



УНИВЕРСИТЕТ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

ТРАДИЦИИ И ИЗМЕНЕНИЯ



ПРОЕКТ АГА ХАНА “ЧЕЛОВЕКОВЕДЕНИЕ”



УНИВЕРСИТЕТ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

ТРАДИЦИИ И ИЗМЕНЕНИЯ

ПРОЕКТ АГА ХАНА “ЧЕЛОВЕКОВЕДЕНИЕ”

БИШКЕК, ДУШАНБЕ, АЛМАТЫ

2011

РАЗРАБОТЧИКИ УЧЕБНЫХ МАТЕРИАЛОВ

- Кешавджи Рафик *Антропология (США)*
 Алибай Шираз *Архитектура (США)*
 Абдуллаев Камол *История (Таджикистан)*
 Авербуш Брайн *Ближне-восточные языки и цивилизации (США)*
 Алимардонов Амрияздон *Востоковедение (Таджикистан)*
 Алимбаев Абдурахман *Литература (Кыргызстан)*
 Ахтамова Мунира *Филология (Таджикистан)*
 Аюпов Нурмагамбет *Философия (Казахстан)*
 Бекер Норма Джо *Социальные и политические науки (США)*
 Бекзода Комил *Философия (Таджикистан)*
 Билялова Гульмира *Философия, религия (Казахстан)*
 Биман Виллиам *Антропология (США)*
 Ватаншоев Олимшо *Международное образование и развитие (Таджикистан)*
 Гиёев Курбон *Социальные науки (Таджикистан)*
 Джонбобоев Сунатулло *Философия (Таджикистан)*
 Джураев Абдурахим *Культурология (Таджикистан)*
 Диноршоев Мусо *Консультант, философия (Таджикистан)*
 Доолбекова Жылдыз *Политология (Кыргызстан)*
 Зиёев Хуршед *История философии (Таджикистан)*
 Иваненко Виктория *Преподаватель английского языка (Таджикистан)*
 Идиев Хайриддин *Социальные науки (Таджикистан)*
 Имомов Шарофиддин *История и международные отношения (Таджикистан)*
 Кармали Сакина *Этика (Великобритания)*
 Киш Аннамария *Социальная антропология (Венгрия)*
 Курбонхонов Обидхон *Социология (Таджикистан)*
 Лоди Ясмин *Политическая философия (Индия)*
 Мамадамбарова Шарофат *Литература и ассесмент (Таджикистан)*
 Маххамова Светлана *Литература (Таджикистан)*
 Махмаджанова Фируза *Философия (Таджикистан)*
 Махмадхаджаев Ахмаджан *Философия (Таджикистан)*
 Межуев Вадим *Консультант, Философия культуры (Россия)*
 Миршакар Акмал *Искусство – живопись (Таджикистан)*
 Музаффар Мухаммад Али *Антропология и психология (Таджикистан)*
 Мухаматкулов Акрам *Политические науки (Узбекистан)*
 Наботов Зайниддин *Теология (Таджикистан)*
 Назариев Рамазан *История философии (Таджикистан)*
 О'Коннел Джон *Музыкология (Великобритания)*
 Олимов Кароматулло *Философские традиции Востока (Таджикистан)*
 Паринова Ольга *Филология (Таджикистан)*
 Пауел Шарон *Международное образование (США)*
 Пулатова Лола *Искусство – музыка (Таджикистан)*
 Рахимов Мухсин *Философия и психология (Таджикистан)*
 Рахимов Садулло *Киноведение (Таджикистан)*
 Рузадоров Мухаббатшо *Социология (Таджикистан)*
 Саъдуллоев Мадисо *Философия (Таджикистан)*
 Содатсайров Эрадж *Политические науки (Таджикистан)*
 Спектор Александра *Филология (Таджикистан)*
 Степанянц Мариэтта *Консультант, Философские традиции Востока (Россия)*
 Сулайманов Жоомарт *Философия и экология (Кыргызстан)*
 Таджиматов Санджарбек *Этнология и этнография (Кыргызстан)*
 Томсон Чад *Социальные и политические науки (Канада)*
 Турсун-заде Фируза *Эстетика (Таджикистан)*
 Файзуллаева Мохира *Политические науки (Таджикистан)*
 Халилов Мердан *Экономика и бизнес (Туркменистан)*
 Хамон Макс *История (Канада)*
 Хафизова Наталья *Политические науки (Таджикистан)*
 Холл Майкл *Исламоведение (США)*
 Шамолов Абдувахид *Философия (Таджикистан)*
 Шарипов Мехмоншо *Исламоведение (Таджикистан)*
 Шозимов Пулат *Социальные науки (Таджикистан)*
 Шоисматуллаев Шо Назар *Социология (Таджикистан)*
 Эльбоев Хамза *Культурология (Таджикистан)*
 Рахимова Самира *Права человека (Таджикистан)*
 Душанбиева Мавджигул *Антропология и культура (Таджикистан)*
 Алифбекова Марифат *Образование (Таджикистан)*
 Калонов Аджамшо *Политические науки (Таджикистан)*
 Ибодов Махмадулло *Философия (Таджикистан)*

*Изображение на обложке: “Свадебное платье”, Акмал Миршакар
 Дизайнеры: Михаил Романюк, Мансур Ходжибобоев, Амир Исаев*

С благодарностью принимается помощь Треста (Фонда) Ага Хана по культуре.

*Ответственность за идеи, изложенные в данном учебнике, лежит
 исключительно на его авторах, а их публикация не подразумевает
 ответственность Университета Центральной Азии.*

*Репродукция и передача любых опубликованных материалов по системе
 автоматического поиска информации или с помощью иных средств без
 разрешения владельца издательского права запрещена.*

ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящее время Центральная Азия претерпевает глубокие культурные изменения. Появляются новые основы для развития самобытности, поскольку получившие в недавнем прошлом независимость государства сталкиваются с более глобальными экономическими и политическими трудностями. Народы Центральной Азии черпают вдохновение из своего прошлого и ищут поддержки в построении новой системы ценностей, которая была бы основана на богатых традициях данных обществ. Ученые, преподаватели ощущают острую необходимость проявления инициатив в развитии более глубокого понимания этических вопросов и вопроса нравственного выбора, который встает перед обществом. Отвечая этим нуждам Траст (Фонд) Ага Хана по Культуре учредил в 1997 году Проект Ага Хана «Человековедение» (ПАХЧ). В 2007 году ПАХЧ вошел в состав Университета Центральной Азии (УЦА). Сам УЦА был учрежден в 2000 году в качестве международной организации по образованию. Учредителями УЦА явились республики Казахстан, Кыргызстан и Таджикистан, а также Его Величество Ага Хан IV.

Проект Ага Хана «Человековедение» продвигает плюрализм в идеях, культурах и народах, иницируя и поддерживая разработку и внедрение ориентированного на студентов междисциплинарного материала по гуманитарным наукам, развитие навыков педагогического и профессионального мастерства преподавателей центральноазиатских университетов и общественных социально-ориентированных проектов. ПАХЧ создает мосты между общинами и обществами в центральноазиатском регионе и помогает гражданам Центральной Азии обмениваться своими традициями и устанавливать связи и взаимоотношения с внешним миром.

Признание достоинств и понимание всей широты своего культурного наследия даст возможность народам Центральной Азии определить те аспекты, которые позволят им приспособиться к быстрым изменениям. Центральная Азия подвергалась влиянию множества культур, включая буддийскую, китайскую, греческую, индийскую, древнеиранскую, исламскую, еврейскую, монгольскую, русскую, турецкую и зороастрийскую. Нельзя недооценивать влияние недавнего советского опыта на формирование ценностей и самосознания. В любом случае студенты могут развить навыки критического мышления, которые помогут им понять всё многообразие внутри каждой отдельной культуры и сходства между различными культурами.

Преподаватели университетов-партнеров Казахстана, Кыргызстана и Таджикистана прошли специальное обучение методам проведения курсов проекта, оценки учебных материалов, координирования студенческих проектов и проведения последующих преподавательских тренингов. Студенты знакомятся с различными источниками и жанрами посредством различных методов работы на занятиях, разработанных для осуществления активного обучения, помогающих студентам прийти к собственному критическому и глубокому пониманию основных вопросов.

Учебный материал ПАХЧ разрабатывался, апробировался и корректировался в течение десяти лет. Апробация учебных материалов проходила в аудиториях университетов-партнеров с использованием метода обучения, при котором в центре находится студент. В итоге материал был рассмотрен двумя группами международных ученых и завершен в 2008 году с учетом их предложений.

Окончательная версия восьми курсов, составляющих учебный материал ПАХЧ, будет широко распространяться среди университетов. Курсы достаточно гибкие, их можно преподавать при разных обстоятельствах. Они могут быть использованы в тех среднеобразовательных школах, где пилотный проект уже начат, и участниками данных курсов могут являться учащиеся старших классов. Каждое учебное заведение имеет свои запросы и ожидания, поэтому мы предлагаем преподавателям адаптировать материал курсов в соответствии с особенностями аудиторий и требованиями студентов. Подобная творческая адаптация создает базу для образования, основанного на развитии критического мышления, являясь важным шагом в привлечении центральноазиатских студентов к решению проблем их регионов.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	1
Введение.....	5

2

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СОЗДАНИЕ ТРАДИЦИЙ	7
-------------------------	---

Кейс-стади

КЛИФФОРД ГИРЦ. РИТУАЛ И СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ: ЯВАНСКИЙ ПРИМЕР	9
---	---

Тексты

БЕНЕДИКТ АНДЕРСОН. ПОСЛЕДНЯЯ ВОЛНА	35
КАРЛ МАРКС. ВОСЕМНАДЦАТОЕ БРЮМЕРА ЛУИ БОНАПАРТА.....	39
МУХАММАД ИКБАЛ. ВОЗМОЖНА ЛИ РЕЛИГИЯ?.....	43
ИСААК БАБЕЛЬ. СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ	47
РОБЕРТ Д. МАКЧЕСНИ. ВОДА ЗАМЗАМА НА БЕЛОЙ КОШМЕ: ПРИМЕНЕНИЕ МОНГОЛЬСКИХ ОБЫЧАЕВ В МУСУЛЬМАНСКОЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ.....	51

ГЛАВА ВТОРАЯ

РЕЛИГИОЗНЫЕ НОВОВВЕДЕНИЯ	57
--------------------------------	----

Кейс-стади

МЕРЛ РИКЛЕФС. ПРИШЕСТВИЕ ИСЛАМА.....	59
--------------------------------------	----

Тексты

АБУ ХАМИД МУХАММЕД ИБН МУХАММЕД АЛЬ-ГАЗАЛИ. НАУКА КАЛАМА: ЕЕ ЦЕЛИ И ДОСТИЖЕНИЯ	77
ДЖО-ЭНН ШЕЛТОН. КАК ПОСТУПАЛИ РИМЛЯНЕ.....	79
ЗИТКАЛА-ША. ПОЧЕМУ Я ЯЗЫЧНИЦА?.....	83
ГОВАРД Р. ТЕРНЕР. НАУКА В СРЕДНЕВЕКОВОМ ИСЛАМЕ	87
РАФИК КЕШАВДЖИ. ВЕРА И КУЛЬТУРА.....	93

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

НОСТАЛЬГИЯ	101
------------------	-----

Кейс-стади

ФИЛЬМ ВОЛЬФГАНГА БЕККЕРА “ПРОЩАЙ, ЛЕНИН!”	103
---	-----

Тексты

САУЛЕШ ЕССЕНОВА. КАЗАХСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ	105
ВИТАЛИЙ ВИТАЛЬЕВ. ПОСЛЕДНИЕ ВОСЕМНАДЦАТЬ КАПЕЛЬ	111
ШАРМИЛА СЕН. НАШ ВКУС ПРЕВОСХОДНЕЙ	117
ЭЛИС К. ХАНСБЕРГЕР. БЛЕСК ФАТИМИДСКОГО КАИРА	123
ФЕДОР ДОСТОЕВСКИЙ. ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР	141
ЭДМУНД БЕРК. РАЗМЫШЛЕНИЯ О РЕВОЛЮЦИИ ВО ФРАНЦИИ	147

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ГОРОДСКИЕ ТРАДИЦИИ	151
--------------------------	-----

Кейс-стади

АББАД АР-РАДИ. ТЕХНИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ КАМПОНГА КАЛИ ЧО-ДЕ	153
---	-----

Фильм

НАДЖИБ МИРЗА. ЗОВ КОЧЕВНИКА	163
-----------------------------------	-----

Тексты

ЖАК РОССИО. ГОРОЖАНИН И ЖИЗНЬ В БОЛЬШИХ И МАЛЫХ ГОРОДАХ.....	165
ЗИАУДДИН САРДАР. МЕККА	169
РЪЯНОН БАРКЕР И НАЙДЖЕЛ КРОСС. АФРИКАНСКАЯ САХЕЛЬ	171
УИЛЬЯМ БЛЭЙК. ЛОНДОН	175

ГЛАВА ПЯТАЯ

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ	179
--------------------------------	-----

Кейс-стади

АФГАНСКИЕ ВОЕННЫЕ КОВРЫ	181
-------------------------------	-----

Тексты

АМИТАВ ГОШ. ИМАМ И ИНДИЕЦ.....	183
ДЖЕЙМС К. СКОТТ. НЕАДЕКВАТНЫЕ УПРОЩЕНИЯ И ПРАКТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ: МЕТИС	187
ЭЛИЗАБЕТ ГАСКЕЛЛ. ПОВЕСТЬ ИЗ ЖИЗНИ МАНЧЕСТЕРА	191
ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ. САНКЦИИ И МЕХАНИЧЕСКАЯ И ОРГАНИЧЕСКАЯ СОЛИДАРНОСТЬ.....	195
АДИБ ХАЛИД. МУСУЛЬМАНЕ-ПЕЧАТНИКИ В ЦАРСКОЙ СРЕДНЕЙ АЗИИ. ЗАПИСКИ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ	199
ФИЛИППО МАРИНЕТТИ. МАНИФЕСТ ФУТУРИЗМА	205

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ТРАДИЦИИ.	209
-------------------------------	-----

Кейс-стади

АЛАН ДЖОЛИС. ХОРОШИЙ БАНКИР	211
-----------------------------------	-----

Тексты

ЧАНДРА МУЗАФФАР. УНИВЕРСАЛИЗМ В ИСЛАМЕ	221
АМИТ ЧАУДХУРИ. МАЛЕНЬКАЯ БЕНГАЛИЯ.....	231
ИТО ХИРОБУМИ. ИСТОЧНИКИ ЯПОНСКОЙ ТРАДИЦИИ.....	235
СЭМЮЭЛЬ ХАНТИНГТОН. СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ	239
НЕИЗВЕСТНЫЙ АВТОР, МУСУЛЬМАНИН-МУТАЗИЛИТ. СОЦИАЛЬНЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ И КАПИТАЛИЗМ ЭПОХИ СВОБОДНОЙ КОНКУРЕНЦИИ.....	245
Список иллюстраций.....	249

ВВЕДЕНИЕ

Гуманитарные науки («Человековедение») требуют тщательного наблюдения и анализа повседневных переживаний всего человечества в целом. Один из вопросов для рассмотрения - это постоянная смена места пребывания человека. Естественно, что из-за этого мы меняемся. Каким образом мы сохраним наши ценности, традиции, культуру? Изменяем ли мы их или же любой ценой стараемся сохранить их в первозданном виде? Или мы постоянно разрываемся между тем и другим? Другими словами, стараемся ли мы удержать баланс между сохранением наших традиций и необходимостью их изменить, для того чтобы соответствовать новым условиям жизни? Авторы приведенных здесь текстов попытаются ответить на некоторые из этих важных вопросов.

Каждая глава этой книги поднимает различные вопросы и предлагает широкий спектр ответов. Тогда как некоторые вопросы и ответы могут показаться странными, другие могут предложить необычные суждения. На самом деле, эта книга предлагает захватывающее путешествие, которое затрагивает жизненный опыт людей, представляющих многочисленные культуры, общества и даже интеллектуальные воззрения. Реакции человека на разные условия жизни столь разнообразны, что невозможно вместить их в одну книгу. Тем не менее, в этой книге содержатся специально отобранные тексты, рассматривающие шесть вопросов.

Первая глава посвящена созданию традиций. В ней рассказывается о значении традиций и о том, как они практикуются в разных уголках земли. Вторая глава рассматривает вопросы религиозных нововведений. Читатель вовлекается в дебаты относительно религиозных нововведений. Каждый читатель может обсудить возможность изменения религии и найти свой ракурс в этом нововведении. Третья глава книги сфокусирована на ностальгии по историческим традициям, ценностям и ритуалам. В этой главе мы исследуем то, по какой причине и каким образом мы испытываем ностальгию по тем или иным историческим аспектам нашего прошлого. Четвертая глава затрагивает городские обычаи, которым следует большинство городских жителей, даже не осознавая того, что они стали их традициями. В пятой главе рассказывается о том, где традиции сталкиваются с современностью. Как традиции приспосабливаются к современным условиям? Может быть, между ними существует лишь противостояние? Читателю предлагаются различные тексты, которые вызывают противоречивые эмоции. Последняя глава рассматривает традиции в свете глобализации.

Читателю необходимо помнить о том, что приведенные здесь тексты отнюдь не являются исчерпывающими, но они в достаточной мере осмыслены и уникальны. Традиции и отклики на них со стороны практиков, наблюдателей и рассказчиков проливают свет на всю сложность социальной жизни, а также на разнообразие значений и эмоций, которые они вызывают наряду с образцами культурных взглядов разных стран мира.

Несмотря на то, что эти главы и вопросы порой могут быть захватывающими и провокационными, читателю следует быть очень осторожным и внимательным при чтении, иметь критический и скрупулезный подход к его осмыслению и быть предусмотрительным и сдержанным в своих умозаключениях. На самом деле, читатель меняет свое мнение относительно вопросов, затронутых здесь, не только благодаря этой книге, но и на протяжении всей своей жизни, по мере того, как этого потребует от него сама жизнь. Другими словами, нет трудных или легких ответов на вопросы, предложенные в этих текстах и главах. Только лишь прочитав эти тексты, читатель не найдет настоящей правды, но прояснит для себя некоторые идеи, которые будут пропорциональны его размышлениям.

Читателю рекомендуется собрать все свои навыки критического мышления, наработанные в результате изучения этого и других курсов, для того чтобы осмыслить все проблемы, поднятые в этой книге. Чем острее будет изучение материала, тем больше вероятность, что размышления и заключения читателя будут более пронизательными и ценными.



ДЕРВИШ
НОСИРБЕК НАЗИРБЕКОВ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СОЗДАНИЕ ТРАДИЦИЙ

ВВЕДЕНИЕ

В первой главе поднимаются вопросы, относящиеся к созданию традиций. Чаще всего мы связываем наши традиции с нашей личностью, а создание традиций – это своего рода создание образа, в котором мы себя представляем. Одновременно традиции облечены социальной ролью в процессе общения между индивидами, группами и сообществами, обеспечивающими стабильность в обществе.

Возможно, что мы можем даже не замечать традиций, которые ежедневно соблюдаем, главным образом потому, что они не воспринимаются сколько-нибудь значительными. Но эти же традиции могут играть весьма значимую роль в жизни людей во время важных событий, таких как брак или развод, рождение или смерть, событий, заслуживающих внимания семьи или сообществ и т.д. Традиции также могут спровоцировать столкновение, создать напряжение, когда что-то неожиданно бросает вызов статусу-кво и тем самым открывается возможность взглянуть на традиции в другом ракурсе. Мы можем открыть для себя традиции, о которых раньше никогда не были осведомлены. Что такое традиция? Это что-то статичное или изменяющееся, переходное понятие, балансирующее где-то между двумя крайностями? Это актуально в повседневной жизни или важно только во время официальных церемоний или обрядов? Существуют ли официальные традиции? А неофициальные? Это хорошо или плохо?

Данная глава поднимает эти и многие другие вопросы, относящиеся к идее традиции в историческом, политическом, экономическом и социальном аспектах. Она начинается с рассмотрения вопросов о традициях в Индонезии. Кейс-стади посвящен антропологическому описанию похоронного ритуала в маленьком индонезийском городке и сфокусирован на проблемах, которые бросают вызов традициям, и вопросах их создания. Такие вопросы, как: почему мы создаем традиции? какую роль традиции играют в обществе? – рассматриваются в контексте урбанизации, политических переворотов и религиозного возрождения.

Студентам предлагаются различные взгляды на традиции, а также тексты из художественной литературы, посвященные традициям прошлого и их соотносительности с современной жизнью.



КУЛЬТУРА ПОЛИТИКИ В ИНДОНЕЗИИ

КЛИФФОРД ГИРЦ. РИТУАЛ И СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ: ЯВАНСКИЙ ПРИМЕР

Клиффорд Джеймс Гирц (1926-2006) - ведущий специалист в области антропологии. Родом из Сан-Франциско (Калифорния, США). Образование получил в Огайо и Массачусетсе (США). Свои этнографические сведения ученый собирал на островах Ява, Бали, Селебес, Суматра, в Марокко. Он внес значительный вклад в теорию культуры, изучая жизнь людей, их взаимоотношения на различных социальных уровнях, исследуя то, как жили люди в различных ареалах и в разнообразной обстановке. Он автор не одного десятка книг и статей, обладатель многочисленных наград и почетных званий. В последние годы своей жизни профессор Гирц работал в Школе общественных наук в Принстоне (Нью-Джерси, США).

Предлагаемый вашему вниманию отрывок взят из работы К. Гирца «Интерпретация культур» (1973 г.). Автор выявляет и глубоко анализирует различия между разнообразными функциональными подходами к антропологии. Функционализм – это социальная теория, представители которой считают, что каждый элемент общества - учреждения, нормы, социальные роли, ритуалы - имеет свою важную цель, исполняет свою функцию, необходимую для деятельности всего общества. Гирц пытается доказать, что социальное напряжение, существующее в обществе, должно изучаться с точки зрения «динамично-функционального» подхода. Ученый приводит пример общинного напряжения, религиозного похоронного обряда в г. Моджокуто, расположенном в Центральной Яве (остров Индонезии). Население Явы - центра индо-яванской цивилизации – было обращено в ислам до прибытия европейцев, главным образом голландцев, в конце 16 века. Гирц приводит аргументы в доказательство того, что описываемый им похоронный ритуал не способствует достижению целей общности и иллюстрирует напряжения, которые обычно скрыты. Как это ни странно звучит, но когда традиционные похороны мальчика нарушаются, антрополог гораздо яснее начинает понимать основы яванской культуры.

При чтении обратите внимание на обряд сламетан и на роль, которую он играет в жизни людей. Постарайтесь проникнуть в неясную природу культуры о. Ява, ее традиций, которые могут привести к социальной нестабильности, к конфликту. Заострите внимание на теоретических выводах, которые делает автор.

Как и во многих других областях антропологических исследований, в теоретических дискуссиях последнего времени о роли религии в обществе продолжает господствовать функционализм — либо социологического толка, ассоциирующийся с именем Радклиффа-Брауна, либо социально-психологического, ассоциирующийся с именем Малиновского. Социологический подход (или, как предпочитают называть его британские антропологи, социально-антропологический подход), начало которому было положено в «Элементарных формах религиозной жизни» Дюркгейма и «Лекциях по религии семитов» Робертсона-Смита, придает особое значение тому, каким образом верования и в особенности ритуал укрепляют традиционные общественные связи между людьми; при этом подходе акцентируется внимание на том, как укрепляется и увековечивается социальная организация какой-либо группы посредством обрядовой или мифологической символизации основополагающих общественных ценностей, на которых эта группа зиждется. Социально-психологический подход, пионерами которого были,

антропология -

наука о человеке в многообразии форм его жизнедеятельности. Включает в себя физическую, социальную, культурную, философскую, юридическую, доисторическую и другие формы антропологии

Радклифф-Браун Альфред Реджиналд

(1881- 1955)-

британский социальный антрополог, который развивал систематическую структуру понятий и обобщений, касающихся социальных структур относительно простых обществ

Малиновский Бро- нислав (1884-1942)-

британский антрополог, который поддерживал те обычаи и верования, которые имеют определенные социальные функции

Дюркгейм Эмиль

(1858-1917)-

французский социолог, основатель социологической школы, известный своим исследованием социальных ценностей и теории отчуждения

Робертсон-Смит

Уильям (1858-1894)-

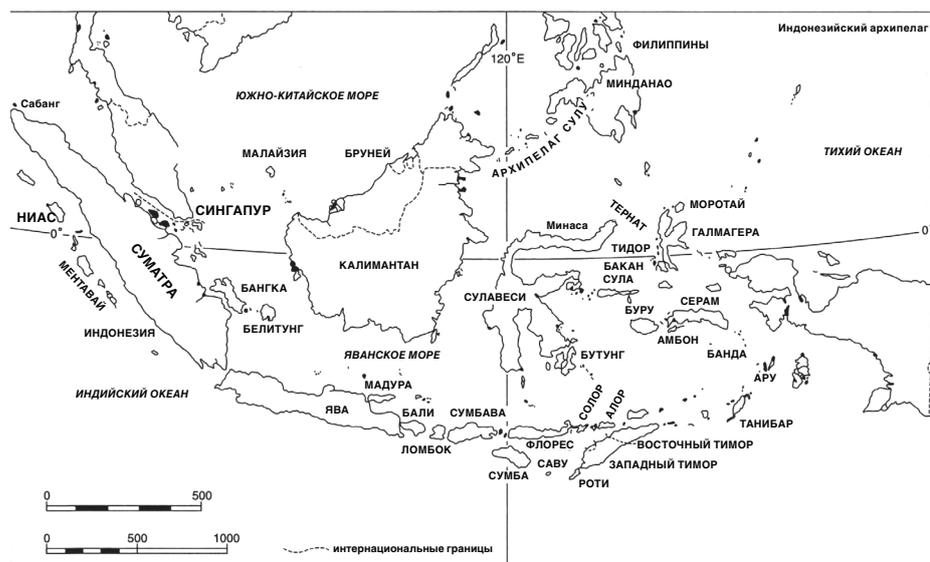
шотландский ученый-энциклопедист

мифология -

1) Совокупность мифов, то есть сказаний о богах и героях, о сверхъестественных существах и чудесных явлениях и событиях.

2) Наука, изучающая мифы (их возникновение, содержание, распространение)

ИНДОНЕЗИЙСКИЙ АРХИПЕЛАГ В СЕВЕРО- ВОСТОЧНОЙ АЗИИ



пожалуй, **Фрззер и Тайлор**, но который свое наиболее отчетливое выражение получил в классической работе Малиновского «Магия, наука и религия», делает особое ударение на том, что религия дает человеку, как она отвечает его познавательным и эмоциональным потребностям в стабильном, постигаемом и поддающемся воздействию мире и как она дает человеку возможность сохранить внутреннюю защищенность перед лицом природных случайностей². Вместе взятые, эти подходы дали нам намного более точное понимание социальных и психологических «функций» религии в обществах самого широкого диапазона.

Однако для изучения социальных изменений функционалистский подход оказывается не столь действенным. Как отмечали уже несколько авторов, акцент на системы, находящиеся в состоянии равновесия, на социальный **гомеостаз** и на вневременные структурные описания ведет к преимущественному изучению «хорошо интегрированных» обществ, находящихся в состоянии устойчивого равновесия, и к тенденции обращать особое внимание на функциональные аспекты обычаев и традиций того или иного народа, а не на их дезорганизирующие свойства³. В исследованиях по религии этот статичный, антиисторический подход привел к своего рода сверхконсервативному взгляду на роль ритуалов и верований в социальной жизни. Несмотря на предостерегающие замечания Клакхона⁴ и других относительно «издержек» различных религиозных обычаев вроде колдовства, стойко обозначилась тенденция подчеркивать гармонизирующие, интегрирующие и психологически поддерживающие аспекты религиозных систем, а не аспекты разрушительные, дезинтегрирующие и психологически расстраивающие, тенденция демонстрировать то, каким образом религия способствует сохранению социальной и психологической структуры, а не то, каким образом она разрушает или трансформирует ее. Там, где проблема изменений все-таки рассматривалась, как, например, в работе **Редфилда**, посвященной **Юкатану**, это делалось главным образом с позиций прогрессирующей дезинтеграции: «Основных изменений в культуре, которые произошли на Юкатане “параллельно” с уменьшением изо-

Фрззер Джеймс -

(1854-1941), британский антрополог, который исследовал важность магии, религии и науки в развитии человеческого мышления

Тайлор Эдвард -

(1832-1917), британский антрополог. Считается основателем культурной антропологии

гомеостаз -

относительное динамич. постоянство состава и свойств внутренней среды и устойчивость основных физиологических функций организма

Редфилд Роберт

(1897-1958) -

американский антрополог, один из пионеров этнологии, в своих трудах сосредоточился на процессах культурных и социальных изменений, характеризующих взаимоотношения между сельскими и городскими сообществами

1 Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. Glencoe (Ill.), 1947.

2 Malinowski B. Magic, Science and Religion. Boston, 1948.

3 Leach E.R. Political Systems of Highland Burma. Cambridge (Mass.), 1954 и Merton R. Social Theory and Social Structure. Glencoe (Ill.), 1949.

4 См.: Kluckhohn C. Navaho Witchcraft // Peabody Museum Papers. № 22. Cambridge (Mass.), 1944.

лированности и гомогенности общества, насчитывается, по-видимому, три: это дезорганизация культуры, ее **секуляризация** и индивидуализация»⁵. Однако даже мимолетное знакомство с историей нашей собственной религии не позволяет нам без колебаний утверждать, что религия во всех случаях играет только такую «позитивную» роль.

В настоящей главе как раз и будет показано, что одна из главных причин того, почему **функционалистская теория** не может справиться с объяснением изменений, заключается в ее неспособности относиться к социологическим и культурным процессам как к явлениям равнозначным: почти неизбежно что-то одно либо игнорируется вовсе, либо приносится в жертву другому, становясь просто его отражением, «зеркальным образом». Либо культура рассматривается как производная форм социальной организации - подход, характерный для британских структуралистов и для многих американских социологов; либо формы общественной организации рассматриваются как поведенческое воплощение культурных парадигм - подход Малиновского и многих американских антропологов. И в том и в другом случае существует тенденция исключать как динамический фактор то, чему придается меньшее значение, и мы остаемся либо со всеохватывающей концепцией культуры («это сложное целое...»), либо с совершенно всеобъемлющей концепцией социальной структуры («социальная структура не является одним из аспектов культуры, а является всей культурой данного народа, рассматриваемой в рамках особой теории») ⁶. В такой ситуации почти невозможно определить те динамические элементы в социальных изменениях, которые возникают из-за неполного соответствия культурных парадигм формам социальной организации. «Мы, функционалисты, - заметил недавно Э.Р.Лич, - не являемся на самом деле принципиально «антиисторичными», просто мы не знаем, как вместить исторический материал в наши концепции»⁷.

Пересмотр концепций функционалистской теории с тем, чтобы они позволяли более эффективно использовать «исторический материал», лучше всего, быть может, начать с попытки теоретически разграничить культурные и социальные аспекты человеческой жизни и рассматривать их как изменяющиеся независимо друг от друга, но взаимосвязанные факторы. Хотя и разделяемые только мысленно, культура и социальная структура будут рассматриваться тогда как допускающие широкий диапазон способов интеграции друг с другом, из которых простой изоморфический способ представляет собой не что иное, как предельный случай - случай, который встречается только в обществах, сохраняющих свое устройство столь длительное время, что становится возможным почти полное согласование социальных и культурных аспектов. В большинстве же обществ, где изменения являются скорее характерной чертой, чем отклоняющейся от нормы

Юкатан (Yucatan) -

полуостров в Центральной Америке, отделяющий Мексиканский залив от Карибского моря. Северную часть полуострова занимают мексиканские штаты Юкатан, Кампече и Кинтана-Роо. Юг полуострова относится к государствам Гватемала и Белиз

секуляризация -

(от лат. saecularis - мирской), процесс снижения роли религии в жизни общества; переход от общества, регулируемого преимущественно религиозной традицией, к светской модели общественного устройства на основе рациональных (нерелигиозных) норм

функционалистская

теория -

это психологический подход, сложившийся в конце XIX - начале XX в., согласно которому в психике можно выделить отдельные психические функции, представляющие собой относительно самостоятельные элементы

⁵ Redfield R. The Folk Culture of Yucatan. Chicago, 1941. P. 339.

⁶ Fortes M. The Structure of Unilineal Descent Groups // American Anthropologist. Vol. 55, 1953. P. 17-41.

⁷ Leach E.R. Political Systems of Highland Burma... P. 282.

случайностью, мы будем готовы обнаружить более или менее радикальные разрывы между ними. Я берусь доказать, что как раз в этих разрывах мы и найдем некоторые из главных движущих сил изменений.

Один из наиболее плодотворных приемов различения культуры и социальной системы - но далеко не единственный - представить культуру как упорядоченную систему смыслов и символов, на языке которых происходит социальное взаимодействие, и социальную систему - как модель самого социального взаимодействия⁸. На одном уровне существует система представлений, выразительных символов и ценностей, посредством которых человек определяет свой мир, выражает свои чувства и высказывает свои суждения, на другом - вечно продолжающийся процесс интерактивного поведения, устойчивую форму которого мы называем социальной структурой. Культура - это носитель смыслов, посредством которых люди интерпретируют свой жизненный опыт и направляют свои действия; социальная структура - форма, которую принимают эти действия, реально существующая сеть социальных отношений. Культура и социальная структура, следовательно, не что иное, как различные абстрактные выражения одних и тех же явлений. Одна абстракция рассматривает социальное действие с точки зрения его смысла для тех, кто его осуществляет, другая - с точки зрения его вклада в функционирование определенной социальной системы.

Природа различия культуры и социальной системы становится более очевидной при рассмотрении характерных для них противоположных типов интеграции. Это противоположность между тем, что Сорокин назвал «логико-смысловой интеграцией», и тем, что он назвал «причинно-функциональной интеграцией»⁹. Под логико-смысловой интеграцией, характерной для культуры, имеется в виду тот тип интеграции, который обнаруживается в фуге Баха, в католическом догмате или в общей теории относительности, - это единство стиля, логического контекста, смысла и ценности. Под каузально-функциональной интеграцией, характерной для социальной системы, подразумевается вид интеграции, обнаруживаемый в организме, в котором все части связаны единой **каузальной** сетью: каждая часть является элементом в **реверберирующем** каузальном кольце, которое «сохраняет систему в состоянии движения». И поскольку эти типы интеграции не идентичны, поскольку та особенная форма, которую принимает одна из них, не подразумевает прямо ту форму, которую примет другая, между ними, а также между ними и третьим элементом, моделью мотивационной интеграции внутри человека, которую мы обычно называем структурой личности, существует изначальное несоответствие и напряженность:

«Понимаемая таким образом, социальная система является только одним из трех элементов построения совершенно конкретной системы социального действия. Два других — личностные системы отдельных действующих лиц и культурная система, встроенная в их действия. Каждый из трех элементов должен рассматриваться как независимое средоточие организации частей системы действия в том смысле, что ни один из них теоретически не сводим к понятиям другого или к комбинации двух остальных. Каждому из них совершенно необходимы два других в том смысле, что без личностей и культуры не будет социальной системы и так далее, учитывая все логические

каузальный -
причинный
реверберирующий -
неоднократно отража-
ющий

⁸ Parsons T., Shils E. Toward a General Theory of Action. Cambridge (Mass.), 1951.

⁹ Sorokin P. Social and Cultural Dynamics. Vol. I-III. New York, 1937.

возможности. Но эта взаимозависимость и взаимопроникновение весьма отличны от редуцирования, которое предполагает, что важные свойства и процессы системы одного класса могут быть теоретически выведены из нашего теоретического знания одной из двух других или их обеих. Сфера действия - общая для всех трех, и этот факт делает возможным определенные "трансформации" между ними. Но на уровне теории, разрабатываемой здесь, они не составляют единой системы, хотя так может случиться на некотором другом теоретическом уровне»¹⁰.

Я попытаюсь продемонстрировать плодотворность этого более динамичного функционалистского подхода, применяя его к частному случаю ритуала, который оказалось невозможным совершить так, как полагается. Я постараюсь показать, что подход, который не различает «логико-смысловые» культурные аспекты ритуальной модели и «каузально-функциональные» аспекты, относящиеся к социальной структуре, не может адекватно объяснить эту неудачу, и что подход, который различает их, способен выявить причину этого затруднения. Далее будет показано, что такой подход дает возможность избежать упрощенного взгляда на функциональную роль религии в обществе, при котором эта роль видится только в консервации социальной структуры, и заменить его более сложной концепцией отношений между религиозными верованиями и практикой, с одной стороны, и светской общественной жизнью — с другой. В рамках этой концепции могут быть учтены исторические материалы, а функционалистский анализ религии сможет более адекватно объяснять и процессы изменения.

ОБЩАЯ ОБСТАНОВКА

Случай, который будет описан ниже, — похороны, устроенные в Моджокуто, небольшом городке в восточной части Центральной Явы. Маленький мальчик, которому было около десяти лет и который жил со своими дядей и тетей, совершенно неожиданно умирает. Его смерть, за которой должны были, как обычно, последовать поспешная, скромная, однако методически разработанная яванская похоронная церемония и обряд погребения, привела к продолжительному состоянию ярко выраженного социального напряжения и тяжелого психологического расстройства. Комплекс верований и ритуалов, который помогал бесчисленному количеству яванцев успешно справиться с тяжелыми переживаниями, вызванными смертью их близких, неожиданно дал сбой. Чтобы понять, почему произошел этот сбой, требуются знание и понимание всего диапазона социальных и культурных изменений, произошедших

редуцирование - упрощение, сведение к простому, более доступному для анализа; уменьшение, ослабление чего-либо

¹⁰ Parsons T, The Social System. Glencoe (Ill.), 1951. P. 6.

на Яве начиная с первых десятилетий этого века. В этих прерванных похоронах, как в капле воды, отразились на самом деле более крупные конфликты, разложение традиционного социального строя и попытки реинтеграции, которые - в той или иной форме - характерны для современного индонезийского общества.

Религиозная традиция Явы, в особенности крестьянства, представляет собой сочетание индийских, исламских и местных, юго-восточноазиатских элементов. Подъем крупных милитаризированных царств в равнинных рисовых областях в первые века от Рождества Христова сопровождался проникновением на остров индуистских и буддийских культурных образцов; включение портовых городов северного побережья в международную морскую торговлю в XV и XVI вв. привело к проникновению исламских образцов. Пытаясь овладеть крестьянской массой, буддизм и ислам стали смешиваться с глубинными анимистическими традициями, характерными для всего малайзийского культурного ареала. Результатом стал сбалансированный **синкретизм** мифа и ритуала, в котором индийские боги и богини, мусульманские пророки и святые и местные духи и демоны - все нашли свое место.

Главная ритуальная форма в этом синкретизме - общинный пир, он называется «сламетан». Сламетаны, которые устраиваются, слегка различаясь по форме и содержанию, почти во всех случаях, имеющих религиозное значение, - в переходные моменты жизненного цикла, в календарные праздники, в определенные периоды земледельческого цикла, при изменении местожительства и т. д. - предназначены одновременно быть и жертвоприношениями духам, и - как общественные трапезы - механизмом социальной интеграции для живых. Еда, состоящая из специально приготовленных блюд, каждое из которых символизирует определенную религиозную идею, готовится женщинами одной **нуклеарной семьи** и выставляется на циновках посередине жилой комнаты. Глава домохозяйства приглашает других мужчин, глав восьми или десяти тесно связанных с ним домохозяйств, предпочтение при этом отдается самым близким соседям. После речи хозяина, объясняющей духовную цель пиршества, и краткого песнопения на арабском языке каждый мужчина второпях, почти украдкой, заглатывает несколько кусочков, завертывает остальное в куль из банановых листьев и возвращается домой, чтобы разделить эту еду вместе с семьей. Говорят, что духи получают то, что им нужно, от запаха пищи, воскуряемого ладана и мусульманской молитвы, а люди, участвующие в пиршестве, - от материального вещества пищи и от своего социального взаимодействия. Результат этого спокойного, лишённого театральных эффектов короткого ритуала двояк: духи умиротворены, и одновременно укреплен соседская солидарность.

