его с разными периодами китайской истории. Что же касается конфуцианской школы, то отсчет китайской истории она ведет с царствования императора Яо и именно с ним соотносит свой «золотой век».

Для развития конфуцианского утопизма в эпоху древности были созданы идеальные условия, которые выражались в наличии феодальной раздробленности и единстве культуры. Конфуцианцы разрабатывали проблему наилучших образцов социального поведения и методов управления государством для процветания последнего, так, как это было при великом совершенномудром Яо. Обязательной фигурой, гарантирующей благополучие государство и социума, его процветание являлась фигура мудреца, которая и представляла собой ядро конфуцианской утопии. Таким образом, наличие мудреца в государстве позволяло реконструировать образцовое государство Яо. А наличие первообраза мудреца в философской конфуцианской традиции отсылает нас к *in illo tempore* – самому началу китайской социальной истории, позволяет нам провести параллель между конфуцианскими утопическими образцами и мифическим «временем Оно», которые и являются отправной точкой дальнейшей социальной истории Поднебесной.

А.С. Мартынов отмечает, что конфуцианская традиция для реконструкции идеальной древности полагала необходимым наличие нескольких важных социальных типов, каждому из которых отводилась своя роль в обществе: высшая государственная власть должна принадлежать совершенномудрому, а помогать ему должны мудрые и благородные. Особенность конфуцианской ухронии заключается в наличии некоей завуалированности космического масштаба преобразований. Так, внешняя политизированность и прагматизм утопии имеет не только социальный, но и второй уровень, и, по мнению А.И. Кобзева «... представляет собой попытку выйти за пределы социально-политической проблематики на онтологический и космический уровень» [5, с. 61].

Проблема утопизма в китайской традиции перекликается с аналогичной проблемой в древнегреческой предфилософской традиции «осевого времени». Поэма «Труды и дни» великого беотийского крестьянина Гесиода, как отмечает В.А. Гуроров, стала отправным пунктом рационалистических утопий античности [3, с. 76]. Поэма включает в себя миф о совершенстве первоначальных времен и их последующей «девальвации» от «золотого века» к «железному». Поэма Гесиода, безусловно, содержит утопические элементы описания счастливой жизни, которые являются атрибутом «золотого века», а Зевс, как верховное божество, выступает в качестве гаранта справедливости. Но эти счастливые времена сменяются упадком и страданиями вследствие огубления человеческой природы.

В данном случае интересно отметить, что греки, в отличие от китайцев, плохо знали свое прошлое. А.В. Семушкин подчеркивает, что «запечатленное в преда-

нии прошлое было для грека тем синкретическим неопределенным образованием, в котором ... можно отыскать все, что угодно, ... в том числе и осуществленный некогда идеал» [9, с. 89]. В то же время А.В. Семушкин убежден, что для грека как героический, так и теогонический эпос – это воспоминания о прошлом».

Представление же о мифе в древнекитайской культуре, на наш взгляд, более всего созвучно определению мифа М. Элиаде как священной истории, произошедшей реально. Начало истории Поднебесной мыслится вполне исторично, и даже период правления Яо имеет определенные хронологические рамки – 2356-2256 гг. до н. э. В то же время, несмотря на выраженную историчность китайской мифологии и ее реалистичность, обращение к мифологеме «золотого века», «золотой древности» в китайской утопической традиции можно квалифицировать как попытку реконструкции «Времени Оно». Конфуцианский ритуал, являющийся основой китайской «религии», как и любой ритуал в принципе является «сакральным», первоначальным временем. По мнению М. Элиаде, ритуалом тоже может быть обозначено мифическое время в силу его способности к повторению некогда заданного образца.

Несмотря на рационализм китайской культуры и мистериальность древнегреческой, реакция общества на «рацио» имела схожие формы и в Китае, и в Греции и выражалась в преследовании и уничтожении философов в эпоху классики, следовавшей за периодом «осевого времени». Так, суды над греческими философами Анаксагором и Сократом, продажа в рабство Платона, изгнание Диагора вполне сопоставимы с расправой над конфуцианскими философами и сожжением философских книг в 213 г. до н. э. при императоре Цинь Шихуанди.