Обычные каноны функционалистской теории вполне адекватны для анализа такой модели. Достаточно легко можно показать, что сламетан предназначен как для того, чтобы «наладить отношения по поводу высшей ценности», необходимые для эффективной интеграции общности, построенной на территориальном принципе, так и для удовлетворения характерной для крестьянского населения психологической потребности в интеллектуальной согласованности и эмоциональной устойчивости. Яванская деревня (один или два раза в году устраиваются общедеревенские сламетаны) является, в сущности, группой территориально-смежных, но воспринимающих себя достаточно автономно домохозяйств нуклеарных семей, экономическая и политическая взаимозависимость которых приблизительно того же ограниченного и строго определенного типа, как и та, что демонстрируется в сламетане. Условия возделывания такой трудоемкой культуры, как рис, и безыригационный сельскохозяйственный процесс требуют сохранения раз и навсегда специфических способов технической кооперации и

синкретизм -

(от греч. synkretismos - соединение), сочетание или слияние несовместимых и несопоставимых образов мышления и взглядов. Обозначает согласованность и единство (синкретический)

нуклеарная семья -

семья, состоящая из отца, матери и детей

укрепляют чувство общности у отдельных семейств, в остальном достаточно автономных, - чувство общности, которое сламетан, безусловно, укрепляет. И когда мы рассматриваем то, каким образом различные концептуальные и поведенческие элементы индийского буддизма, ислама и «анимизма» переистолковываются и уравниваются, создавая отличительный и почти **гомогенный** религиозный стиль, строгое функциональное соответствие модели общинного пиршества и условий яванской сельской жизни даже еще более заметно.

Но фактом является то, что во всех областях Явы, кроме самых изолированных, и простая территориальная основа деревенской общественной интеграции, и синкретическая основа культурной гомогенности деревни за последние пятьдесят лет были постепенно подорваны. Рост населения, урбанизация, развитие денежных отношений, дифференциация занятий и тому подобное - все это ослабило традиционные узы крестьянского сообщества, а веяния доктрины, которая сопровождала появление этих социальных изменений, внесли сумятицу в единообразие религиозных верований и практики, характерное для более раннего периода. Рост влияния таких идеологий, как национализм, марксизм и исламский реформизм, отчасти в результате усложнения яванского общества, затронул не только крупные города, где эти учения появились раньше и где у них всегда была наибольшая поддержка, но и менее крупные города и деревню. В сущности, многие из общественных изменений, произошедших на Яве за последнее время, лучше всего, по-видимому, характеризуются как переход от ситуации, когда главные интеграционные связи между отдельными людьми (или между семьями) выражались языком территориальной близости, к ситуации, когда они выражаются языком идеологического единомыслия.

В деревнях и небольших городах эти главные идеологические изменения проявились в основном в углубляющемся расколе между теми, кто подчеркивает исламские аспекты местного религиозного синкретизма, и теми, кто выделяет индуистские и анимистские элементы. Это правда, что некоторое расхождение между этими различными субтрадициями появилось вместе с приходом ислама: некоторые люди были всегда особенно искусны в песнопении на арабском или особенно хорошо подготовлены в области мусульманского права, в то время как другие были знатоками мистической практики индуистского толка или специалистами в местном лечебном искусстве. Но эти контрасты сглаживались терпимостью яванцев к широкому кругу религиозных учений, пока преданно поддерживались основные ритуальные модели, т. е. сламетаны: какую бы социальную разделенность ни стимулировали эти контрасты, их в значительной мере затушевывали берущие верх общинные устои жизни в деревнях и небольших городах.

Однако появление после 1910 г. исламского модернизма (так же, как и энергичная реакция противодействия ему) и религиозного национализма среди искушенных в экономике и политике торговых классов крупных городов усилило тягу к исламу как к исключаяющему все прочие антисинкретическому вероучению

гомогенный -
однородный

среди наиболее ортодоксальной части народных масс. Подобно этому, светский национализм и **марксизм**, получившие распространение среди чиновников и все увеличивающегося пролетариата крупных городов, укрепляли доисламские (т. е. индуистско-анимистские) элементы синкретической модели, которую эти группы были склонны высоко ценить как противовес пуристическому исламу и которую некоторые из них приняли как общую религиозную систему, в рамки которой можно было встроить свои сугубо политические идеи. С одной стороны, появляются более сознательные мусульмане, основывающие свои религиозные верования и практику на интернациональном и универсалистском учении Мухаммеда; с другой стороны, появляются более сознательные «почвенники», пытающиеся развернуть универсальную религиозную систему на материале своей собственной религиозной традиции — возмущая тем самым происламские элементы. Противоположность между людьми первого типа, называемыми «сантри», и людьми второго типа, называемыми «абанган», становилась постепенно все более острой, и сегодня именно по этой линии проходят главные культурные различия во всей области Моджокуто.

Не случайно, что именно в городе эта противоположность стала играть решающую роль. Отсутствие внешних обстоятельств, требующих межсемейной кооперации в связи с техническими требованиями возделывания риса во влажных условиях, так же как уменьшившаяся эффективность традиционных форм деревенского самоуправления перед лицом сложностей городского образа жизни, резко ослабляет социальную поддержку синкретической деревенской модели. Когда каждый человек зарабатывает себе на жизнь — в качестве шофера, торговца, клерка или чернорабочего — более или менее независимо от того, как зарабатывают себе на жизнь соседи, его ощущение важности соседской общности ослабляется. Более дифференцированная классовая система, более бюрократические и обезличенные формы управления, большая гетерогенность социального фона — все это имеет тенденцию приводить к тому же самому результату: переносу акцента со строго территориальных связей на распространение связей идеологических. Для горожанина различие между сантри и абанган становится даже острее, поскольку оно определяет его социальное положение: это различие становится символом его социальной идентичности, а не простым различием в вере. Тип друзей, которых будет иметь горожанин, тип организации, членом которой он станет, тип политического руководства, за которым он будет следовать, тип невесты, на которой он или его сын женятся, — на все это будет оказывать сильное влияние то идеологическое направление, которое он выбрал как свое собственное.

Таким образом, в городе — хотя и не только в городе — появляется новая модель социальной жизни, организованная посредством альтернативной системы культурной классификации. Среди элиты эта новая модель уже получила довольно широкое развитие, но среди массы городских жителей все еще идет процесс ее формирования. В частности, в **компонгах**, дворовых общинах, в которых живут рядовые жители яванских городов, сгрудившись в беспорядочно нагроможденных маленьких домах из бамбука, можно найти переходное общество, в котором традиционные формы деревенской жизни постепенно разлагаются и постепенно устанавливаются новые. В этих анклавах пришедших-в-город-крестьян (или сыновей и внуков пришедших-в-город-крестьян) народная культура, по Редфилду, постоянно превращается в городскую культуру, по Редфилду, хотя последняя не может быть точно охарактеризована такими построенными на принципах отрицания и остаточности понятиями, как «светская», «индивидуализированная»

марксизм —

философское и идеологическое направление, основанное Карлом Марксом в середине XIX века. Марксизм считается идеологией рабочего класса

компонг -

сельская община в Индонезии

и «культурно-дезорганизованная». То, что происходит в компонгах, - не столько разрушение традиционного образа жизни, сколько создание совершенно нового; острый социальный конфликт, характерный для этих соседских общин низших классов, - не просто показатель утери культурного единства, но скорее свидетельство поиска - пока еще не совсем успешного - новых, более универсальных и гибких моделей верований и ценностей.

В Моджокуто, как и в большей части Индонезии, этот поиск имеет место главным образом в социальной среде массовых политических партий, а также в женских клубах, молодежных организациях, профсоюзах и других общественных организациях, формально или неформально связанных с этими политическими партиями. Существует несколько таких партий (хотя недавние (1955) всеобщие выборы резко сократили их число), каждая из которых возглавляется представителями образованной городской элиты - чиновниками, учителями, торговцами, студентами и т.п. - и соперничает с остальными за политическую преданность как полудеревенских, полугородских обитателей компонгов, так и большинства крестьянства. И почти все они без исключения обращаются к той или другой стороне в оппозиции сантри - абанган. Из всего этого набора политических партий и общественных организаций непосредственное отношение к нашей теме имеют только две - Мажуми, крупная происламская политическая партия, и Пермаи, решительно настроенное против ислама политико-религиозное объединение.

Мажуми является более или менее прямым преемником довоенного исламско-реформистского движения. Возглавляемая, по крайней мере в Моджокуто, модернистскими интеллектуалами-сантри, эта партия выступает за социально направленную, антисхоластическую и несколько пуританскую версию исламского **фундаментализма**. В союзе с другими мусульманскими партиями она также поддерживает установление в Индонезии «исламского государства» вместо современной светской республики. Однако смысл этого идеала полностью не ясен. Противники Мажуми обвиняют ее в том, что она толкает к установлению веронетерпимой **теократии** средневекового типа, при которой абанганы и немусульмане будут преследоваться и их будут принуждать пунктуально следовать предписаниям мусульманского права; в то время как лидеры Мажуми заявляют, что ислам по сути своей толерантен и что они хотят только того, чтобы государство открыто опиралось на исламское вероучение и чтобы государственные законы соответствовали заповедям Корана и хадисов. В любом случае Мажуми, крупнейшая мусульманская партия в стране, является одним из главных выразителей - как на общегосударственном, так и на местном уровне - ценностей и чаяний общины сантри.

Пермаи не столь заметна на общегосударственном уровне. Хотя это общенациональная партия, она довольно небольшая и обладает реальной силой лишь в нескольких, довольно ограниченных, регионах. В районе Моджокуто ей, однако, удалось приобрести некоторое влияние, и то, чего ей не хватало в общегосударственном масштабе, она компенсировала интенсивной деятельно-

фундаментализм -

(от лат. fundamentum — основание), религиозное общественное идеологическое или политическое движение, провозглашающее приверженность исходным идеям, принципам, идеалам определенных учений или доктрин, выдвигающее требования преодоления появившихся в ходе их развития извращений, уклонов, ересей и «возвращения к истокам», возрождению ритуалов и обычаев

теократия -

(букв. — боговластие),
1) форма правления, при которой глава государства (обычно монархического) является одновременно его религиозным главой;
2) теократия часто понимается и в прямом смысле, как власть Бога в государстве



ИНДОНЕЗИЙСКАЯ СТАТУА ШИВЫ

стью на местном уровне. В сущности, Пермаи является сплавом марксистских политических концепций с религиозными моделями абанганов. Эта партия соединяет довольно ярко выраженные антизападничество, антикапитализм и антиимпериализм с попыткой формализовать и придать общую форму некоторым из наиболее характерных сюжетов крестьянского религиозного синкретизма. Собрания Пермаи следуют как образцу сламетана, завершаясь воскурением ладана и символической едой (но без исламских песнопений), так и современной парламентской процедуре; брошюры Пермаи содержат календарные и нумерологические гадательные системы и мистические наставления наряду с анализами классовой борьбы; речи Пермаи затрагивают вопросы разработки как религиозных, так и политических концепций.

Но наиболее значительной характеристикой Пермаи является ее строгая антимусульманская направленность. Обвиняя ислам в том, что он является вероучением, принесенным извне, чуждым потребностям и ценностям яванцев, эта организация призывает вернуться к «чистым» и «первоначальным» яванским верованиям - вероятно, имеется в виду местный синкретизм, из которого исключены исламские элементы. В соответствии с этой линией партия (она же религиозное объединение) выступила инициатором кампании - как на общегосударственном, так и на местном уровне - за светские (т. е. неисламские) брачные и похоронные обряды. В настоящее время ситуация такова: все, кроме христиан и индуистов с Бали, обязаны заключать браки по мусульманскому образцу. Обряд похорон определяется индивидуально, но из-за длительного господства синкретизма он оказался настолько глубоко связанным с исламскими традициями, что подлинно неисламские похороны стали практически невозможны.

Действия Пермаи на местном уровне по внедрению неисламских брачных и похоронных церемоний развиваются в двух направлениях. С одной стороны, оказывается сильное давление на местных чиновников, чтобы они разрешали подобную практику, а с другой - на самих членов партии, чтобы они по собственной воле следовали обрядам, очищенным от исламских элементов. В отношении браков неуспех предприятия был более или менее предопределен, поскольку руки местных чиновников были связаны постановлениями центрального правительства, и даже сильно идеологизированные члены организации не осмелились бы на открыто «незаконный» брак. Без серьезных изменений в законодательстве у Пермаи было мало шансов изменить формы брака, хотя и было предпринято несколько безрезультатных попыток провести гражданские брачные церемонии под покровительством расположенных к абанганам деревенских старост.

Несколько иной была ситуация с похоронами, поскольку затрагивала скорее обычай, чем закон. В тот период, когда я выполнял полевые исследования (1952-1954), напряженность между Пермаи и Мажуми сильно возросла. Отчасти это объяснялось приближением первых всеобщих выборов в Индонезии, отчасти - последствиями холодной войны. Большое значение имели также разного рода случайные обстоятельства, такие как: сообщение о том, что глава партии Пермаи публично назвал Мухаммеда лжепророком; речь, произнесенная в столице соседнего региона лидером Мажуми, в которой он обвинял Пермаи в намерении вырастить в Индонезии целое поколение внебрачных детей, и ожесточенные выборы деревенского старосты, в основе которых лежало противостояние сантриев и абанганов. В результате местный чиновник, обеспокоенный всем этим и оказавшийся в самом центре противостояния, созвал собрание всех должностных лиц, отвечающих в деревнях за религиозные дела, так называемых моудинов. Одной

из многих обязанностей модина традиционно является проведение похорон. Он руководит всем обрядом, дает советы участвующим в траурной церемонии о технических деталях погребения, ведет главную партию в пении Корана и произносит традиционную надгробную речь в память о покойном. Чиновник наставлял модинов - большинство которых были лидерами Мажуми на деревенском уровне, - что в случае смерти члена Пермаи они должны просто записать имя и возраст покойного и вернуться домой; им не следует участвовать в самом ритуале. Он предупреждал, что если они не сделают так, как он советовал, то будут нести ответственность, если начнутся беспорядки, и он не придет им на помощь.

Такова была ситуация на 17 июля 1954 г., когда Пайджан, племянник Кармана, активного и ревностного сторонника Пермаи, неожиданно умер в том компонге в Моджокуто, в котором в то время жил и я.

ПОХОРОНЫ

Атмосфера яванских похорон — это не истерическое переживание утраты, не безудержные рыдания и даже не обрядовый плач скорби по умершему. Скорее это тихое, сдержанное, если не сказать вялое, прощание, короткое ритуализованное освобождение от родственных уз, которые невозможно сохранить. Слезы не одобряются и, конечно, не поощряются; усилия направлены на то, чтобы все поскорее закончить, а не продлевать упоение горем. Мелкие хлопоты по устройству похорон, вежливое официальное общение с соседями в строго установленных формах, серия поминальных сламетанов, устраиваемых с некоторыми интервалами на протяжении почти трех лет, - вся эта инерция яванской ритуальной системы рассчитана на то, чтобы человек пережил горе без тяжелого эмоционального расстройства. Говорят, что у того, кто присутствует на похоронах, сами похороны и обряды, устраиваемые после них, вызывают чувство «иклас», своего рода добровольное бесчувствие, отрешенное и неподвижное состояние «безразличия», а у группы соседей - чувство «рукун», «общинной гармонии».

Реальное действие представляет собой, в сущности, еще одну версию сламетана, приспособленного к особым требованиям погребения. Когда сообщение о смерти разнесется по округе, каждый из соседей обязан бросить все, чем он занимался в этот момент, и немедленно идти к дому, где проживают родственники умершего. Женщины несут чаши с рисом, который готовится для сламетана, мужчины начинают вырезать деревянные надгробные доски и копать могилу. Вскоре приходит модин и начинает руководить всей этой деятельностью. Родственники покойного обмывают его тело специально приготовленной водой (при этом они без содрогания держат тело у себя на коленях, демонстрируя тем самым свою любовь к покойному, а также свое самообладание), затем тело заворачивают в **муслин**. Приблизительно 12 сантриев под руководством модина поют арабские молитвы над телом в течение 5—10 минут, после чего, совершая различные ритуальные действия, тело несут в церемониальной процессии на кладбище, где оно предается земле предписанным

муслин -
тонкая, мягкая ткань

образом. Модин произносит надгробную речь, обращенную к покойному, напоминая ему о его обязанностях, как правоверного мусульманина, и на этом похороны заканчиваются — обычно через два или три часа после смерти. После похорон в доме покойного устраиваются поминальные сламетаны — на третий, седьмой, сороковой и сотый день после смерти, в первую и вторую годовщины смерти и, наконец, в тысячный день после смерти, когда, как считается, тело окончательно превращается в прах и грань между жизнью и смертью становится абсолютной.

Такова была модель ритуала, которая вступила в действие, когда умер Пайджан. Как только наступил рассвет (смерть произошла на исходе ночи), Карман, дядя покойного, отправил телеграмму в соседний город родителям мальчика, сообщая им, что их сын болен. Эта уловка должна была смягчить удар, позволяя родителям подготовиться к вести о смерти своего сына. (Яванец считает, что душевная травма происходит не из-за тяжести расстройства, а из-за неожиданности, с которой оно наступает, из-за того, что оно так сильно «поражает» неподготовленного к нему человека. «Шока», а не самого по себе страдания — вот чего следует опасаться.) Вслед за этим, ожидая, что родители мальчика придут через несколько часов, Карман послал за моудином, чтобы начать церемонию похорон. Это было сделано из предположения, что к тому времени, как придут родители, почти все уже будет готово и останется только предать тело земле, и родители будут еще раз избавлены от ненужного стресса. К десяти часам, как к крайнему сроку, все должно было закончиться: случай, конечно, печальный, но ритуал должен был смягчить эту печаль.



ЯВАНСКАЯ МАРИОНЕТКА

Но когда модин, как он мне позже рассказывал, пришел в дом Кармана и увидел там плакат с политической эмблемой Пермаи, он сказал Карману, что не будет выполнять полагающийся обряд. В конце концов Карман принадлежит к «другой религии», и он, модин, не знает, по какому обряду следует погребать приверженцев этой религии: все, что он знает, — это мусульманский обряд. «Я не хочу оскорблять твою религию, - сказал он благочестиво. — Наоборот, я самого высокого мнения о ней, ведь исламу не свойственна нетерпимость к другим религиям. Но я не знаю ваших обрядов. У христиан есть свои собственные обряды и свой собственный специалист (местный священник), но как поступают с умершими члены Пермаи? Сжигают ли они тело или поступают как-то иначе? (Это скрытый намек на погребальную практику индуистов: модин, без сомнения, остался весьма доволен собой в этом обмене мнениями.) Карман, как рассказывал мне модин, был весьма расстроен всем этим и, несомненно, удивлен, поскольку хотя он и был активным членом партии Пермаи, но довольно неискушенным. Ему, очевидно, никогда не приходило в голову, что пропаганда его партии, направленная против похорон по мусульманскому обряду, когда-нибудь отзовется какой-то конкретной проблемой, он никогда не мог себе представить, что модин на самом деле откажется выполнять свои обязанности. Карман - совсем не плохой малый, сказал, подводя черту, модин, он всего лишь жертва обмана своих лидеров.

Покинув очень разволновавшегося теперь Кармана, модин отправился прямо к тому самому местному чиновнику спросить, правильно ли он поступил. Чиновник был морально обязан сказать, что он действовал правильно, и поддержанный таким образом модин вернулся домой, чтобы найти Кармана и деревенского полицейского, к которому Карман ушел в отчаянии, ожидая модина. Полицейский, личный друг Кармана, сказал модину, что, согласно освященному веками обычаю, модину полагалось похоронить любого с беспристрастием, независимо от того, совпадают ли политические взгляды модина с убеждениями покойного. Но модин,

имея теперь за собой поддержку местного чиновника, настаивал на том, что это теперь уже не его обязанность. Однако, предложил он, если Карман хочет, он может пойти в контору деревенского старосты и подписать официальное заявление, скрепленное государственной печатью, заверенное подписью деревенского старосты в присутствии двух свидетелей, публично провозглашающее, что он, Карман, является правоверным мусульманином и желает, чтобы модин похоронил мальчика по мусульманскому обычаю. От предложения отказаться от своих религиозных убеждений Карман пришел в ярость и стремительно выскочил из дома, демонстрируя тем самым достаточно нехарактерное для яванца поведение. К тому времени, когда он снова вернулся домой, не зная, что делать дальше, он с испугом обнаружил, что весть о смерти мальчика уже распространилась по округе и что все соседи уже собрались на церемонию.

Подобно большинству компонгов в городе Моджокуто, тот компонг, в котором жил я, состоял как из правоверных сантриев, так и из ревностных абанганов (а также из множества менее пылких приверженцев этих течений с обеих сторон), перемешанных друг с другом в более или менее случайных пропорциях. В городе люди вынуждены жить там, где они имеют на то возможность, и считают своими соседями тех, кто оказался рядом, в отличие от сельских районов, где все соседи, даже целые деревни, все еще состоят почти целиком либо из абанганов, либо из сантриев. Большинство сантриев в моем компонге были членами Мажуми, а большинство абанганов — сторонниками Пермаи, и в повседневной жизни социальное взаимодействие между этими группами было минимальным. Абанганы, большинство которых были либо мелкими ремесленниками, либо работниками физического труда, каждый день ближе к вечеру собирались в придорожной кофейне Кармана для неторопливых бесед на закате дня, типичных для жизни небольших городков и деревень на Яве; сантрии - по большей части моряки, торговцы и лавочники — обычно собирались в одной из управляемых сантрием лавочек с той же целью. Но, несмотря на отсутствие тесных социальных связей, демонстрация территориального единства на похоронах все еще воспринималась обеими группами как обязанность, которую невозможно избежать: по сравнению с другими яванскими ритуалами посещение похорон, вероятно, наиболее обязательно. От каждого, кто живет в определенном, приблизительно очерченном радиусе от дома покойного, ждут, что он придет на эту церемонию, и по случаю похорон действительно приходят все.

Если представить себе все это, неудивительно, что, когда я пришел в дом Кармана около восьми часов, я обнаружил две группы сидящих на корточках по разные стороны двора угрюмых людей, группу нервных, шепчущихся друг с другом женщин, сидящих без дела в доме возле еще нераздетого тела покойного, и общую атмосферу неуверенности и тревоги вместо обычной обстановки, когда все спокойно заняты подготовкой к сламетану, обмыванием тела и приемом гостей. Абанганы толпились рядом с домом, где Карман, в согбенном положении, бессмысленно уставился в пространство, а Суджоко и Састро, председатель и



ПРЕЗИДЕНТ СУКАРНО

секретарь городской организации Пермаи (единственные среди присутствующих, кто не был жителями компонга), сидели на стульях, тоже глядя куда-то в пространство. Сантрии сгрудились в узкой тени кокосовой пальмы приблизительно в 30 ярдах от дома, негромко разговаривая друг с другом о всякой всячине, но не касаясь самого главного. Сцена, в которой не происходило почти никакого движения, давала понять, что в семейном спектакле произошел непредвиденный сбой: все это напоминало кинофильм, прерванный посередине.

Примерно через полчаса несколько абанганов начали без особого воодушевления обтесывать куски дерева для надгробия, а несколько женщин стали вязать из цветов небольшие приношения за неимением лучшего занятия, но было ясно, что выполнение ритуала приостановлено, и никто точно не знал, что делать дальше. Напряжение медленно нарастало. Люди нервно наблюдали за тем, как солнце восходит все выше и выше, время от времени бросая взгляд на бесстрастного Кармана. Тут и там стали возникать невнятные разговоры о печальном положении дел («Все в наше время превращается в политическую проблему, - ворча, говорил мне старик приблизительно восьмидесяти лет, придерживающийся традиционных воззрений. - Нельзя даже умереть без того, чтобы это не стало политической проблемой»). Наконец, около половины десятого молодой портной, сантри по имени Абу, решил попытаться каким-то образом разрешить эту ситуацию, пока она не испортилась окончательно: он встал и жестами стал подзывать к себе Кармана - это был первый серьезный поступок за все утро. И Карман, выйдя из состояния созерцательности, пересек то место, где никаких мужчин не было, и подошел к Абу, чтобы поговорить с ним.

Надо заметить, что Абу занимал несколько особое положение в компонге. Хотя он был благочестивым сантри и преданным сторонником Мажуми, ему больше приходилось общаться со сторонниками Пермаи, поскольку его портняжная мастерская располагалась сразу за кофейней Кармана. Хотя Абу, который день и ночь корпел за своей швейной машинкой, не входил в число местных сторонников Пермаи, он нередко обменивался с ними замечаниями прямо со своего рабочего места, которое находилось буквально в двадцати футах от кофейни. Правда, между ним и приверженцами Пермаи существовала некоторая напряженность по вопросам, относящимся к религии. Однажды, когда я расспрашивал сторонников Пермаи об их эсхатологических представлениях, они с сарказмом отослали меня к Абу, утверждая, что он большой эксперт в этом вопросе, и довольно открыто поддразнивали его по поводу тех исламских представлений о загробной жизни, которые они считали совершенно нелепыми. Тем не менее у Абу была определенная социальная связь с ними, и поэтому, возможно, было весьма естественно, что именно он должен был стать тем человеком, который попытался бы вывести ситуацию из тупика.

«Уже почти полдень, - сказал Абу. - Дальше так не может продолжаться». Он предложил послать Умара, еще одного сантри, посмотреть, нельзя ли теперь убедить модина прийти, может быть, он уже несколько остыл. Тем временем он мог бы сам взяться обмыть и обернуть тело покойного. Карман ответил, что подумает над этим предложением, и вернулся на противоположную сторону двора для консультации с двумя лидерами Пермаи. После нескольких минут энергичного жестикулирования и кивания головами Карман вернулся обратно и кратко сказал: «Хорошо, я согласен». «Я знаю, что вы чувствуете, - сказал Абу. - Я буду делать только то, что абсолютно необходимо, и следовать мусульманскому обычаю настолько, насколько это возможно». Он собрал всех сантриев, и

они все вместе вошли в дом.

В первую очередь нужно было снять одежду с тела умершего (который все еще лежал на полу, поскольку никто не мог заставить себя переместить его). Но тело уже отвердело, что делало необходимым разрезать одежду ножом - необычная процедура, которая глубоко взволновала всех, особенно женщин, собравшихся вокруг. Сантриям в конце концов удалось снять одежду и соорудить ограждение для проведения обмывания. Абу пригласил желающих обмыть тело, напомнив, что Бог посчитал бы это благим делом. Однако родственники умершего, которые обычно и занимаются этим, в тот момент были так потрясены и растеряны, что были не в состоянии заставить себя, как это было принято, держать мальчика у себя на коленях. Снова все выжидали, уже не надеясь, что кто-нибудь возьмет на себя эту обязанность. В конце концов мальчика взял себе на колени Пак Сура, член группировки Кармана, но не его родственник, хотя он был явно испуган и все время шептал заклинание, которое должно было защитить его. Одна из причин, которой яванцы объясняют свой обычай быстрых похорон, та, что опасно оставлять дух умершего бродить вокруг дома.

Когда обмывание уже могло начаться, кто-то из присутствующих задал тем не менее вопрос, а достаточно ли для этого одного человека, ведь по обычаю таких людей должно быть трое? Полной уверенности ни у кого, включая Абу, не было: одни считали, что, хотя обычно таких людей было трое, это количество не является обязательным, другие полагали, что необходимы именно трое. После примерно десятиминутной острой дискуссии двоюродному брату мальчика и одному плотнику, не являющемуся его родственником, удалось набраться мужества, чтобы присоединиться к Пак Суре. Абу, пытаясь выполнить взятую им на себя роль модина как можно лучше, окропил несколькими каплями воды тело, и затем оно было обмыто, не совсем по правилам и в неосвященной воде. Когда обмывание было закончено, процедура, однако, снова приостановилась, поскольку никто точно не знал, как нужно вкладывать маленькие ватные тампоны, которые, согласно мусульманским законам, должны были закрыть все отверстия в теле. Жена Кармана, сестра матери покойного, больше не могла, по-видимому, сохранять выдержку и разразилась громкими и безудержными стенаниями, — свидетелем подобного я был в первый и последний раз, хотя присутствовал, наверное, на дюжине таких похорон. От такого развития событий все расстроились еще больше, и большинство женщин компонга предприняли неистовую, но бесплодную попытку утешить жену Кармана. Большинство мужчин, сохраняя внешнее спокойствие, с ничего не выражающими лицами, остались сидеть во дворе, но скрытая тревога, присутствовавшая с самого начала, стала, как казалось, перерастать в страшное отчаяние. «Женщине не пристало так плакать, — сказали мне несколько мужчин, — это неприлично». Как раз в этот момент и появился модин.

Несмотря ни на что, он оставался все еще непреклонным. Абу он сразу предупредил, что своими действиями тот навлек на себя вечное проклятие. «Тебе придется отвечать перед Богом в Судный день, — сказал он, — если ты совершил

какие-нибудь огрехи в ритуале. Отвечать за это ты будешь сам. Для мусульманина похороны — серьезное дело, и они должны проводиться в соответствии с Законом тем, кто знает, что это за Закон, а не в соответствии с пожеланиями отдельного человека». Затем он предложил Суджоко и Састро, лидерам Пермаи, взять на себя ответственность за проведение похорон, поскольку как партийные «интеллектуалы» они должны знать, каким похоронным обычаям следуют Пермаи. Даже не поднявшись со своих стульев, Суджоко и Састро некоторое время обсуждали это предложение, в то время как все с надеждой наблюдали за ними, но в конце концов они с некоторым огорчением отказались, сказав, что на самом деле не знают, как взяться за это дело. Модин пожал плечами и отвернулся. Тогда один из присутствующих при этом друзей Кармана предложил сейчас же вынести тело и похоронить его, не обращая внимания на точность соблюдения ритуала: оставлять дальше все так, как есть, было очень опасно. Не знаю, последовали бы или нет столь примечательному предложению, поскольку в этот сложный момент в компанге появились мать и отец умершего ребенка.

Они выглядели вполне спокойными. Они уже догадывались о смерти ребенка, поскольку отец позже рассказывал мне, что он подозревал о чем-то подобном уже тогда, когда получил телеграмму; он и его жена подготовили себя к худшему, и к тому времени, как они прибыли в компанг, более или менее смирились с неизбежным. Когда они приблизились к компангу и увидели, что там собралась вся округа, они уже знали, что их опасения были вполне обоснованы. Когда жена Кармана, чей плач постепенно утих, увидела, как мать умершего мальчика входит во двор, она вырвалась из круга тех, кто утешал ее, и с пронзительным криком бросилась обнимать сестру. В какую-то долю секунды обе женщины разразились дикой истерикой, толпа бросилась на них и растащила в стороны, отведя их в дома на противоположных сторонах компанга. Их завывающий плач продолжался с той же силой, общая нервозность возрастала и подводила всех к мысли, что похороны необходимо довести до конца - теперь уже неважно, каким способом, - чтобы душа мальчика кем-нибудь не овладела.

Однако в этот момент мать стала настаивать на том, чтобы увидеть тело своего мальчика, прежде чем его запеленают. Отец мальчика сначала противился этому, сердито повелевая перестать плакать, - разве она не знает, что такое поведение омрачит путь мальчика в мир иной? Но мать стояла на своем, и поэтому ее, с трудом державшуюся на ногах, под руки отвели в дом Кармана, туда, где лежал ее мальчик. Женщины пытались удержать ее подальше от тела, но мать вырвалась из их рук и бросилась целовать тело мальчика в области гениталий. Муж и эти женщины почти сразу оторвали ее от тела, хотя она кричала что еще не закончила, и оттащили ее в заднюю комнату, где она, ошеломленная, утихла. Через некоторое время, когда тело было, наконец, спеленато, а модин, несколько смягчившись, показал, как нужно вставлять ватные тампоны, мать, казалось, полностью потеряла ориентировку и начала ходить вокруг двора, пожимая руки всем подряд, даже абсолютно незнакомым ей людям, бесконечно повторяя одно и то же: «Простите меня за мои грехи, простите меня за мои грехи». Ее снова насильно остановили; люди говорили: «Успокойся, подумай о других своих детях - ты хочешь отправиться в могилу вслед за своим сыном?»

Когда тело запеленали, возникло предложение немедленно отнести его на кладбище. В этот самый момент Абу подошел к отцу мальчика, который - он, несомненно, чувствовал это - теперь заменил Кармана в качестве человека, законно отвечающего за эту процедуру. Абу объяснил, что модин, являясь государственным

чиновником, не чувствует себя достаточно свободным, чтобы самому подойти к отцу, но модину хотелось бы узнать, каким образом отец предпочитает похоронить мальчика - по мусульманскому обряду или как-то иначе? Отец, несколько смущенный, сказал: «Конечно, по мусульманскому обряду. Не могу сказать, что целиком и полностью принадлежу какой-нибудь вере, но я не христианин, это точно, и если уж дело касается смерти, то похороны должны совершаться по мусульманскому обычаю. И только по мусульманскому». Абу снова разъяснил, что модин не может напрямую подойти к отцу, но что он, Абу, «свободен» и волен поступать так, как ему заблагорассудится. Он сказал отцу, что старался все это время помочь всем чем мог, но при этом заботился о том, чтобы до того, как прибудет отец, не было сделано ничего из того, что следовало сделать по мусульманскому обычаю. Вся эта напряженная атмосфера, извинялся он, это, конечно, очень плохо, столько неприятностей причинили политические разногласия. Но в конце концов с похоронами все будет обстоять «чисто» и «законно». Это очень важно для души мальчика. Успокоившись, сантрии начали петь свои молитвы над телом покойного, и оно было отнесено на кладбище и погребено обычным порядком. Модин произнес обычную надгробную речь, с поправками, которые полагаются для детей, и похороны были, наконец, завершены. Никто из родственников или женщин не пошел на кладбище, но когда мы вернулись в дом - было уже далеко за полдень, - для сламетана было уже все готово, и дух Пайджана, по-видимому, покинул компонг и начал свое путешествие в мир иной.

Через три дня, вечером, был устроен первый поминальный сламетан, но получилось так, что на нем не было ни одного сантри, и он оказался в той же мере траурной церемонией, в какой политическим и религиозным собранием Пермаи. Карман начал с выступления в традиционном стиле, объявив на возвышенном яванском о том, что этот сламетан посвящается памяти покойного Пайджана. Однако Суджоко, лидер Пермаи, тут же вмешался, сказав: «Нет, нет, это неправильно. На сламетане, устраиваемом на третий день после смерти, обычно едят и поют длинную мусульманскую молитву в память о покойном, а мы ни в коем случае не собираемся этого делать». И затем он с жаром пустился в длинную, бессвязную речь. Он сказал, что все должны знать философско-религиозные устои страны. «Представьте себе, что к вам подходит этот американец (он показал на меня, мое присутствие ему совсем не нравилось) и спрашивает вас, что является духовной основой страны. А вы не знаете - разве вам не будет стыдно?»

Он продолжал в том же духе, выстраивая целое логическое обоснование для современного национального политического устройства на основе мистической интерпретации «пяти пунктов» президента Сукарно (монотеизм, социальная справедливость, гуманность, демократия и национализм), которые являются официальной идеологической основой молодой республики. С помощью Кармана и некоторых других из присутствующих он разработал теорию соответствия **микро- и макрокосма**, согласно которой человек - это не что иное, как уменьшенная

копия государства, а государство - увеличенное подобие отдельного человека. Если в государстве должен существовать определенный порядок, то и в человеке должен существовать определенный порядок, одно подразумевает другое. Подобно тому как в основе государства лежат «пять пунктов» президента, так и в основе человека лежат пять чувств. Процесс гармонизации этих пяти элементов и в том, и в другом случае одинаков, и в знании этого мы должны быть уверены. Дискуссия продолжалась почти полчаса, охватив широкий круг тем - религиозных, философских и политических (обсуждалась, по-видимому, в связи с моим присутствием, и казнь Розенбергов).

Мы сделали перерыв на кофе, и когда Суджоко был готов начать все сначала, отец Пайджана, который сидел до этого спокойно и без всякого выражения на лице, неожиданно начал говорить, тихо и со странной механистической монотонностью, так, как будто бы убеждал сам себя, но без большой надежды на успех. «Прошу прощения за мой грубый городской выговор, - сказал он, - но мне очень хочется кое-что сказать». Он выразил надежду, что ему не поставят это в вину: еще немного, и они могут возобновить свою дискуссию. «Я все время пытался оставаться “иклас” (“отрешенным”, “бесстрастным”) в связи со смертью Пайджана. Я убежден, что все, что можно было сделать для него, было сделано, и что случилось, то случилось, ничего с этим не поделаешь». Он сказал, что остался пока в Моджокуто, поскольку еще не может смотреть в лицо своим родственникам и соседям, ведь всем им придется рассказать о том, что произошло. Его жена, сказал он, теперь тоже немного больше «иклас». Хотя далось им это с трудом. Он продолжал говорить сам себе, что такова была воля Бога, но все равно все это так тяжело, ведь люди сегодня больше не могут найти общий язык друг с другом, одни говорят одно, другие - другое. Так трудно узнать, кто прав, узнать, чему стоит верить. Он говорил, что высоко ценит всех людей Моджокуто, пришедших на похороны, и просит прощения за то, что все получилось так неудачно. «Сам я не очень религиозен. Я не отношусь ни к Мажуми, ни к Пермаи. Я просто хотел, чтобы мальчика похоронили так, как велит традиция. Надеюсь, что ничьи чувства не были задеты». Он снова стал повторять, что старался быть «иклас», убеждать себя, что такова воля Божья, но все-таки это было тяжело, поскольку все так смешалось в эти дни. Так тяжело было понять, почему его мальчик должен был умереть.

Такое публичное выражение чувств в высшей степени необычно для яванцев (в моей практике это уникальный случай), и в традиционном сламетане, где все расписано как по нотам, для этого просто нет места (так же, как и для философских или политических дискуссий). Все присутствующие были совершенно поражены речью отца мальчика, установилось тягостное молчание. Наконец Суджоко снова заговорил, но на этот раз он стал подробно описывать обстоятельства смерти. Он стал рассказывать, что мальчика сначала залихорадило и Карман пригласил его, Суджоко, прийти и произнести заклинание Пермаи. Но мальчик не реагировал. В конце концов они отвели его в больницу, к санитару, который сделал ему укол. Но мальчику становилось все хуже. Его рвало кровью, у него начались конвульсии — их Суджоко описал достаточно красочно, — а затем он умер. «Я не знаю, почему не подействовало заклинание Пермаи, - сказал Суджоко, - прежде оно действовало. На этот раз оно не сработало. Не знаю, почему: такие вещи не поддаются объяснению, сколько бы вы над ними ни думали. Иногда это срабатывает, а иногда - нет». Снова установилось молчание, и вскоре, после политической дискуссии, продолжавшейся еще минут десять, мы разошлись. Отец мальчика на следующий день вернулся домой, а меня не при-

микрокосм -

1) мир малых величин - атомов, электронов и т.п. - в отличие от мира больших величин (противоп.: макрокосм); 2) вселенная в малом виде, малый мир (о внутреннем, духовном мире человека - в представлении древнегреческих философов)

макркосм -

1) мир больших величин (противоп.: микрокосм); 2) вселенная, космос, внешний мир (в противоположность внутреннему, духовному миру человека - в астрологии и средневековой мистике)

гласили ни на один из последующих сламетанов. Когда четыре месяца спустя я прекратил полевые наблюдения, жена Кармана все еще полностью не отошла от пережитого, напряжение между сантриями и абанганями в компонге возросло, и всех интересовало, что произойдет, когда в следующий раз смерть настигнет какую-нибудь из семей Пермаи.

АНАЛИЗ

«Из всех источников религии, — писал Малиновский, - наибольшее значение имеет величайший и последний кризисный момент в жизни - смерть»¹¹. Смерть, утверждал он, вызывает у тех, кто продолжает жить, двойственную реакцию любви и отвращения, глубоко противоречивое ощущение привлекательности смерти и страха перед ней, которое угрожает и психологическим, и социальным основам жизни человека. Живых влечет к умершему привязанность к нему, отталкивает — ужасающая трансформация, вызванная смертью. Похоронные обряды и сопровождающие их траурные обычаи фокусируются именно вокруг этого парадоксального желания одновременно укрепить связь с родным человеком перед лицом смерти и немедленно и полностью разорвать эту связь, обеспечив тем самым преобладание воли к жизни над стремлением впасть в безысходное отчаяние. Похоронный ритуал поддерживает преемственность человеческой жизни, препятствуя тому, чтобы продолжающие жить поддались либо побуждению в панике бежать со сцены, либо противоположному побуждению - последовать в могилу вслед за умершим:

«И здесь в эту игру эмоциональных сил, в эту величайшую дилемму жизни и неизбежной смерти вмешивается религия, выбирая позитивное вероучение, ободряющий взгляд на мир, ценную с точки зрения культуры веру в бессмертие, душу, существующую независимо от тела, веру в продолжение жизни после смерти. В различных связанных со смертью церемониях, в поминовении умерших и общении с ними, в поклонении духам предков религия придает содержание и форму вере в спасение... Точно такую же функцию религия выполняет и по отношению к социальной группе. Церемониал похорон, который привязывает живых к телу умершего и приковывает их к месту смерти, вера в существование души, в ее благотворное влияние или в ее недобрые намерения, обязательность выполнения ряда поминальных церемоний или жертвоприношений - всем этим религия противодействует центробежным силам страха, отчаяния, деморализации и создает самые мощные средства реинтеграции нарушенной групповой солидарности и восстановления морального состояния данной

11 Malinowski B, Magic, Science and Religion... P. 29.

группы. Короче говоря, религия в этом случае обеспечивает победу традиции над естественной негативной реакцией расстроенного инстинкта»¹².