Таким образом, ухронии, возникшие в древнегреческой и древнекитайской философской традиции периода «осевого времени», могут быть рассмотрены в качестве своего рода реконструкции мифического «Времени Оно» – «...времени начала всех начал, первопредков, первопричин и перводействий, времени установления норм общественной и социальной жизни» [4, с. 227]. В исследовании утопических представлений Конфуция и Гесиода следует обратить внимание на их неразрывную связь с мифом в понимании известного религиоведа М. Элиаде. Эти утопии обращены в прошлое (к «золотому веку») и коррелируют с мифом о вечном возвращении – возвращении в мифическое образцовое время, которое дает людям надежду на обретение утраченного первоначального счастья.

## **The Utopia as the Reconstruction of the mythological “That Time” (as exemplified in the Ancient Chinese and Greek Utopias of Confucius and Hesiod)**

*Valeriya Tsukanova*

**Abstract:** The article represents an example of the “Axial Age” social utopias interpretation as an attempt of the mythical “That Time” reconstruction. The cultural and civilization specific of the uchronia conditioned by the religious beliefs of its creators and the universality of the human

notion about “the golden age” are shown on the example of the compared utopian conceptions of Confucius and Hesiod. The vectorial orientation of the utopian conceptions on the axis “the past and the future” is emphasized.

**Keywords:** utopia, uchronia, “Axial Age”, “That Time”, pattern, “Golden Age”.

### Список литературы

1. *Васильев Л.С.* История Востока: в 2 т. Т. 1 / Учебник по спец. «История». М., 1993.
2. *Васильев Л.С.* История религия Востока / Учебное пособие для вузов. М., 2000.
3. *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории. Л., 1989.
4. История Древней Греции под ред. В.И. Кузищина. М., 2003.
5. *Кобзев А.И.* Понятийно-теоретические основы китайской социальной утопии // Китайские социальные утопии. 1987. М., 1987.
6. *Конрад Н.И.* Запад и Восток: Статьи. М., 1972.
7. *Мартынов А.С.* Конфуцианская утопия в древности и средневековье // Китайские социальные утопии. 1987. М., 1987.
8. *Новиков Б.М., Цуканова В.Е.* Учения Платона и Мо Ди: древние истоки коммунистической идеи // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества: материалы V международной научно-практической конференции (Благовещенск – Хэйхэ – Харбин, 18-23 мая 2015 г.), Благовещенск, 2015. С. 303-305.
9. *Семушкин А.В.* У истоков европейской рациональности (Начало древнегреческой философии). М., 1996.
10. *Сокотун Ю.О.* Типология утопий: поиск оснований / Ученые записки Таврического национального университета им. Вернадского, № 3-4. 2011. № 3-4. С. 126-135.
11. Утопия // Новейший философский словарь // сост. А.А. Грицанов. Мн., 1998. С. 743.
12. *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990.
13. *Шестакова И.С.* Утопия и социальный идеал. Бийск, 2007.
14. *Элиаде М.* Аспекты мифа / Пер. с франц. М., 2001.
15. *Элиаде М.* Словарь религий, обрядов и верований / М. Элиаде, И. Кулиано. М., СПб., 1997.
16. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. 1991. М., 1991. С. 32-50.

## **Особенности японской колониальной политики на Тайване в 1895-1945 гг.<sup>1</sup>**

*Шайхутдинова Регина Рустямовна* – студентка 3 курса Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: regina.spb.ru@gmail.com

**Аннотация:** Данная статья посвящена особенностям японской колониальной политики на Тайване в 1895–1945 гг., раскрывает исторические, экономические и геополитические предпосылки оккупации Тайваня, а также особенности колониального управления на Тайване.