Перед теорией такого рода случай, подобный описанному выше, ставит, несомненно, некоторые трудноразрешимые проблемы. Дело не только в том, что победа традиции и культуры над «расстроенным инстинктом» оказалась в лучшем случае неполной, - складывалось впечатление, что ритуал скорее раздирает общество на части, чем объединял его, скорее расстраивал людей, чем исцелял их. На это у сторонника функционализма есть готовый ответ, который принимает ту или иную форму в зависимости от того, следует ли он традиции Малиновского или Дюркгейма: мы являемся свидетелями или социальной дезинтеграции, или культурной деморализации. Быстрые социальные изменения подорвали устойчивое яванское общество, и это нашло отражение в дезинтегрированной культуре: так же, как унифицированное состояние традиционного деревенского общества отражалось в унифицированном сламетане, так и трансформировавшееся общество компонга отражается в трансформировавшемся сламетане по случаю того похоронного ритуала, свидетелями которого мы только что были. Или, выражаясь языком сторонников альтернативного подхода, культурный упадок привел к социальной разобщенности, утрата мощной народной традиции ослабила нравственные связи между людьми.

Мне кажется, что в этом утверждении содержатся две ошибки, независимо от того, на языке какого из этих двух подходов оно формулируется: социальный (или культурный) конфликт отождествляется с социальной (или культурной) дезинтеграцией и отрицается самостоятельная роль как культуры, так и социальной организации, ибо одно из этих явлений рассматривается как простой **эпифеномен** другого.

Во-первых, жизнь компонга — это не просто **аномия**. Хотя в ней, как и в жизни нашего собственного общества, встречаются серьезные социальные конфликты, тем не менее в большинстве областей она организована достаточно эффективно. Если бы управленческие, экономические, семейные, **стратификационные** институты и институты социального контроля функционировали так же плохо, как это случилось при похоронах Пайджана, компонг был бы малоприспособленным для жизни местом. Хотя налицо некоторые типичные симптомы перехода к городской жизни - такие, как возросший интерес к азартным играм, мелкое воровство и проституция, — очевидно, что социальная жизнь компонга не находится на грани коллапса: для повседневного социального взаимодействия не характерны сбои, сопровождающиеся едва сдерживаемой горечью и глубокой неопределенностью, которые мы наблюдали в случае похорон. Для большинства своих членов большую часть времени полугородская соседская община в Моджокуто предлагает жизнеспособный образ жизни, при всех его материальных трудностях и переходном характере; и несмотря на всю сентиментальность, которая щедро расточалась на описание сельской жизни на Яве, все то же самое можно, вероятно, сказать и о яванской деревне. По сути дела, именно вокруг религиозных верований и религиозной практики - сламетанов, праздников, обрядов исцеления, колдовства, культовых сообществ и т. д. - и концентрируется, по-видимому, большинство серьезных деструктивных событий. Религия в данном случае является как бы центром

Эпифеномен –

(от греч. ері — при, после, возле и рhаіnотeпon — являющееся), придаток к феномену; побочное явление, сопутствующее другим явлениям, но не оказывающее на них никакого влияния; термин, применяемый для истолкования сознания как совершенно пассивного, а потому не играющего никакой существенной роли

аномия -

социальная нестабильность, дезорганизованность

стратификация -

разделение, расчленение чего-л. на слои, на страты

¹² Malinowski B, Magic, Science and Religion... P. 29.

и источником напряжения, а не просто отражением напряжения в обществе.

Однако религия является источником напряжения отнюдь не потому, что влияние унаследованных моделей верований и ритуалов ослабело. Конфликт в связи со смертью Пайджана произошел просто потому, что все жители компонга на самом деле придерживались общей, в высшей степени объединяющей культурной традиции в отношении похорон. Не было никаких споров о том, является ли модель сламетана правильным ритуалом или нет, должны ли присутствовать на похоронах соседи, обоснованы ли те представления о сверхъестественном, на которых зиждется похоронный ритуал. В компонгах - как для сантриев, так и для абанганов — сламетан сохраняет свою силу как подлинно священный символ, он все еще обеспечивает ту смысловую систему - для большинства людей единственную, - которая облегчает столкновение со смертью. Секуляризацию, рост скептицизма или потерю интереса к традиционной «вере в спасение» можно считать причинами неудачи в проведении похоронного ритуала ничуть не более, чем аномию.

Причину этой неудачи, я думаю, мы, скорее, должны искать в разрыве между формой интеграции, существующей в социально-структурном («каузально-функциональном») измерении, и формой интеграции, существующей в культурном («лого-смысловом») измерении, - в разрыве, который ведет не к социальной и культурной дезинтеграции, а к социальному и культурному конфликту. Выражаясь более конкретно, хотя и несколько афористически, вся проблема состоит в том, что в социальном отношении жители компонга являются горожанами, а в культурном - все еще сельскими жителями.

Я уже отмечал, что яванский компонг представляет собой переходный тип общества, что его жители находятся «посредине» между более или менее урбанизированной элитой и более или менее традиционно организованным крестьянством. Социально-структурные формы, в которые они вовлечены, по большей части городские. Появление сильно дифференцированной профессиональной структуры вместо характерной для сельской местности почти исключительной занятости в аграрном секторе, фактическое исчезновение полунаследственного традиционного деревенского самоуправления, служившего в личностном плане буфером между индивидом и рационализированной государственной бюрократией, и его замена более гибкими формами современной парламентской демократии, возникновение общества, состоящего из множества классов, в котором компонг, в отличие от деревни, даже потенциально не является самодостаточной организацией, а всего лишь одним из элементов целого, зависимым от других элементов, - все это означает, что обитатели компонга живут в самом настоящем городском мире. В социальном плане их жизнь - это жизнь в *Gesellschaft*¹³.

Но на уровне культуры - на уровне смыслов - между обитателем компонга и деревенским жителем различий гораздо меньше: их намного больше между обита-

¹³ Общество (нем.), в отличие от *Gemeinschaft* («сообщество»); противопоставление, близкое по смыслу к дихотомии «современное общество» — «традиционное общество».

телем компонга и представителем городской элиты. Стереотипы представлений, выражения чувств и система ценностей, которым предан житель компонга - его картина мира, **этнос**, этика и т. п., — очень мало отличаются от тех, которым следует деревенский житель. В гораздо более сложном социальном окружении житель компонга в значительной степени остается верен тем символам, которые направляли его жизнь или жизнь его родителей в условиях сельского общества. Именно это стало причиной психологической и социальной напряженности во время похорон Пайджана.

Дезорганизация похоронного ритуала стала результатом двойственности смысла этого обряда для тех, кто в нем участвовал. В самом общем виде эта двойственность состоит в том, что символы, которые составляют сламетан, имели как религиозное, так и политическое значение, были наполнены как сакральным, так и профанным смыслом. Люди, которые пришли во двор Кармана, включая самого Кармана, не были уверены, участвовали ли они в сакрализованном обсуждении важнейших проблем человеческого бытия или в светской борьбе за власть. Именно поэтому тот самый старик (а он был смотрителем кладбища) жаловался мне, что смерть теперь превратилась в политическую проблему, именно поэтому деревенский полицейский обвинял модина не в религиозной, а в политической предвзятости, когда тот отказывался хоронить Пайджана, именно поэтому неискушенный Карман был так изумлен, когда его идеологические обязательства стали главным препятствием для отправления религиозных обрядов, именно поэтому Абу буквально разрывался между желанием сгладить политические разногласия ради нормального проведения похорон и нежеланием, ради собственного спасения, пренебречь своими религиозными убеждениями, именно поэтому поминальный обряд то превращался в политическую **диатрибу**, то становился мучительным поиском адекватного объяснения того, что случилось, - именно поэтому в итоге религиозная модель сламетана дала сбой, когда она попыталась «вмешаться» с «позитивным вероучением» и «ценной с точки зрения культуры верой»¹⁴.

Как подчеркивалось ранее, существующая сегодня жесткость в противостоянии сантриев и абанганов возникла в значительной степени благодаря подъему в Индонезии в XX в. националистических общественных движений. В крупных городах, где родились эти движения, они изначально были нескольких типов: сообщества торговцев для борьбы с конкуренцией китайцев; объединения сельскохозяйственных рабочих для борьбы с эксплуатацией плантаторов; религиозные объединения, пытающиеся переосмыслить традиционные религиозные представления; клубные философские собрания, пытающиеся прояснить индонезийские метафизические и моральные понятия; школьные ассоциации, стремящиеся к возрождению традиционного индонезийского образования; кооперативные сообщества, старающиеся выработать новые формы экономической организации; объединения деятелей культуры, призывающие к возрождению индонезийской художественной жизни, и, конечно, политические партии, работающие над тем, чтобы создать эффективную оппозицию голландскому владычеству. Однако с течением времени борьба за независимость стала забирать все больше и больше сил у всех этих, в сущности, элитарных групп. Как бы различны ни были цели каждой из них — развитие экономики, религиозная реформа, возрождение искусств, - все они растворились во всепоглощающей политической идеологии; они все больше и больше стремились только к одной цели - освобождению страны, как предпосылке дальнейшего социального и культурного прогресса. Ко времени революции, начавшейся в 1945 г.,

этнос -

термин античной философии, обозначающий характер какого-либо явления или лица

диатриба (от греч. diatribe - беседа) -

1) рассуждение на моральные темы; 2) гневная обвинительная устная или письменная речь

¹⁴ См. выше высказывание Малиновского (Malinowski B. Magic, Science and Religion. Boston, 1948. P. 33-35).

попытки формулировать новые идеи вне политической сферы практически прекратились, и большинство сторон жизни оказалось сильно идеологизированными — тенденция, которая продолжала развиваться и в послевоенный период.

В деревнях и компонгах небольших городов эта ранняя, специфическая стадия развития национализма проявилась слабо. Но по мере того как движение становилось всеобщим, а его победа — все более возможной, его воздействие на массы тоже начинает расти, и, как я уже отмечал, происходило это главным образом через посредство религиозных символов. Сильно урбанизированная элита привязывает крестьянство к себе не с помощью сложного языка политических и экономических теорий, который был бы плохо понятен в условиях деревни, а с помощью тех представлений и ценностей, которые здесь уже существовали. Главная разграничительная линия среди элиты проходила между теми, кто в качестве общей основы обращения к массам выбирал исламское вероучение, и теми, кто за “fancy” основу брал обобщенную и философски очищенную местную синкретическую традицию, в результате чего в сельской местности сантрии и абанганы вскоре стали не только политическими, но и религиозными категориями, обозначающими последователей этих двух распространенных подходов к организации возникающего независимого государства. Когда достижение политической свободы усилило значение партийной политической деятельности в условиях парламентской системы управления, различие между сантриями и абанганами стало, во всяком случае на местном уровне, одним из главных идеологических стержней, вокруг которых происходит партийная борьба.

Такое развитие событий неизбежно должно было привести к тому, что политические дебаты и религиозные отправления стали происходить с использованием одного и того же языка. Молитва из Корана становится не только клятвой в верности Богу, но и подтверждением политической принадлежности; воскурение ладана — выражением не только религиозных верований, но и светской идеологии. Для сламетанов стали характерны острые дискуссии об «истинном» значении различных элементов ритуала, споры о том, является ли тот или иной обычай обязательным или только желательным; появилась неловкость, испытываемая абанганами, когда сантрии поднимают свои взоры к небу для молитвы, а сантриями — когда абанганы произносят охранительное заклинание. В случае смерти, как мы видели, традиционные символы одновременно и объединяют людей перед лицом общественно значимой утраты, и напоминают им об их различиях, подчеркивают общечеловеческие темы бренности земного существования и незаслуженного страдания и одновременно — узкосоциальные темы фракционного противостояния и партийной борьбы, укрепляют ценности, которых придерживаются все участники ритуала, и одновременно «настраивают» их на враждебность и подозрительность друг к другу. Сами ритуалы становятся поводом для политических столкновений; формы религиозного освящения брака и смерти превратились в важные предметы партийной борьбы. В такой двусмысленной

культурной обстановке обычному обитателю яванского компонга все труднее определить свое отношение к конкретному событию, выбрать значение данного символа, подходящее для данной социальной ситуации.

Естественным следствием такого проникновения политических смыслов в религиозные стало проникновение религиозных смыслов в политические. Поскольку и в политическом, и в религиозном контексте используются одни и те же символы, людям часто представляется, что политическая борьба включает в себя не просто обычные приливы и отливы парламентских интриг, необходимый фракционный обмен мнениями в демократической системе управления, но и решения, касающиеся основных ценностей и конечных вопросов бытия. Жители компонга, в частности, склонны видеть в открытой борьбе за власть, явным образом институционализированной в новых республиканских формах государственного управления, борьбу за право возвести в ранг официальных те или иные символы по существу религиозных принципов. «Если на выборах победят абанганы, то учителям Корана запретят преподавать»; «Если победят сантрии, всем нам придется молиться по пять раз в день». Обычный конфликт, вызванный предвыборной борьбой за власть, усиливается идеей, что на карту поставлено буквально все, идеей, что «если мы победим, то это будет наша страна», что группа, которая получает власть, имеет право, как сказал один человек, «заложить под здание государства свой собственный фундамент». Политика, таким образом, пронизывается религиозной жесточенностью: в одной из пригородных деревень Моджокуто деревенские выборы пришлось как-то раз проводить дважды — настолько серьезными были возникшие на этой почве противоречия.

Житель компонга оказался, если можно так выразиться, между «горним» и «дольним». Поскольку свои по существу метафизические идеи, свой ответ на такие основные «вопросы», как судьба, страдание и зло, он принужден формулировать тем же языком, что и свои требования к светской власти, свои политические права и чаяния, он испытывает трудности в проведении как социально и психологически успешных похорон, так и гладко проходящих выборов.

Однако ритуал является не только смысловой моделью, это и форма социального взаимодействия. Поэтому попытка перенести религиозную модель из относительно менее дифференцированной сельской среды в городскую обстановку помимо того, что создает культурную двусмысленность, порождает социальные конфликты - просто потому, что тип социальной интеграции, демонстрируемый этой моделью, не соответствует основным моделям интеграции в обществе в целом. Способ, которым жители компонга заботятся о сохранении солидарности в повседневной жизни, совершенно отличен от того способа сохранения солидарности, который предлагает им сламетан.

Как подчеркивалось ранее, сламетан является ритуалом, основанным, по существу, на территориальном принципе: он играет главную роль в обеспечении связи между семьями, находящимися в близких отношениях на правах соседства. Одна группа соседей считается значимой социальной единицей (в политическом, экономическом, религиозном отношении) в противоположность другой, одна деревня - в противоположность другой, одна группа деревень — в противоположность другой группе деревень. В городе эта модель в значительной степени изменилась. Значимые социальные группы выделяются на основании множества факторов - не только места жительства, но и классовой принадлежности, политической ориентации, профессии, этнической принадлежности, происхождения из того или иного региона, предпочтений в религиозной сфере, возраста, пола. Новая, городская форма организации

заключается в тщательном сохранении равновесия противоборствующих сил, возникающих в различных контекстах: классовые различия смягчаются идеологической близостью, этические конфликты - общими экономическими интересами, политическое противостояние, как мы уже видели, - тесными связями по месту жительства. Однако сламетан, несмотря на наличие всей этой многообразной системы сдержек и противовесов, остается неизменным, как бы не замечая главных линий культурного и социального разграничения в городской жизни. Для сламетана первичной классифицирующей характеристикой индивида остается его место жительства.

Таким образом, когда происходит событие, требующее ритуального оформления - переход в иную стадию жизни, праздник, серьезная болезнь, - религиозная форма, которая должна быть использована в этом случае, действует не на пользу, а в ущерб социальному равновесию. Сламетан игнорирует те недавно изобретенные механизмы социальной изоляции, которые в повседневной жизни удерживают групповые конфликты в определенных рамках, точно так же, как он игнорирует недавно появившиеся модели социальной интеграции противостоящих друг другу групп, которые достаточно эффективно сдерживают напряженные противоречия. Людей толкают к близости, которой они охотно бы избежали; там, где социальные функции ритуала («мы все вместе - культурно однородное крестьянство») не соответствуют реальному положению дел («мы - несколько различных типов людей, которым приходится жить вместе, несмотря на наши серьезные расхождения в ценностях»), возникают серьезные затруднения, и похороны Пайджана - не что иное, как пример их крайнего проявления. В компоненте устройство сламетана все больше начинает служить его жителям напоминанием о том, что соседские узы, которые они укрепляют с помощью драматической постановки, больше не являются теми узами, которые наиболее прочно удерживают их вместе. Такую роль стали играть идеологические, классовые, профессиональные и политические узы, связи дивергентного характера, которые больше адекватно не суммируются в территориальных, соседских отношениях.

Срыв похорон Пайджана можно в итоге свести к одной-единственной причине: несоответствию между культурной системой смыслов и моделированием социального взаимодействия, несоответствию, возникшему вследствие сохранения в городских условиях религиозной символической системы, присущей крестьянской социальной организации. Статический функционализм, как социологического, так и социально-психологического толка, не в состоянии выделить эту разновидность несоответствия, поскольку ему не удастся различить логико-смысловую и каузально-функциональную интеграции, поскольку ему не удастся понять, что культурная и социальная организации не являются простым отражением друг друга, что они независимы и, будучи независимыми, — изменчивы. Движущие силы социальных перемен могут быть отчетливо сформулированы только более динамической функционалистской теорией, такой, которая примет в расчет тот факт, что потребность человека жить в мире, которому он может придать некото-

рую значимость и главный смысл которого он мог бы понять, часто расходится с действующей одновременно потребностью сохранить функционирование социального организма. Расплывчатая концепция культуры как «научаемого поведения», статический взгляд на социальную структуру как на сбалансированную модель социального взаимодействия и провозглашаемое или непровозглашаемое допущение, что эти два явления должны быть (за исключением ситуаций «дезорганизации») простыми зеркальными отражениями друг друга, — слишком примитивный концептуальный аппарат для исследования проблем, подобных тем, которые возникли в связи с неудачными, но поучительными похоронами Пайджана.

ИСТОЧНИК: Гирц Клиффорд. Ритуал и социальные изменения: яванский пример. Интерпретация культур.- М.: РОССПЭН, 2004.- С. 168-200.

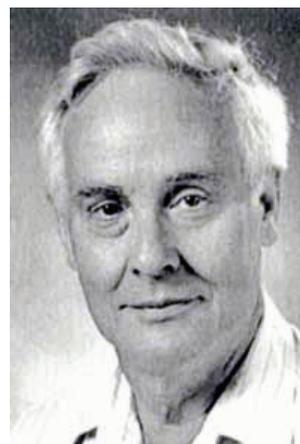
ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Что означает функционализм? Какая разница между социально-антропологическим и социально-психологическим подходами?
2. Как К. Гирц обосновывает проблему функционального подхода к изучению культуры и общества?
3. Как К. Гирц объясняет понятия «культурный» и «социальный»? В чем новизна его подхода к этим понятиям?
4. Можете ли вы на примере работ автора проанализировать его подход к теме?
5. Опишите ритуал сламетан в г. Моджокуто и его общественное применение.
6. Какие факторы, по определению Гирца, влияют на традиции жителей Центральной Явы? Рассмотрите последствия этих влияний.
7. Обсудите, где проходят границы между обрядами сантри и абанган и развитием модернистских движений на о. Ява. Объясните, как они смешались?
8. Как, по мнению К. Гирца, социальные изменения влияют на образ жизни людей в городах, поселках городского типа и компонгах?
9. Какие традиции легли в основу движений Пермаи и Масджуми, и как эти движения были связаны с сельскими жителями?
10. Какие погребальные обряды существуют в г. Моджокуто? Каким образом традиционный ритуал сламетан столкнулся с новыми обычаями, поддерживаемыми Пермаи и Масджуми?
11. Как, по К. Гирцу, чиновники понимают проблемы, возникшие в связи с похоронным обрядом в компонге?
12. Чем образ жизни компонга отличается от жизни в городе и деревне? Какое влияние оказывает компонг на традиционные верования своих жителей?
13. Как политические организации преобразуют еще не сложившиеся традиции в установленные обычаи?
14. Каково мнение антрополога К. Гирца по поводу конфликта, возникшего вокруг похоронной процессии в г. Моджокуто?
15. Можете ли вы привести пример из жизни, когда ритуальные традиции терпят неудачу в достижении цели общества, или показывающий их роль в жизни той или иной социальной прослойки?

БЕНЕДИКТ АНДЕРСОН. ПОСЛЕДНЯЯ ВОЛНА

Бенедикт Ричард О'Горман Андерсон (р. 1936) - один из ведущих ученых по проблемам национализма. Родился в г. Куньмин (Китай), рос в Калифорнии, где его отец работал в Морском таможенном управлении. Образование получил в Англии – по специальности классическая литература, и в США – по специальности народы Азии. В 60-е годы прошлого столетия, проводя научную работу в г. Джакарте, ученый подверг критике правительство Индонезии, в результате чего ему запретили жить на острове, и он переехал в Таиланд. В настоящее время профессор Б.Р. Андерсон читает лекции в Колумбийском университете и возглавляет Программу по изучению современной Индонезии.

Приводимый отрывок взят из его книги «Воображаемые сообщества: размышление о происхождении и распространении национализма» (1983). Автор анализирует структуру официального индонезийского языка - бахаса индонесия - и предлагает свое объяснение тому, как такой маргинальный язык получил распространение на индонезийских островах и почему он так хорошо сохранился, несмотря на изменения исторических условий развития общества. При чтении обратите внимание на определенные социальные группы, непреднамеренно поддерживающие становление «национального языка».



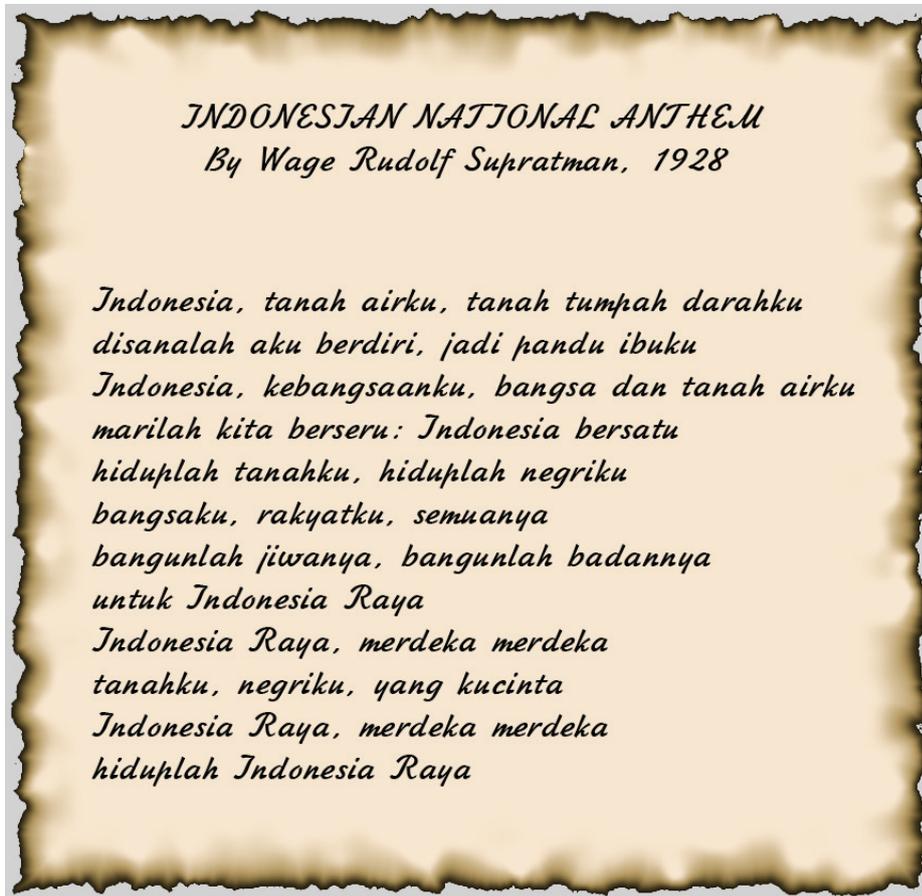
Кроме того, нельзя проигнорировать то любопытное обстоятельство, что к двадцатым годам нашего столетия вошел в стадию осознанного существования «индонезийский язык». То, как это произошло, настолько поучительно, что, видимо, заслуживает краткого отступления. Ранее уже упоминалось, что управление ост-индскими территориями осуществлялось с помощью голландского языка лишь в очень ограниченной и незначительной степени. А разве могло быть иначе, если к тамошним своим завоеваниям голландцы приступили еще в начале XVII в., но до начала XX в. даже не предприняли серьезных попыток организовать изучение голландского языка для коренного населения? Вместо этого произошло медленное и по большей части непредусмотренное рождение странного государственного языка на базе древнего межостровного “lingua franca”. Он получил название dienstmaleisch («служебный малайский», или «административный малайский»). По типу он принадлежал к той же группе, что и «оттоманский» или «казенный немецкий», родившийся в многоязычных казармах империи Габсбургов. К началу XIX в. он прочно закрепился в бюрократическом аппарате. Когда, начиная со второй половины XIX в., на сцену вышел во всей красе печатный капитализм, этот язык проник на рынок и в средства массовой информации. Если вначале им в основном пользовались китайские и евразийские газетчики и издатели, то в конце века его стали употреблять и коренные жители. Dienst [служебную] ветвь его фамильного древа вскоре забыли и заменили ее древним предком, существовавшим будто бы на островах Риану (важнейший среди которых с 1819 г. - возможно, к счастью для самого себя - стал британским Сингапуром). К 1928 г. этот язык, отшлифованный двумя поколениями городских писателей и читателей, был готов к тому, чтобы быть принятым молодой Индонезией в качестве национального языка bahasa Indonesia («бахаса индонесия»). С тех пор он больше никогда не оглядывался на прошлое.

Тем не менее, индонезийский случай, сколь бы он ни был сам по себе интересен, не должен, в конце концов, привести нас к неверному заключению, что голландский язык - если бы Голландия была более мощной державой и заявила сюда не в 1600, а в 1850 году - не мог бы стать таким же национальным языком. Нет никаких оснований считать, что ганский национализм сколь-нибудь менее реален по сравнению с индонезийским просто потому, что его национальным языком является английский, а не ашанти. Всегда будет ошибкой трактовать языки так, как трактуют их некоторые националистические идеологии - а именно, как внешние символы национальности, стоящие в одном ряду с флагами, костюмами, народными танцами и прочим. Несоизмеримо важнее способность языка генерировать воображаемые сообщества и выстраивать в итоге партикулярные солидарности. В конце концов, имперские языки - это все-таки национальные языки, а стало быть, особые национальные языки среди многих. Если радикальный Мозамбик говорит по-португальски, то смысл этого заключается в том, что португальский язык является тем средством, с помощью которого Мозамбик представляется в воображении (и одновременно средством, ограничивающим его протяженность в сторону Танзании и Замбии). С этой точки зрения, употребление португальского языка в Мозамбике (или английского в Индии) по сути, ничем не отличается от употребления английского в Австралии или португальского в Бразилии. Язык - это не инструмент исключения: каждый человек, в принципе, может овладеть каким угодно языком. Наоборот, язык по самой природе своей воссоединяет, и единственный предел этому воссоединению задается фатальностью: никто не живет достаточно долго, чтобы освоить все языки. Печатный язык, а не партикулярный язык как таковой, изобретает национализм. Единственный знак вопроса, который стоит в отношении таких языков, как португальский в Мозамбике и английский в Индии, это: могут ли административная и образовательная система, особенно последняя, породить достаточное с политической точки зрения распространение двуязычия? Тридцать лет назад почти не было индонезийцев, которые бы говорили на *bahasa Indonesia* как на своем родном языке; практически у каждого из них был свой собственный «этнический» язык, и лишь некоторые, особенно участники националистического движения, владели также *bahasa Indonesia/dienstmaleisch*. Сегодня, наверное, уже миллионы молодых индонезийцев из десятков этноязыковых сред говорят на индонезийском как своим родным языком.

ИСТОЧНИК: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Последняя волна. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В.Г. Николаева. -М.: Канон - Пресс-Ц, 2001.- С.151-153.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Как появился индонезийский язык?
2. Какая существует связь между *dienstmaleisch* и *ararisch deutsch* («казеным немецким»)? Говорит ли это о природе возникновения языка?
3. Каким образом капитализм и система образования оказывают огромное влияние на формирование языка?
4. Удивлен ли Андерсон тем, что ганские националисты говорят на английском, а мозамбикские – на португальском?
5. Почему язык не является символом нации в буквальном смысле слова, а



НАЦИОНАЛЬНЫЙ ГИМН
ИНДОНЕЗИИ

имеет только значение «особая сплоченность»?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Какие параллели можно провести между возникновением бахаса индонесия и влиянием новейших политических убеждений на проведение ритуала сламетан в г. Моджокуто?
2. Согласно Андерсону, язык служит средством создания «воображаемых сообществ». Служит ли пример, приведенный Гирцем, той же цели?
3. Каким образом приведенные Гирцем и Андерсоном примеры подвергают сомнению понятие «традиция»?
4. Какова роль «изменения» в отношении учреждения различных традиций? Приведите из текста высказывания представителей интеллигенции, поддерживающих бахаса индонесия и обычай модина на о-ве Ява, привлекаемый властями в качестве доказательства того, что обычай этот - особый вид поведения.
5. Можете ли вы привести из вышеприведенного текста примеры мирного сосуществования «новых» и «старых» традиций?

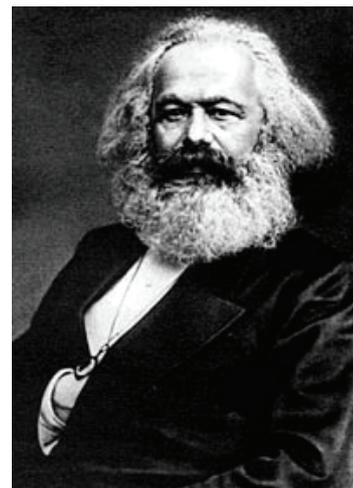


Жак Луи Давид, французский художник. НАПОЛЕОН БОНАПАРТ. 1800.

КАРЛ МАРКС. ВОСЕМНАДЦАТОЕ БРЮМЕРА ЛУИ БОНАПАРТА

Карл Генрих Маркс (1818-1883) – один из величайших мыслителей-социалистов, которых когда-либо видел мир. Родился в семье раввина в Трире (Германия), получил образование в университетах Бонна и Берлина, где он присоединился к движению молодых гегельянцев, которое было основано в честь немецкого философа-идеалиста Гегеля (1770-1831).

По Гегелю, интерпретация природы, человеческой истории, культуры как диалектического процесса оппозиционных сил (тезис и антитезис), в которых Дух или Разум реализуют свой полный потенциал, была крайне важной в немецкой философии 19 в. Маркс критиковал некоторые аспекты воззрения Гегеля, но основывался на его диалектических тезисах, для того чтобы выработать свое собственное материалистическое понимание истории совместно с Фридрихом Энгельсом (1820-1895). В отрывке, предлагаемом вашему вниманию, К. Маркс анализирует Французскую революцию и ее последствия. Маркс приводит доводы относительно того, что восстание во Франции в феврале 1848 г., свергшее монархию и в краткие сроки установившее республиканский режим, было всего лишь репетицией Французской революции 1789 г. Брюмер - второй месяц революционного календаря. Восемнадцатое брюмера (9 ноября 1789 г.) было датой *coup d'état* (государственного переворота), когда Наполеон Бонапарт сверг правительство Франции. Это событие часто рассматривают как фактический финал Французской революции. Для Маркса возвышение племянника Бонапарта-Чарльза Луи Наполеона Бонапарта в 1848 г. было частью исторической традиции. Рассмотрите природу традиции и обратите внимание на то, какое влияние оказывает история традиции на наше понимание истории. Наконец, рассмотрите природу традиции в критические моменты, такие как революции.



Гегель где-то отмечает, что все великие всемирно-исторические события и личности появляются, так сказать, дважды. Он забыл прибавить: первый раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса. Коссидьер вместо **Дантона**, **Луи Блан** вместо **Робеспьера**, **Гора** 1848 - 1851 гг. вместо Горы 1793 - 1795 гг., племянник вместо дяди. И та же самая карикатура в обстоятельствах, сопровождающих второе издание восемнадцатого брюмера!

Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого. Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых. И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освященном древностью наряде, на этом заимствованном языке разыграть новую сцену всемирной истории. Так, Лютер переодевался апостолом Павлом, революция 1789 - 1814 гг. драпировалась поочередно то в костюм Римской республики, то в костюм Римской империи, а революция 1848 г. не нашла ничего лучшего, как

Коссидьер Луи Марк
(1808-1861) -

деятель французского революционного движения; торговый служащий шелковых фабрик Лиона и Сент-Этьена

Дантон Жорж Жак
(1759-94),

Робеспьер Огюстен
(1763-94) -

деятели Великой французской революции

Блан Луи (1811-82) -

французский утопический социалист

Гора (монтаньяры) -

1) в период Великой франц. революции - демократическое крыло Конвента; занимало на заседаниях верхние скамьи (отсюда название); 2) в период Революции 1848 г. во Франции группа мелко-буржуазных демократов в Учредительном собрании

пародировать то 1789 год, то революционные традиции 1793 - 1795 годов. Так, новичок, изучивший иностранный язык, всегда переводит его мысленно на свой родной язык; дух же нового языка он до тех пор себе не усвоил и до тех пор не владеет им свободно, пока он не может обойтись без мысленного перевода, пока он в новом языке не забывает родной.

При рассмотрении этих всемирно-исторических заклинаний мертвых тотчас же бросается в глаза резкое различие между ними. Камилль Демулен, Дантон, Робеспьер, Сен-Жюст, Наполеон, как герои, так и партии и народные массы старой французской революции осуществляли в римском костюме и с римскими фразами на устах задачу своего времени - освобождение от оков и установление современного буржуазного общества. Одни вдребезги разбили основы феодализма и скосили произраставшие на его почве феодальные головы. Другой создал внутри Франции условия, при которых только и стало возможным развитие свободной конкуренции, эксплуатация парцеллированной земельной собственности, применение освобожденных от оков промышленных производительных сил нации, а за пределами Франции он всюду разрушал феодальные формы в той мере, в какой это было необходимо, чтобы создать для буржуазного общества во Франции соответственное, отвечающее потребностям времени окружение на европейском континенте. Но как только новая общественная формация сложилась, исчезли допотопные гиганты и с ними вся воскресшая из мертвых римская старина - все эти Бруты, Гракхи, Публиколы, трибуны, сенаторы и сам Цезарь. Трезво-практическое буржуазное общество нашло себе истинных истолкователей и глашатаев в Сях, Кузенах, Руайе-Колларах, Бонжаменах Констанах и Гизо; его настоящие полководцы сидели за конторскими столами, его политическим главой был жирноголовый Людовик XVIII. Всецело поглощенное созиданием богатства и мирной конкурентной борьбой, оно уже не вспоминало, что его колыбель охраняли древнеримские призраки.



ШТУРМ БАСТИЛИИ, 14 ИЮЛЯ 1789 г.

ИСТОЧНИК: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. - М.: Гос. издательство полит. лит-ры, 1957. - Т.8. С. 119 - 120.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Как, по К. Марксу, повторяется история? Разберите примеры, приведенные в тексте.
2. Одним из самых знаменитых высказываний К. Маркса является следующее: «Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается...». Как вы понимаете это высказывание?
3. Что К. Маркс говорит о традициях, каким образом они влияют на мышление людей на определенном этапе истории?
4. Каким образом влияние прошлого отразилось на Французской революции?
5. Как можно объяснить утверждение о том, что Луи XVIII и его последователи не «вспоминали, что его (буржуазного общества. - Ред.) колыбель охраняли древнеримские призраки»?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Интерпретируя Маркса, можно сказать, что люди до конца не понимают, что их поступки в значительной степени находятся под воздействием прошлого и что они не могут в данном случае «изобрести» что-то новое. Применимы ли эти слова к погребальному обряду в Моджокуто, описываемому Гирцем?
2. Какова роль человека в способе выражения традиций в произведениях Маркса, Гирца и Андерсона?
3. Исследование Андерсона, касающееся причин возникновения языка в Индонезии, показало, что установившиеся традиции невозможно игнорировать. Согласны ли вы с этим выводом? Сравните эту точку зрения с другими, представленными в текстах, которые вы прочитали.
4. Можно ли говорить о том, что традиции прошлого и современности отрицают друг друга, или происходит синтез традиций?
5. Как Гирц и Андерсон комментируют Маркса?



ЭР-РИЯД, САУДОВСКАЯ АРАВИЯ

МУХАММАД ИКБАЛ. ВОЗМОЖНА ЛИ РЕЛИГИЯ?

Аллама Мухаммад Икбал (1877-1938) – один из известных пакистанских исламских ученых. Родился в Силкоте (Пакистан). Учился в Государственном колледже в Лахоре, позднее в Кембриджском и Мюнхенском университетах. М. Икбал много путешествовал по мусульманским странам. Он считал, что жизнь людей в исламском мире независима от установлений Корана, который, по его мнению, универсален. В Пакистане ученого помнят как борца за провозглашение независимого от Индии исламского государства. С точки зрения философии, он поддерживает идею о том, что Бог должен быть источником энергии жизни людей. Свои убеждения М. Икбал выражал как в произведениях, так и в публичных политических выступлениях. Мы приводим отрывок из одной из его работ по исламу, в которой он анализирует причины отделения духовности от современных жизненных концепций. Он защищает возможность «наведения мостов» между религией и научной мыслью и заново пересматривает их взаимоотношения. Во время анализа текста заострите свое внимание на том, что предлагает ученый для возрождения ислама в жизни людей. Рассмотрите также его отношение к национализму и патриотизму посредством новых традиций, которые не совсем точно соответствуют «течению» ислама в понимании ученого.



ПРИЧИНЫ КРИЗИСА ДУХОВНОСТИ

...Таким образом, полностью сбитый с толку результатами собственной умственной деятельности, современный человек перестал жить духовно, т.е. внутренне. В области мысли он находится в открытом конфликте с самим собой, а в области экономической и политической жизни - в прямом конфликте с другими. Он считает себя неспособным контролировать собственный безжалостный эгоизм и неумную жажду золота, которые постепенно убивают в нем высокие стремления и не приводят ни к чему, кроме как к ощущению усталости от жизни. Погруженный в «факт», то есть в оптически присутствующий источник ощущений, он полностью отрезан от непроявленных глубин собственного бытия. Его последовательный материализм настигает, в конце концов ... паралич энергии...

На Востоке дела обстоят не лучше. Техника средневекового мистицизма,¹ с помощью которой религиозная жизнь в ее наивысшем проявлении развивалась как на Востоке, так и на Западе, сегодня практически потерпела крах. А на мусульманском Востоке ее разрушительное воздействие, возможно, было большим, чем где-либо еще. Вместо того чтобы реинтегрировать силы внутренней жизни среднего человека и тем самым подготовить его к участию в историческом процессе, она учила его ложному отречению и делала полностью удовлетворенным собственным невежеством и духовным рабством.

¹ Мистицизм – умонастроения и учения, исходящие из того, что подлинная реальность недоступна разуму и постигается лишь интуитивно-экстатичным способом, каковой усматривается в мистике.

В ЧЕМ ИЩУТ СПАСЕНИЕ ОТ КРИЗИСА ДУХОВНОСТИ?

Неудивительно, что современный мусульманин в Турции, Египте и Персии вынужден искать новые источники энергии в создании новых лояльностей, таких, как патриотизм и национализм, которые Ницше² назвал «болезнью и безрассудством», «мощнейшей силой против культуры». Разочарованный в чисто религиозном методе духовного обновления, который один только приводит нас к соприкосновению с вечным источником жизни и власти посредством расширения горизонтов мысли и эмоций, современный мусульманин наивно надеется открыть новые источники энергии путем сужения своей мысли и эмоций. Мировоззрение современного атеистического социализма, проявляющего себя ревностным сторонником новой религии, шире. Правда, обретя свое философское основание в левогегелианстве³, он выступает против того самого источника, который мог бы придать ему силу и целенаправленность. Как национализм, так и атеистический социализм, по крайней мере при современном состоянии регулирования человеческих отношений, должны опираться на психологические силы ненависти, подозрительности и обиженности, которые ведут к оскудению души человека и сокрытию таящихся в ней источников духовной энергии. Ни техника средневекового мистицизма, ни национализм или атеистический социализм не могут излечить несчастное человечество от его недугов. Нет сомнения, что настоящий момент демонстрирует один из величайших кризисов в истории современной культуры.

РОЛЬ РЕЛИГИИ И ПРОРОКА В ОБНОВЛЕНИИ...

Сегодня мир стоит перед необходимостью биологического обновления. Только религия, которая в своем наивысшем проявлении не есть догма, духовенство или ритуал, способна этически подготовить современного человека к несению бремени великой ответственности, неизбежно вызываемой прогрессом современной науки, и восстановить в нем ту веру, которая позволяет ему завоевать личность теперь и сохранить ее в будущем. Лишь получив новое видение своего происхождения и будущего, своего «откуда» и «куда», человек, наконец, одержит победу над обществом, оправдывающим бесчеловечную конкуренцию, а также над цивилизацией, которая утратила собственную духовную целостность из-за внутреннего конфликта между религиозными и политическими ценностями.

Как я уже отмечал ранее, невозможно отрицать тот факт, что религия имеет целью понять конечный принцип ценности и тем самым реинтегрировать силы личности. Вся мировая религиозная литература, включая описания частных переживаний верующего, хотя, возможно, и выраженных в мыслительных формах устаревшей психологии, неизменное свидетельство тому. Эти переживания так же естественны, как и наши обычные переживания. Очевидно, что для самого переживающего они имеют познавательную ценность и, что еще более существенно, показывают способность сосредоточить силы эго и тем самым даровать человеку новую индивидуальность. Мнение о том, что подобные переживания — результат неврозов или мистичности, не решает в конечном счете вопроса об их смысле или

2 Ницше Ф. (1844-1900), немецкий философ, представитель иррационализма и волюнтаризма, один из основателей «философии жизни».

3 Левогегельянство – направление в нем. философии 30-40-х гг. 19 века.

ценности. Если возможна точка зрения за пределами физики, то нам следует мужественно смотреть в лицо такой возможности, даже если она способна нарушить или склонить к изменению наш нормальный образ жизни и мысли. Интересы истины требуют, чтобы мы отказались от нашего настоящего мнения. Совершенно неважно, является ли религиозное отношение первоначально обусловленным каким-то психологическим отклонением. Джордж Фокс, быть может, и невротик, но кто станет отрицать его очистительную силу для религиозной жизни современной Англии? Мухаммад, говорят нам, был психопатом. Ну что же, если психопат обладает силой дать новое направление ходу человеческой истории, было бы чрезвычайно интересно с точки зрения психологии выявить его первоначальную целесообразность, которая обратила рабов в лидеров, определила поведение и обеспечила успех целых человеческих рас. Судя по различным типам деятельности, которые возникли из движения, инициированного пророком ислама, его духовное напряжение и особого рода поведение, которое вытекало из этого, не могут рассматриваться как простая фантазия ума. Нельзя понять это иначе, чем реакцию на объективную ситуацию, порождающую новый энтузиазм, новые организации, новые отправные начала. Если мы взглянем на это с точки зрения антропологии, окажется, что психопат играет важную роль в человеческой социальной организации. Его путь состоит не в классификации фактов и открытии причин; он мыслит в терминах жизни и движения, направленного на создание новых форм поведения для человечества. Нет сомнения, что у него есть свои провалы и иллюзии, точно так же, как и у ученого, полагающегося на чувственный опыт, есть свои провалы и иллюзии. Однако тщательное изучение его методов показывает, что он не в меньшей мере, чем ученый, бдителен при исключении примеси иллюзии из собственного опыта.

ИСТОЧНИК: Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе/ Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц.-М.: Вост. лит., 2002.-С.172-174.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Какова причина духовного упадка в обществе, по предположению автора?
2. Как изменилась роль религии и средневекового мистицизма на Востоке?
3. Обсудите отношение Икбала к современным формам патриотизма и национализма. Почему он считает их проблематичными?
4. Какова, по Икбалу, роль религии и как она может быть включена в современную жизнь?
5. Ученый пишет, что «в интересах справедливости мы должны отказаться от собственного мнения». Принимая во внимание это заявление, скажите, как Икбал решает проблему напряженности между современными верованиями и традиционными ценностями религии и духовенства?



ЛОГОТИП АКАДЕМИИ ИКБАЛА
В ЛАХОРЕ

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Икбал считает, что с антропологической точки зрения, религия рассматривается как позитивное явление, которое может восстановить человеческую власть. Сравните это утверждение с выводами Гирца относительно антропологии.
2. Гирц приводит примеры политических союзов Пермаи и Масджуми, которые до определенной степени смешали функции традиций и религиозных верований. Почему Икбал считает, что современные убеждения несовместимы с религиозными традициями?
3. Можете ли вы указать на различия во мнениях Гирца, Маркса, Икбала и Андерсона о понятии традиции?
4. Считаете ли вы исключительную национальную сплоченность по Андерсону и видение Икбалом религии и национализма противоречивыми?
5. Что бы сказал Маркс о мнении Икбала относительно духовного упадка?

ИСААК БАБЕЛЬ. СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ

Исаак Эммануилович Бабель (1894-1941) – русский советский писатель, автор коротких рассказов. Родился в еврейской семье в Одессе, которая в то время была частью Российской империи, получил признание в 30-е годы. В 1939 г., во время сталинских репрессий, был арестован и сослан в трудовой лагерь в Сибирь, где и умер. После смерти И.В. Сталина был реабилитирован (посмертно). Советская цензура разрешила публикацию его произведений, в которых Бабель смог изобразить в мельчайших подробностях негативные последствия революции, сильно повлиявшие на жизнь людей в постреволюционной России. Он поддерживал советские идеалы, но при этом считал, что неправильная их пропаганда извращает их суть. Предлагаемый отрывок взят из его рассказа «Святейший патриарх» (из «Петербургского дневника»), который впервые был опубликован в 1918 г. в газете «Новая жизнь», издаваемой *Максимом Горьким*. В более чем десяти своих научных публикациях И. Бабель обращает внимание на социальные проблемы, возникшие после Социалистической революции. При чтении рассказа о русском патриархе обратите внимание на реакцию автора относительно навязывания новых социалистических ценностей и того, как они в то время взаимодействовали с религией.



Две недели тому назад **Тихон, патриарх** московский, принимал делегации от приходских советов, духовной академии и религиозно-просветительных обществ.

Представителями делегации - монахами, священнослужителями и мирянами - были произнесены речи. Я записал эти речи и воспроизведу их здесь:

- Социализм есть религия свиньи, приверженной земле.

- Темные люди рыщут по городам и селам, дымятся пожарища, льется кровь убиенных за веру. Нам сказывают - социализм. Мы ответим: грабеж, разорение земли русской, вызов святой непреходящей церкви.

- Темные люди возвысили лозунги братства и равенства. Они украли эти лозунги у христианства и злобно извратили до последнего постыдного предела.

Быстрой вереницей проходят кудреватые батюшки, чернобородые церковные старосты, короткие задыхающиеся генералы и девочки в белых платицах.

Они падают ниц, тянутся губами к милому сапогу, скрытому колеблющимся шелком лиловой рясы, припадают к старческой руке, не находя в себе сил оторваться от синеватых упавших пальцев.

Патриарх сидит в золоченом кресле. Он окружен **архиепископами, епископами, архимандритами**, монашествующей братией. Лепестки белых цветов в шелку его рукавов. Цветами усыпаны столы и дорожки.

Со сладостной четкостью с генеральских уст срываются титулы - ваше святейшество, боголюбимый владыко, царь церкви. По обычаю старины, они низко бьют челом патриарху, неуклюже трогая руками пол. Неприметно и строго блюдут монахи порядок почитания, с горделивой озабоченностью пропускают делегации.

Люди поднимают кверху дрожащие шеи. Схваченные тисками распаренных тел, тяжело дышащих жаром - они, стоя, затягивают гимны. Нешумно разлетаются по сторонам батюшки, зажимая между сапогами развевающиеся рясы.

Тихон -

мужское имя, в переводе с древнегреческого языка — «счастье», «удачный»

патриарх -

высшее духовное лицо, глава православной церкви

архиепископ -

старший епископ. В Римско-католической церкви глава нескольких епархий. Также в римско-католической церкви есть титул архиепископ-примас (глава национальной церкви)

епископ -

от греч. «надзирающий», «надсматривающий». Священнослужитель третьей, высшей степени священства, иначе - архиерей

архимандрит -

в православной церкви должность и титул настоятеля одного или нескольких монастырей

Золотое кресло скрыто круглыми поповскими спинами. Давнишняя усталость лежит на тонких морщинах патриарха. Она осветляет желтизну тихо шевелящихся щек, скупо поросших серебряным волосом.

Зычные голоса гремят с назойливым воодушевлением. Несдержанно изливается восторг прорвавшегося многословия. Бегом бегут на возвышение архи-мандриты, торопливо сгибаются широкие спины. Черная стена, стремительно, неслышно растущая, обвивает заветное кресло. Белый клубок скрыт от жадных глаз. Обрывистый голос язвит слух нетерпеливыми словами:

- Восстановление на Москве патриаршества есть первое знамение из пепла восстающего государства Российского. Церковь верит, что верные ее сыны, ведомые грядущим во имя Господне, святейшим Тихоном, патриархом Московским и всея Руси, сбросят маску с окровавленного лица родины.

- Как в древние дни тяжкого настроения - Россия с надеждой поднимает измученный взор на единого законнейшего владыку, во дни безгосударные поднявшего на себя крестный труд соединения рассыпанной храмины...

Гремят зычные голоса. Не склоняя головы, прямой и хилый, патриарх устремляет на говорящих неподвижный взор. Он слушает с бесстрашием и внимательностью обреченного.

За углом, протянув к небу четыре прямые ноги, лежит издохшая лошадь.

Вечер румян.

Улица молчалива.

Между гладких домов текут оранжевые струи тепла.

На паперти - тела спящих калек. Сморщенный чиновник жует овсяную лепешку. В толпе, сбившейся у храма, гнусавет слепцы. Рыхлая баба лежит во прахе перед малиновым мерцанием иконы. Безрукий солдат, уставив в пространство немигающий глаз, бормочет молитву Богородице. Он неприметно поводит рукой, рассовывая иконки, и быстрыми пальцами комкает полтинники.

Две нищенки прижали старушечьи лица к цветным и каменным стенам храма.

Я слышу их шепот:

- Выхода ждут. Не молебен нынче. Патриарх со всей братией в церкви собравшись. Обсуждение нынче. Народ обсудят.

Распухшие ноги нищенок обвернуты красными тряпками. Белая слеза мочит кровавые веки.

Я становлюсь рядом с чиновником. Он жует, не поднимая глаз, слюна закипает в углах лиловых губ.

Тяжко ударили колокола. Люди сбились у стены и молчат.

ИСТОЧНИК: Бабель Исаак. Святейший Патриарх. <http://www.lib.ru/PROZA/BABEL/publicism.txt>

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Как реагирует на приход социализма главный герой из церкви?
2. Что, по мнению автора, социалисты заимствовали из христианства?
3. Можете ли вы описать ритуалы вокруг патриарха? Что они символизируют?
4. Представлена ли церковь в качестве примера традиционной стабильности во времена переворотов? Приведите примеры из текста.
5. Как «простой» народ и служащие церкви показаны в этом рассказе?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Можно ли сравнить напряженность между социализмом и христианством, отмеченную в рассказе Бабеля, и напряженность между исламскими и местными институтами, описываемую Гирцем? В чем их различие и в чем сходство?
2. Если сопоставить рассказ Бабеля и работы Икбала, то кто из них яснее предвидел позитивную роль религии в обществе? Считаете ли вы, что Бабель поддерживает религию вопреки риторике и деятельности социалистов?
3. Можете ли вы найти в приведенных текстах примеры могущественной власти, поддерживающей старые традиции в противовес слабой; а широкие массы против этого? Какие частные и общественные интересы могут оказаться в этих ситуациях на заднем плане?
4. Бабель говорит о Тихоне следующее: «Россия с надеждой поднимает измученный взор на единого законнейшего владыку...» Кто возьмет на себя ответственность за стоящих против «разрушительных» сил? Сравните понимание роли церкви Бабелем и Марксом.
5. О чем бьет тревогу автор рассказа «Святейший Патриарх»? Аналогична ли она тревоге Икбала в работе «Возможна ли религия?»?



СЦЕНА ДВОРА ИЗ "БУСТАНА" СААДИ. БУХАРА, 1616

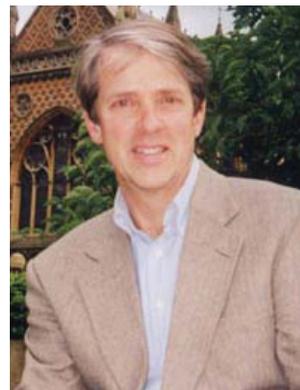
Р.Д. МАКЧЕСНИ. ВОДА ЗАМЗАМА НА БЕЛОЙ КОШМЕ: ПРИМЕНЕНИЕ МОНГОЛЬСКИХ ОБЫЧАЕВ В МУСУЛЬМАНСКОЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Роберт Д. МакЧесни – профессор Нью-Йоркского университета, специалист по Ближнему Востоку. В 1973 г. в Принстонском университете (США) ему была присвоена научная степень доктора наук в области изучения Ближнего Востока. Р.Д. МакЧесни подробно изучил историю Центральной Азии, Ирана и Афганистана XVI-XIX вв. В круг его интересов входят культура и социальная история данного периода. Основные работы ученого по этим темам: «Вакф в Центральной Азии: четыреста лет истории мусульманской святыни, 1480-1889» (1991), «Центральная Азия: причины изменений» (1997) и «Осада Кабула» (1999). Профессор Мак Чесни также является редактором журнала «Изучение Ирана».

Предлагаемый отрывок взят из недавно опубликованной работы ученого о взаимовлиянии исламских и монгольских традиций. Р.Д. МакЧесни описывает ритуал возведения на престол (XVI в.) в Шейбанидском ханстве. Династия Шейбанидов правила на территории, принадлежащей сейчас современному Узбекистану. Происхождение прослеживается от сына Джучи – Шейбана. Абдаллах был возведен на престол в то время, когда влияние традиций было достаточно сильным, и не принять их было невозможно. При чтении рассмотрите, как традиции определяют социальный статус человека и каким образом различные традиции используются для этого.

В конце июня 1582 г. Искандар ибн Джанибек, носивший титул Шейбани-хана, скончался. К моменту своей смерти он номинально правил большей частью **Мавераннахра** и **Балха**, областью, охватывающей территорию современного Узбекистана, Таджикистана, Кыргызстана и большую часть Северного Афганистана. Весть о его смерти дошла до его второго сына Абдаллаха (бывшего якобы самым могущественным членом дома **Шейбанидов** в то время), когда он вел военную кампанию поблизости от Ходжента, на восточной окраине Ферганской долины, на территории современного Таджикистана. В «Шараф Номаи шохи» («Книге Шахской славы») – книге, заказанной самим Абдаллахом, говорится, что Шейбанид-султан¹, узнав об этом, немедленно снялся с лагеря и отправился обратно в Бухару. Он остановился в местечке Нафранди, в районе Ура-Тюбе, примерно в 130 милях к востоку от Самарканда, где встретился со своим духовным наставником по имени Ходжа Саад ад-Дин Джуйбари (также известный под именем Ходжа Калон Ходжа) и другими «вождями, знатными людьми и военачальниками».

Автор вышеупомянутой книги, Хафиз Таниш, о котором достоверно не известно, был ли он в то время в свите Абдаллаха, - тем не менее, представляет приводимый далее текст как рассказ очевидца состоявшегося совета и последующей церемонии восшествия Абдаллаха на трон (или в данном случае «на кошму») в качестве преемника власти его отца над ханством.



Замзам -

священный родник (колодец) в Мекке

Мавераннахр -

(араб., букв. — «то, что за рекой»). Историческая область в Центральной Азии. Название появилось во время арабского завоевания VII—VIII веков и означало первоначально область по правому берегу Амударьи. Позднее этим термином стали обозначать регион между Амударьей и Сырдарьей

Балх -

перс. город в одноименной провинции Афганистана, в 20 км к северо-западу от столицы провинции, города Мазари-Шариф. Один из величайших городов древности, центр исторической Бактрии

Шейбаниды -

потомки Шейбана, пятого сына Джучи от главной жены, брата Батыя. После окончания западного похода в 1241г. Батый передал Шейбану титул главнокомандующего армией Монгольской империи

¹ О титулах хана, султана и эмира см. работу: "Central Asia vi. In the 10th-12th/16th-18th centuries", сс. 177-178.

В этот момент (вслед за обсуждением вопроса о праве на ханский трон) группа эмиров обратилась к его святейшему ходже [Ходже Саад аль-Дину] со словами: «У великих хаканов и благородных султанов есть такой обычай: когда выдающийся человек признается достойным царской власти [маснади шохи] и заслуживающим трона, перед которым склоняется весь мир [сарири джахон пинахи], они сажают его на кусок белого войлока (қитъаи намадини сафед) и поднимают его на нем. Затем ходжа, с великой радостью, принес членам совета кошму из белого войлока такойях [небольшой ковер или подстилка], владелец которой во время паломничества к двум святым местам [в Мекку и Медину] омыл ее [шуста буд] водой из [священного источника] Замзам и которая в тот самый день оказалась у ходжи. Они усадили царственную особу на этот кусок войлока. Затем к ним присоединилась группа знатных людей и предводителей государства [асҳоби давлат ва арбоби мулк ва миллат], таких как: счастливый потомок праведников и наследник сана никабат Юсуф Хаджа [ибн Хасан Хаджа накиб], Турдиках Хан, совершивший паломничество к святым местам, великий ну'ин [ноян] Назар Би и благородный эмир Турсун Би. Благословенный ходжа вышел вперед, и вместе они подняли царственную особу, возведя его, таким образом, на трон падишаха.²

Этот рассказ представляет собой яркий пример слияния чингизидских и персидско-исламских традиций. Центральной фигурой в рассказе является Ходжа Саад Джуйбари, который выступает в роли церемониймейстера. В книге, из которой взят этот рассказ – «Шараф-номаи шахи», ходжа играет множество ролей. Хотя этот труд явно является биографией Абдаллаха ибн Искандара, в нем практически в равной степени внимание уделяется биографии Ходжи Саада ад-Дина (ум. в 995г. хиджры /1589 г. н.э.) и его отца Ходжи Мухаммада Ислама (также известный под именем Ходжа Джуйбари; ум. в конце 1563 г.). На всем протяжении повествования оба этих человека описываются как люди, фактически принимавшие решения, без наставлений и благословения которых Абдаллах ничего не предпринимал. Таким образом, центральная роль Ходжи Саада в церемонии возведения на трон полностью согласуется с тематической структурой всей книги.

Именно к Ходже Сааду, а не к претенденту на ханский престол, Абдаллаху, хранители древних знаний обращаются для того, чтобы объяснить, как должна проходить церемония возведения на трон. Затем, после того как ему разъяснили всю процедуру, он берется руководить ею и успешно ее проводит.

Помимо роли человека, принимающего решения, и организатора, имеется и еще одна менее очевидная роль, которую автор приписывает ходже в данном рассказе, – это роль «исламизатора», т.е. человека, чей религиозный авторитет настолько непререкаем, что это дает ему право освятить и «исламизировать» обряды и обычаи, которые в противном случае могли бы показаться читателю

² Hafiz-i Tanish, *Sharaf-namah-yi shahi*, India Office Library (London), ms. no. 574, f. 391a-b).

или слушателю неисламскими. Фактически весь смысл этого рассказа, возможно, состоит в том, чтобы утвердить религиозный авторитет ходжи и подтвердить его святость. В противном случае возникают трудные вопросы: должен ли читатель или слушатель понимать рассказ так, что это был первый случай проведения церемонии возведения на трон (или на ковер) в Средней Азии? По крайней мере, девять других Шейбанидов наследовали ханский престол основателя династии Мухаммада Шейбани-хана в Мавераннахре и Балхе до того, как Абдаллах принял этот титул, уже не говоря о бесчисленных случаях наследования апанажных областей, происходивших в предшествующие три четверти века. Должен ли читатель понять рассказ так, что Абдаллах был первым правителем, прошедшим через обряд с белой кошмой? Пересказ этого эпизода наводит на мысль, что основные действующие лица – Ходжа Саад и Абдаллах ибн Искандар, ничего не знали об этой церемонии, однако как только им о ней сообщили, они сразу же признали ее подлинность и законность. Хафизи Таниш в своем рассказе уклоняется от этих вопросов, избегая каких-либо ссылок на прецедент. Вместо этого в рассказе на первый план выводится Ходжа Саад и подчеркивается его способность организовать и узаконить ритуал передачи власти. Упоминание о том, что белая кошма была освящена в водах Замзама, является дополнительным доказательством в пользу того, что в данном рассказе речь главным образом идет об исламизации и чингизидском наследии, а не о церемонии наследования как таковой. Конечно же, сложно рассматривать этот рассказ как описание непредвзятым наблюдателем реального события, свидетелем которого он стал. Видимо, намерение автора заключается в том, чтобы использовать эту историю трансформации продукта неисламской культуры в исламский обряд посредством омовения в священных водах источника Замзам в Мекке - в качестве способа нормализации и узаконивания того, что в противном случае могло показаться читателю чуждой исламу церемонией. Делая это, автор подчеркивает триумф силы ислама. Существуют, конечно же, и другие варианты прочтения этого текста. Во-первых, здесь можно обнаружить намек на культурный разрыв между узбекскими военачальниками, представленными эмирами, которые должны объяснить, какова церемония признания политического руководства, и таджикским населением, представленным ходжой, который, видимо, пребывает в неведении (намеренно?) об этих неисламских обрядах. В рассказе описываются некоторые элементы монгольского наследия в Средней Азии: белому цвету придают большое значение, войлок играет важную роль в церемониях, четыре представителя народов (улусат), верных правителю, возводимому на ханский престол, расположившись по четырем углам ковра, поднимают будущего хана для того, чтобы возвести его на престол. Все это знакомые нам элементы политической традиции монголов и степных народов³. На сегодняшний день недостаточно изучен вопрос о значении четырех лиц, которых выбирают для того, чтобы

помочь ходже «вознести» Абдаллаха и возвести его на трон, а также различные версии того, кем были эти четыре человека. Двое из них, Турдиках Хан⁴ и Турсун Би, были членами улуса или клана Кушджи, Назар Би был членом улуса Найман, а Юсуф Ходжа был таджиком, сыном Хасана Ходжи, накиба⁵. Примерно пятьдесят лет спустя представители кланов Кушджи и Найман вместе с представителями военно-племенных организаций Дурмана (Дорбен) (в книге «Бахр аль-асрар» для обозначения Кушджи используются термины «кушун» и «улус», а для обозначения Наймана и Дурмана - только термин «улус») занимали высшие церемониальные должности при Тукай-Тимуридском Чингизидском дворе Балха, несмотря на то, что отдельные эмиры этих организаций не играли выдающихся ролей в политике того времени. Этот факт наводит на мысль о том, что их церемониальные функции имели глубокие исторические корни⁶.

ИСТОЧНИК: Мак Чесни Р.Д. Вода Замзама на Белой Кошме: Адаптация монгольских обычаев в мусульманской Средней Азии, 1550-1650гг. (McChesney, R. D. "Zamzam Water on a White Felt Carpet: Adapting Mongol Ways in Muslim Central Asia, 1550-1650." Religion, Customary Law, and Nomadic Technology. Toronto Studies in Central and Inner Asia, 4 (2000), pp. 66-69.)

Перевод ПАХЧ - УЦА.

-
- 3 Для тех, кто интересуется подробными материалами о монгольских церемониальных обычаях, полезным источником может послужить книга: «The Secret History of the Mongols». Этот труд публиковался И.де Рачевилц в серии «Доклады об истории Дальнего Востока» (1971-1981гг). Особо важными для данной статьи являются его замечания по поводу символического значения белого цвета (абзацы 63, 202, 216), об использовании в церемониях белой войлочной кошмы, об окроплении ее напитками (абзац 189), а также разъяснения титулов «кан» и «каган» (абзац 244).
- 4 Использование здесь титула «хан» в качестве последней части имени чрезвычайно необычно. На всем протяжении шестнадцатого и семнадцатого веков право такого употребления почти исключительно сохранялось за правящими членами верховного клана Чингизидов (судя по оригинальным источникам). Обе сохранившиеся рукописи «Шараф-наме» (копии в Библиотеке Индийского офиса и в Британском музее, № OR. 3497) в данном отрывке приводят этот титул в качестве суффикса к имени Турдикаха. Но в рукописи, хранящейся в Британском музее, этот титул вставлен в текст над строкой в качестве исправления (было ли это сделано той же рукой, которой написан основной текст, или нет – неясно). Во всех остальных частях этой книги этого человека автор называет «Турдиках Би».
- 5 Должность накиба была тесно связана с ханским двором. Учитывая ее ранг в придворном протоколе семнадцатого века, это, видимо, была высшая должность, которую мог занимать таджик при дворе. В книге «Барх аль-асрар» говорится, что накиб сидел рядом с ханом по его левую руку (Mahmud b. Amir Wali, *Bahr al-asrar fi manaqib al-akhyar*, vol. 6, part 4, India Office Library, ms. no. 575, f. 388a). Накиб сопровождал хана в военных походах, и в «Шараф-наме» он часто предстает в роли полководца (см.Салахетдинова, индекс имен). Данные за период после 1579г. см. в рукописи в БИО (инвентарный № 574), ff. 296b, 322a-b, 382b, 424b, 4Mb, 435b). Подробное исследование должности накиба в Средней Азии имеется у Девина де Виссе «Потомки Саида Ата и звание накиба в Средней Азии», Журнал Американского Общества истории Востока, 115, №4 (1995г.), стр. 612-634. (Devin DeWeese, 'The Descendants of Sayyid Ata and the rank of naqib in Central Asia', Journal of the American Oriental Society 115, no. 4 (1995), pp. 612-634.
- 6 См. работу: «Эмиры мусульманской Средней Азии в XVII веке», стр. 39, 41. ('The Amirs of Muslim Central Asia in the XVIIth Century', pp. 39, 41.).

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Какой обычай должен был соблюсти Абдаллах, для того чтобы легитимно унаследовать власть от своего отца?
2. Существует ли какое-нибудь символическое значение, объясняющее обычай белого войлочного ковра и использование воды Замзама?
3. Означает ли церемония возведения на престол наличие авторитарной власти в Шейбанидском ханстве?
4. Какие выводы были сделаны ученым на основании изучения этого ритуала в отношении «исламизации» неисламских объектов?
5. В чем МакЧесни видит взаимодействие между исламом и монгольскими ценностями в Центральной Азии? Считает ли он это взаимоотношение социальной интеграцией или дезинтеграцией?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Об обычае «заворачивания в кошму» пишет достаточно подробно Хафиз Таниши. В чем выражается сходство погребального обряда в г. Моджокуто и приведенного примера из Центральной Азии относительно выполнения предписываемых обычаев?
2. Какое социальное значение имеет обычай «заворачивания в ковер»? Сравните его с социальным значением ритуала сламетан на острове Ява.
3. Можете ли вы установить параллель между функцией обычая у Гирца и Ходжи Саада у МакЧесни?
4. Каким образом, по МакЧесни, влияние местных исламских символов на неисламские вносит изменение в традиции, существующие в Центральной Азии? Может ли этот процесс сравниться с назначением ритуала бахаса индонезия, описанного Андерсоном, если посмотреть на язык как на процесс, помогающий авторитарным личностям, интеллектуалам, средствам массовой информации и системе образования?

ВОПРОСЫ ДЛЯ АНАЛИЗА:

1. Что означает слово «традиция»? Прочитав тексты из первой главы, какие определения вы можете дать этому слову?
2. Как создавались традиции? Является ли процесс создания традиций спонтанным или это что-то статичное и идет из прошлого?
3. Стабилизируют ли традиции общественную жизнь? Приведите примеры из текстов и сравните их с вашим собственным опытом.
4. Когда назрел вопрос о традициях? Позитивную или негативную роль играют традиции в жизни человека? Как люди справляются с ними?
5. До какой степени применение традиций подразумевает ценное заключение?

6. Можете ли вы привести примеры семейных или общественных традиций? Следуете ли вы им? Следуете ли вы традициям, даже если они не соответствуют вашим принципам и убеждениям?

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

56

1. Andrea, Alfred J. and James H. Overfield. *The Human Record: Sources of Global History*. Houghton Mifflin, 1998.
2. Ponting, Clive. *World History: A New Perspective*. Chatto & Windus, 2000.
3. World History Online. "HyperHistory." URL: http://www.hyperhistory.com/online_n2/History_n2/a.html.
4. Eley, Geoff and Ronald Grigor Suny, (eds.). *Becoming National: a Reader*. Oxford University Press, 1996.
5. Eriksen, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Pluto Press, 1993.
6. Hutchison, John and Anthony D. Smith, (eds.). *Nationalism*. Oxford University Press, 1994.
7. Finnegan, Ruth H. *Oral Traditions and Verbal Arts: Guide to Research Practices*. Routledge, 1992.
8. Rose, Carol. *Giants, Monsters, and Dragons: an Encyclopedia of Folklore, Legend, and Myth*. W. W. Norton & Company, Inc., 2001.
9. Shoemaker, George H., *The Emergence of Folklore in Everyday Life: Field Guide and Sourcebook*. Trickster Press, 1990.

ФИЛЬМ

"Whale Rider," directed by Niki Caro, South Pacific Pictures, Ltd./ApolloMedia GmbH & Co. 5. Filmproduktion KG, 2002.

ГЛАВА ВТОРАЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ НОВОВВЕДЕНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

Во второй главе рассматриваются вопросы о религиозных нововведениях. Во всех главных религиях мира существуют их собственные, присущие только им ритуалы, обычаи и традиции. Сейчас человек может найти много различий даже внутри одной религии. Религии развиваются в соответствии с социальными и историческими обстоятельствами: на них могут влиять миграции, войны, политика, экономика и многие других факторы. Более того, люди постигают и исповедуют одну и ту же религию по-разному; одни группы людей принимают новую религию, но в то же время продолжают соблюдать старые языческие обряды, а другие группы заявляют, что религия должна приниматься только в оригинальной основополагающей форме. В данной главе будут представлены примеры этого.

Читатель впервые познакомится с религиозными нововведениями в истории Индонезии и с тем, как ислам был представлен индонезийским островам. Здесь важно знать географическое местоположение страны, исконную яванскую культуру, отношение людей к внешним идеям и то, как ислам проник в Индонезию. Кейс-стади поднимает такие вопросы, как устойчивость/неустойчивость традиций, остатки материальной культуры древнего человека, которые свидетельствуют о приближении новой веры. Ставится вопрос: может ли религия обладать более чем одной формой?

Из предлагаемых текстов читатель может узнать, что не только географические факторы и события истории влияют на развитие религии, но и наука, идеология, или это развитие определяется возникновением других обстоятельств. Главные вопросы: что такое религия? какова цель религии? является ли религия абсолютной необходимостью для человека? Можем ли мы называть любую идеологию, которая дает своим верующим объяснения жизни и смерти, религией? Имеет ли значение, что кто-то практикует религию внутри установленной среды (обстановки), такой как церковь, или объясняет существование Бога в природе?

Комплексный подход к текстам различных религий может открыть новые перспективы для понимания религиозных нововведений. Вместо того, чтобы сравнивать религии в отношении добра и зла, полезного или бесполезного, превосходящего или неполноценного, предлагаем рассмотреть их в свете традиций, ими порожденных, и изменений, происходящих в обществе.



БОЛЬШАЯ МЕЧЕТЬ БАНДЕ АСЕХ (АЧАХ). ИНДОНЕЗИЯ

М.К. РИКЛЕФС. ПРИШЕСТВИЕ ИСЛАМА

Мерл Кальвин Риклефс (род. в 1943г.) – специалист по изучению Азии. Родился в Айове (США), позже принял австралийское гражданство. В 1973 г. получил степень доктора наук в Корнельском университете. Риклефс преподавал в Великобритании и Нидерландах, а также в различных учебных заведениях Австралии. В настоящее время ученый возглавляет Институт азиатских языков и народов Мельбурнского университета. Риклефс внес значительный вклад в изучение народов Юго-Восточной Азии. Им написано несколько десятков статей, опубликованных в различных научных изданиях. Он также перевел и издал несколько сборников по культуре народов острова Ява. Ученый опубликовал большое количество книг, таких как: «История разделения острова Ява» (1974), «Война, культура и экономика на острове Ява, 1677-1726: азиатский и европейский империализм в раннем Картасурском периоде» (1993). Ученый в основном интересовался историей индонезийского общества и распространением ислама в Индонезии. В предлагаемом отрывке из его «Истории современной индонезийской науки, начиная с 1200 года» (2001) рассматривается проблема происхождения ислама в Индонезии. Ученый поднимает спорные вопросы, касающиеся прихода ислама на различные острова архипелага, носителей религии, причин принятия или непринятия ислама в различных частях страны, а также исторических обстоятельств, повлиявших на роль ислама в Индонезии. При чтении постарайтесь понять, почему и как традиции и культуры изменяются и какую роль здесь играет их воздействие друг на друга. Какие части культуры во время этого взаимодействия могут быть сохранены, а какие могут измениться? Можете ли вы аргументировано доказать, когда культура становится исламской.



Распространение ислама является одним из наиболее значимых и малоизученных процессов в индонезийской истории. Видимо, торговцы-мусульмане побывали в некоторых частях Индонезии за несколько веков до того, как ислам утвердился в местных общинах. Многие ученые спорят о том, когда, почему и каким образом началось обращение индонезийцев в ислам, однако до сих пор не удалось прийти к каким-либо определенным выводам, поскольку дошедшие до нас исторические документы о процессе исламизации очень малочисленны и не содержат достаточно информации. В целом, вероятно, имело место два процесса. С одной стороны, коренное население Индонезии приходило в соприкосновение с исламом и в результате обращалось в новую религию. С другой стороны, иностранцы из Азии (арабы, индийцы, китайцы и др.), которые уже были мусульманами, расселялись в Индонезийском регионе, создавали смешанные семьи и принимали местный уклад жизни, ассимилировались, становясь фактически яванцами, малайцами и проч. Эти два процесса, видимо, зачастую протекали в тесной связи, и когда до нас доходит письменное свидетельство о том, что в определенной области утвердилась мусульманская династия, то часто невозможно сказать, какой из этих двух процессов был в данном случае более значимым.

Очевидно, мусульманское присутствие в приморских районах Юго-Восточной Азии возникло на заре исламской эпохи. Со времен третьего исламского **халифа, Усмана** (644-656), мусульманские **эmissары** из Аравии стали прибывать к Китайскому императорскому двору. По крайней мере, к девятому веку в **Кантоне** уже было несколько тысяч купцов-мусульман. Такие контакты между Китаем и исламским миром должны были поддерживаться в первую очередь через морские пути, проходящие через индонезийские воды. Поэтому неудивительно, что мусульмане, очевидно, играли важную роль в делах великого суматрийского буддийского торгового государства Шривиджая, которое было основано в конце седьмого века. Между 904 г. и серединой двенадцатого века отсюда прибывали к Китайскому двору посланцы с арабскими именами. В 1282 г. король Самудры, в северной части Суматры, направил двух эmissаров с арабскими именами в Китай. К сожалению, присутствие иностранцев-мусульман в индонезийском регионе не может служить доказательством того, что в то время уже сформировались местные исламские государства, а также того, что уровень обращения местных жителей в ислам был существенным.

Наиболее надежным свидетельством распространения ислама внутри индонезийского общества могут служить исламские надписи (в основном на надгробиях) и рассказы немногочисленных путешественников. Наиболее древнее дошедшее до нас мусульманское надгробие, где четко просматривается дата, было найдено в Леране в восточной части Явы. Оно датировано 475 г. хиджры (1082 г. н.э.). Это надгробие на могиле женщины, дочери человека по имени Мэймун. Высказывались, однако, сомнения относительно того, что могила, где первоначально было установлено это надгробие, находилась на Яве. Выдвигалось предположение, что надгробный камень мог быть привезен на Яву (к примеру, в качестве корабельного балласта) через какое-то время после смерти этой женщины. В любом случае, поскольку покойная, видимо, была мусульманкой неиндонезийского происхождения, этот камень не проливает света на утверждение ислама среди индонезийцев.

Первое упоминание об индонезийских мусульманах относится к северной части о. Суматра. На кладбище Ламреха было найдено надгробие султана Су-

халиф (араб. «наместник») - самый высокий титул у мусульман

Усман ибн Аффан - третий халиф с 644 г. Последователи направления суннизма рассматривают его как одного из четырех праведных халифов, наряду с Абу Бакром, Умаром и Али

эmissар - лицо, посылаемое в другую страну с конфиденциальным поручением

Кантон (Гуанчжоу) - город в Китае



МУСУЛЬМАНСКОЕ
НАДГРОБЬЕ В ИНДОНЕЗИИ

лаймана бин Абдуллы бин аль-Басира, который умер в 608 г. хиджры/1211 г. н.э. Это является первым свидетельством существования исламского королевства на территории Индонезии. Когда венецианский путешественник Марко Поло прибыл на Суматру, возвращаясь домой из Китая в 1292 г., он обнаружил, что Перлак был мусульманским городом, тогда как два близлежащих поселения, которые он назвал «Басма(н)» и «Самара», мусульманскими не были. «Басма(н)» и «Самару» часто отождествляют с городами Пасай и Самудра, но правильность такого отождествления остается под вопросом. Возможно, что «Самара» - это не Самудра, и даже если это так, то Поло мог ошибаться, говоря, что это поселение было немусульманским. Дело в том, что в свое время было найдено надгробие первого мусульманского правителя Самудры, султана Малика ас-Салиха, датированное 696 г. (1297 г. н.э.). Другие сохранившиеся надгробия подтверждают, что эта часть Северной Суматры находилась под исламским правлением. Марокканский путешественник Ибн Баттута останавливался проездом в Самудре по пути в Китай и обратно в 1345 и 1346 гг. Он обнаружил, что правитель Самудры был последователем **шафиитской** школы религиозного права. Это подтверждает присутствие на самом раннем этапе истории региона этой школы, которая позднее станет в Индонезии доминирующей. Однако возможно, что и три другие ортодоксальные школы (**ханафитский, маликийский и ханбалийский мазхабы**) также присутствовали здесь в это время.

Два надгробия, датируемые концом четырнадцатого века, которые были найдены в Минуе Туджох, на севере Суматры, судя по всему, подтверждают продолжавшийся в то время процесс культурной трансформации. Формы обоих надгробий одинаковы, однако на одном надпись сделана на арабском языке, а на другом - на старомалайском с использованием палеосуматрийского алфавита (индийского типа). Обе надписи исламского содержания. Обе надписи содержат дату смерти дочери покойного султана Малика аз-Захира, однако, хотя в этих надписях указываются один и тот же месяц, день недели и число, разница в годах составляет десять лет (781 и 791 гг. / 1380 и 1389 гг. н.э.). Очевидно, при указании года в одной из надписей была допущена ошибка. Видимо, обе надписи относятся к одной и той же женщине, и ее память почтили двумя надписями на двух языках с использованием двух алфавитов. Все последующие документальные свидетельства, найденные на севере Суматры, полностью составлены с использованием арабской графики.

До нас дошли свидетельства, датируемые четырнадцатым веком, о распространении ислама в Брунее, Тренгану (область, расположенная на северо-востоке Малайзии) и на востоке о. Ява. Арабская надпись на надгробном камне из Брунея превозносит покойного правителя, которого называют Султаном (арабский) и Махараджей (санскрит) Брунея. Хотя на камне не указана дата, Чен считает, что он был сделан в Гуанчжоу, в Южном Китае, и привезен оттуда в начале четырнадцатого века, и в любом случае не позднее 1366г. Надпись

шафииты -

приверженцы «рационального стиля». В отличие от ханифитов и маликитов отвергают подавление логики обычаем. Основателем этого стиля был ученый Мухаммад аш-Шафия (767 г.—820 г.)

ханифиты -

приверженцы «конформистского стиля», полагающие, что мусульмане в ряде случаев могут придерживаться местного (неарабского) обычая (урф, адат), разумеется, если тот явно не противоречит Корану

маликиты -

приверженцы «интуитивного стиля». Подобно ханифитам, допускают руководство обычаем, делая поправку: обычай этот должен быть мединским (арабским), так как там была наиболее благоприятная культурно-историческая среда для проповеди пророка Мухаммада

ханбалиты -

приверженцы «ортодоксального стиля». Их специфическим отличием является скрупулезное следование Сунне и отвержение любых нововведений. Основателем этого стиля был Ахмад ибн Ханбал (780 г.—855 г.)