**Ключевые слова:** Тайвань, Япония, колониализм, империализм, колониальная политика, колония.

### **Введение**

Активная внешняя политика, которую сегодня активно проводит Япония, становится значительно понятнее, если обратиться к прошлому этого государства. Принимая во внимание данное обстоятельство, особый интерес представляет осмысление и анализ японской истории конца XIX – первой половины XX вв. в целом и колониального господства Японии на Дальнем Востоке в указанный временной период в частности. Важным эпизодом японской колониальной истории представляется политика Страны восходящего солнца на территории острова Тайвань, особенностям которой и посвящена настоящая работа.

В современном отечественном востоковедении различные проблемы истории Тайваня рассматривались в трудах В.Ц. Головачёва [1, 2, 3, 4, 5, 6], В.Э. Молодякова [5, 8] и В.А. Перминовой [6, 9]. Данная статья представляет собой скромный вклад в современную российскую науку о Тайване и, в ходе рассмотрения особенностей японской колониальной политики на этом острове в 1895-1945 гг., также содержит ответы на два важных вопроса, релевантных рассматриваемой в этом контексте теме: что инспирировало ускоренный рост амбиций Японии и какие цели преследовал японский империализм в реализации собственной колониальной политики?

### **Исторические, экономические и геополитические предпосылки оккупации Тайваня**

С 1866 г. политическая система Японии начинает претерпевать существенные структурные изменения, что связано с восстановлением императорской власти,

---

<sup>1</sup> Автор статьи выражает искреннюю признательность Е.С. Бушуеву, аспиранту Института восточных рукописей РАН, за неоценимую помощь в данном исследовании.

проведенной императором Мацухито (1867-1912), что знаменовало собой начало эпохи Мэйдзи<sup>2</sup> (1868-1889), также известной как Реставрация Мэйдзи. Последняя представляет собой крайне значимый этап в истории Страны восходящего солнца, поскольку именно в это время в Японии была проведена масштабная индустриализация и, как следствие, модернизация всей японской экономики. Новое правительство приняло решение отказаться от прежней изоляционной политики, продемонстрировало решительные империалистические амбиции и осуществило превращение отсталого островного государства в одну из ведущих мировых держав своего времени.

Одной из важнейших задач внешней политики Японии в эпоху Реставрации Мэйдзи было многовекторное противостояние дальнейшей экспансии западных государств в Азии, важным элементом которого стала японская колониальная политика, проникнутая «идеями реформаторства и цивилизаторской миссии Японии по преобразованию и модернизации «разлагающихся и пронизанных коррупцией» азиатских государств» [цит. по: 10, с. 6]. Пересмотрев свои планы по захвату Кореи<sup>3</sup>, Япония приняла решение о расширении собственной территории в обход Корейского полуострова. Продвижение на юг предусматривало изменение статуса государства Рюкю, находившегося в двойной зависимости от Китая и Японии, а также аннексию Тайваня. Таким образом, военно-политическое руководство Японии воспринимало Тайвань как ключ к Китаю через провинцию Фуцзянь, как стратегически важную территорию для расширения и укрепления японского влияния в Восточной и Юго-Восточной Азии, а также как значительный по своим масштабам рынок сбыта и крупную сырьевую базу.

В результате японо-китайской войны (1894-1895) [подробнее см. 11, 189-195] по условиям Симоносэцкого договора в 1895 г. Тайвань был передан Японии.

## **Особенности колониального управления на Тайване**

В полувековом правлении Японии на Тайване достаточно чётко можно выделить начальный (1895-1898) и конечный (1937-1945) этапы, тогда как промежуточный период 1898-1937 гг. с трудом поддаётся дальнейшему дроблению и в целом характеризуется проводимой японским правительством усмирительной политикой и невоенными подходами, лишь в исключительных случаях перемежающимися карательными действиями против населения острова.