мазхаб (мезхеб) -

в исламе школа шариатского права

на другом надгробии на китайском языке говорит о смерти в Брунее в 1264 г. китайца, который, видимо, был мусульманином. Надпись на камне из Тренггану представляет собой фрагмент закона. Дата, указанная в конце надписи, видимо, неполная, однако все возможные варианты прочтения этой даты находятся в диапазоне между 1302 и 1387 гг. Эта надпись представляет собой попытку введения исламского права в области, ранее бывшей немусульманской. На это предположение наводит преобладание **санскритских** слов над арабскими и даже такое важное понятие как Бог в одном случае обозначается словами «девата мулия райя», а не арабским «Аллах».

Ряд особо значительных надгробий был найден в восточной части Явы, на территории захоронений в Травулане и Тралайе, недалеко от месторасположения индуистско-буддийского королевского двора государства Маджапахит. Эти надгробия отмечают места погребения мусульман, однако, за одним исключением, все они датированы в соответствии с индийским календарем Шака (ш), а не исламским летоисчислением от хиджры. Кроме того, в них используются старояванские, а не арабские числительные. Календарь Шака использовался яванскими королевскими дворами начиная с древнеяванского периода до 1633 г. н.э., и использование этого летоисчисления в надписях на надгробиях, а также применение старояванских числительных почти наверняка означает, что это могилы мусульман-яванцев, а не мусульман иностранного происхождения. Наиболее раннее надгробие было найдено в Травулане. Оно датировано 1290 г. ш. (1368-9 гг. н.э.). В Тралайе существует ряд надгробий, датированных периодом от 1298 до 1533 гг. ш. (1376-1611 гг. н.э.). Надписи на этих надгробиях содержат цитаты из Корана и религиозные изречения. Учитывая сложное художественное оформление некоторых надгробий, а также их близость к столице Маджапахита, Даме пришел к выводу, что это могилы выдающихся яванцев, возможно даже членов королевской семьи.

Эти восточнаяванские надгробия, таким образом, наводят на мысль, что некоторые члены яванской элиты приняли ислам в то время, когда индуистско-буддийское государство Маджапахит было на пике своего расцвета. Более того, до нас дошли свидетельства существования первых яванских мусульман. Поскольку эти свидетельства чрезвычайно скудны, невозможно с уверенностью утверждать, что это были первые яванцы - приверженцы ислама. Однако надгробия в Травулане и Тралайе, безусловно, противоречат мнению (и, следовательно, ставят его под сомнение), которого придерживаются ученые, о том, что ислам возник в прибрежных районах Явы и первоначально представлял собой религиозную и политическую силу, противопоставлявшую себя власти Маджапахита.

Ответ на вопрос о вероятности того, что яванские придворные приняли ислам прежде, чем это сделали жители прибрежных общин Явы, зависит от того, как оценивать относительную значимость торговцев и последователей суфизма в качестве распространителей ислама. Этот вопрос обсуждается далее в данной статье. Практически нет никаких сомнений в том, что государство Маджапахит, с его обширными политическими и торговыми связями за пределами Явы, взаимодействовало с иностранными торговцами-мусульманами. Проблема заключается в том, насколько вероятно, чтобы религия торговцев привлекла к себе искушенных придворных. Наличие исламских проповедников-мистиков, возможно, утверждавших, что они владеют сверхъестественными силами, кажется более вероятной причиной обращения в ислам яванских придворных кругов, которым были давно знакомы мистические теории индуизма и буддизма.

Пока неясно, когда население, проживающее на северном побережье Явы, начало обращаться в ислам. Во время своего путешествия в 1413-1415 гг. мусульманин-китаец Ма Хуан посетил прибрежные районы Явы. В своей книге «Йинг-йа шенг-лан» («Общее обозрение берегов океана»), вышедшей в 1451г., он пишет, что на Яве проживает только три народа: мусульмане с Запада, китайцы (некоторые из них мусульмане) и язычники яванцы. Поскольку надгробия в Травулане и Тралайе доказывают существование мусульман-яванцев при королевском дворе примерно за пятьдесят лет до этого, рассказ Ма Хуана наводит на мысль, что яванские придворные в самом деле приняли ислам до того, как население прибрежных районов стало обращаться в новую религию. Раннемусульманское надгробие, датированное 822 г. (1419г. н.э.), было найдено в Грешике, одном из крупнейших портов на восточном побережье Явы. Это надгробие было установлено на могиле человека по имени Малик Ибрагим, но поскольку очевидно, что этот господин не был яванцем, этот факт просто подтверждает присутствие мусульман-иностранцев на Яве и не проливает дополнительного света на вопрос о времени обращения населения прибрежных районов Явы. Однако местное предание говорит о том, что Малик Ибрагим был одним из первых девяти проповедников ислама на Яве (*вали санга*). Но каких-либо документальных подтверждений этого предания не существует.

Приблизительно в начале пятнадцатого века было основано великое малайское торговое государство Малакка. Его история будет вкратце рассмотрена во второй главе. Малакка была важнейшим центром торговли восточного архипелага и поэтому стала центром сосредоточения мусульман-иностранцев и, видимо, способствовала распространению ислама. На территории бывшего государства Малакка и в других районах сохранились надгробия, указывающие на распространение ислама на полуострове Малакка. Было найдено надгробие с могилы шестого султана Малакки - Мансура Сияха (ум. в 822г. / 1477г. н.э.), а также надгробие с могилы первого султана Паханга - Мухаммада Сияха (ум. в 880 г. / 1475г. н.э.). В Пенгкалан Кемпасе, в районе Негери Сембилан, была обнаружена сохранившаяся до наших дней надпись, которая, судя по всему, указывает, что этот регион в 1460г. находился на этапе перехода к исламской культуре. Эта надпись на камне состоит из двух частей: первая написана по-малайски, арабской графикой, вторая – также на малайском, но с использованием знаков индийского письма, подобных тем, что были обнаружены в надписи в Минуе Туджохе. В надписях используется индийское летоисчисление эпохи Шаков. В них, видимо, говорится о смерти местного героя по имени Ахмат Маджану в 1385г. ш. (1463-4г. н.э.).

Но давайте вернемся в Северную Суматру. Могилы конца пятнадцатого и шестнадцатого веков свидетельствуют об образовании здесь новых исламских государств. Первый султан Педура, Музаффар Сиях, был похоронен в 902 г.х. (1497г. н.э.), а второй султан, Ма'руф Сиях, - в 917г.х. (1511г. н.э.). В начале шестнадцатого

века на северной оконечности Суматры было основано государство Ачех. Вскоре оно стало наиболее могущественным государством северной части Суматры и одним из наиболее влиятельных государств Малазийско-Индонезийского региона. Первым султаном Ачехской «империи» был Али Мугаят Сиях. Его надгробие датировано 939 г.х. (1530г. н.э.).

За пределами Явы, Суматры, Брунея и полуострова Малакка не существует свидетельства принятия ислама индонезийцами до шестнадцатого века. Однако очевидно, что ислам распространился в каких-то районах, лежащих дальше к востоку, поскольку в Джоло (на архипелаге Сулу, Южные Филиппины) было обнаружено надгробие, датируемое 710г.х. (1310г. н.э.), на могиле мусульманина, видимо, иностранного происхождения, который, однако, стал своего рода местным правителем. Легенды Минданао и Сулу (исламские области Филиппин), относящиеся к более позднему времени, рассказывают о том, что ислам на эти территории был принесен арабами и малайцами с западного **архипелага**. Кажется вероятным, что китайские мусульмане также играли определенную роль в распространении ислама в этом регионе.

Фрагментарные свидетельства, относящиеся к периоду до шестнадцатого века, говорят о том, что распространение ислама началось с западного архипелага. Однако здесь, судя по всему, не было непрерывно нарастающей волны ислама, когда одна область за другой последовательно принимают новую веру. Имеющиеся свидетельства содержат лишь краткие упоминания об этом процессе, проходившем в то время, однако очевидно, что он был сложным и достаточно медленным. К концу тринадцатого века ислам утвердился в северных областях Суматры, в четырнадцатом веке – в Северо-Восточной Малайе, Брунее, на юге Филиппин, а также среди некоторых придворных восточной части Явы. В пятнадцатом веке он утвердился в государстве Малакка и в других районах полуострова Малакка. Немногочисленные надписи на надгробиях и рассказы путешественников могут лишь служить свидетельством присутствия коренных мусульман в определенном месте в определенное время. И тот факт, что до нас не дошли свидетельства исламизации в других районах, не обязательно означает, что там не было мусульман. Имеющиеся свидетельства не могут дать ответа на более сложные вопросы, например, какое количество людей в Ламрехе, помимо правителя, были мусульманами в 1211г., или насколько глубоко затронул ислам уклад жизни и религиозные представления новообращенных индонезийских мусульман. Как будет показано в последующих главах, исламизация – это процесс, который продолжается и по сей день. Не следует думать, что если о какой-то области известно, что там был правитель-мусульманин, то процесс исламизации там был уже к тому времени завершен. На самом деле это символизирует скорее начало, а не конец исламизации простого населения.

Довольно необычный европейский источник, относящийся к началу шестнадцатого века, дает возможность сделать общий обзор распространения ислама на территории Индонезийского архипелага. Томе Пирес был аптекарем из Лиссабона, который жил в Малакке с 1512 по 1515г., т.е. сразу же после португальского завоевания в 1511г. За это время он лично побывал на Яве и Суматре, а также жадно собирал информацию относительно всего Малазийско-Индонезийского региона. В написанной им книге «Восточная Сума» он показал себя вдумчивым наблюдателем, чьи описания несравненно лучше наблюдений других португальских авторов. Эта книга содержит огромное количество бесценного материала, касающегося самых разных аспектов, но в данной главе мы сосредоточим свое

архипелаг -

группа морских островов, расположенных близко друг от друга и имеющих обычно одно и то же происхождение (материковое, вулканическое, коралловое) и сходное геологическое строение

внимание на наблюдениях Пиреса, относящихся к исламу. Безусловно, не следует думать, что свидетельства Пиреса являются абсолютно достоверными во всех деталях. Однако поскольку многое из того, что он написал, судя по всему, подтверждает другие фрагментарные свидетельства, о которых говорилось выше, его труд можно выделить, как один из наиболее важных документов о распространении ислама в Индонезии.

Пирес пишет, что ко времени его посещения большинство суматранских королей было мусульманами, хотя все еще существовали и неисламские государства. От Ачеха на север вдоль восточного побережья до самого Палембанга все правители были мусульманами. К югу от Палембанга и вокруг оконечности Суматры до западного берега большая часть правителей не была мусульманами. В Пасае существовало процветающее международное торговое сообщество. Пирес приписывает первоначальное установление ислама в Пасае «хитрости» этих купцов-мусульман. Однако правитель Пасая не смог обратить население внутренних районов страны в ислам. Аналогично, король Минангкабау и сотня его людей, по рассказам, были мусульманами, хотя весь остальной народ ислам не исповедовал. Тем не менее, Пирес утверждает, что ислам каждый день завоевывал все новых приверженцев на Суматре.

Районы на западе Явы, где население говорило на суданском диалекте, во времена Пиреса еще не были мусульманскими. Фактически они были настроены враждебно по отношению к исламу. Хотя Пирес не указывает конкретных названий, этот район был под властью индуистско-буддийского государства Паджаджаран, в отношении которого практически не сохранилось каких-либо достоверных свидетельств. Исламизация этого региона в результате завоевания в шестнадцатом веке обсуждается далее в четвертой главе.

Центральная и восточная часть о. Ява, районы проживания этнических яванцев, были все еще под властью индуистско-буддийского короля, жившего во внутренней области острова, в г. Даха (Кедири). Однако прибрежные районы на восток до Сурубая были уже исламизированы и часто воевали с внутренними территориями, за исключением Тубана, который оставался верным индуистско-буддийскому королю. Некоторые мусульманские властители прибрежных районов были яванцами, принявшими ислам. Некоторые были не яванцами, а мусульманами китайского, индийского, арабского и малайского происхождения, которые поселились на побережье и основали торговые государства. Пирес описывает процесс яванизации, имевший место среди представителей этой последней группы, которые настолько восхищались культурой индуистско-буддийского двора, что пытались подражать его стилю, становясь, таким образом, яванцами. Надгробия четырнадцатого века из Травулана и Тралаи, о которых речь шла выше, наводят на мысль о том, что индуистско-буддийский двор был способен, по крайней мере в течение некоторого времени, терпимо относиться к мусульманам в своем кругу. Поэтому военные столкновения между

прибрежными и внутренними районами, о которых говорит Пирес, не следует обязательно рассматривать как результат непримиримых религиозных или культурных противоречий, поскольку в период столкновения ислама с высокой культурой Старой Явы происходил процесс культурной ассимиляции. Этот процесс ассимиляции и приспособления продолжался еще в течение долгого времени после того, как подавляющее большинство яванцев по крайней мере номинально стали мусульманами. В результате ислам на Яве существенно отличается по своему стилю от ислама в Малайзии или на Суматре. Войны между прибрежными и внутренними районами также продолжались еще долгое время после того, как оба эти региона приняли ислам, и их корни, вероятно, следует искать скорее в политических и экономических разногласиях, существовавших между этими территориями, которые обсуждаются в последующих главах. К востоку от Сурабайи прибрежные районы о. Ява еще не приняли ислам. Видимо, население было индуистским, поскольку там практиковалось сожжение вдов. «Таким образом, - говорит Пирес, - они теряют свои тела в этой жизни, а их души горят в аду в следующей» (Cortesaio, Suma Oriental).

В отношении Калимантана (**Борнео**) Пирес пишет, что в Брунее был король, который недавно стал мусульманином. Остальная часть Калимантана была немусульманской, как и острова Мадуро, Бали, Ломбок, Сумбава, Флорес, Солор и Тимор к востоку от Явы. Бугийцы и макасарезцы, проживавшие на юге Сулавеси (о. Целебес), также еще не были исламизированы.

Ислам, однако, распространялся на «Островах Пряностей» (Молуккских островах) на востоке Индонезии. Купцы-мусульмане яванского и малайского происхождения обосновались на побережье о. Банда, но там не было короля, а во внутренних районах все еще проживали немусульмане. На островах Тернате, Тидоре и Бакан правили мусульманские короли. Правители Тидоре и Бакана использовали индийский титул раджи, однако правитель Тернате принял титул султана. Раджа Тидоре взял себе арабское имя аль-Мансур.

Борнео -
остров в Малайзии



ИНДУИСТСКО -
БУДДИЙСКИЙ ХРАМ В БАЛИ,
ИНДОНЕЗИЯ

Рассмотрев все эти свидетельства в совокупности, можно составить общую картину распространения ислама в период с начала тринадцатого века до начала шестнадцатого. Начиная с отправной точки на севере Суматры он распространился до районов, производящих пряности на востоке Индонезии. Причем наиболее прочно он утвердился в районах, игравших важную роль в международной торговле: Суматранское побережье Малаккского пролива, полуостров Малакка, северный берег Явы, Бруней, Сулу и Молуккские острова. Тем не менее, не все районы, важные с точки зрения торговли, по свидетельству Томе Пиреса, были исламизированы. Например, Тимор и Сумба, производившие сандаловое дерево, не были еще исламскими. И наличием международной торговли едва ли можно объяснить, как появились аристократы-мусульмане при дворе Маджапахита в четырнадцатом веке или почему Тренггану был первым районом в Малайе, исламизация которого была документально зафиксирована. Как бы то ни было, определенная связь между торговлей и исламом очевидна.

В целом, с определенной степенью вероятности можно определить время начала исламизации этого региона, хотя и остается ряд вопросов, вызывающих значительные разногласия. Если иностранцы-мусульмане в течение нескольких веков постоянно посещали или проживали в Индонезии, то почему значительное количество обращений в ислам происходит только в тринадцатом и особенно в четырнадцатом и пятнадцатом веках? Откуда ислам пришел в Индонезию? И каким образом исламу удалось стать религией большинства населения Индонезии?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, некоторые ученые посчитали возможным обратиться от первичных исторических свидетельств, обсуждавшихся выше, к индонезийским легендам, в которых содержатся рассказы самих индонезийцев об истории их обращения в ислам. Все эти легенды слагались гораздо позже пришествия ислама, хотя они могут содержать и старые предания. Большинство этих текстов дошло до нас в вариантах, относящихся к восемнадцатому и девятнадцатому векам. Они не содержат достоверного описания исторических событий, но общие моменты в этих легендах, относящиеся к роли тайных знаний и магических сил, иностранному происхождению и торговым связям первых вероучителей, процессу обращения в ислам, который начинался с элит и затем распространялся в низы, могут раскрыть какие-то аспекты подлинных событий.

«Хикаят Раджа-раджа Пасай» («История королей Пасая») является одним из таких фольклорных источников. Текст был написан на малайском языке и скопирован в Демаке (север о. Ява) в 1814г. Он рассказывает о том, как ислам пришел в Самудру (надпись на надгробии первого султана Малика ас-Салиха, датированная 1297 г., обсуждалась выше). В этом рассказе говорится, что халиф в Мекке узнал о существовании Самудры и решил отправить туда корабль во исполнение предсказания пророка Мухаммада о том, что однажды на востоке будет основан величественный город под названием Самудра, который даст миру многих святых. Капитан этого корабля Шайх Исмаил по пути останавливается



МЕЧЕТЬ ВАПАУВЕ, ХИЛА, АМВОН.

По утверждению местных жителей, была основана в 1414г.

в Индии для того, чтобы взять на борт султана, который отказался от трона, чтобы стать праведником. Правителю Самудры, Мераху Силау (или Силу), снится сон, в котором к нему является Пророк, волшебным образом передающий ему знание ислама, плюнув ему в рот, и нарекает его султаном Маликом ас-Салихом. Проснувшись, новый султан обнаруживает, что он может читать Коран, хотя его этому никогда не учили, и что над ним магическим образом было совершено обрезание. Вполне понятно, что его последователи заинтригованы тем, что султан читает тексты на арабском. Но потом прибывает корабль из Мекки. Когда Шайх Исмаил слышит Символ Веры от Малика ас-Салиха, он возводит его на престол, передав ему регалии и королевские одежды, присланные из Мекки. Исмаил затем обучает население, как нужно произносить Символ Веры – что «Нет Бога кроме Бога, и Мухаммад Его посланник». Потом он уезжает, но праведник из Индии остается для того, чтобы упрочить ислам в Самудре.

«Седжерах Мелаю» («Малайская История») – это еще один текст на малайском языке, который известен в нескольких вариантах. В одном варианте имеется дата – 1021г.х. (1612г. н.э.), но до нас дошла лишь копия начала девятнадцатого века. Так же, как и в «Хикаят Раджа-раджа Пасай», рассказывающем об обращении в ислам Самудры, в данном тексте содержится легенда об обращении короля Малакки. Ему тоже снится сон, в котором ему является Пророк, учит его Символу Веры, нарекает его новым именем Мухаммад и сообщает о том, что на следующий день из Аравии придет корабль с учителем, которому следует подчиниться. Проснувшись, король обнаруживает, что над ним магическим образом было совершено обрезание, а когда он начинает беспрерывно повторять Символ Веры, все придворные (которые не понимают арабского языка) приходят к убеждению, что он сошел с ума. Но затем прибывает корабль, и с него сходит Сайид Абдул Азиз и начинает молиться на берегу. Заинтригованные местные жители спрашивают, что означают его ритуальные действия. Король объявляет, что все это было ему предсказано во сне, и вслед за этим все придворные, следуя его примеру, принимают ислам. Король принимает титул султана и новое имя – Мухаммад Сиях. Он приказывает всему населению принять ислам. Сайид Абдул Азиз становится наставником короля.

Эти два малайских текста отличаются от легенд об исламизации Явы, которые были изучены на сегодняшний день. В то время как в малайских текстах исламизация представляется как великий поворотный момент, отмеченный такими формальными признаками обращения в новую веру, как обрезание, Символ Веры и принятие арабского имени, в яванских легендах исламизация не считается значительным переломом в истории. Это соответствует свидетельствам, обсуждавшимся выше, которые говорят о том, что на Яве имел место процесс ассимиляции. Однако в яванских рассказах волшебные события все же играют значительную роль.

«Бабад Танах Яви» («История страны Ява») представляет собой общее название, охватывающее большое количество рукописей на яванском языке, которые различаются по своей композиции и приводимым сведениям. Ни одна из этих рукописей не дошла до нас в копиях, датированных раньше восемнадцатого века. Эти тексты приписывают обращение в ислам населения Явы деятельности девяти святых (*вали санга*). Однако имена и взаимоотношения между этими девятью лицами по-разному описываются в различных текстах. При анализе этих рассказов невозможно составить общий список из девяти человек, согласующийся со всеми текстами. В действительности, некоторые рукописи соглашаются с тем,

что святых было девять, но, тем не менее, называют десять имен. Как бы то ни было, нижеследующие имена достаточно часто встречаются в этих рукописях: Сунан Нгампел-Дента, Сунан Кудус, Сунан Мурия, Сунан Бонанг, Сунан Гири, Сунан Калиджага, Сунан Ситедженар, Сунан Гунунгджати и Сунан Валилананг. Имя десятого вали – Сунана Баята – также встречается достаточно часто.

Термин «вали», который применяется ко всем этим лицам, арабского происхождения (означает «святой»), но титул «сунан», который все они носят, является яванским. Происхождение последнего не совсем ясно. Он может быть производным от глагола «сухун», который означает «отдавать почести». В данном случае в страдательном залоге это слово может иметь значение «почитаемый». В текстах говорится, что несколько (но не все) вали были неяванского происхождения, а некоторые учились в Малакке (особенно Сунаны Гири, Бонанг и Валилананг). В рукописях также отмечается, что несколько вали были связаны с торговлей: Гири, который был приемным ребенком женщины, занимавшейся торговлей, Баят, который работал у женщины, торговавшей рисом, и Калиджага, бывший торговцем травой.

Рассказ из «Бабад Танах Яви» о том, как Сунан Калиджага был наставлен на путь истинный, является назидательным. Примечательно, что формальные признаки обращения (обрезание, Символ Веры и т.д.) в рассказе абсолютно не упоминаются, поэтому по сути не ясно, был ли Калиджага уже номинально мусульманином, когда произошло его «обращение». В этом рассказе говорится, что Калиджага был сыном Туменггунга Вилатикта, состоявшего на службе короля Маджапахита, однако его религиозная принадлежность не уточняется. Тем не менее, молодой человек носил имя Саид, которое является арабским. Проигравшись в азартные игры, Саид становится разбойником с большой дороги на северном побережье. Однажды, когда по дороге проходит Сунан Бонанг, Саид нападает на него, однако Бонанг говорит Саиду, что ему лучше ограбить другого человека, который пройдет здесь позднее, одетый во все голубое с красным цветком китайской розы за ухом. Саид следует этому совету, и через три дня этот человек действительно появляется. Конечно же, это был сам Бонанг, изменивший свою внешность. Когда Саид нападает на него, Бонанг превращается сразу в четырех человек. Саид так потрясен случившимся, что отказывается от порочной стези и начинает вести жизнь аскета. Он принимает имя Калиджага, становится вали и женится на сестре Сунана Гунунгджати.

«Седжарах Бантен» («История Бантена») – еще один яванский текст, содержащий рассказы об обращении в ислам. Большинство рукописей этой хроники относится к концу девятнадцатого века, но две рукописи являются списками с оригиналов, составленных в 1730-х и 1740-х годах. Как и в легендах «Бабад Танах Яви», здесь рассказывается о многочисленных магических событиях, но случаи обращения не описываются явным образом и не акцентируются такие формальные признаки, как Символ Веры, обрезание и т.д. Определенный инте-

рес представляет жизнеописание Сунана Гири. В «Седжарах Бантен» рассказывается, как святой человек по имени Молана Усалам приезжает в Баламбанган на восточной оконечности (Усфоек) о. Ява – в район, где ислам фактически утвердился только к концу восемнадцатого века. У правителя Баламбангана есть дочь, которая неизлечимо больна. Однако она выздоравливает, когда Молана Усалам дает ей пожевать плод **бетельной пальмы**. Ее отдают в жены Молану Усаламу, однако когда он просит правителя также принять ислам, тот отказывается. В результате Молана Усалам уезжает из Баламбангана, оставив принцессу, которая уже беременна. Когда она рождает ребенка, его бросают в море в сундуке, как в рассказе о Моисее (который содержится в суре XX Корана, а также в Библии). Сундук вылавливают из моря в Грешике, мальчика воспитывают мусульманином, а затем он становится первым Сунаном Гири. Следует отметить, что, по имеющимся на настоящий момент данным, в малайских легендах отсутствуют рассказы, подобные истории Баламбангана, в которых сверхъестественных сил праведника-иноземца оказывается недостаточно, чтобы вызвать обращение в ислам.

Такого рода легенды не могут рассказать почти ничего о реальных событиях, которые сопровождали пришествие ислама, но они, по крайней мере, отражают то, как последующие поколения мусульман-индонезийцев, оглядываясь на прошлое, оценивали процесс исламизации. Существует четкая и значительная разница между малайскими и яванскими легендами – в первом случае исламизация трактуется как значительный переломный момент в истории с четкими внешними признаками обращения, тогда как во втором случае – это менее явно выраженный процесс перехода к другой религии. Важно также, что эти две группы преданий по некоторым аспектам полностью совпадают. Обе традиции отражают воспоминания об иностранном происхождении некоторых из первых вероучителей, о магических событиях, сопровождавших исламизацию, а также о том, что процесс обращения в ислам начинался с правящих элит регионов.

В районах, расположенных на северном побережье Явы, было найдено еще два документа, которые помогают дополнить историю исламизации фактическим материалом. Это две рукописи, написанные на яванском языке и содержащие исламские вероучения в той форме, в которой они преподавались на Яве в шестнадцатом веке. Хотя ни одна из этих рукописей не имеет даты написания, обе были привезены в Нидерланды первой голландской экспедицией, побывавшей на Яве в 1595-1597гг. Поэтому очевидно, что они были написаны до 1597г. Ни одна из них не является связной теологической работой. Первая рукопись под названием «Примбон» («Записная книжка») содержит записи, сделанные одним или несколькими студентами со слов какого-то учителя. Авторство второй рукописи Дрювеса приписывает учителю по имени Сех Бари. Она содержит размышления по нескольким спорным вопросам. Оба текста являются ортодоксальными и мистическими. Иными словами, они не отражают в чистом виде правовых интересов, связанных с четырьмя **ортодоксальными** школами ислама, а скорее излагает **метафизические** рассуждения и моральные цели **аскетизма**, взаимосвязанные с **мистикой** в исламе, философию суфизма, который к тому времени был принят как часть ортодоксального ислама.

Тот факт, что эти две рукописи являются ортодоксальными, имеет большое значение. Ислам в Индонезии изобилует ересями и неортодоксальными течениями. Этот факт стал причиной крупных реформистских движений позднее - в девятнадцатом и двадцатом веках. Поэтому эти тексты важны, поскольку они

бетельная пальма -

пальма средней высоты из семейства пальм - Arecaceae (Palmae), родом из тропической Азии

ортодоксия (от греч.

- правоверие) - неуклонное следование основам какого-либо учения, мировоззрения, которое воспринимается как единственно верное и не требующее обсуждения

метафизика (от греч.

«то, что после физики»)-

1) философское учение о сверхчувственных (недоступных опыту) принципах бытия; 2) противоположный диалектике философский метод, рассматривающий явления действительности не в их развитии и взаимной связи, а в состоянии покоя, разрозненно; 3) что-либо отвлеченное, умозрительное и потому малопонятное, туманное

аскетизм - (от греч. упражняющийся) -

вид духовной практики, преднамеренное самоограничение либо исполнение трудных обетов, порой включающий в себя самоистязание. Цель аскезы — достичь определенных духовных целей либо приобрести сверхъестественные способности

мистика (от греч. таинство) -

вера в сверхъестественные явления и духовная практика, направленная на связь с потусторонним миром и сверхъестественными силами

демонстрируют, что с древних времен, по крайней мере в некоторых районах, преподавался исключительно ортодоксальный ислам. В этих текстах обнаруживается некоторая адаптация к условиям Явы. Например, понятие «Бог» определяется яванским термином «пангерам», а аскетизм описывается яванским словом «тапа». Оба текста написаны яванским письмом, которое было создано на основе индийской письменности, хотя в более поздние века для написания религиозных работ на яванском иногда использовалось арабское письмо. Эти модификации в соответствии с местными условиями на Яве, однако, малозначительны. Подобные тексты религиозных поучений в то время можно было обнаружить в любой ортодоксальной мистической общине исламского мира. Книга, авторство которой приписывается Сеху Барии, наводит на мысль о том, что выражаемые в ней ортодоксальные взгляды, возможно, не были преобладающими на всей территории Явы, поскольку она содержит длинные отрывки, посвященные критике **еретических** доктрин. В частности, она обличает какое-либо отождествление Бога и человеческого рода, что является наисерьезнейшей ересью в исламе, хотя с точки зрения индуизма это считается абсолютно правильным, и такая доктрина продолжала существовать в некоторых мусульманских кругах Явы до нашего века.

Дрюес предположил, что третья рукопись – «Кодекс мусульманской этики» – также следует отнести к раннему этапу исламизации Явы. Однако древность этого текста вызывает сомнения, в отличие от датируемых шестнадцатым веком текстов «Примбон» и Сеха Бари. Этот «Кодекс» можно по времени соотносить с последней волной обращений в ислам в восточной части Явы в восемнадцатом веке. Тем не менее, этот документ является ценным, поскольку он отражает характерные черты общества, в котором полным ходом шел процесс исламизации. Автор этой работы неоднократно порицает тех, кто продолжает исповедовать традиционную религию (называемую «агама Ява», т.е. «Яванской религией»). Этот текст также относится к направлению мистического понимания ислама, однако до нас также дошла рукопись неизвестного автора на малайском языке, датируемая периодом до 1620г., которая доказывает, что и немистическое толкование Корана также практиковалось в Индонезийском регионе.

Свидетельства распространения ислама в Индонезии, которые обсуждались выше, не позволяют сделать однозначных выводов. Вследствие этого ученые резко расходятся во мнениях относительно исламизации. Один из таких споров, продолжающийся в течение довольно долгого времени, касается местности, из которой ислам пришел в Индонезию. Гуджарат на северо-востоке Индии считается одним из наиболее вероятных кандидатов. На мысль о влиянии Гуджарата наводит тот факт, что надгробие Малика Ибрагима (ум. в 1419г.) в Грешике и несколько камней, найденных в Пасае, по мнению ученых, были привезены из Камбэя, расположенного в провинции Гуджарат. Малабарское побережье Юго-Западной Индии, Коромандел на юго-востоке Индии, Бенгалия,

ересь (от греч. «особое вероучение») -

совокупность теологических или религиозных доктрин, идей, противоречащих догматам и организационным формам господствующей религии

Южный Китай и, разумеется, Аравия, Египет и Персия предлагались учеными в качестве источника индонезийского ислама. Очень часто в данном споре происходившие события рассматриваются слишком упрощенно. В конечном счете, это был процесс перемены религии, который занял несколько веков. В данной главе рассматривались только свидетельства, относящиеся к первоначальным этапам этого процесса, тем не менее, с момента установки надгробия на могиле султана Сулаймана бин Абдаллаха до написания книги Томе Пиреса прошло три века. Район, о котором идет речь, является крупнейшим архипелагом на Земле, и в рассматриваемый период он уже был вовлечен в международную торговлю. Поэтому кажется чрезвычайно маловероятным, что процесс исламизации Индонезии можно объяснить, ссылаясь только на один источник. Также было бы неправильно учитывать только внешние источники, поскольку очевидно, что во многие районы ислам был привнесен самими индонезийцами, особенно малайцами и мусульманами-яванцами, которые путешествовали в Восточной Индонезии, а также мусульманскими правителями, завоевывавшими неисламизированные районы. Имеется достаточное количество свидетельств, говорящих о том, что мусульмане-иностранцы из различных стран, а также сами индонезийские мусульмане играли важную роль в этом процессе в различных районах в разное время.

Тем не менее, остается главный вопрос: почему ислам был принят значительным числом индонезийцев только в тринадцатом, четырнадцатом и пятнадцатом веках? Одно время существовал широко распространенный стереотип, в соответствии с которым исламизация была исключительно результатом того, что иностранные торговцы брали в жены местных женщин и создавали таким образом исламские общины; эти общины разрастались ввиду того, что индонезийцев привлекала новая вера, принципы равенства которой обеспечивали освобождение от индуистской кастовой системы. В настоящее время такая точка зрения вполне справедливо почти полностью отвергается. Не существует никаких свидетельств того, что ислам на практике обеспечивал какое-либо равноправие; все свидетельства в данной главе говорят о том, что исламизация шла сверху, и ни одно из исламских обществ, которые будут обсуждаться в последующих главах, ни в коей мере не было эгалитарным. Кроме того, одним лишь присутствием торговцев невозможно объяснить причины исламизации, поскольку очевидно, что торговцы-мусульмане появились в Индонезии задолго до того, как началось массовое обращение индонезийцев в ислам. С другой стороны, процесс принятия ислама невозможно представить без торговли, так как именно международные торговые связи позволили индонезийцам соприкоснуться с исламом.

Свидетельства о мистическом уклоне значительной части исламских общин в Индонезии наводит на мысль, что первостепенную роль в процесс обращения в ислам играли суфии. А.Х. Джонс является основным приверженцем этой точки зрения. Он указывает на то, что время исламизации Индонезии совпало с периодом, когда суфизм занял доминирующие позиции в исламском мире, после завоевания Багдада монголами в 1258 г. Он считает, что суфии разных национальностей отправлялись в Индонезию на торговых судах и по прибытии в этот регион с успехом распространяли свой более эклектичный и менее строгий вариант веры. Хотя эта точка зрения не лишена логики, нет свидетельств, которые могли бы ее подтвердить, поскольку нет документов, свидетельствующих о существовании на этом раннем этапе какого-либо организованного братства

суфиев в Индонезии. Более того, в Индии, где исламизация проходила в общинах, ранее бывших индуистскими, по мнению некоторых ученых, суфии обычно не были первичными проводниками новой веры, а скорее составляли вторую волну ислама, которая помогала укрепить ортодоксальные убеждения в уже исламизированных районах. Это аналогично роли, приписываемой в рассказе «Хикаят Раджа-раджа Пасай» праведнику из Индии, который упоминался выше. Суфийская теория также кажется неприменимой к случаям, описываемым Томе Пиресом, когда иностранцы-мусульмане селились на Яве и становились яванцами. Таким образом, речь скорее можно вести о яванизации, а не об исламизации. Как бы то ни было, сильный мистический уклон индонезийского ислама явно просматривается в двух упомянутых яванских текстах шестнадцатого века, как и в документах последующих веков, о которых мы знаем больше. Таким образом, мистицизм, очевидно, является частью процесса исламизации, однако его роль остается неясной.

Учитывая неудовлетворительный характер имеющихся свидетельств, выводы следует делать с большой осторожностью. Кажется ясным, что торговля была важным элементом распространения ислама в Индонезии. Вероятно, она также служила стимулом обращения в новую веру, поскольку индонезийские правители, вовлеченные в торговлю, возможно считали целесообразным принять религию, к которой принадлежало большинство торговцев. Однако маловероятно, чтобы торговцы тесно взаимодействовали со знатными людьми при королевском дворе Маджапахита, которые, вероятно, считали себя неизмеримо выше коммерсантов по социальному положению. Скорее влияние на них могли оказывать ученые мистики-мусульмане и праведники, утверждавшие, что они владеют сверхъестественными силами. В связи с этим без ответа остается вопрос: почему обращение в ислам началось только через несколько веков после того, как в регионе появились торговцы-мусульмане?

Следует, вероятно, провести разграничение между различными районами Индонезии. О доисламской истории некоторых районов Суматры и побережья Явы ничего не известно. В некоторых случаях города возникали в результате поселения в этих районах иностранцев-мусульман, в других случаях проживавшие в этих областях индонезийцы были слабо подвержены влиянию индуистско-буддийских идей, и поэтому ислам привлекал их культурными ценностями, которые он нес, как, например, грамотность. Однако такое объяснение неприменимо к древним центрам высокой культуры – в Маджапахите и Бали ислам столкнулся с серьезными культурными барьерами. Культурное влияние Маджапахита было настолько сильным, что даже мусульмане неяванского происхождения, обосновавшиеся на побережье, подражали его стилю. Симптоматическое различие заключается еще и в том, что на севере Суматры султаны появились в начале тринадцатого века, тогда как нет ни одного свидетельства того, чтобы кто-либо из яванских монархов, правивших до семнадцатого века, принял этот титул. Однако было

бы неправильно чрезмерно подчеркивать поверхностный характер исламизации Явы. Хотя ислам оказал очень ограниченное воздействие на яванскую философию, он изменил некоторые фундаментальные социальные обычаи: в конечном счете все новообращенные яванцы приняли такие обряды, как, например, обрезание и захоронение вместо индуистско-буддийских ритуалов, таких как **кремация**. Таким образом, переход в новое религиозное сообщество был явно выраженным. На Бали, по не совсем понятным причинам, культурные барьеры оказались непреодолимыми. Остров Бали остается индуистским и по сей день. Во всех районах Индонезии исламизация была началом, а не концом серьезного процесса преобразований. Восемь веков спустя этот процесс все еще продолжается.

Необходимо отметить еще один момент. Споры о сравнительной важности влияния торговцев и суфиев, а также об иностранном источнике индонезийского ислама, заслонили один важный аспект исламизации. Часто считают, что этот процесс протекал мирно, поскольку не существует свидетельств об иностранных военных экспедициях, насаждавших ислам на завоеванных территориях. Однако вслед за образованием какого-либо индонезийского исламского государства ислам иногда распространялся далее на соседние области в результате военных действий. В четвертой главе описывается такого рода экспансия на примере Суматры и Явы в шестнадцатом веке и Сулавеси в семнадцатом. Это отнюдь не означает, что такие войны велись в первую очередь с целью распространения ислама. Корни такой борьбы обычно лежат в династической, стратегической и экономической плоскостях. Но часто вслед за завоеванием каких-либо районов там начинался процесс исламизации. Ислам распространялся в Индонезии не только посредством убеждения и как следствие коммерческой целесообразности. Он также насаждался огнем и мечом.

кремация -
сжигание трупов, согласно
местным верованиям

ИСТОЧНИК: Ricklefs, M.C. A History of Modern Indonesia. 3rd ed. California: Stanford University Press, 2001, pp. 3-17.

Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Какие два основных процесса исламизации Индонезии называет автор работы?
2. Когда начался контакт между Аравией и Юго-Восточной Азией?
3. Какие признаки, по мнению Риклефса, указывают на происхождение ислама на индонезийских островах?
4. На каком языке сделаны надписи на надгробных плитах, изученных учеными? Что предполагается под социальной историей сообщества?
5. Насколько заслуживает доверия анализ надгробных плит, датированных началом прихода ислама в Индонезию?
6. Был ли ислам принят придворными и различными сообществами? Какова была роль суфиев в этом деле?
7. Какие признаки, по мнению Риклефса, указывают на распространение ислама? Что ученый подразумевает, когда говорит об исламизации, базирующейся на присутствии или отсутствии мусульман или же на такого рода контактах в данном районе?

8. Кто такой Том Пирес? Почему Риклефс считает, что работы Т. Пиреса могут быть использованы при изучении ислама в Индонезии, начиная с XVI в.?
9. Какова причина столкновения на религиозной почве между районами Центральной и Восточной Явы? Каково объяснение Риклефса?
10. Что Риклефс подразумевает под ассимиляцией и «яванизацией»? Какое доказательство вы можете привести из текста для этих двух процессов?
11. Почему Риклефс опирается на исламские легенды? Что он пытается доказать?
12. В чем сходство и различие между малайскими и яванскими исламскими легендами?
13. Уверены ли ученые в географических истоках ислама в Юго-Восточной Азии?
14. Почему, по Риклефсу, ислам начинает распространяться в Индонезии только после 13 века, хотя торговцы посещали острова много веков назад?
15. Каковы заключения автора о путях распространения ислама в Индонезии? Почему Бали оставался индуистским?

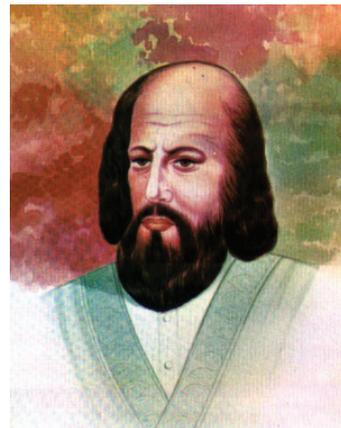


МЕДРЕСЕ АЛ-МУСТАНСИРИЯ. БАГДАД

АБУ ХАМИД МУХАММЕД ИБН МУХАММЕД АЛЬ-ГАЗАЛИ. НАУКА КАЛАМА: ЕЕ ЦЕЛИ И ДОСТИЖЕНИЯ

Абу Хамид Мухаммед ибн Мухаммед аль-Газали (1058-1111) – выдающийся исламский теолог, юрист и философ. Родился в Тусе, недалеко от Мешхеда. Учился в Нишапуре. В 1091 г. стал профессором Багдадского медресе. В 1095 г., оставив преподавательскую деятельность, аль-Газали обращается к суфизму и более десяти лет ведет аскетический образ жизни. Только в 1106 г. он вновь возвращается к преподавательской деятельности. Аль-Газали было написано много религиозных трактатов: «Воскрешение наук о вере» - один из главных трудов ученого по суфизму, «Ниша света» - о мистическом опыте и «Избавляющий от заблуждения»- защита его жизни как мистика. В истории философии он отличился следующими работами: «Опровержение философов» (в которой он защищает догмы ислама от спекулятивных точек зрения философов) и «Цели философов» (известна в Европе с XII века).

Предлагаемый отрывок взят из работы аль-Газали «Избавляющий от заблуждения», в которой ученый сформулировал свою теорию о том, что настоящий религиозный опыт приходит только с интеллектуальным пониманием религии, и лишь мистический опыт мог бы позволить человеку испытать это. Читая текст, постарайтесь осознать вклад ученого в ортодоксальную теологию и суфизм.



Итак, я начал с учения калама. Я **проштудировал** и уразумел его, прочел книги, содержащие исследования представителей этого учения, и сам написал о нем то, что счел необходимым. В результате я обнаружил, что в каламе содержатся знания, достаточно отвечающие цели мутакаллимов, но не достаточные для решения моей задачи. Мутакаллимы ставят своей целью сохранение принципа веры тех, кто придерживается Сунны, и защиту ее от той путаницы, которую вносят в нее еретики вместе со своими новшествами. Всевышний Аллах вложил в уста Своего Посланника догму, которая и есть Истина, и в ней условие благочестивости их духовной и мирской жизни, как это сказано в Коране и преданиях. Но затем дьявол внушил еретикам вещи, противные Сунне, а еретики стали разглагольствовать об этих вещах и чуть было не смутили людей, верующих в истинные догматы Сунны. Поэтому-то и создал Всевышний Аллах школу мутакаллимов и побудил их к защите Сунны посредством систематического рассуждения, способного разоблачить новшества еретиков, смущающие людей и противные общераспространенной Сунне. Вот откуда ведут свое происхождение калам и его поборники.

Ряд представителей этой школы во исполнение возложенной на них миссии примерно потрудились, защищая Сунну, борясь за очищение мусульманских догм, воспринятых вместе с проповедями Пророка и, заменяя новшества, привнесенные в них еретиками.

Однако мутакаллимы при этом опирались на посылки, заимствованные ими от своих противников. А к допущению этих посылок вынуждали их либо традиционные воззрения, либо единогласное решение религиозных авторитетов, либо одно лишь какое-нибудь высказывание, взятое из Корана или преданий. Все их длинные рас-

суждения сводились, как правило, к тому, что они выискивали неувязки в утверждениях противников и порицали их за то, что таковые не согласуются с требованиями принятых уже посылок. От всего того мало проку для человека, допускающего как истинные лишь те принципы, которые обладают характером необходимости. Поэтому калам не дал мне достаточно удовлетворительного объяснения того, что есть Истина, и не принес мне должного исцеления от того недуга, на который я жаловался.

Правда, с течением времени, когда искусство калама достигло значительной зрелости и стало хорошо разработанным, мутакаллимы загорелись желанием попытаться защитить Сунну, прибегая к исследованию истинной природы вещей, и они пустились толковать о субстанциях, акциденциях и их определениях. Но поскольку это не было целью их учения, рассуждения их по поводу этих вещей не достигли высокого уровня, им не удалось окончательно разрешить те трудности, которые возникают из противоречивых высказываний людей.

Я вполне допускаю, что рассуждения мутакаллимов привели к должному результату в отношении других людей - больше того, в отношении определенного ряда лиц, - я даже не сомневаюсь. Но результаты эти были далеки от безупречности, поскольку к рассуждениям мутакаллимов, касавшимся не первичных принципов, примешалась слепая вера в традиции.

Здесь я ставлю своей целью рассказать о тогдашнем моем положении, но отнюдь не выражать порицания тем, к кому я обращался за исцелением. Целебные средства бывают разными - в зависимости от характера болезни. Ведь сколько есть лекарств, которые для тебя будут полезными, а для другого окажутся вредными.

ИСТОЧНИК: Аль-Газали. Избавляющий от заблуждения /Пер. В.А.Сагадеева. <http://www.sufizm.ru/lib/gasali/izbavlaet/4/> или в кн.: Аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. Аверроэс. Опровержение опровержения. - Киев: УЦИММ-пресс, СПб.: Алетейя, 1999.- С.536-537.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Какое определение дает автор науке калам, и как он объясняет его возникновение?
2. По аль-Газали, какая существует проблема с каламом?
3. Почему аль-Газали считается новатором в религии?
4. Какова роль мутакаллимов в обществе?
5. Главная цель мутакаллимов - защита ислама. Почему же они не смогли достичь своей цели?
6. Почему Газали, поощряя мутакаллимов «в разоблачении... новаторов», все же обвиняет их в консерватизме, в «**таклиде**»?
7. Как Газали использовал потенциал суфизма в обновлении религии ислама?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Как вы думаете, почему аль-Газали называет калам наукой?
2. Считаете ли вы суфизм нововведением в исламе?
3. До какой степени аль-Газали открыт нововведениям?

таклид -

это следование словам учёного без требования при этом у него доказательств

ДЖО-ЭНН ШЕЛТОН. КАК ПОСТУПАЛИ РИМЛЯНЕ

Джо-Энн Шелтон является исследователем социальной и культурной истории Рима. Она также изучает античную драматургию, в частности, римские и греческие трагедии, а также отношение людей к животным в прошлое и в настоящее время. Джо-Энн Шелтон преподает классическую литературу в Калифорнийском университете в городе Санта-Барбара. Многие из ее статей были опубликованы. Это статьи «Слоны, Помпея и доклады о недовольствах населения в 55 в. до н.э.», «Роль древнегреческой философии в современных дискуссиях об использовании животных», а также «"Геркулес Фюринс" Сенеки: Безумие Геркулеса».

Ниже следующие отрывки приводятся из работы Шелтон «Как поступали римляне: первоисточник римской социальной истории» (1998), где она рассуждает о верованиях римлян, их отношении к религии, а также о роли религии в обществе. Социальная роль религии в Древнем Риме значительно отличается от той, которая имеется на сегодняшний день. Религиозные и государственные функции тесно переплетались, и каждая из них обеспечивала взаимное функционирование, поскольку благосостояние общества зависело от степени почитания различных богов.

Читая текст, обратите внимание на то, как римляне заимствовали богов у других народов, а также на причины их открытости к верованиям и традициям других народов.

ЗАИМСТВОВАНИЕ БОГОВ

Ранние римляне узнавали о богах Олимпа от этрусских повелителей, от своих соседей, проживавших в греческих колониях на юге Италии. Проникновение и ассимиляция элементов греческой религии в религию римлян происходили постепенно. Однако в середине республиканского периода римляне неожиданно напрямую позаимствовали сразу нескольких богов у греков и у жителей Малой



ЭСКУЛАП - БОГ МЕДИЦИНЫ



ЗМЕИ - СИМВОЛ МЕДИЦИНЫ

Азии и включили их в государственную религию. Введение новых богов произошло во времена кризиса, когда римляне поняли, что им необходима дополнительная помощь для того, чтобы справиться с тяжелой ситуацией.

В приведенном ниже отрывке рассказывается, почему греческий бог медицины Эскулап был признан в Риме в 293 веке до нашей эры.

КНИГА О ЗНАМЕНИТЫХ ЛЮДЯХ (АВТОР НЕИЗВЕСТЕН)

Из - за эпидемии чумы и согласно совету пророческих книг римляне решили отправить десять посланников под командованием Квинта Огульния, чтобы они привезли Эскулапа из Эпидавра.¹ В Эпидавре, пока римляне любовались огромной статуей бога Эскулапа, змея, внушающая скорее уважение, нежели страх, сползла со стен храма и, к удивлению всех присутствующих, поползла прямо через центр города к римскому кораблю, заползла на него и свернулась в кольцо в каюте Огульния.²

... Когда корабль плыл по Тибру и вез змею в Рим, змея соскользнула с борта корабля и выползла на остров.³ На этом острове был построен храм, и эпидемия чумы стала затихать с поразительной скоростью.⁴

ОБРАЩЕНИЕ К ДРУГИМ РЕЛИГИЯМ



ЗЕВС, ГРЕЧЕСКИЙ БОГ
(ВЕРХОВНЫЙ БОГ, БОГ
НЕБА, ГРОМА И МОЛНИЙ).
РИМЛЯНЕ ЗАИМСТВОВАЛИ
ЕГО У ГРЕКОВ И НАЗВАЛИ
ЮПИТЕРОМ

В
на -
чале
тре -
тьего
сто -
летия
до на -
шей
эры
вос -
точ -
ные
куль -
ты
нахо -
дили

- 1 Эпидавр - город в Арголии (Греция), который был центром поклонения Эскулапу. Люди проделывали долгий путь для того, чтобы посетить храм и святилище Эскулапа из Эпидавра и получить исцеление от болезней и физических недостатков. В храме произошло много удивительных исцелений. Хотя люди верили, что их излечил бог, думается, что жрецы Эскулапа были искусными медиками, хирургами и фармакологами.
- 2 Эскулап считал змей священными, поскольку они являлись символом обновления и размножения.
- 3 Остров находится в середине реки Тибр. Он также называется островом Тибр и соединен с сушей двумя мостами.
- 4 Римляне приходили в храм для того, чтобы исцелиться. Иногда там оставляли больных рабов. В настоящее время здесь расположена больница.

ревностных последователей среди жителей Рима. Разумеется, население Рима включало в себя большое количество жителей неримского происхождения – рабов, вольноотпущенников, иностранных дельцов – тех, для кого восточные культы являлись «родными» религиями. Но эти культы также привлекали и римлян, особенно во времена кризисов и отчаяния, когда государственная религия не могла дать людям необходимую надежду и утешение. К такому времени относится период Второй Пунической войны, когда войска Ганнибала грабили земли Италии, а традиционные боги и обряды предков не смогли принести римлянам победу.⁵

В следующем отрывке описывается ситуация в Риме в 213 веке до нашей эры.

ИСТОРИЯ РИМА (ЛИВИЙ)

Чем дольше длилась война, и череда побед и поражений влияла на благосостояние и на отношения людей, тем больше религиозных культов, в большинстве своем иноземных, наводняло страну, в результате чего, казалось, что внезапно изменились то ли сами люди, то ли боги. Люди больше не скрывали своего недовольства в отношении государственной религии, хотя они могли говорить об этом только дома. В общественных местах, на Форуме, в Капитолии можно было видеть толпы женщин, которые не молились и не приносили жертв богам в соответствии с обрядами предков. Жрецы и проповедники овладели умами мужчин и женщин.

ДОСТОИНСТВО РИМА

Одной из замечательных черт римского характера была его способность принимать обычаи и верования других культур и приносить их в римскую культуру. Многие, как древние, так и современные, ученые полагают, что эта способность являлась причиной величия Рима. И вплоть до победы христианства, относившегося к другим религиям с фанатичной нетерпимостью, расцвет которого совпал с упадком могущественного Рима, римская открытость способствовала успешному развитию и сохранению империи.

ОКТАВИЙ (МЕНУЦИЙ ФЕЛИКС)

Во всей широко раскинувшейся империи, в провинциях, в городах мы видим, что каждое местное сообщество имеет свои собственные религиозные ритуалы и почитает своих богов. Элевсийцы, например, почитают Цереру; фригийцы почитают Великую Мать; эпидарианцы – Эскулапа; халдеи – Ваала; сирийцы – Астарту (Иш-

5 В конце концов, римляне победили Ганнибала и выиграли войну.

тар); таврийцы – Диану, а галлы – Меркурия. Однако римляне почитают всех богов мира. Их власть и влияние распространились до самых далеких уголков мира, их империя простирается за пределы солнечного пути и берега океана... А когда они завоевывали земли и от них ожидали жестоких действий, римляне начинали оказывать почтение божествам завоеванных народов. Они приглашали богов со всего мира в Рим и делали их своими богами. ...Таким образом, принимая религиозные обряды всего мира, они создавали свою империю.

ИСТОЧНИК: Shelton, Jo-Ann. *As the Romans Did: A Sourcebook in Roman Social Histor.* 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 367-368, 392-393, 417.

Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Как и когда, согласно Шелтон, римляне «заимствовали» богов у других народов и включали их в государственную религию? Каким образом Квинт Огульний привез бога медицины в Рим?
2. Что заставило римлян обратиться к восточным религиям? Почему «государственная религия» стала неэффективной?
3. В тексте говорится, что, согласно многим ученым, терпимость римской религии «являлась причиной величия Рима». Согласны ли вы с этим мнением? Как вы считаете, могло ли повлиять на развал Римской империи появление такой менее терпимой религии, как христианство?
4. Как Менуций Феликс описывает открытость римлян к другим религиям?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Каковы, по вашему мнению, причины открытости римлян по отношению к другим религиям?
2. Как вы понимаете постоянные изменения религиозных верований в Римской империи? Как развивался этот процесс?
3. Можно ли провести параллель между мифами о признании ислама в Индонезии и римскими рассказами о богах?
4. Как вы думаете, могли ли религиозные нововведения привести к положительным результатам? Приведите примеры из второй главы.

ЗИТКАЛА-ША. ПОЧЕМУ Я ЯЗЫЧНИЦА?

Зиткала-Ша, или Гертруда Симмонс Бонин, (1876-1938) – писательница, музыкант и борец за права коренных жителей Америки. Ее мать - представитель племени сиу, а отец - американец, покинувший семью до рождения Зиткалы-Ша. Родилась она в резервации для индейцев “Сосновая гора”, где жила со своей матерью. Зиткала-Ша закончила школу для индейцев в г. Квакер и получила музыкальное образование в г. Бостон. Позже она закончила Бостонский колледж. На диалекте американского индейского племени дакота Зиткала-ша означает «красная птица». В начале своей писательской карьеры она взяла себе псевдоним Бонин, надеясь, что он также выражает ее индивидуальность. Сопереживая американским индейцам в США, Зиткала-Ша писала работы, в которых поднимала проблему защиты культуры и традиций индейцев. Она также принимала участие в благотворительных мероприятиях для американских индейцев. Для того чтобы сохранить их устное народное творчество, Зиткала-Ша фиксировала его письменно, в результате она опубликовала «Древние индейские легенды племени сиу» (1901). Ею также был опубликован сборник «Американские индейские легенды» (1921).

В рассказе «Почему я язычница?» Зиткала-Ша описывает взаимоотношения между обращенными в христианство американскими индейцами и теми, кто остался верен национальной религии. Прочитайте и рассмотрите мнение автора о борьбе с пережитками прошлого.



Когда грудь распирает от воодушевления, мне нравится неторопливо бродить среди зеленых холмов; сидеть временами на берегу рокочущей Миссури, любясь огромным небом над головой. Из-под полуприкрытых век я наблюдаю за огромной сенью облаков, бесшумно движущихся по отвесным утесам напротив меня, пока до моего уха не начинается приятное и негромкое журчание реки. Отрешенная, я сижу со сложенными на коленях руками. Я кажусь себе маленькой трепетной песчинкой на поверхности Земли. Проплывающие мимо облака и звонкое журчание воды, тепло мягкого летнего дня красноречиво рассказывают об окружающей нас Тайне. За время, которое я провела сидя неподвижно на залитом солнцем берегу, я немного выросла, хотя моя реакция не так заметна, как рост зеленой травы, окаймляющей край отвесного утеса за моей спиной.

Наконец, возвращаясь по едва заметной тропинке, вьющейся вдоль крутого берега, я выхожу на равнину, где растут дикие цветы прерии. Эти чудные маленькие создания успокаивают мою душу своим ароматным дыханием.

Их причудливые круглые лица разных оттенков убеждают сердце, дрогнувшее от радостного удивления, что они тоже являются живыми символами всецельной мысли. Нетерпеливым взглядом ребенка я впитываю мириады звездообразных форм, выделяющихся буйной палитрой цветов на фоне зеленой травы. Воплощенное в них духовное содержание прекрасно.

Я оставляю их раскачиваться на слабом ветру, но уношу с собой след, оставленный ими в моем сердце. Я останавливаюсь передохнуть, опершись на скалу, торчащую у подножия холма и обращенную к руслу реки, расположенному далеко внизу. Здесь резвится **Каменный мальчик**, о котором слагали легенды коренные народы Америки; посылая стрелы из своего детского лука, он громко кричал от радости при виде того, как тонкие лучики света отражаются от наконечников летящих стрел. Отражая напасти всей Земли и с триумфом одержав победу над



АМЕРИКАНСКИЙ ТУЗЕМЕЦ ИЗ ПЛЕМЕНИ СИУ

их объединенными силами, он стал идеальным воином. И здесь лежал он – Инван, наш пра-пра-прадед, старше, чем гора, на которую он опирался, старше, чем род людей, которые любят рассказывать о его удивительной жизни.

Мне кажется, что я различаю в нитях этой индейской легенды вплетение утонченных знаний коренных народов, которые помогли им понять свое родство отдельно с каждым элементом и в целом со всей огромной вселенной. Следуя по древней тропинке, я приближаюсь к индейской деревне.

Испытывая сильное и счастливое чувство того, что все великое и малое неизменно находится в сфере Его величия, что каждый, без исключения, наделен своей собственной долей возможностей, я ощущаю поднимающееся во мне чувство благодущия.

Желтогрудая мухоловка, раскачиваясь на тонком стебельке дикого подсолнуха, своей трелью вселяет в меня приятное чувство уверенности. Прервав свою кристально звонкую песню, она поворачивает свою маленькую головку из стороны в сторону, провожая меня взглядом, пока я медленно ступаю по тропе ногами, обутыми в **мокасины**. Затем она снова начинает свою радостную песню. Порхая с места на место, она наполняет летнее небо своей энергичной, приятной мелодией. И на самом деле кажется, что ее кипучая свобода живет скорее в душе этой маленькой птички, чем в ее крыльях.

Погруженная в эти мысли, я подхожу к бревенчатой хижине, к которой меня влечет чувство, подобное узам между ребенком и его состарившейся матерью. Из хижины мне навстречу выскакивает мой четвероногий друг, виляя по дороге хвостом от безудержной радости. Чен – это черная лохматая собака, «маленькая чистопородная дворняжка», которую я очень люблю. Мне кажется, что Чен понимает множество слов на языке **сиу**, – она отправляется на свое место даже тогда, когда я произношу команду шепотом. Хотя, я думаю, что она больше руководствуется тоном человеческого голоса. Часто она пытается имитировать изменяющуюся интонацию или глубокий протяжный голос, вызывая веселье среди наших гостей, но мое ухо не способно разобрать ее артикуляцию. Я беру ее лохматую голову обеими руками и заглядываю в ее огромные карие глаза. Сразу же расширенные зрачки сокращаются до размера крохотных точек, как будто плутоватый дух внутри нее хочет уклониться от моих вопросов.

Наконец я вновь сажусь на свой стул у письменного стола, остро ощущая единение со своими ближними, поскольку мне снова становится ясно, что мы связаны узами родства.

Расовые границы, которые когда-то были мучительно реальными, сейчас служат не более чем для различения живой мозаики человеческих существ. И даже здесь люди с одним цветом кожи подобны матовым клавишам музыкального инструмента, где каждая представляет всех остальных, отличаясь от них по тону и качеству звучания. И эти создания, которые в течение некоторого времени являются лишь эхом нот, воспроизводимых другими, чем-то похожи на старую сказку о худом и больном человеке, чья искаженная тень, одетая как живое существо, пришла к своему старому хозяину, чтобы заставить его следовать за собой в качестве тени. Итак, наполненная чувством сострадания ко всем отголоскам человеческого обличия, я приветствую «местного проповедника» ожидающего меня с торжественным выражением на лице. Я с уважением выслушиваю Божье создание, хотя он произносит странно и нестройно звучащие фразы фанатичной религии.

Так как наше племя – это одна большая семья, где каждый человек являет-

Каменный мальчик – персонаж сказок сиу (одного из племен коренных американцев)

мокасины - мягкая кожаная обувь, традиционная для коренного населения Америки

сиу - одно из племен коренных американцев. В настоящее время представители племени сиу проживают в штатах Северной и Южной Дакоты (США)

ся родственником для всех остальных, он обращается ко мне со следующими словами:

«Сестра, я пришел после заутренней службы в церкви, чтобы поговорить с тобой».

«Да?» - сказала я удивленно, поскольку он остановился в ожидании моего ответа.

Неловко ерзая на стуле с прямой спинкой, на котором он сидел, он начал: «Каждый святой день (воскресенье), оглядывая наш маленький Божий дом и не видя в нем тебя, я огорчаюсь. Поэтому сегодня я пришел к тебе. Сестра, наблюдая за тобой издали, я не узрел случаев недостойного поведения с твоей стороны. Более того, слыша о тебе только хорошее, я все больше загорался желанием видеть тебя членом церкви. Сестра, много лет назад добрые миссионеры научили меня читать Священную книгу. Эти благочестивые люди также открыли мне глаза на невежественность наших старых верований.

Существует лишь один Господь, который награждает или наказывает людей после смерти. На небесах почившие христиане собираются для непрекращающихся песнопений и молитв. Тогда как грешники в аду пляшут, истязаемые огнем.

Подумай об этих вещах, сестра, и выбери путь, который поможет тебе избежать осуждения на адские муки!» За этим последовала долгая тишина, в течение которой он то сжимал, то разжимал переплетенные пальцы рук.

Перед моим внутренним взором в одно мгновение пронеслось воспоминание об обращении моей собственной матери, которая тоже является сейчас последователем этого нового суеверия.

Выковыряв замаску между бревнами нашей хижины, чья-то злобная рука просунула в щель горячий пучок сухой травы. Однако намерения злоумышленника не увенчались успехом, так как наполовину сгоревший пучок травы погас и упал внутрь хижины на пол. Непосредственно над ним на полке лежала Священная книга. Мы это обнаружили, когда вернулись домой после поездки, занявшей несколько дней. Несомненно, какие-то великие силы таятся в Священной книге!

Постаравшись отвлечься от многих аналогичных картин, всплывших в моем воображении, я предложила пообедать обращенному индейцу, молча сидевшему с опущенными вниз глазами. Как только он встал из-за стола со словами: «Сестра, было очень вкусно», зазвонил церковный колокол.

Он спешно отправился в церковь на послеобеденную службу. Я наблюдала за тем, как он торопливым шагом шел, опустив взгляд на пыльную дорогу, до тех пор, пока он не скрылся из глаз через четверть мили.

Этот случай напомнил мне о заметке в миссионерской газете, которая привлекла мое внимание несколько дней назад. В этой газете какой-то поборник христианства комментировал мою недавно опубликованную статью, грубо извращая весь смысл моего труда. Несмотря на это, я ни на мгновение не забыла о том, что

и бледнолицый миссионер и обманутый шарлатанами индеец, оба являются Божьими созданиями, несмотря на их весьма ограниченное понимание Бесконечной Любви. Будучи маленьким ребенком, неуверенно ступающим по чудесной стране, я предпочитаю их догмам свои вылазки в сады природы, где голос Великого Духа слышится в щебетании птиц, журчании могучих вод и в приятном дыхании цветов. Если это **Язычество**, тогда, по крайней мере сейчас, я Язычица.

ИСТОЧНИК: Zitkala-Sa. "Why I Am a Pagan." Electronic Text Centre, University of Virginia Library. URL: <http://etext.lib.virginia.edu/toc/modeng/public/ZitPaga.html>.

Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Какую природу описывает героиня рассказа?
2. Влияет ли живописный пейзаж на поведение главной героини?
3. Как главная героиня объясняет универсальность своих верований?
4. Главная героиня называет христианство «новым суеверием». Какой вывод вы можете сделать из этого?
5. Можете ли вы описать стычку главной героини с новообращенным в рассказе? Какова реакция последнего на ее поведение?
6. Что главная героиня отвечает на замечания новообращенного?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Как определяется значение слова «язычество»? Могли бы вы назвать главную героиню истории язычицей? А римлян?
2. Видите ли вы какую-нибудь связь между критикой аль-Газали теологов и реакцией Зиткалы-Ша на убеждения новообращенного?
3. В рассказе Зиткалы-Ша новообращенный говорит о том, что благочестивые люди открыли ему глаза на невежественность старых верований. Какие ценные выводы могут сделать новообращенный и главная героиня?

язычество -

традиционное обозначение нетеистических религий, основанных на многобожии

ФИЛЬМ

"Jesus of Montreal," directed by Denys Arcand, Koch Lorber Films, 1990.

Говард Р. Тернер был автором документальных и телевизионных образовательных фильмов, он работал в качестве научного руководителя главных передвижных выставок "Наследие ислама, 1982-1983". Нижеприведенный текст взят из его книги "Наука в средневековом исламе", изданной в 1995 г.

Речь идет о мусульманских научных достижениях, которые привели к продолжительному прогрессу в средневековый период. Определенные мусульманские ценности, такие как 'познание – путь к достижению благочестивой и праведной жизни', подвигли мусульман к страстному приобретению знаний. Погоня за знанием привела мусульман к выходу за пределы исламского мира и изучению эллинистической мысли и практики, а также к изучению своего собственного опыта. Возможно, такое отношение к науке вдохновило мусульманские достижения в космологии, математике, астрономии, астрологии, медицине, естествознании и т.д.

Во время чтения текста сосредоточьтесь на процессе развития и изменений в мусульманском мире, в деятельности мусульман в средневековье и задумайтесь о предпосылках, приведших впоследствии к прогрессу мусульман. Также обдумайте, совместимы ли наука и религия; выбирают ли наука и религия одинаковые или различные пути к инновации, изменению и прогрессу?

ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАУКИ

Стремление к знаниям в исламском мире было исторически сформировано многими видами взаимодействия, иногда противостоящими факторами, религиозными предписаниями, практической потребностью, и среди них сильным влиянием унаследованных и адаптированных культур. В частности, интеллектуальная сокровищница классической Греции и Рима проникла через **эллинистическую** мысль и практику и доминировала над большей частью наследия, которое было переработано и адаптировано большинством средневековых исламских ученых-философов.

С одной стороны, как уже было отмечено, идея целенаправленного постижения любого вида знания просто ради самого знания, столь знакомая западному миру, признавалась как чуждая, даже непозволительная, фактически всем правоверным религиозным руководством ислама и многими из его верующих. Получение знаний было действительно только, или по крайней мере преимущественно, как шаг к достижению благочестивой и праведной жизни, предписанной Пророком. С другой стороны, мирские гуманистические точки зрения, представленные в работах великих мыслителей Древней Греции, начиная с Аристотеля и Платона, оказали глубокое влияние на мусульманские умы.

Как было отмечено, математические и астрономические принципы в значительной степени получены из "древних наук" доисламского мира, и Запад и Восток сразу были представлены мусульманам и были быстро утилизированы для

Эллинизм –

период в истории Средиземноморья, длившийся со времени походов Александра Македонского (356—323 до н. э.) до окончательного установления римского господства на этих территориях. Характеризуется широким распространением греческого языка и культуры на завоеванных территориях и взаимопроникновением греческой и восточных – в первую очередь персидской культур.

процедур, требуемых для религиозной ориентации и практики, в определенное время и определенном месте. Очень сжато эти точные науки были использованы для решения каждодневных насущных проблем создания и распространения надстройки расширяющейся мусульманской империи – ее дорог и мостов, ее крепостей, дворцов и городов, наряду с благосостоянием ее народов. Возможно, самое важное заключалось в том, что стремление самых выдающихся мусульманских философских и научных мыслителей к широкому исследованию ясно открыло диапазон и интенсивность средоточия, которое отражает больше чем духовную мотивацию, больше чем утилитарное применение. Вкратце, с начала исламской цивилизации преданность знанию ради самого знания – в то время как оно предавалось анафеме (проклятию) улемами, правоверными мусульманскими религиозными лидерами – было решающим фактором в крупных мусульманских интеллектуальных и научных достижениях.

То, что развилось после десятого века, - это изменение в характере исламской научной деятельности: границы между "древними" и "религиозными" науками, между эллинистическими и ортодоксальными исламскими подходами к исследованию и умозрительным построениям стали менее отличающимися и менее оспариваемыми. Тем временем одна фундаментальная заповедь использовалась с самого начала, обрамленная или в эллинистическую или в исламскую форму: установленная задача каждого человека состояла в том, чтобы соединить части всеобщей мозаики, помня о том, чтобы место было для всего и чтобы все было взаимосвязано.

Таким образом, земле следует уделять столько же внимания, сколько и людям, материальное благосостояние которых зависело от того, что они могут получить от земли и воды. Мусульмане, кажется, осознали значимость и сложность бережного использования земных ресурсов раньше европейцев. Возможно, стремительная экспансия мусульман на обширной территории между Атлантическим и Индийским океанами и развитие этих земель оказали свое полезное воздействие на экологию этих мест, особенно в вопросах выживания.

По мере расширения области их владычества с востока на запад мусульманские естествоведы тщательно исследовали горные породы и почвы, а также флору и фауну каждого региона, от Испании до Западной Индии и за их пределами, составляя подробную классификацию, равной которой не было на средневековом Западе. Подробных отчетов и исследований было сделано более чем достаточно: о лошадях, о верблюдах, о диких животных, о виноградной лозе и пальмовых деревьях, о происхождении человека. Ничто из зоологии или ботаники не осталось без упоминания, анализа и полной классификации. Характер большей части проделанной работы находился под влиянием аристотелевских понятий, унаследованных от Древней Греции, с каждым классом пунктов, иерархически упорядоченных и зафиксированных. Ибн Сина, аль-Бируни и аль-Хазини, бывший греческий раб, который жил в Персии в двенадцатом веке, охарактеризовали и классифицировали драгоценные и полудрагоценные камни. Ибн Сина также изучал геологию и причины землетрясений и погодных явлений. Географ-энциклопедист десятого века аль-Масъуди (прославившийся также как философ и природовед) даже дал начало тому, что можно было бы назвать теорией эволюции.

Большая часть исследований в области ботаники, проведенных непосредственно мусульманскими учеными, внесла свой вклад в фармакологию и аптечное дело, которые развивались по всему исламскому миру в беспрецедентном масштабе. Этот урожай фактов относительно всех видов живой и неодушевленной природы стал причиной выхода 8 вариантов энциклопедий. Они часто обильно иллюстри-

ровались, и некоторые из самых красочных изображали не только то, что фактически исследовали натуралисты и другие ученые, но также и то, что они просто узнали с чьих-либо слов, иногда из источников, вдохновленных воображением. Знаменитая работа тринадцатого столетия Закарии ибн Мухаммада ибн Махмуда Абу Яхьи аль-Казвини «Аджаиб аль-махлукат» («Чудеса сотворения») открывает некоторую более или менее реалистическую космологию, ботанику и зоологию наряду с блестяще воображаемыми объектами, такими как деревья, на которых вместо листьев распускались птицы. Так как это явление, как утверждали авторы, существовало только на Британских островах, фактически ни один из читателей аль-Казвини не имел возможности проверить это лично. Конечно, большинство мусульманских орнитологов сосредоточилось на реальных обитателях небес, и существует много средневековых арабских работ по королевскому искусству и соколиной охоте.

Запас знаний мусульман относительно флоры и фауны на землях, которыми они управляли, вместе с опытом в выращивании большого разнообразия сельскохозяйственных культур, способствовал процветанию сельского хозяйства, особенно в западных областях, таких как Испания, которая, используя науку тем или иным образом, была далеко впереди остальной части Европы. В Андалусии, как и везде, арабы заменили волов более эффективными лошадьми. Кроме того, была создана обширная сеть торговых путей, посредством которых ислам содействовал распространению многих изделий в местах, далеких от места своего происхождения. Европейцы знали только мед в качестве подслащающего вещества, пока мусульмане не предложили Западу сахар. Другие экспортные товары, ввезенные из и через исламские земли, включали апельсины, рис и множество специй, так же как большое количество ранее упомянутых лекарственных растений.

Хотя широкий обзор мусульманской технологии, включая мусульманские инновации в ремесле и строительных технологиях, как гражданских, так и военных, находится вне охвата этой книги, полагаю, здесь будет уместным уделить некоторое внимание путям, посредством которых мусульмане нашли решения проблем, связанных с одним естественным элементом, который касался их больше всего, особенно в связи с сельским хозяйством – водой.

Непрекращающаяся озабоченность водой в исламском мире вполне понятна. Самая ранняя родина мусульманства, Аравийский полуостров, состоит главным образом из пустыни и выжженной солнцем горной местности. Мусульманские территории в Ближней и Северной Африке почти так же засушливы. Даже большие области далеких рубежей мусульманского завоевания – Испания и Западная Индия – нередко испытывали чрезмерно засушливые сезоны, им тоже было хорошо известно, что такое засуха.

Обеспечение людей водой, как, передают, говорил пророк Мухаммад, является актом величайшей ценности. Руководствуясь трудами Архимеда и других специалистов по ирригации, которые были их предшественниками, арабы внесли

много усовершенствований в водяное колесо, научились строить колодцы с постоянным уровнем воды и создавали сложные ирригационные системы, особенно в Месопотамии и Египте. В Персии мусульмане также увеличили масштаб и производительность канатов (кяриз), тип подземного акведука, который соединяет ряд колодцев и способен выводить отдаленные источники грунтовых вод.

Совершенство изобретательность в обнаружении воды и в использовании ее для выживания, мусульмане, в конечном счете, нашли способы использовать ее в менее масштабных целях. Арабы изготовили сложные версии водяных часов – устройство, которое относится к временам античности (см. рис. 10.12a, 10.12b и 10.13). Широкий диапазон механических устройств, разработанных знаменитым ученым девятого века Бану Мусой, включал аппараты для обеспечения горячей и холодной водой, инструменты для рытья колодцев и самообрезающуюся фитильную лампу. Описание таких предметов было подробно приведено в одном из учебников Бану Муссы – «Китаб аль-ллиал» («О механических устройствах»), который, будучи переведен на латынь, помог передать на Запад наряду с древними Архимедовыми понятиями мусульманский технологический опыт.

Кроме того, большое внимание было уделено улучшению методов наблюдения и анализа, а также весовым и измерительным техническим средствам. Многосторонний аль-Бируни разработал множество усовершенствований в методах определения удельной массы. Аль-Хазини написал большой трактат, «Китаб мизан аль-хикма» («Весы мудрости»), в котором автор приводит не только удельные массы твердых частиц и жидкостей, но также устанавливает стандарты измерений, изучает виды весов и формулирует теорию капиллярности и оригинальную систему рычагов. Этот труд стал стандартной работой, на которую ссылались в средневековой Европе. Среди многих оригинальных мусульманских механических устройств, известных как «авто мата», возможно, самые необычные и хитроумные гидравлические образцы были разработаны Бади аль-Заман аль-Джазери, инженером 12-13 веков, который, по всей видимости, был в услужении у ряда правителей династии Артукидов в Юго-Восточной Турции. Большинство его крупномасштабных механизмов были разработаны для сбора и транспортировки воды; среди них сложные насосы, в которых задействовались ковши, колеса, зубчатая передача, транспортные банки и тяговая сила волов. Этот искусный мастер также знаменит своими небольшими экзотическими устройствами, которые отсчитывали время, измеряли объем крови или использовались для разлития вина и других жидкостей и, были ли их функции серьезны или фривольны, все равно не могли не восхищать и не удивлять очевидцев.

ИСТОЧНИК: Говард Р. Тернер. Наука средневекового ислама. - Университет прессы Техаса, США, 1997, стр.162-166.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Обсуждает ли автор прогресс, новшества, изменение или традиции?
2. Опишите подход автора к объяснению мусульманских достижений в средневековье. Почему автор начал со стремления к знаниям и к эллинистической мысли?
3. Какие ценности, согласно данному тексту, заставили мусульман прогрессировать в науке, ирригационных системах, методах наблюдения и т.д.? Какие другие ценности, о которых вы знаете, могли бы быть предпосылкой для мусульманских достижений в средневековый период?
4. Какие исторические факторы, религиозные ценности и другие причины, упомянутые в тексте, вызвали изменения в мусульманском мире?
5. Видите ли вы религию и науку как вполне совместимые явления? В какой области возникает конфликт между религией и наукой?
6. Какие современные проблемы говорят, что ислам является препятствием к современной науке?
7. В какой степени, по вашему мнению, высказывания пророка ислама о приобретении знаний и обеспечении водой внесли свой вклад в развитие науки вообще, естествознания и ирригационных систем в частности?

ОБЗОРНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Согласно аль-Газали религиозный опыт может быть приобретен только через жизнь мистика, а не интеллектуальное понимание, Говард Р. Тернер расценивает мусульманские достижения как результат интеллектуального прогресса. По-вашему, эти два мыслителя обсуждают один и тот же вопрос или две диаметрально противоположные проблемы?
2. Думаете ли вы, что вера аль-Газали в мистицизм принудила бы его отклонить влияние эллинистической мысли на мусульманских мыслителей, о котором говорится в работе Говарда Р. Тернера?
3. В книге Джо-Энн Шелтон «Как это делали римляне» утверждается, что Рим приветствовал нововведения в религии и принял несколько чужеземных божеств, что способствовало долговечности Римской империи. В какой степени, как предполагает Говард Р. Тернер, мусульманские достижения стали результатом принятия ими греческой философской мысли?



КЫРГЫЗЫ НА МАЗАРЕ
Кадр из фильма "Священные традиции в священных местах"

РАФИК КЕШАВДЖИ. ВЕРА И КУЛЬТУРА

Рафик Кешавджи - доктор антропологии и исследований по Ближнему Востоку Гарвардского университета, преподавал и занимался научной работой в Массачусетском технологическом институте. В течение последних 20 лет Рафик работал в различных учреждениях Сети развития фонда Ага Хана, был основателем и директором Проекта Ага Хана «Человековедение» в Центральной Азии. В настоящее время д-р Кешавджи - сотрудник программы по Турции и Центральной Азии в частном благотворительном фонде Кристенсена. В этом очерке рассматриваются взаимоотношения веры и культуры, прослеживаются связи между культурой и плюрализмом. Прочитав текст, найдите сходство с другими текстами, приведенными в этой главе. Как вы считаете, почему так важно найти связи между верой и культурой в современном мире?



В прошлом году летом я был гостем одной неправительственной организации, которая проводила с жителями сел Южного Кыргызстана большую работу по обучению навыкам охраны окружающей среды и получению доходов. Я пошел с некоторыми моими коллегами к месту, называемому Манджили, оно находилось недалеко от берегов теплого голубого озера Иссык-Куль. Манджили – это спокойное место, расположенное вдали от дорог. По мере приближения к нему наша хозяйка, высокообразованная женщина-кыргызка, надела на голову платок и перестала поддерживать беседу. У маленького источника мы увидели большое дерево. Рядом с деревом стоял низкий топчан, покрытый коврами, на которых молилась кыргызская семья. **Мулла** подошел к нам и поприветствовал. Он рассказал нам об этом дереве, о том, что оно имеет силу излечивать людей и что он сам вылечился от неизлечимой болезни, неоднократно приходя сюда, и что, наконец, он решил остаться жить здесь, так как это дерево подарило ему новую жизнь, он решил ухаживать за ним и оберегать.

Мы попросили его прочитать молитву, что он и сделал. Он процитировал суры Корана на арабском языке, его произношение было не очень ясным. Но его молитва была посвящена Богу. Пока он рассказывал о своей привязанности к этому дереву, его глаза сияли благодарностью. Я спросил его: “А какие-нибудь мусульмане говорили, что это место неисламское?” Он сказал: “Бог создал это место задолго до появления людей, поэтому оно не принадлежит тем или иным народам, той или иной вере. Оно принадлежит всем людям”. Итак, будучи мусульманином, он благоговел перед ним, потому что он вылечился милосердием Божьим.

Недалеко от Манджили было еще одно священное дерево. Это дерево дважды возвращало искусство исполнения известному сказителю кыргызского эпоса. Позже я узнал, что мулла из другой местной мечети, который обучался не в Кыргызстане, отправил группу молодых фанатиков и велел им срубить это дерево. Когда сказитель эпической поэзии увидел пень, он был просто убит горем. Мулла из

мулла -
духовный глава у мусульман

Манджили, должно быть, сейчас переживает, потому что и его дерево может стать историей. Какой вывод мы можем сделать, видя такое почитание деревьев, видя, как поступили с другим деревом? Для этого нам следует обратиться к прошлому.

ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОЕ РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА

Когда вера распространяется путем обращения в нее различных культур, верующие сталкиваются с вопросом: “А была ли предназначена эта вера для племени или народа, у которого она зародилась?” Например, многие христианские священники в первом веке нашей эры или около этого отменили запрет на употребление в пищу свинины и другие иудаистские ограничения для новообращенных христиан. Тем самым они стали распространять заветы Христа за пределы иудаистской традиции. Ислам также вышел за пределы только арабской религии после Аббасидской революции в 750 году н.э. Человек, возглавивший это движение, называл себя Абу Муслим (Отец мусульман). Важно, что он назвал себя именем, которое не принадлежало ни одному арабскому племени. Его движение положило конец многим ограничениям, которые навязывались мусульманам не арабского происхождения мусульманами-арабами. Более широко, в Багдаде, а также Каире и Кордове проявлялись значительные перемены в религиозной жизни мусульман: арабский род, восходящий к Пророку, начал распространять свою духовность на широкие массы людей, культура которых была различной, но имела сходство с историей и ценностями миссии пророка Мухаммада.

Такая тенденция мусульман поглощать различные культуры в разные исторические периоды, конечно, была неодинаковой, но это показывает особенно сильную сторону разнообразия мусульман. По мере распространения веры общины стали приобретать более значимое существование, устанавливая ритуалы и институты, имевшие местное значение. Они начинали писать на различных языках. Они впитывали и адаптировали местные традиции строительства, например, мавзолей Тадж-Махал воплотил в себе уникальные черты как индийского, так и мусульманского зодчества. Многие мечети в Китае, бесспорно, китайские по архитектуре, а для китайцев они являются мусульманскими. По мере того как люди впитывали веру, они придавали своим ритуалам уникальный мусульманский оттенок, наделяя значением эти ритуалы и вероисповедание. И так по мере распространения ислама среди все большего числа народов и его укоренения на местах вера становилась более и более плюралистичной и давала различным народам большой выбор в доступе к божественному.

Прекрасным примером этому служит традиция Носира Хусрава. Когда Носир Хусрав оставил власть и владения, чтобы распространять исмаилизм, он не предавал культурных традиций во имя исключительного, особого, единственного определения веры. Его понимание веры было разнообразным, дополняемым примерами из других культур: Пророк дал нам новые пути повиновения Богу, так и Имам дает нам путь Его постижения; как Сократ проложил путь к истине через разум, так и пророк Мухаммад проложил путь к правде через откровение. Как вера видит промысел Божий за всеми его творениями, так и разум демонстрирует нам величие и славу Его творений. Традиция Насир Хусрава не только в его работах, но и в вероисповедании тех, кого он обратил в свою веру. Хорошим примером этому является церемония **Чарог Равшан** (освещение фитилем), важная и для таджиков, и для исмаилитов. В этой церемонии душе недавно умершего человека



ПОСЕЩЕНИЕ СВЯЩЕННОГО ДЕРЕВА
Кадр из фильма “Священные традиции
в священных местах”

Чарог Равшан (букв. освещение) - поминальный ритуал исмаилитов (Таджикистан, Афганистан), который проводится на третий день смерти человека и обычно сопровождается ритуальными песнями суфийского содержания о Пророке, имамах, жизни и смерти

зороастризм - вера в существование Бога - Ахура Мазды, контролирующего космические силы Добра и Зла

дается духовный ключ, чтобы она могла покинуть свой родной и любимый дом. Во время этой церемонии, среди прочего, сжигается длинный кусок ваты, пропитанный маслом. В ходе всей церемонии халиф читает стихи исламских поэтов, которые восхваляют пророка Мухаммада и святых Имамов. На первый взгляд кажется, что такое сжигание является практикой **зороастризма**, но, по сути, это обогащение мусульманской жизни значимым взаимодействием с местными традициями, которые оказались в этом случае зороастрийскими.

Но это присуще не только исмаилитам. Антропологические исследования в мире уже давно показали, что мусульмане имеют схожее применение доисламских тем в архитектуре, ритуальной практике, рассказах и верованиях. Например, в Центральной Азии есть места, которые считаются напрямую связанными с Богом: источники, возникшие на месте удара палкой о землю святым лицом, или деревья и источники, которые могут вдохновить сказителей «Манаса», или гробницы великих, чье поведение так ярко запечатлено в памяти миллионов обычных мусульман.

Как показывает пример со срубленным священным деревом в Кыргызстане, такое понимание ислама, к сожалению, находится под угрозой, исходящей от незначительного меньшинства, но их голоса могут заглушить многие более тихие голоса обычных мусульман. Это меньшинство высказывает идею, что единство требует положить конец разнообразию: быть отличительным - значит быть разобщенным. Они не говорят о политике, стоящей за этой идеей: они желают определить, кто отличается, а кто нет, что учитывается, а что нет. Они хотят выдать исламские паспорта тем, кто повинуется им, и изъять эти паспорта у тех, кто не повинуется. Их голоса - голоса исключения, но не интеграции, их голоса - голоса авторитарной власти, но не уважения к подлинному различию мнений.

УПАДОК СБАЛАНСИРОВАННОГО ПЛЮРАЛИЗМА

Во времена, когда необходимо оживлять традиции, ущерб наносится не только теми, кто отрицает **плюрализм**, но и тем опасением и презрением, которые они вселили в остальную часть мира.

Может быть, именно упадок сбалансированного плюрализма вызвал спад творческого потенциала среди мусульман: плюрализм, который отмечал великие исторические периоды тем, что позволял сосуществовать трем культурным силам, включающим в себя:

- рациональный взгляд на естественный мир;
- духовный взгляд на человеческое существо;
- обеспокоенность этическими основами религиозных практик.

В великую эпоху творческой мысли и открытий, которые последовали за расцветом **Аббасидов**, **Фатимидов**, **Саманидов**, испанских **Омейядов**, все три

плюрализм -

1. Философское учение, согласно которому существует несколько (или множество) независимых духовных начал бытия.
2. Многообразие и свобода взглядов, идей, форм деятельности (книжн.)

Аббасиды -

династия арабских халифов (750—1258), происходившая от Аббаса, дяди Мухаммеда

Фатимиды -

(909-1171) - исмаилитская династия, которая ведет своё происхождение от Фатимы (дочери Мухаммеда)

Саманиды (819-999)-

могущественная персидская династия правителей Мавераннахра, во время правления которой наблюдался экономический и культурный подъем

Омейяды -

династия халифов, основанная Муавиейей в 661 г. В 750 г. эта династия была свергнута Аббасидами, а все Омейяды были уничтожены, кроме внука халифа Хишама Абд ар-Рахмана, основавшего династию в Испании (Кордовский халифат)

аспекта мусульманской культуры процветали в творческом взаимодействии. Как бы мог без такого плюрализма Ибн Сина сказать о великом суфий, которого он встретил: “Он видит то, что я знаю”, а суфий ответить ученому: «Он знает то, что я вижу»? Как мог бы аль-Газали, известный ученый-правовед, найти новые веяния в суфизме и создать, таким образом, новый синтез суннитской ветви ислама? Как мог бы аль-Рази подвергнуть сомнению возможность пророчества - и умереть в своей постели, а не быть убитым, несмотря на яростную критику ученых и религиозных лиц? Как мог бы великий суфий, выходец из Центральной Азии, Хаким Термизи, тысячу лет назад объяснять Сатанинские стихи, говоря о глубоком психологическом стремлении пророка Мухаммада к миру с мекканцами - и не сталкиваться ни с каким осуждением вообще?

ПРИЗНАКИ ВЕЛИКОЙ ЭПОХИ

Великая эпоха, к которой так стремились мусульманские реформисты, наступает тогда, когда:

- люди задают фундаментальные вопросы о том, что истинно и что хорошо;
- имеет место уважение индивидуальности;
- имеется творческое взаимодействие множества мнений;
- есть свобода мысли;
- покровительство творчеству в искусстве и науке является престижным;
- государственная политика признает, уважает и поддерживает свободную мысль;
- люди не принимают слепо полученную мудрость, они полагаются на себя и используют свои силы для вмешательства.

Давайте вернемся к кыргызскому мулле, который молился у дерева: его язык сильно отличается от языка пуристов, которые считают такие ритуалы неисламскими. Увидев в природе знак милосердия Бога, далеко ли он отклонился от стихов Корана, которые указывают на природу как знак “для тех, кто понимает”? Я бы сказал, что он отклонился не так далеко. Очень далеко, скажут те, кому ислам запрещает “боготворить деревья”.

Это наводит на серьезный вопрос о том, что такое «исламский». Ислам, в первую очередь, понимается учеными через Коран, тексты сакральных книг и литературные традиции. Но ислам зародился в устном откровении и жил более столетия в устных преданиях о жизни святых и только позже был запечатлен в текстах, впервые дающих определение веры. Это определение все более исходило сверху вниз: его обычно определяли мужчины в центрах, где доступ к знаниям контролируется сильнее и является более единообразным.

Живой ислам, однако, начинается с жизни во всей ее сложности. Местные ритуалы и традиции говорят на языке, далеком от языка **пуристов**, которые считают такие ритуалы неисламскими. Они говорят: “Ислам запрещает такое суеверие, как поклонение деревьям». Когда кто-то начинает говорить: “В исламе ...”, - я сразу спрашиваю: “В каком исламе?” и добавляю: “Вы можете объяснить, как вы получили право определять за других, что или кто является исламским?” Проблема споров такого рода состоит в том, что используются термины **эссенциализма**: есть сущность по имени ислам, таким образом, то, что отличается, должно отклоняться. Термин “суеверие” также превратился в сущность по при-

пуристы -

те кто борется за “чистоту” веры

эссенциализм -

(от слова - сущность), учение о неких сущностях

чине антагонизма: ограниченная, реально существующая данность, преступление которой состоит в том, что она процветает в жизни, находится везде и не подчиняется центральному контролю. Такая идея веры, как единственной сущности, является опасной попыткой управлять определением ислама. К сожалению, в эпоху простых решений голос однородности кажется сильнее голоса плюрализма. Обычных мусульман заставили чувствовать, что они - не очень хорошие мусульмане. Они стали неуверенными и морально запуганными более резким исламом, который воодушевлялся таким поражением и реакцией, одержимый желанием захватить контроль, противопоставляя сущность сути, вытесняя сложность, все больше понимая, что ненавидеть легче, чем любить; это политически удобный фетиш антагонизма, флаг, который будет реять в толпе.

КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРНОГО ПЛЮРАЛИЗМА

Мусульмане должны представлять себя и не ждать, пока кто-то выдаст им паспорта. Простое высказывание мусульман: вот моя позиция. Я не нападаю на вас, и вы не нападаете на меня. Мы должны уважать друг друга, потому что мы разделяем наше поклонение Пророку и его семье; мы вместе уважаем некоторых, возможно не всех, великих мусульман, которые внесли вклад в понимание вероисповедания. И если мы отличаемся по способу выражения нашей веры, пусть будет так. В Коране Бог восхваляет различные народы, стремящиеся выразить Ему преданность различными способами.

Те, кто считает, что ислам и культура переплетены, должны разработать (систему понятий), лексику, которая лучше подходит для этой действительности. Я хотел бы предложить три концепции:

1. Взаимосвязь веры и культуры.
 2. Сосуществование различий.
 3. Сопереживание значимых отношений с Богом.
1. *Взаимосвязь веры и культуры.* Как культура связана с верой? И философия, и вера привержены теории действительности, но живая вера отличается тем, что всегда требует сообщества верующих. Живое сообщество подразумевает не только общую теорию и ценности, но и общий ритуал и часто даже, что важно, общую жизнь. Пока вера воплощает способы жизни и способы понимания, вера воплощает культуру. Культура - часть веры, потому что культура – это конкретный способ создания и понимания общего. Отделить веру от ее связи с жизнью - значит во многом проиграть.
 2. *Сосуществование различий.* Все мусульмане сталкиваются с борьбой уникальных наших индивидуальных опытов. Мы отличаемся от предыдущих поколений, а в некоторые исторические периоды даже больше, чем в другие.

Мы отличаемся друг от друга, потому у каждого из нас есть свой особый опыт жизни. Биология доказала нам, что даже однояйцевые близнецы имеют различные структуры мозга, потому что сила тяжести различно влияет на структуру их нервных клеток. К тому же мы – гибриды в двух планах. Во-первых, мы - сложные индивиды, впитавшие многие культуры. Например, наиболее образованные выходцы из Центральной Азии, гордо называющие себя мусульманами, не хотели бы вычеркнуть имя великого русского поэта Пушкина из своей жизни. Пушкин принадлежит им, как и все великие поэты, мыслители эпохи европейского Ренессанса, Индии и многие другие. Что плохого в том, чтобы пытаться понять действительность как логически последовательную связь с помощью великих мыслителей мира? Во-вторых, культуры могут состоять из различных частей. Открытость в отношении других культур позволила мусульманам в десятом веке сделать огромный вклад в знания: пророк Мухаммад рекомендовал искать знания даже в Китае. Китайская культура обогатила их миниатюры и архитектуру. Им нравилось, как китайцы использовали и раскрашивали дерево в церемониальных зданиях. Как мусульмане, они наносили на перекладины в мечетях свои узоры, более абстрактные и геометрические. Считали ли они Аристотеля, Сократа и Платона неисламскими? Нет, они просто взяли их концепции, потому что их идеи были интересными и ценными. Гибридность – это условие не только современности, но и любой другой эпохи творчества. В такое время уникальные люди хватались за традиции необыкновенным образом.

3. *Сопереживание значимому действию.* Для того чтобы понять религиозную практику, мы должны рассмотреть, что она означает для верующих людей. Глупо предполагать, что кырызы или таджики поклоняются деревьям, раз они завязывают узелок на ветке и читают перед ними молитву. Или: раз мусульманин выполняет ритуал, напоминающий индуистский, - значит он индус, а не мусульманин. Каждое действие в ритуале является символическим. Они что-то рассматривают шире, выносят за свои пределы, таким образом, мы должны уважать и искать мотивы и смысл символического действия. Мы должны слушать, что люди говорят о своих ритуалах, как толкуют свои действия, наблюдать за моделями их образа жизни, а затем объединять все это. Это один из фундаментов современной антропологии и одна из причин, почему именно антропологи первыми начали исследовать и объяснять удивительное и изумительное разнообразие мусульманских ритуалов, начиная от Марокко и заканчивая Китаем. Множество таких ритуалов были камнем преткновения и осуждались некоторыми представителями мусульманской интеллигенции мира (главным образом городской и мужской ее части), теми, кто хотел очистить, упростить, а в результате ослабить богатство мусульманской культуры.

Те, кто понимает это богатство, даже и не подумают о выдаче паспорта, уже не говоря об его изъятии. Те, кто желает власти в религии, приходят и уходят, религиозная принадлежность может расширяться и сужаться в различные времена, но любое сердце, которое скромно стремится к Богу, заслуживает уважения за намерения и действия.

ИСТОЧНИК: Рафик Кешавджи. www.christensenfund.org.
Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Пожалуйста, прокомментируйте фразу, которую кыргызский мулла сказал на священном месте (у деревьев): “Бог создал это место задолго до появления людей, поэтому оно не принадлежит тем или иным народам, той или иной вере. Оно принадлежит всем людям.” Почему этот взгляд так важен для современного мира?
2. С какими вопросами сталкивается вера, когда она расширяется и включает в себя различные культуры? Какова роль Абу Муслима в исламской истории? Почему тот факт, что поглощение различных культур было неодинаковым в различные исторические периоды, так важен для религии, веры, культуры и людей?
3. Пожалуйста, прокомментируйте фразу автора: “Они хотят выдать исламские паспорта тем, кто повинуется им, и изъять эти паспорта у тех, кто не повинуется. Их голоса - голоса исключения, но не интеграции, их голоса - голоса авторитарной власти, но не уважения к подлинному различию мнений”. Кто эти «они», и возможно ли выдавать паспорта принадлежности к исламу?
4. Согласно автору, “в великую эпоху творческой мысли и открытий, которые последовали за расцветом Аббасидов, Фатимидов, Саманидов, испанских Омейядов, все три аспекта мусульманской культуры процветали в творческом взаимодействии.” Вы согласны с этой точкой зрения? Почему разнообразие, согласно автору, приводит к расцвету культуры и цивилизации?
5. Как автор доказывает, что используемые термины относятся к эссенциализму: есть сущность по имени ислам, таким образом то, что отличается, должно отклоняться. Пожалуйста, объясните, в чем заключаются различия между эссенциализмом и плюралистическими подходами к культуре?
6. Какую систему понятий нужно разработать, чтобы понять реальные связи веры (ислама) и культур? Что вы думаете о трех концепциях, предложенных автором в этом случае?

ВОПРОСЫ ДЛЯ СРАВНЕНИЯ И АНАЛИЗА:

1. Каковы сходства и различия между этим текстом и исследованием Риклефса “Пришествие ислама”? Какова роль ислама в Индонезии? Как традиции и культуры меняются во взаимодействии различных обществ, и когда культура становится “исламской”?
2. Может ли интерпретация религии меняться при вовлечении новых людей, новых культур и новых лиц?
3. Почему авторы, работы которых представлены в этой главе, предложили новое понимание священного религиозного текста, почему они считали, что не надо

следовать только традиции “таклид” (Газали), рассматривать религиозную веру только как формальный акт (Зиткала-Ша), но следует слушать голос каждого отдельного человека и каждой культуры (Рафик Кешавджи), чтобы понять богатство веры и культуры? Какая в этом необходимость?

4. Каковы отношения между верой и ритуалом? Почему каждое действие в ритуале является символическим, и почему так важно понимать его значение?

ВВЕДЕНИЕ

В третьей главе обсуждение темы «Традиции и изменения» ведется сквозь призму ностальгии. Ностальгия – это добрые воспоминания о старых традициях или принципах либо желание вернуться к ним. Тема ностальгии логически развивает темы предыдущих глав о возникновении традиций и о религиозных инновациях. Поскольку эти две концепции основываются на прошлом, то ностальгическое отношение к ним вызывает положительное представление о прошлом, об истории и об исчезающих ценностях, которые, в случае их возникновения сегодня, не всегда могут оказаться такими же положительными, какими они нам представляются. Несмотря на это, такая ностальгия может легко возникнуть в различных слоях общества.

Принимая во внимание, что воспоминания о любом прошедшем событии влекут за собой сравнение и субъективную оценку, ностальгические воспоминания в целом игнорировать сложно. На индивидуальном уровне человек может чувствовать, что он прав, следуя старым принципам, поскольку они прошли испытание временем. Аналогично общество или социальная группа может вспомнить, что прошлое было более стабильным и что оно обещало лучшее будущее. Ностальгические чувства также распространяются на более высокие уровни социальной организации, например, типы правления или политическую ориентацию страны.

Обращение к вопросу о политической ностальгии в главе третьей начинается с просмотра и обсуждения фильма Вольфганга Беккера о смене социалистического режима в Восточной Германии и о ностальгии, которую испытывали люди по своему социалистическому прошлому. Крушение режима наступило после неожиданного падения Берлинской стены. Безусловно, чувство ностальгии на национальном уровне может иметь относительный характер, и не все группы могут разделять схожие чувства. В связи с этим фильм предлагает уникальную возможность начать обсуждение с вопросов приверженности людей к традициям и истории, а также с того, каким образом человек должен совмещать противоречивые ценности. Кроме того, по вопросам социальных трансформаций читателю будут предложены другие примеры социальной ностальгии в странах бывшего Советского Союза.

В данной главе процесс воспоминания прошлого будет анализироваться с помощью исторических текстов, относящихся к религии, социальной политике, привычкам людей и личным воспоминаниям. Зачастую ностальгия подразумевает

психологические чувства и прошлый опыт человека. В зависимости от того, каким был прошлый опыт - благоприятным или неблагоприятным, хорошим или плохим, полезным или бесполезным, - он может оказывать влияние на то, каким образом человек размышляет о прошедших днях.

Прочитав несколько текстов, в том числе отрывки из художественных произведений, вы сможете обсудить вопрос ностальгии в различных ракурсах.

102



ПРОЩАЙ, ЛЕНИН!
Кадр из фильма "Прощай, Ленин!"

ФИЛЬМ ВОЛЬФГАНГА БЕККЕРА «ПРОЩАЙ, ЛЕНИН!»

Вольфганг Беккер – немецкий кинорежиссер. Родился в 1954 году в г. Хемер (Вестфалия, Германия). До поступления в Немецкую академию кино и телевидения В. Беккер изучал историю Германии и Америки в Берлине. Его дипломной работой в Академии был фильм «Бабочки» (1986), за который он получил несколько наград в Германии. Он также снял фильмы «Детские игры» (1992), «Жизнь – это все, что вам дано». Фильм же «Прощай, Ленин!» (2003), представленный вашему вниманию, принес режиссеру международное признание. За этот фильм В. Беккер получил следующие премии: Премия “Голубой Ангел” за лучший европейский фильм (Берлин, Германия), Международная премия Флаиано за лучший иностранный фильм и самому лучшему молодому таланту (Пескара, Италия). Общество кинокритиков Дании признало фильм «Прощай, Ленин!» лучшим неамериканским фильмом. До падения Берлинской стены В. Беккер жил в Восточной Германии. Его фильм является сатирой на прошлое и будущее Восточной Германии. Главные роли в фильме исполняли Даниель Брюхл (Александр), Катрин Саб (Христиана), Мария Симон (Ариана), Чулпан Хаматова (Лаура) и Флориан Лукас (Даниель). Сатирическая направленность фильма позволяет увидеть жизнь людей, переживших радикальные изменения в обществе. Посмотрев фильм, проанализируйте ностальгические воспоминания главных героев о прошлом и их реальную жизнь в Восточной Германии до падения Берлинской стены.



ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Каково ваше первое впечатление о фильме? Вызывает ли он положительное впечатление о прошлом Восточной Германии?
2. Какие социальные слои показывает режиссер в фильме?
3. Почему фильм назван «Прощай, Ленин!»? Как вы думаете, название фильма имеет политическое значение?
4. Что вы можете сказать о главных действующих лицах: об Александре Кернере, его матери Христиане, сестре Ариане и его девушке Лауре? Кого они представляют?
5. Что думает мать Александра о Коммунистической партии? Какова ее реакция на людей, избитых при выступлении против режима?
6. Как власти поступают с демонстрантами?
7. Что означает падение Берлинской стены для людей старшего поколения, для молодежи, для сторонников партии?
8. Почему Алекс решает скрыть от матери факт объединения Германии?
9. Показывает ли автор фильма объединение Германии в положительном свете? Имеется ли хотя бы незначительная ирония в фильме?
10. Какие символы в фильме указывают на объединение политических систем?
11. Что каждый из вас может сказать о жизни людей в Восточной Германии? Какие изменения произошли после падения Берлинской стены?
12. Стало ли в Германии лучше жить после падения коммунистического режима?

13. Какова была личная жизнь людей в Восточной Германии? Приведите примеры из фильма.
14. Как повлияло объединение Германии на жизнь главных героев фильма?
15. Применимо ли послание фильма вне восточногерманского контекста? Можете ли вы привести примеры резких социальных изменений в вашей стране после распада СССР?

104



КАЗАХИ В СТЕПИ

Фото С. М. Прокудина-Горского

САУЛЕШ ЕССЕНОВА. КАЗАХСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Саулеш Ессенова является исследователем Университета Британской Колумбии, расположенного в канадском городе Ванкувер. Она преподает на факультете антропологии и социологии. Ессенова получила степень доктора антропологии в Университете Макгилл в 2003 году. Исследовательская работа Ессеновой направлена на изучение путей влияния модернизации на традиционный уклад жизни в сельской и городской местностях Центральной Азии, в частности, в Республике Казахстан. Она написала диссертацию на тему: «Поэтика и политика нации: городские рассказы о казахской идентичности». Она также опубликовала статьи о влиянии советской политики на самосознание народа в Казахстане. Нижеследующий отрывок взят из последней исследовательской работы Ессеновой по антропологии «Расстояние между двумя путешествиями: казахская социальная организация и миграция села в город» (2004 г.) Начав свою работу с гипотезы о том, что социальная организация в Казахстане была основана на *клановых* связях, Ессенова далее анализирует влияние советской политики на оседлость и коллективизацию, а также на сообщества и самосознание людей. В данном отрывке обсуждаются семейные узы в казахском ауле Карагай.

При чтении обратите внимание на убеждения, ценности и чувства ностальгии, которые описывает автор.

ПРЕДКИ И АУЛ

Галия, женщина лет тридцати пяти, была старшим ребенком в семье Иммангали. Она была первым членом этой семьи, с которым я познакомилась в 1999г. В один из первых проведенных вместе дней она пригласила меня съездить в аул Карагай – место, которое все они называют своим домом. По дороге в аул мы заехали на местное кладбище, где похоронены отец, бабушки и бабушки и другие предки Галии. Когда мы подъезжали к этому месту, она достала из сумки два платка, которыми женщины прикрывают волосы, и передала один мне. Галия рассказала, что кладбище разделено на две части, для родов Кулболды и Шаха, т.е. людей, ведущих свое происхождение от того или другого предка. Вся их семья происходит от Кулболды – человека, чья могила находится где-то еще. Она показала мне мавзолей своего прадеда Копбая, который, по ее словам, основал этот аул, и своих дедушек и бабушек. Мавзолеем ее отца расположен позади могил бабушки и бабушки. Он самый большой из всех и был построен вскоре после смерти Иммангали в 1992г. силами всей его семьи. Галия открыла чугунную калитку и исчезла внутри мавзолея. Именно в ходе этой поездки в аул мне посчастливилось начать знакомство с ее семьей, узнать о ее предках, их чувствах, заботах и ожиданиях.

клан (кельт. clann - отпрыск, потомство)- у кельтских народов, главным образом ирландцев, шотландцев, наименование рода, реж - племени. Здесь - род или родственная группа, связанная хозяйственными и общественными узами. Клановая система типична для аграрных обществ

Дети Иммангали гордятся своими предками.¹ Они ведут свой род от Ак Ариса, предка-основателя из Улы жуза², который, по их словам, был предком большой череды казахских политиков 20-го века. Затем они рассказали о человеке по имени Дулат – основателе сильного и многочисленного казахского *тайпа* (рода) в составе Улы жуза. Принадлежность к этому **жузу** и *тайпа* важна для этой семьи, поскольку она показывает, что они являются «коренными жителями» Алматинской области, в отличие от других казахов, живущих в городе, чьи предки происходили из других областей. Пытаясь опровергнуть мысль о том, что жузы и кланы служат причиной соперничества между казахами, дети Иммангали так и не смогли объяснить мне, почему это разделение и связь с родным аулом так важны для них. Для них это просто символ принадлежности к региону.



КАЗАХСКИЙ МАВЗОЛЕЙ

Рассматривая их генеалогию по нисходящей линии, можно отметить, что двумя уровнями ниже упоминается Ботпай. У него было два сына, Кулболды и Шаха, чьи потомки в основном проживают в Карагае, однако их можно встретить и в некоторых других местах Алматинской области. Структура кладбища в Карагае показывает, что каждый из двух родов (ру) формирует «однокоренную» общину, которая является минимальной родовой единицей. Их семья происходит от Кулболды. Их прадед Копбай, основатель аула, был следующим в роду после Кулболды. Они говорят, что Копбай был прямым предком их семьи. У него было пять сыновей, однако трое из них погибли в молодом возрасте в сражениях на полях Второй мировой войны. У двух оставшихся сыновей, Беркимбая и Давлетбека, были дети, и среди них - их отец Иммангали. После того как Беркимбай умер в достаточно молодом возрасте в 1949г., Давлетбек принял на себя родительские обязанности по воспитанию его маленьких детей, которых он забрал жить вместе со своей семьей и детьми. После того, как в 1955г. умерла его первая жена, Давлетбек женился повторно. У его второй жены уже был свой ребенок (Мурат). От этого брака родилась еще одна дочь – Роза. В то время Иммангали, старшему сыну Давлетбека, было 14 лет, а его младший брат Серик был еще младенцем.

Несмотря на финансовые трудности, родители окружали любовью и заботой всех детей, которые относились друг к другу как братья и сестры. Уже став взрослыми, они постоянно подчеркивают силу семейных уз между ними. Они все помнят историю, которая стала их семейной легендой и символом их единства. Когда Иммангали было 14 лет, он со своим братом решил отыскать своего самого младшего брата, Серика, которого после смерти их матери усыновила их тетя и перевезла жить в другой аул. Серик играл со своими друзьями в футбол, когда он увидел двоих ребят старшего возраста, которые подходили к площадке. Когда они подошли поближе, Серик подумал, что он их никогда раньше не видел в ауле. В то же время у него появилось острое чувство, что это должны быть его старшие братья (ему был один год, когда его увезли). Серик подбежал к ним, и они обнялись. Галия, дочь Иммангали, говорит, что несмотря на то, что они слышали эту историю множество раз, она каждый раз

1 У Иммангали было трое детей, дочь и два сына. У меня состоялись беседы с двоими: с его дочерью Галией и старшим сыном Галии.

2 Как отмечалось ранее, после того, как казахские кочевые племена были включены в состав Монгольской империи в 13 веке, территория Казахского ханства была разделена на три области, или жуза (Улы жуз, Орта жуз и Киши жуз). Наследие монголов пережило результаты их завоеваний, поскольку концепция жуза стала неотъемлемой частью понимания казахами своей социальной и политической среды.

жуз (каз. - сторона, часть)- группа казахских племенных объединений (канглы, дулаты, албаны, кипчаки, аргыны и др.)

пробуждает в них глубокие чувства. У Серика, по ее словам, каждый раз выступают на глазах слезы, когда он рассказывает эту историю кому-нибудь. В широком смысле, они приводят эту историю, чтобы продемонстрировать, что кровное родство является мощной силой, формирующей интуицию человека и его стремление быть рядом со своей семьей. В частности, эта история говорит им о том, что Иммангали с ранних лет заботился о своей семье, своих братьях и сестрах, людях одного с ним корня.

Понятие «единого корня», определяющее кровное родство, является всеобъемлющей и относительной категорией. Оно может применяться к минимальной родовой единице, такой как род Кулболды, включающей, возможно, сотни людей. Его также используют для определения связей и интересов внутри родовой единицы, и в этом случае она соответствует фундаментальной структуре казахской социальной организации, обычно называемой «дети одного отца» (быр атанын балалары). Понятием «дети одного отца» обычно обозначают единую семью, в состав которой обычно входят братья и сестры, их дети и родители.³ В прошлом такие семьи совместно использовали кистау, или зимние пастбища, наиболее ценное достояние казахов, занимавшихся животноводством. Такие семьи характеризовались очень высоким уровнем взаимопомощи и сплоченности (Толыбеков, 1971г.; Масанов, 1995г.). Ко времени распада социалистической системы единая семья, включавшая братьев и сестер и их потомство, представляла собой важную социальную единицу в казахском обществе - большую, чем **нуклеарная семья**, - основанную на взаимопомощи и заботе. Структура единой семьи, часто преодолевающая границы между сельскими и городскими районами, воспроизводилась по мере того, как поколения братьев и сестер приходили и уходили, и только незначительно расширялась, чтобы включить в свой состав более отдаленных родственников. Таким образом, семья отца Иммангали включала его жену, его самого, две группы братьев и сестер (его собственных детей и детей покойного брата, к которым он относился как к своим собственным детям). Иммангали гораздо больше заботили его братья и сестры и их дети, чем двоюродные братья и сестры. А дети Иммангали заботились о своих собственных детях и о детях своих братьев и сестер.

Иммангали родился в 1941г. в ауле Карагай, расположенном в 40 км к северу от Алматы. В соответствии с казахской традицией, этот аул входит в

3 Здесь я опираюсь на терминологию, используемую Синтией Энн Уорнер в отношении казахских домохозяйств. Она отмечала: «Я использую термин «расширенное семейное домохозяйство» для обозначения домохозяйств, в которых более одной семейной пары разных поколений (например, родители и их не состоящий в браке ребенок) живут вместе. Термин «единое семейное домохозяйство» определяет домохозяйство, в котором вместе проживает более одной семейной пары одного поколения (например, два женатых брата, их жены и дети)» (1998:611). Я использую этот термин в более расширенном понимании для того, чтобы подчеркнуть привязанность и взаимопомощь между братьями и сестрами, которые могут принадлежать к разным домохозяйствам.

нуклеарные семьи - семьи, состоящие из отца, матери и детей
социалистическое хозяйство - хозяйство, основанное на государственном владении хозяйством

состав Улы жуза. Карагай был основан в начале 20 века, когда дед Иммангали (Копбай) и еще несколько казахских семей животноводов переселились в эту местность, спасаясь от лавины, которая разрушила их старое поселение. За время своей вековой истории Карагай подвергся целой серии преобразований: сначала он был поселением индивидуальных фермеров-животноводов, затем он был преобразован в **социалистическое хозяйство** и, наконец, в поселок, окруженный несколькими фермами, чье будущее не ясно. Каждое преобразование следовало за изменением структуры финансирования, экономического развития и было связано с перемещением большого количества населения, прибывающего в аул или уезжающего из него.

Аул расположен у подножия горы в районе, изобилующем хорошими пастбищами, которые можно использовать и зимой, и летом. Это позволяет животноводам жить в ауле круглый год. Этот фактор помог жителям аула приспособиться к внутрихозяйственному содержанию скота, когда этот метод был внедрен путем навязывания казахским животноводом оседлого образа жизни в 30-е годы 20 века. Приблизительно в то же время Карагай был преобразован в **колхоз** в рамках усилий, предпринимаемых советскими властями по интеграции казахских животноводов в структуру всесоюзной экономики. Большинство колхозов было образовано на базе существовавших поселений животноводов. Эта система подразумевала коллективную собственность на землю, скот и объекты инфраструктуры. В то время как жители каждого поселения были организованы в четко определенные сообщества, основанные на совместном использовании пастбищ и взаимодействии, до советского вторжения идея о коллективной собственности на скот, как правило, воспринималась враждебно, поскольку скотом всегда владели нуклеарные семьи (Масанов, 1995). Пастухи забивали животных, чтобы избежать **экспроприации** скота, что послужило причиной голода, который особенно сильно поразил центральные и северные районы Казахстана, где, помимо намеренного сокращения поголовья скота, ситуация усугублялась потерей доступа к зимним или летним пастбищам, вызванной иммиграцией людей славянского происхождения. (По имеющимся данным, в некоторых районах Казахстана, включая районы в западной и центральной части республики, поголовье скота сократилось на 70-80% в результате массового забоя и потери пастбищ [Олкотт, 1995г.]). Этот период, начало и середина 30-х годов 20 века, характеризуется массовой миграцией казахских животноводов с севера на юг Казахстана.⁴ Расположенный в Южном Казахстане, Карагай принял несколько семей животноводов из северных районов республики, которые так и остались в этом ауле со времени своего прибытия в 30-х годах прошлого века.

Правительство Алаш-орды, которое просуществовало до середины 30-х годов, обращалось в центральное правительство с требованием отменить принудительную коллективизацию скота в Казахстане. После того как Верховный Совет СССР в 1935г. частично осудил эту политику, казахским животноводом разрешили держать скот в частной собственности в дополнение к скоту, находившемуся в коллективной собственности. Кроме того, им было дано право на небольшие участки земли (0,15 -0,20га каждый), которые колхоз/государство сдавало им

колхоз -

коллективное хозяйство;
основная форма собственности в сельском секторе в социалистических странах

экспроприация -

лишение собственности и прав на владение собственностью

4 Ища спасения от политики советских властей, некоторые общины мигрировали на большие расстояния, например, из Карагандинской области в Центральном Казахстане в Алматинскую и даже в Джамбульскую область в Южном Казахстане.

в аренду (Мефферт, 1987:78, Вернер 1998: 610)⁵. Однако реорганизация общин животноводов в колхозы продолжалась, в качестве метода укрепления контроля над сельскохозяйственным производством, и к 1940 г. колхозы стали основной формой ведения сельского хозяйства в Казахстане. Более половины всего поголовья скота, по имеющимся данным, находилось в коллективной собственности членов колхозов, которые не могли полноправно распоряжаться этим скотом: государство диктовало колхозам планы сельскохозяйственного производства, в результате чего часто происходило изъятие большого количества скота и другой сельскохозяйственной продукции (Мефферт 1987: 236, Олкотт 1995:237)⁶.

ИСТОЧНИК: Yessenova, Saulesh. "The Space Between Two Journeys: Kazakh Social Organization and Rural to Urban Migration." *Cultural Interaction and Conflict in Central Asia*. Toronto Studies in Central and Inner Asia, 6 (2004), pp. 104-109.

Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Как появился казахский жуз? Почему семья Галии гордится им?
2. Какую роль жуз и тайпа играют в жизни людей? Приведите примеры из текста.
3. Насколько значимым для семьи Иммангали является представление о принадлежности к «одному обществу»?
4. Как, по мнению С. Есеновой, был создан аул в Казахстане? Как повлияла на жизнь людей советская политика?
5. Насколько остро кочевые казахи чувствовали, что их традициям угрожала опасность от советской политики? Как вы думаете, были ли проводимые центральным правительством мероприятия необходимыми? Приведите другие примеры такого рода неуважения центрального правительства к местным традициям (из истории и из реальной жизни).

5 Аналогичная политика в отношении членов колхозов проводилась и во всех других частях бывшего Советского Союза. По замечанию Стефана Хедлунда, «права на небольшие приусадебные участки и минимальное количество домашнего скота были предоставлены в качестве отказа от «полной коллективизации» просто, чтобы дать возможность крестьянству выжить» (1989:15). Необходимо отметить, что льготы в отношении частной собственности касались только колхозного сектора и не распространялись на русских переселенцев, которым большей частью предписывалось селиться во вновь создаваемых больших государственных хозяйствах, совхозах (Мефферт, 1987:447-448).

6 В то же время Мефферт с одобрением отзываясь о социальной политике в колхозах: «зарплаты, пенсии и другие компенсации и пособия не начислялись автоматически членам колхозов, поскольку колхозы управлялись коллективно (а не непосредственно государством)».

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Если статью С. Есеновой рассматривать в качестве примера стремления казахов к прошлому, то насколько ее можно соотнести с фильмом В.Беккера?
2. Является ли вопрос идентичности решающим в сельской жизни? А как к этому вопросу относились в Берлине? Повлияла ли на эту идентичность социальная революция?
3. Как общины реагировали на экспроприацию собственности советским государством и на изменение их образа жизни? Какие мнения существовали по этому поводу, принесло ли это пользу сельскому/городскому населению?
4. В фильме «Прощай, Ленин!» Алекс создает иллюзию прошлого для того, чтобы спасти свою мать. Памятник казахским предкам играет похожую роль в устойчивости деревни. Что говорит вам все это о природе ностальгии и традиций?
5. Как вы думаете, являются ли положительными или отрицательными примеры действия правительства, которые могут сильно повлиять на вашу жизнь и жизнь вашего общества? Насколько эти вмешательства были решительными?

110



КУЛЬТУРА ВОДКИ

ВИТАЛИЙ ВИТАЛЬЕВ. ПОСЛЕДНИЕ ВОСЕМНАДЦАТЬ КАПЕЛЬ

Виталий Витальев – популярный писатель и журналист жанра расследования, родился в Харькове (Украина). Закончил Харьковский университет по специальности «английский и французский язык». Свою карьеру начал в качестве переводчика, а в 1981 г. приступил к журналистской деятельности. Из-за преследования властей он и его семья были вынуждены покинуть СССР и переехать в Великобританию. Они получили австралийское гражданство, но остались жить в Англии. В Советском Союзе журналист работал в журнале «Крокодил», много писал для «Огонька», «Литературной газеты» и «Недели». В Европе В. Витальев продолжает свою журналистскую деятельность и пишет для «Гардиан», «Спектейтор», «Дейли телеграф». Он также постоянный гость различных радио- и телепередач. Является автором многих книг, таких как «Статьи о свободе – откровение изгнанника» (1991), «Австралия глазами Виталия» (1991), «Третья троица» (1993), «Мечты о логовище Гитлера» (1997), «Границы открыты – Восточная Европа сквозь призму стекла» (1997).

Предлагаемый отрывок взят из статьи В. Витальева о России, написанной в 1998 г. для номера журнала «Гранта», посвященного России. В этой статье журналист пишет о потреблении водки в СССР, а также затрагивает социальные и политические вопросы. Прочтите и рассмотрите отношение автора статьи к пьянству.

КАК ПОЛЬЗОВАТЬСЯ ЗУБНЫМ ПОРОШКОМ

Позже, при встречах со своими друзьями в Москве, я пил более регулярно: бутылка водки в центре стола и накрытый подушкой телефон (жучки КГБ были везде) давали нам наивную иллюзию неприкосновенности частной жизни.

При коммунистическом режиме люди пили не от жажды наслаждений (**гедонизма**). Алкоголь был тайным, хотя и краткосрочным спасением от политических догм и социального уныния. Поэтому бутылка водки была своего рода жидкой твердой валютой, гораздо более надежной (и более стабильной), чем деньги. Все что угодно, от заграничной командировки до дефицитного шифера, можно было купить или продать в обмен на алкоголь. Все имело не подверженный инфляции свой водочный эквивалент.