Одной из особенностей японской колониальной политики стало заимствование методов управления колониями у Великобритании и Франции. Если до 1920-х гг. в японских правящих кругах преобладала британская модель управления колониями (специальная политическая система с особым законодательством<sup>4</sup> и ад-

---

<sup>2</sup> Наименование данной эпохи связано с девизом правления императора Мацухито – «Мэйдзи» («Просвещённое правление»).

<sup>3</sup> Позднее, с 1910 по 1945 гг., Корея находилась под японским колониальным управлением.

<sup>4</sup> В качестве административно-полицейского регулятора выступала сохранённая японцами система круговой поруки – *бао-цзя* (保甲, яп. *хоко*).

министративным делением), то после этого времени была выбрана французская модель, в рамках которой Тайвань скорее рассматривался как неотъемлемая часть японской империи, а законодательство на острове имело общий с метрополией характер [подробнее см.: 7, с. 120-145]. Тем не менее, вплоть до 1945 г. Тайвань оставался в составе японской империи официально на правах генерал-губернаторства, а не префектуры. Безусловно, Япония была заинтересована в расширении своих территорий за счёт включения новых земель на правах префектур, однако, изменения статуса Тайваня не произошло.

Японские методы управления островом, будучи схожими с методами других колониальных империй, не критиковались великими державами Запада. Более того, сдержанная позиция империалистических держав в отношении японо-китайской войны при отсутствии реальной помощи Китаю дала японскому правительству основания полагать, что западные страны заинтересованы в выгодном использовании японских военных сил против Кореи и Китая, что только усиливало напор японской экспансии на южном направлении.

Ряд особенностей японского империализма позволяет отличать его от западных методов ведения колониальной политики. В первую очередь стоит отметить, что Япония стала проводить колониальную политику самой последней из мировых держав. Кроме того, аннексии<sup>5</sup> со стороны Японии подвергались соседние государства «китайского мира» (синосферы), к которому традиционно относилась и сама Япония. В силу этого обстоятельства в японских колониях не было таких острых культурных или этнических проблем, которые неизбежно возникали в заморских владениях западных держав. И, наконец, представляется важным отметить тот факт, что Япония на начальном этапе своей модернизации испытывала военную и экономическую уязвимость перед мощью мировых держав.

В первые годы колониального правления японские усилия по подавлению сопротивления<sup>6</sup> на Тайване не увенчались успехом, что способствовало сохранению военного управления островом на более длительный срок. Масштабы национально-освободительного движения сопротивления мешали притоку японского капитала. Вместе с тем капитал западных держав (Великобритании, Германии, Италии, России, США, Франции) продолжал укрепляться на территории острова. Западный капитал и неослабевающее влияние иностранных держав в целом препятствовали реализации японских экономических интересов на острове<sup>7</sup>. Приняв во внимание эти тормозящие тайваньскую экономику факторы, с конца 1896 г. японское правительство взяло курс на ускоренное освоение ресурсов Тайваня и ужесточило налогообложение населения. Полученные с населения средства были

---

<sup>5</sup> Допустимо считать именно Тайвань первой колонией Японии, поскольку государство Рюкю (префектура Окинава), присоединенное в 1879 г., было включено в состав империи на правах префектуры, а не обособленной административной единицы.

<sup>6</sup> Подробнее о движении сопротивления против захвата Тайваня см. [11, с. 205-249].

<sup>7</sup> Например, экспорт сахара, чая и камфоры до начала XX в. оставался в руках иностранцев, фактически давая им возможность монополизации этих сфер деятельности. Однако Япония в свою очередь не горюпалась бороться с иностранными предприятиями и действовала крайне осторожно [11, с. 253, 273-277].

направлены на поощрение японских капиталовложений в остров [11, с. 252-254].

С 1898 г. японское правительство на Тайване в лице новой администрации во главе с генерал-губернатором Кодама Гэнтаро и начальником управления Гото Симпэем поставило перед собой задачу наладить дружественные отношения с местным населением, параллельно обеспечивая проникновение японского капитала в экономику острова [11, с. 256-257]. Новое японское правительство только к моменту победы в русско-японской войне (1904-1905) смогло оправдать экономическую целесообразность приобретения Тайваня и его рентабельность. Понимая, что максимальная адаптация к местным условиям требует проведения особой этнической политики, Гото Симпэй считал, что японской администрации на Тайване следует обеспечивать сохранение самобытности этнических общностей, населявших остров, поскольку, по его мнению, ассимиляция коренного населения была невозможна. В связи с этим на Тайвань были направлены японские учёные-антропологи (Тории Рюдзо, Ино Канори и др.) [подробнее см.: 1, с. 271], которые занимались исследованиями местных народностей. Однако попытки Гото снизить градус напряжения среди местного населения в период его управления островом не имели успеха. До середины 1910-х гг. по острову периодически проходили волны восстаний, что лишь подчеркивало неэффективность используемых методов управления.

Тем не менее, вплоть до середины 1910-х гг. колониальная администрация отчитывалась перед центральным правительством об успешном прохождении «цивилизаторской» политики и благополучном установлении порядка на острове. Эту описываемую в японских правительственных отчётах «идиллию»<sup>8</sup> нарушали происходившие время от времени инциденты, когда различные представители местного населения нападали на японцев, за что впоследствии жестоко карались японскими властями. Такого рода инциденты, а также явное неуважение японцами традиций и обычаев населения острова являлись причинами недовольства не только притесняемых аборигенных племён, но и китайского населения острова (при японском правлении было отменено бинтование ног женщин, а также традиция носить косы у мужчин).

На протяжении всего периода управления островом японское правительство предприняло целый комплекс мер по укреплению власти – в основном это экономические, аграрные, административные, институциональные и социальные реформы. Среди предпринятых мер представляется важным отметить развитие транспорта, связи и других элементов инфраструктуры Тайваня, выстраивание чёткой вертикали власти, совершенствование институтов школьного образования и системы здравоохранения острова (проводимые под руководством Гото Симпэя санитарно-гигиенические

---

<sup>8</sup>Стоит отметить, что внушительная доля источников конца XIX в. и первой половины XX в. показывала японскую политику на Тайване как исключительно благотворную, что не является абсолютно верным, поскольку большинство материалов составлялось под бдительным контролем японских властей для создания благоприятной репутации Японии и содержало сведения, которые не всегда соответствовали действительности. С другой стороны, к примеру, в советской печати колониальный Тайвань освещался достаточно редко и в негативном свете, что также представляется не вполне объективным.

мероприятия привели к существенному снижению смертности местного населения). На протяжении периода 1895-1926 гг. велись активные преобразования административного деления острова, результатом которых стало разделение Тайваня на восемь префектур<sup>9</sup>, пять из которых характеризовались как достаточно развитые и густонаселённые регионы [7, с. 132].

Важно учитывать, что вся японская политика на Тайване выстраивалась сугубо в прагматическом ключе. Отличительной чертой японского колониализма с момента появления на посту премьер-министра Японии Хара Такаси (с 1918 г. и вплоть до его смерти в 1921 г.) можно считать попытку внедрения в сознание туземного населения имперского духа, что по замыслу должно было способствовать ассимиляции туземного населения японцами. В 1919 г. японская колониальная политика взяла курс на японизацию населения Тайваня, которая выражалась в принудительной смене имён жителей острова на японские, в использовании норм японского законодательства, в распространении японского языка, в навязывании чувства преданности японскому императору. Примечательно, что в школах японского образца детям систематически прививались японские ценностные ориентиры, образ жизни и нравственные устои. Японское правительство предпринимало неоднократные попытки распространения синтоизма. Наряду с восстановлением китайских буддийских храмов, на острове шло возведение синтоистских святилищ. Тем не менее, национальная религия Японии так и не приобрела какой бы то ни было популярности среди тайваньского населения.

### **Заключение**

В период Реставрации Мэйдзи Япония продемонстрировала стремительный рост империалистических амбиций и поставила в качестве важной внешнеполитической задачи приобретение колоний, что по представлению японского военно-политического руководства должно было значительно усилить экономическое и геополитическое влияние Страны восходящего солнца в регионе. Важным внешнеполитическим успехом Японии в этот период является получение полного контроля над островом Тайвань.

Сочетая британскую и французскую модели колониального управления Тайванем, Японии удалось выработать собственную модель управления островом. Японский период истории Тайваня характеризуется использованием острова в качестве сырьевого придатка Японской империи, попытками проведения японизации местного населения и его ассимиляции японцами, а также превращением острова в плацдарм для японских военно-воздушных и военно-морских сил во время Второй мировой войны.

---

<sup>9</sup> Административное деление Тайваня не отличалось однородностью, что, в частности, хорошо отражает введённый для их обозначения категориальный аппарат: только пять из восьми префектур острова обозначались термином 州 (яп. *сю*), тогда как остальные три, характеризовавшиеся как малонаселённые и достаточно слабо развитые – термином 廳 (яп. *тё*) [7, с. 132].

Вследствие успешной внешней политики во второй половине XIX в. Японии удалось получить статус новой колониальной державы. Это не только способствовало обретению Японией международного престижа, но обеспечило демонстрацию японской военной силы в регионе и стало фактором сдерживания иностранных государств в Восточной и Юго-Восточной Азии.

## **Particular Features of the Japanese Colonial Policy in Taiwan in 1895-1945**

*Regina Shaykhudinova*

**Abstract:** This article deals with distinctive features of the Japanese colonial policy in Taiwan from 1895 to 1945. The article describes the historical, economic, and geopolitical conditions of occupation of Taiwan, and reveals the particular features of colonial rule in Taiwan.

**Keywords:** Taiwan, Japan, colonialism, imperialism, colonial policy, colony.

### **Список литературы**

1. Головачёв В.Ц. Исследования по этнологии Тайваня в трудах японских учёных колониального и послевоенного периода // Япония: ежегодник. 2011. М., 2011. С. 270-283.
2. Головачёв В.Ц. Полвека изучения этнической истории Тайваня в историографии КНР (1949-2000) // Общество и государство в Китае: Т. XLIII, ч. 2. М., 2013. С. 139-151.
3. Головачёв В.Ц. Этническая история и политика Тайваня в западной историографии // XLI научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2011. С. 276-287.
4. Головачёв В.Ц. Этническая история и политика Тайваня в трудах тайваньских учёных (эволюция историографических подходов в 1980 –2010 гг.) // Общество и государство в Китае: Т. XLII, ч. 2. М., 2012. С. 292-299.
5. Головачёв В.Ц., Молодяков В.Э. Тайвань в эпоху японского правления. Источники и исследования на русском языке. М., 2014.
6. Головачёв В.Ц., Перминова В.А. Журналист И.С. Левитов об опиумной политике на Тайване // Россия и АТР. 2014. №4. С. 180-189.
7. Иванов К.В. Исторические проблемы Кореи периода 1905-1945 гг. и их современное наследие: колониальная модернизация, ассимиляция корейцев и проблема «прояпонских деятелей»: диссертация на соискание учёной степени канд. культурологии. Владивосток, 2006 (на правах рукописи).
8. Молодяков В.Э. Колониальный Тайвань в советской аналитике 1920-1930-х гг. // Восток (Oriens). 2014. №3. С. 28-38.
9. Перминова В.А. Японский колониализм: особенности управления // Вопросы истории. 2014. №27. С. 129-135.
10. Тертицкий К.М., Белозурова А.Э. Тайваньское коммунистическое движение и Коминтерн (1924-1932 гг.). М., 2005.
11. Тодер Ф.А. Тайвань и его история (XIX в.). М., 1978.

*Электронное издание*

**Запад и Восток: философия, религия, культура**  
Материалы конференции

Издательство  
Санкт-Петербургское философское общество  
г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия д.5

Компьютерная вёрстка: С.С. Шнурова  
Ответственный редактор: Е.А. Кий