Но в конце 80-х годов **Михаил Горбачев** попытался обуздать почти **эндемичный** алкоголизм в нашей стране. Бесчисленные общества трезвости, в которые силой заставляли вступать всех рабочих (членские взносы просто удерживались из зарплаты), начали появляться как грибы после хорошего июльского дождя. Руководителями этих обществ назначались по большей части бюрократы, тщательно отобранные из нестройных рядов пьяниц и хронических алкоголиков. Они не делали ничего кроме организации политически корректных «трезвых» дней рождения или свадеб, на которых водку исподтишка разливали из самоваров и заварочных чайников. Спиртные напитки трудно было достать в магазинах. Все это имело легко предсказуемый результат: лишенные водки пьяницы

гедонизм -

учение, согласно которому наслаждение - это единственное благо и цель жизни

Горбачев Михаил Сергеевич (род. в 1931г.)-

политический и государственный деятель. С марта 1985 г. по август 1991г. - генеральный секретарь ЦК КПСС. Инициатор анти-алкогольной компании в СССР. Инициатор "перестройки".

эндемический -

местный, свойственный данной местности

перешли на шампунь, клей, духи, средства против насекомых и жидкость для очистки стекол. В одном московском парке я однажды видел, как трое пьяниц на костре варили зубной порошок в пустой консервной банке. Они варили его в течение пяти часов (так они, по крайней мере, сказали), затем осторожно ложками собрали спирт, выделившийся на поверхности, выпили его – и у них сразу началась рвота. Водка вернулась бурным потоком после ухода Горбачева. Жители Запада предполагали, что с развалом коммунистической системы народ в бывшем Советском Союзе будет пить меньше – что демократическое общество предоставит альтернативные формы ухода от действительности: книги, свободные средства массовой информации, поездки за рубеж, **рог изобилия** потребительских товаров. Однако действительность оказалась другой. Потребление спиртных напитков на посткоммунистическом пространстве резко возросло после падения **Берлинской стены**.

КАК ЕЕ СЛЕДУЕТ ПИТЬ

Лишь немногие российские феномены настолько неправильно представляются и мало понимаются на Западе, как водка. В недавно вышедшем фильме про Джеймса Бонда я с удивлением увидел, как **Робби Колтрейн** в роли русского мафиози сначала держит водку во рту, прежде чем ее проглотить. А русский генерал постоянно потягивает водку из карманной фляжки.

Такие ляпсусы говорят о полном непонимании свойств водки, как спиртного напитка, или ее социального значения. Немного истории: водка впервые появилась в Польше (и только потом в России) в качестве лекарства. Было замечено, что вода в вине или пиве, оставленном на улице зимой, замерзает, а оставшаяся жидкость имеет большее содержание алкоголя. Люди начали использовать эту жидкость наружно, смазывая ею порезы, и в виде мази для снятия боли в суставах. Когда в пятнадцатом веке в Польше началось массовое производство водки, ее начали принимать внутрь ложками, как средство против простуды или расстройства желудка.

И только в восемнадцатом веке водку начали пить для удовольствия. Но, хотя цель питания изменилась, метод питания остался прежним. Лекарство не пьют, чтобы насладиться его вкусом, вы проглатываете его одним глотком, запиваете водой и ждете, пока не начнут действовать его лечебные свойства.

Такой подход к питью водки как лекарства практически не изменился с пятнадцатого века, хотя перечень болезней, от которых ее принимают, расширился, включив в себя психологические состояния, такие как: неспособность справиться с гнетущей действительностью, желание убежать от тягот жизни, неспособность расслабиться в социальной ситуации и т.д.

Будучи тщательно отфильтрованным продуктом дистилляции, хорошая водка создается как самый чистый алкогольный напиток в мире. Любые добавки, даже кубики льда, немедленно разрушают ее свойства. Сорты водки с различными вкусовыми добавками, которые становятся все более популярными на Западе, являются извращением самой природы этого напитка. У меня ноет сердце, когда я вижу, как завсегда и лондонских пабов радостно смешивают водку с лимонным или апельсиновым соком или с кока-колой. Мне также больно смотреть, когда в фильмах показывают, как какой-нибудь русский, опустошив стакан с водкой, разбивает его о стену. Правда состоит в том, что стакан – это слишком ценная вещь, чтобы расправляться с ним

рог изобилия -

иносказательное изображение богатства; в древнегреческой мифологии рог козы Амалфеи, вскормившей бога Зевса. Согласно мифу, обладал волшебным свойством давать в избытке пищу и питье его владельцам

Берлинская стена -

разделяла восточную и западную части города; начала возводиться 13 августа 1961 г., разрушена в 1989г. в результате политики «перестройки» Горбачева

Робби Колтрейн -

шотландский актер

таким варварским способом. стакан не просто важен – без него невозможно обойтись. Это также частично связано с медицинскими корнями водки. Станете ли вы пить микстуру от кашля из бутылки? Будете ли вы прихлебывать лекарство от расстройства желудка или запора из фляжки? Нет. Вам нужен нормальный стакан, чтобы сделать этот процесс более быстрым, легким и менее неприятным. Русский любитель водки что угодно отдаст за стакан. И только самые опустившиеся алкоголики пьют водку прямо из бутылки. Это все равно как разрубить последнюю связь, соединяющую человека с цивилизованным обществом. Приведу пример.

МИНИСТР, КОТОРОГО МУЧИЛА ЖАЖДА

В конце восьмидесятых годов меня направили в Белоруссию от журнала «Крокодил», чтобы я написал «оптимистичную» статью, прославляющую достижения республики в заготовке продуктов питания для населения, когда вся остальная страна голодала.

В белорусских магазинах действительно была еда (я помню, что особенно сильное впечатление на меня произвело наличие двух сортов сыра, тогда как в московских магазинах сыра не было вовсе). На протяжении всей поездки меня сопровождал республиканский министр сельского хозяйства. Мы разъезжали в черной «Волге» с шофером.

В последний день министр вдруг стал вести себя как-то беспокойно и возбужденно. Он оглядывался назад, как встревоженная птица, постоянно заговорщически мне подмигивал с переднего сиденья «Волги» (Евгений Булавин называл такое поведение «состоянием экзальтации в предвкушении выпивки»). В конце концов, после посещения какого-то колхоза, он склонился ко мне и прошептал: «Виталий Владимирович, вы не хотели бы немного отдохнуть?»

Я знал, что эта фраза была **эвфемизмом** – завуалированным предложением выпить. В моих журналистских поездках мне приходилось быть очень осторожным, чтобы не угодить в ловушку, выпивая с потенциальными объектами моих фельетонов, которые только и ждали случая скомпрометировать меня и подорвать мой авторитет. Я помню, как один бюрократ из Запорожья буквально преследовал меня с авоськой полной выпивки, постоянно скуля: «Давайте выпьем, Виталий Владимирович». Я не поддался на эту провокацию – обличительное письмо с приложенными к нему фотографиями, на которых я выпиваю, долетело бы до Москвы раньше меня.

Но сейчас был другой случай – я должен был написать хвалебную статью. Не было никакой непосредственной опасности в том, чтобы выпить с министром, за исключением риска быть пойманным за этим делом в общественном месте (например, в ресторане). В последнем случае даже ему пришлось бы расстаться со своей министерской должностью. (В то время ходил популярный анекдот о

эвфемизм (от греч. euphemismos - хорошо говорю) - замена грубых или резких слов и выражений более мягкими

том, как директор готовится заняться любовью со своей секретаршей у себя в кабинете. Она спрашивает: «Ты дверь закрыл?», а он ей в ответ: «А зачем? Мы же тут не выпиваем?»)

Итак, я согласился выпить с гостеприимным министром и предложил сделать это, уединившись в гостиничном номере. «Вы что с ума сошли?» - возразил мне министр. Он рассказал мне, что вокруг этой гостиницы днем и ночью дежурят осведомители. Обнаружив, как группа мужчин с аккуратно упакованными свертками входит в гостиницу, они ждали около получаса, а затем врываются к ним в номер, не постучав. Если они видели, что эти люди выпивали, они начинали их **шантажировать**. Как правило, люди предпочитали откупиться, чем рисковать разоблачением – гостиничный номер тоже считался общественным местом.

Набив багажник «Волги» выпивкой, мы отправились к ближайшему лесу, где, по мнению министра, мы были бы в безопасности. Был конец ноября. В течение целого часа мы ехали по узкой лесной дороге в полной темноте. В Белоруссии леса густые. Во время Второй мировой войны они служили прекрасным убежищем для партизан – фашисты боялись заходить в эти леса. Но мы не были ни фашистами, ни партизанами. Мы просто хотели выпить.

«Может быть, здесь остановимся? Место кажется вполне безопасным», - без конца повторял я, как уставший ребенок, с заднего сиденья машины. «Нет, еще не достаточно безопасно», - отвечал мне министр. Мы говорили шепотом.

Наконец мы доехали до конца лесной дороги. Машина дальше проехать не могла. Нам был слышен в отдалении вой волков.

«Теперь все в порядке», - сказал министр своему водителю. Мы вышли из машины. Водитель включил фары и начал раскладывать еду и бутылки с водкой на капоте. Когда все было готово, и мы уже собирались «отдохнуть», обнаружилось, что у нас нет стаканов. На обратном пути никто из нас не проронил ни слова. Мы слышали, как бутылки с водкой позвякивали в багажнике, как будто хихикая над нами.

ИЗБЕГАЙТЕ...

Еще одно западное заблуждение насчет водки связано с названиями, которые даются популярным маркам. В любом лондонском магазине, торгующим спиртными напитками, вы можете найти дешевые марки водки местного производства с такими названиями, как «Владивар», «Имперский Комиссар» и даже «Толстой». «Владивар» было бы отличным названием для пива («вар» происходит от слова «варить»), но для водки, которую дистиллируют, а не варят, это название звучит нелепо. Название «Имперский Комиссар» содержит в себе явное противоречие и звучит как «четырёхугольный треугольник» или «королевский пролетарий». Что же касается Льва Толстого, убежденного трезвенника, вегетарианца и неутомимого пропагандиста воздержания, то назвать водку его именем – это все равно, что назвать отбивную из говядины именем Ганди.

Я к ним даже не притронусь. Уж лучше пить водку малоизвестной марки «Черная Смерть», производимую в Люксембурге, или датский ликер «Нефть Северного Моря». Тут уж, по крайней мере, ясно, что тебя ждет.

шантаж -

действие, заключающееся в угрозе разоблачения, разглашения позорящих, часто сфабрикованных сведений с целью добиться от шантажируемого лица определенных поступков

ИСТОЧНИК: Vitaliev, Vitali. The Last Eighteen Drops. - Granta 64, Winter 1998, pp. 187-191.

115

Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Что автор говорит о таком социальном явлении, как пьянство в «коммунистическом» СССР?
2. Как действовала антиалкогольная политика М. Горбачева в России? Почему она не дала ожидаемого результата?
3. Как Витальев объясняет проблему пьянства в России?
4. Что говорит о советском обществе приведенный в рассказе пример задумки министром отдыха-пьянства? Могли бы вы сказать, что это пример ностальгии?
5. Как журналист показывает неправильное восприятие российской культуры выпивки (водки) на Западе?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Можно ли интерпретировать статью «Последние восемнадцать капель» как сатиру?
2. Можете ли вы установить разницу между материалистическими ностальгическими ощущениями, описанными Витальевым, и духовным ощущением, описанным Есеновой и в фильме Беккера?
3. Витальев считает, что в СССР водка была способом ухода от реалий жизни. Как вы думаете, есть ли на самом деле еще какой-нибудь способ ухода от действительности?
4. Предыдущие два текста представляют традиции, которые связывают общество вместе и поддерживают устойчивость и социальную связь. Как вы думаете, обладала ли водка той же ролью в советском (русском) обществе? Аргументируйте, почему да или почему нет?



ШАРМИЛА СЕН. НАШ ВКУС ПРЕВОСХОДНЕЙ

Доктор Шармила Сен - главный редактор статей по гуманитарным наукам в издательстве Гарвардского университета, США. Родившись в Калькутте, Шармила Сен в возрасте 12 лет переехала в Кембридж, Массачусетс, где она обучалась в государственных и частных школах, прежде чем стать студенткой Гарвардского университета, с профилирующей дисциплиной «английский язык». После окончания колледжа она преподавала в маленькой международной школе в предгорьях Гималаев, где получила опыт, который помог ей понять свою тягу к преподаванию и, в конечном счете, заставил ее возвратиться в Соединенные Штаты, где она получила степень доктора философии. Параллельно Шармила интересуется межкультурными связями в древнем мире, новейшими географическими и лингвистическими направлениями и влиянием античного мира на более поздние эпохи.

В кратком эссе, приведенном ниже, используя форму критических путевых заметок, автор задается вопросом, как индийская диаспора хранит в памяти, забывает и воссоздает впечатления, культуру, идентичность и принадлежность к двадцать первому веку. Шармила пытается соединить две «Индии» через дал-пури, вкус которого значительно отличается для нее в этих двух частях мира. По ходу чтения задумайтесь о том, как можно оценить настоящее в свете отдаленного прошлого, вызывающего ностальгические чувства.

ДАЛ-ПУРИ ОТ ДАРВАНДЖИ

Едва наш самолет авиакомпании «Британские Вест-Индские авиалинии» приземлился в недавно отремонтированном аэропорту Порт-оф-Спейна Пиарко, я уже начала высматривать схожести. Как может индийский гость, приехавший в Тринидад, искать что-то другое? Наши секретные позывные - повсюду. Лица, имена, украшения из золота высшей пробы - все напоминает о пребывании других индусов в другом столетии. Выйдя из гавани Хугли в Калькутте, корабль «Фат аль-Разак» (более известный как «Фатель Розак») достиг острова Нельсона 30 мая 1845г. с 225 индусами на борту. В бухгалтерских книгах, сохраненных британскими колониальными властями, отмечено, что большинство этих наемных чернорабочих начали свое путешествие из деревень, расположенных в центральных областях Индо-Гангской равнины Северной Индии. В Порт-оф-Спейне Государственный архив Тринидада и Тобаго расположен в нескольких кварталах от Саванны. Комната, где ученые могут читать манускрипты, представляет собой подобие длинной узкой тюремной камеры, отделенной от кип желтеющих гроссбухов и документов железной решеткой. Изящный рукописный почерк неравномерно выцветающих чернил сохранил для потомства имя, возраст, пол, касту и деревню каждого из **кули**, которые были привезены, чтобы восполнить нехватку рабочей силы, возникшей после отмены рабства, на сахарных плантациях Карибских островов.

Название одного места, которое попало мне на глаза в первый день, когда я вошла в Государственный архив, было Басти. Мой прадед был школьным учителем в Басти. Моя бабушка жила там, пока не вышла замуж за моего дедушку в 1943-м. Басти для меня является местом моего прошлого, домом детства моей

Кули –
уничжительное название
рабочего в восточных
странах, неквалифициро-
ванный разнорабочий



бабушки. Оно видится мне как герметично изолированное от всего того, что существует в моей теперешней жизни. Я не могу представить себе свою бабушку или любого члена ее семьи отправившимися в плавание из того маленького городка в Уттар-Прадеше к неизвестному острову Нового Света, крошечной части южноамериканского континента, затерянной в Карибском море. Все же это было свидетельством того, что родной город моей бабушки был уже связан с этим Карибским островом.

При каких обстоятельствах девочка из Басти пересекла кала пани и направилась в далекий Тринидад? Что уготовила ей судьба в Новом Свете? Поселились ли ее потомки где-нибудь на равнинах Карони? Я в течение минуты нарисовала в своем воображении, как могло бы быть: они живут в Чагуанас, в большой семье типа Тульсисов в Доме мистера Бисваса. Пристально вглядывалась в страницы колониальной регистрационной книги, передо мной стояла не тайна прибытия, но загадка отъезда. Как человек насовсем покидает место, где он жил? Остался ли у девочки из Басти кто-нибудь из ее семьи в том же Басти? И если остался, что если их пути пересеклись с членами моей собственной семьи, как раз тогда, когда я писала эти строки? Считаю это важным, я задавалась вопросом, возможно ли для мигранта прибыть с чувством бескомпромиссной новизны?

Тринидад отказывает в новизне индийским мигрантам двадцать первого века. Эта страна сохраняет вводящие в заблуждение общие черты со страной, оставленной позади. Мелькание полузабытых лиц, фрагменты частично понятного бходжпури (индоиранский язык, распространённый в индийских штатах Бихар, Джаркханд, а также в частях штата Уттар-Прадеш) и слабый запах знакомых специй внушают нам ложное чувство осведомленности. Новый и Старый Свет взаимно преобразовали экологии друг друга достаточно для того, чтобы внушить необъяснимое чувство преемственности. И, конечно, схожести встречаются на всех островах южной части Карибского бассейна. Тип закуски, состоящей из двух кусков жареного хлеба с начинкой из пряного нута, "даблз", название пищи рабочего класса "кули", популярность которой не уменьшилась с появлением на Карибах KFC и Макдональдса. Согласно статье, опубликованной в газете «Экспресс» от 4 июля 2001г., средняя цена даблз составляет от 1,00\$ до 1,50\$. Стоимость продуктов для приготовления этой закуски - муки, гороха нута, соуса чана, специй, манго, перца, шанон бени (растение, употребляемое в пищу в Тринидаде), лука-резанца и соли - оценивается приблизительно в 85 центов. «Ди

Бэло» – четырехзвездочная закусочная в Порт-оф-Спейне планирует заняться франчайзингом. Как сообщалось в газетной статье, на закусочных в Тринидаде можно сделать хорошие деньги.

Мы поехали в магазин **роти** (название индийского хлеба) в Сент-Огастине в наш второй день пребывания в Тринидаде. Роберто, наш водитель, сам выбрал это место как самое подходящее для первого знакомства с каждодневными деликатесами, такими как: чана, козье мясо с карри, сада роти, бас-апшот, дхалл-поурри и даблз. Все это должно быть запито вездесущим бутылочным карибским пивом. Чувство дезориентации переполняло меня. Все было немного иностранным — произношение слов, транслитерация индийских слов в латинский алфавит. Дополнительная н в слове «чанна» появилась только потому, что появилась дополнительная р в имени Бхаррат гайанского президента Бхаррата Джагдео. Могли ли эти изменения быть предшественниками других излишеств восточной индийской культуры в Вест-Индии?

Дхалл-поурри, которое обещал нам Роберто, на мой взгляд было благоухающим, с его добавочными х, л, оу и р – было волшебным для меня блюдом, вдвойне вызывающим воспоминания о моем калькуттском детстве и моем раннем знакомстве с индо-карибской литературой. Несколькими годами ранее я закончила эссе об индо-карибской литературе, работа, которая, как казалось тогда, имевшая особенно искусную аллюзию (нечто похожее) с исследованием Сэмом Селвоном магазина роти в Лондоне. Селвон некогда писал: “В течение всей моей жизни в Англии я никогда не сталкивался с видом карри, которое мы ели в Тринидаде, и я обыскал весь Лондон в поисках дхалл-поурри, и так и не нашел, пока один предприимчивый тринидадец не открыл небольшую харчевню”. В моем эссе о современной индо-карибской литературе я продолжала возносить ничего не подозревающего продавца **дхалл-поурри** как символическую модель такого вида труда, которую дважды перемещенные индо-карибские авторы столичных центров должны выполнять в двадцать первом столетии. Тем из нас, кто обучался по американским образовательным программам последних десятилетий, легко рассуждать о культурах диаспор и столичных центров – модными словечками научных кругов конца двадцатого века. И все же, как и у многих литературных критиков, пробел между словами, мерцающими на экране моего компьютера, и идеями, глубоко врезавшимися в мой мозг и даже в мои вкусовые рецепторы, огромен. Хочется верить, что дхалл-поурри, или дал-пури, не изменится, несмотря на протяженность океанов, суровость труда наемных рабочих и благодаря изобретательности храбрых первопроходцев. И я хочу сказать от себя, что лучшие дал-пури, всегда делаются Дарванджи, нашим швейцаром, живущем в Дуврском переулке, 18/10 в Калькутте.

Настоящим именем Дарванджи было Храйдей Сингх. Хотя и прошло много времени, я еще помню, что он вставал каждое утро в 4 часа, чтобы помыть автомобили наших соседей с целью заработать немного дополнительных денег.

Роти –

тип пресного хлеба (в Индии и на Карибских островах)

Дхалл-поурри –

очень популярное блюдо Вест-Индии в Тринидаде и Тобаго

Каждый месяц он отправлял денежный перевод в свою деревню в Восточном Уттар-Прадеше. Один раз в год Дарванджи ездил в свою деревню, чтобы навещать свою семью. И по освященной веками индийской традиции приготовления специального блюда для дальней поездки в поезде он делал себе дал-пури. Если нам выпадала удача, то он делился с нами частью своих дал-пури один раз в год. Дарванджи готовил чана-дал, преисполненный величайшей заботой, на керосинке в своей импровизированной кухне. В алюминиевом чане с царапинами и вмятинами от долгих лет использования он месил тесто из непросеянной пшеничной муки с энергией человека, предвкушающего начало долгожданной поездки домой. Конечные продукты представляли собой поджаристые золотисто-коричневые лепешки, заполненные приправленной чечевичной смесью. Источающие аромат **тмина** и **асафетиды**, дал-пури Дарванджи обещали долгое путешествие, романтику железных дорог и удовольствие возвращения домой. И годы спустя, как раз когда я праздновала открытие Сельвонном ресторана индо-тринидадской кухни в Лондоне, я представила себе тринидадского иммигранта, обращающего вспять течение времени и историю и надкусывающего один из дал-пури Дарванджи.

За годы до моего рождения Дарванджи покинул свою деревню Уннао и отправился на заработки в Калькутту. Уннао расположена в центральной части области, где вербовщики девятнадцатого века соблазняли сельских жителей подписать пятилетний контракт на работу в качестве чернорабочих в таких местах как Тринидад и Гайана. Деревня Дарванджи, как я представляю себе, мало чем отличается от родной деревни Найпола (Видьядхар Сурадхжпрасад (р. 1932), тринидадский прозаик индийского происхождения. Пишет на английском языке, живет в Великобритании) Дьюбс, хранилища всего того, что является разочаровывающим и неутешительным для потомка кули, ищущего свои корни. В маленьком университетском городе Сент-Огастина, под вывеской «Специи карри “Тюрбан”», меня ожидало другое разочарование. Скромным выбором Роберто для ланча был магазин роти, заполненный молодыми студентами университета и местными жителями. В сальной, задымленной столовой, оглашаемой жужжанием оживленной болтовни, сада-роти и басапшоты поглощались бешеным темпом. Мы заказали больше, чем могли съесть. Я съела меньше, чем ожидала. Недалеко от нашего стола, позади гудящих вентиляторов, я могла видеть **канареечно-желтый** рекламный щит с неумелым рисунком головы, по-видимому, индуса - из-за эпонимического красного тюрбана. В нижней части рекламного щита была растянутая надпись, написанная менее изящным почерком по сравнению с поблекшим письмом британского администратора, - надпись, которая могла бы служить примером воззвания, способного заменить новое восточно-индийское политическое и культурное возрождение, свидетелем чего можно быть на Южных Карибах: “Наш вкус превосходней”.

Но вкус дхалл-поурри Сент-Огастина не был, конечно, превосходней железнодорожного «блюда дня» Дарванджи. Чечевица была неопределенно пряной, тесто непропеченным. Вместо прекрасных небольших золотисто-коричневых лепешек с хрустящей корочкой по краям тринидадские дхалл-поурри были большими, обвислыми и бледного цвета. Недалеко от магазина роти, куда нас возил Роберто, в кондиционированном комфорте «Специальных коллекций Вест-Индии» Университета Вест-Индии я решила сначала отдать дань редким рукописям и колониальным счетам поездок по Новому Свету, но вместо этого выбрала уединение с книгой в мягкой обложке - отчетом Найпола по поездке по Старому Свету «Территория тьмы».

Тмин –

растение; высушенные семена тмина используются при приготовлении пищи в качестве приправы

Асафетида –

горькая камедь с неприятным луковым запахом, получаемая из корней некоторых зонтичных растений рода *Ferula assafoetida*

Канареечно-желтый –

умеренный желтый цвет, иногда с зеленоватым оттенком

Мне как ребенку Индия, которая произвела так много людей и вещей вокруг меня, была невыразительна, и я думала о времени, когда переезд был подобен периоду темноты, темноты, которая так же накрывала эту землю, как темнота окутывает хижину, вечером все же на небольшом расстоянии вокруг хижины было светло. Этот свет был областью моего опыта, в то время и в том месте. И даже теперь, несмотря на то что время расширилось, а пространство уменьшилось и я рассудительно путешествовала по той территории, которая была для меня территорией тьмы, кое-что из тьмы остается – в тех отношениях, том способе мышления и видения, который больше не является моим.

Найпол начинает свои первые путевые заметки с цитаты из Шекспира. Его тьма, читатель сразу это понимает, является явно не Конрадовской. Скорее это тьма, вызванная сосланным Просперо, когда он спрашивает свою дочь: “Что еще в глубокой бездне времени ты видишь?” «Территория тьмы» Найпола, конечно, является тьмой и Просперо и Миранды. Он - и учитель, и студент; тот, кто забыл, и тот, кто помнит; тот, чье внимание к прошлому колеблется, и тот, кто дисциплинирует такое колеблющееся внимание. И Индия является той территорией тьмы, глубокой бездной времени. Индия, говоря коротко, - это прошлое. Одновременно Индия существует в будущем. Она существует в неузнаваемой современности, сметающем предательстве более современной диаспоры деградировавшей родины. В какой-то момент в такси в Джорджтауне несколько недель спустя я услышала индийскую песню из фильма 1950-х, которая изменила мое понимание отношений между Индией и ее многочисленными наслаивающимися друг на друга диаспорами.

Вакт не кия
Кия хасеен ситам
Турн рахе на турн
Хум рахе на хум

Трудно перевести пафос голоса Гиты Датта. Но в песне поется о чем-то в этом роде: “Время совершило такую изысканную жестокость. Ты не остался тем, кем был. Я не осталась той, кем была”. Высматривая схожести, выискивая тех, кто поделится карибскими секретами, так неожиданно натолкнуться на тени трагического фильма Гуру Датт. Мы были давно расставшимися влюбленными, достаточно знакомыми друг с другом, чтобы чувствовать ностальгию от взаимной потери друг друга.

Если следовать схеме вещей Найпола, для которого в дхалл-поурри оставалось легкое прикосновение предков из тьмы, то тогда дал-пури Дарванджи предстает передо мной как показатель, по которому измеряется разница между диаспорами. И все же, не обманывая себя поиском схожестей, схватывание разрыва в истории является бременем южноазиатского ученого, изучающего индо-карибскую культуру. Где-то по ходу мое отвращение к тринидадским схожестям превратилось в очарованность упорядоченной диаспорной амнезией – формой забвения, которая работает во всех направлениях, прошлом/будущем, дома/где-либо еще. Это тип

амнезии, который удаляет и создает воспоминания, он связывает и откалывает Уннао от Чагуанас, Басти от Сан-Фернандо, дал-пури от дхалл-поурри.

ИСТОЧНИК: Сен, Шармила. “Наш вкус превосходней”. Азиатские диаспоры: Новые формации, новые концепции. Редактор Рэйчел С. Парренас. Стэнфорд, Калифорния: Издательство Стэнфордского университета, 2007, стр. 161-175.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Как автор рассматривает прибытие индийских наемных чернорабочих в Тринидад в середине 19-го столетия? Каковы были обстоятельства, при которых индийские кули были привезены для восполнения нехватки рабочей силы на сахарных плантациях Карибских островов?
2. Какую значимость придает автор схожестям и как они представляют Индию для сообщества мигрантов?
3. Каким образом Индия остается в прошлом и также в будущем для своих диаспор в Новом Свете?
4. Как автор вспоминает вкус дал-пури Индии и каковы общие черты и различия его с дхалл-поурри, приготовленным в Новом Свете?
5. Каким образом чувство ностальгии связано с диаспорной амнезией относительно индийского субконтинента?

ОБЗОРНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Что автор подразумевает говоря: “ Тринидад отказывает в новизне индийским мигрантам двадцать первого века”? Где и как эти две страны пересекают ту же самую линию, которую описал автор? Как Сен прослеживает связь родного города ее бабушки и дедушки в Индии с Карибскими островами?
2. До какой степени, по-вашему, рассуждение Сен о дхалл-поурри относится к проблемам, поднятым Виталием Витальевым в рассказе о водке и ее роли в социальной коммуникации в Советском Союзе?
3. В конце “Наш вкус превосходней” автор говорит: “Где-то по ходу мое отвращение к тринидадским схожестям превратилось в очарованность упорядоченной диаспорной амнезией – формой забвения, которая работает во всех направлениях, прошлом/будущем, дома/где-либо еще. Это тип амнезии, который удаляет и создает воспоминания, он связывает и откалывает...” Как эта форма ностальгии, воспоминания и забвения схожа или отлична от способа, которым Алекс создает советское прошлое для своей матери в фильме «До свидания, Ленин»?

ЭЛИС К. ХАНСБЕРГЕР. БЛЕСК ФАТИМИДСКОГО КАИРА

Данный текст посвящается традициям города Каира в период правления династии Фатимидов (XI в). В нем рассказывается о государственном устройстве Египта, о роли интеллектуалов в обществе и в управлении, о заботе государства, о подданных гражданах, простолюдинах, воинах, государственных служащих, о сохранении религии и священных городов мусульман – Мекки и Медины. В тексте затрагиваются вопросы общественной жизни, вопросы развития сельского хозяйства, строительства каналов, ирригации, даётся описание ритуалов и традиций народов Египта и традиций, установленных самим халифом, рассказывается о предпринимаемых мерах по искоренению коррупции в государственных системах, об обеспечении безопасности граждан. Все это раскрывается на примере анализа произведений Носира Хусрава из Хорасана, великого путешественника, поэта и философа XI века.

Автор текста доктор Элис К. Хансбергер – профессор Колумбийского университета, видный специалист по персидской и арабской литературе, философии и теологии ислама. В ее книге «Рубин Бадахшана», откуда взят этот отрывок, попутно анализируются по материалам дошедших до нас произведений поэта некоторые аспекты мировоззрения Носира Хусрава. Это касыды из его «Дивана», знаменитое повествование о путешествиях автора – «Сафарнаме» и другие. Данный текст – это ретроспективный взгляд на размышления Носира Хусрава о моделях развития Хорасана, но на примере истории развития Каира. В тексте говорится о Центральной Азии, родине Носира, только намёком, но, исходя из анализа автора, можно прийти к выводу, что, когда Носир Хусрав пишет о Каире, его мысли связаны с Центральной Азией, он думает о путях ее развития. Источники подтверждают правдивость сообщения Носира Хусрава о Каире XI века (он не забывает упомянуть также о негативных сторонах, например, о существовании работорговли). Создается такое представление, что Носир Хусрав записывал свои воспоминания сразу после возвращения из путешествия; он вспоминает о Каире с таким большим чувством ностальгии, что, кажется, по Хусраву, прошлое Каира может служить образцом для его в то время нестабильной родины. По существу, Носир подготовил своего рода косвенные наставления придворным «законоведам Бухары и Балха». Читая и анализируя текст Элис Хансбергер о Каире XI века, ее размышления над путевыми заметками Носира Хусрава, обсудите роль Ренессанса - Возрождения, основываясь на интеллектуальных традициях прошлого и модернизации (нововведениях) в развитии современной Центральной Азии, а также найдите положительные и отрицательные аспекты роли ностальгии в развитии общества.

«Во владениях халифа население живет в полной безмятежности, никто не боится агентов халифа, и жители вполне уверены, что он никого не станет притеснять и никогда не позарится на чужое добро».

«Сафарнаме», 126

Носиру Хусраву не хватало слов, чтобы описать Каир по достоинству. Находится ли поэт в самом городе, живя жизнью имперской столицы, или далеко в изгнании в горах Памира в Бадахшане, он не скупится на похвалы халифу-имаму ал-Мустансиру и его славному правлению, принесшему людям благосостояние и процветание. Правление Фатимидов распространилось на многие страны, и, по мнению Носира Хусрава, именно этот широкий по территории охват указывает на глубокую связь правления со сферой духовных ценностей и Божественной власти.



Фатимидская династия -

Фатимиды, арабск. династия, основана в 909 г. Абу-Абд-Аллах-Хусейном, миссионером исмаилитов, распространила свое господство над Тунисом, Триполи, Египтом, Сирией и Палестиной

Хорасан -

(ср.-персидское, букв. - "восход солнца", "восход"). Большой Хорасан включал части, которые находятся сегодня в Иране, Афганистане и Туркменистане

Халиф ал-Мустансир -

один из представителей династии Фатимидов (1036-1094)

В Каире Носир прожил три года, обучаясь вместе с фатимидскими интеллектуалами.

ФАТИМИДСКИЕ ХАЛИФЫ

Фатимидские халифы считали себя как кровными потомками пророка Мухаммада, так и его духовными наследниками. Руководя, подобно пророку Мухаммаду, сферой религии и политики, исмаилитские халифы являлись для своих последователей авторитетами во всех исторических и духовных деяниях на земле. Халиф был также верховным Имамом, высшим правителем верующих. Многие страницы «Дивана» Носир Хусрав посвятил прославлению исмаилитских Имамов особенно ал-Мустансира, восьмого халифа Фатимида.

*Потомок Пророка взошел на место славного предка,
Венец его гордо вознесся, Сатурна на небе достиг.
Ныне он — тот Избранник, Господом избран Самим.
К чему напрасные речи, к чему пустые слова?
Там, где по воле Бога Пророк восседал на престоле,
Ныне — его наследник волей Творца восседает.
(Диван. 232: 70-72)*

Строки эти — не просто славословие правителю, в них выражен главный принцип исмаилитской теологии. Ведь, согласно шиитскому исламу, правомочный наследник (халиф) пророка Мухаммада — Али, был избран согласно Божественному указанию: Сам Господь повелел Мухаммаду назначить своим преемником Али, первого шиитского Имама. Таким образом, Носир Хусрав утверждает, что халиф Фатимид, кровный потомок Пророка по линии его дочери Фатимы и ее мужа Али, — легитимный духовный наследник Али и вследствие этого имеет полномочия толковать Священный Коран. Согласно доктрине шиитов, миссия Пророка состояла в том, чтобы доставить людям Божественное Откровение (*танзил*), явленное в речениях Корана; после Пророка лишь Али был наделен Господом правом толкования истинного смысла (*та'вил*) Книги. Обращаясь к хорошо известному речению Пророка «Я — Град знаний, а Али — его Врата», Носир Хусрав призывает своих читателей взыскать этот Град Мудрости, в который может войти лишь тот, кто предан Али:

*Коль по душе тебе мои слова,
Оставь пустыню, отправляйся в Град.
То — Град наук, Врата в него — Али,
Приют убогим, кров, в награду данный.
Что за стеною Града, всё — пустыня,
Бесплодная, безводная и мертвая.
(Диван. 63: 41—13)*

Наследниками и хранителями Града знаний является для Носира семья Пророка (*ахл ал-байт*), в первую очередь — его наследники по линии Али и Фатимы, исмаилитские Имамы, находившиеся некоторое время у власти в качестве халифов Фатимидов:

*Был древом мудрости Пророк наш, посему
Его потомки — плодоносные деревья.
Его достойны и наследники Али —
Сынов имеют, как и дочь Пророка.
Сыны Али — то Истины Имамы,
Как их отец величаем в мире славны. <...>
Народам дал отец их справедливость,
Что удивляться, дети — все в отца.
(Диван. 31: 25-27, 32)*

Помимо использования метафоры плодоносного древа, Носир Хусрав сравнивает религию Пророка (*шари'ат*) с совершенным садом, с плодами для мудрых мужей и с терниями для невежественных. Любой аспект этой метафоры исполнен у поэта различных нюансов, те, в свою очередь, полны игры оттенков и наслоений новых значений. Входные Врата, как мы видели, означают Али, но за этим кроется более глубокий подтекст. Так, гора Синай означает Пророка (*натик*), несущего послание (см.: ВД 99). Как и другие горы, внешне она тверда и сурова, внутри же, в самой сердцевине, покоятся богатства ее недр — рубины, изумруды, золото, серебро и медь.

*В саду закона, что Пророк нам заповедал,
Растит плоды одна его семья.
Лишь хвороста и терна даст садовник
Безумцам, что страстями одержимы.
Они — ослы, вовек не отличить
Им амбру и алоэ от навоза.
Спеши найти дорогу в этот сад,
Пускай пройти придется Чин с Мачином.
Узри оливы, смоквы в том саду,
Узри хранимый град, познай гору Синай.
Душа! Ты для себя в саду найди
Из знаний и деяний украшенья.
Ступай в тот сад и набери ты в нем
Себе семян, плодов и трав душистых.
Оставь ослу чертополох колючий,
Возьми себе самшит, жасмин и розу.
(Диван. 24: 27-34)*

«ДАБЫ НИКТО НЕ ПРИЧИНЯЛ ЛЮДЯМ ЗЛА»

126

Свидетельства справедливости правления халифа-имаме ал-Мустансира Носир Хусрав находил и в примерах государственной политики этого Фатимида, и в решениях им частных правовых вопросов. Так, наш путешественник из Хорасана полагал, что политика справедливой либеральной оплаты труда говорит о халифе-имаме как о мудром правителе, ведь, когда люди работают с большей отдачей, это, в свою очередь, ведет к росту производительности труда. Близкое знакомство Носира с административной политикой и практикой дворов Газнавидов и Сельджукидов в восточном Иране сказывалось на том, что именно привлекало его внимание и как он комментировал увиденное. Опыт службы в департаменте государственных сборов Сельджукидов со всей отчетливостью давал о себе знать в весьма пронизательной оценке нашим героем фискальной практики Фатимидов. Носир уточнял, что халифу принадлежат по существу все строения (кроме частных жилых домов), при необходимости они сдаются в наем. Путешественник подчеркивал, что такое устройство исключало государственное принуждение.

Еще более важным, чем справедливое решение вопроса частной собственности, являлся, по мнению Носира, факт регулярной выплаты правителем Фатимидом жалованья военным, что обеспечивало безопасность населения, мир и покой на территории всего государства. Ведь если содержание армии сводится к военным трофеям, граждане страны, жители ее селений и городов не смогут жить спокойно и будут обвинять правительство в том, что оно не в состоянии обеспечить их защиту. Связь между системой сбора налогов Фатимидами, удовлетворительным положением войск и общественным спокойствием Носир подробно иллюстрировал. Раз в год, отмечал он, сборщики налогов каждой области отправляют налоги в центральную казну. Затем из данного общего фонда по предварительно продуманной схеме осуществляется выплата жалованья армии: в установленное время непосредственно из казны халифа воины получают фиксированное содержание соответственно чинам. По наблюдениям Носира Хусрава, благодаря хорошо отлаженному сбору налогов и четкой системе их распределения «ни чиновникам, ни подданным халифа не приходится страдать от притязаний солдат». Путешественнику известно, что это входит в разительный контраст с системами других стран. Он определенно выражает озабоченность безопасностью гражданина — «чиновника или крестьянина» — и нигде даже не намекает, что своевременное и полное удовлетворение нужд военных напрямую сказывается на продолжительности правления государя, речь идет скорее о том, что армия должна получать хорошее жалованье, чтобы население жило в мире и спокойствии. Правление ал-Мустансира Носир считал справедливым, ибо целью этого халифа был рост благосостояния общества в целом, а не обеспечение эффективного выживания двора.

Помимо отлаженной системы сбора налогов и содержания армии, правовая система должна быть свободна от чиновников, рассчитывающих на дополнительные доходы от исполнения ими своих прямых обязанностей, как, например, судьи. Другими словами, вина или невиновность перед законом не должны зависеть от того, насколько высоко жалованье судьи. Носир прямо утверждает, что Фатимиды установили фиксированное жалование, «дабы никто не зарился на чужое добро и не причинял людям зла». Наш герой сообщает, что верховный судья — кадий получал ежемесячную выплату в 2000 динаров; каждому судье соответственно чину отчислялась соответствующая сумма. Носиру, бывшему

чиновнику Сельджукидского двора, довелось повидать на своем веку системы, где правосудие покупалось и продавалось. Он восхищался тем, сколь успешно Фатимиды наладили свою правовую систему и не скупились на жалование, лишь бы исключить из жизни общества посягательства на закон, коррупцию и всякого рода несправедливость. Чтобы обеспечить стабильность и процветание государства, халиф назначил жалование служащим своих ведомств. Фатимидский двор неустанно поддерживал интеллектуалов и писателей, включая самого Носира Хусрава. «Кроме того, была еще группа из царских отпрысков и сыновей различных стран <...> а также и много людей других профессий — ораторов, литераторов, поэтов, законовевов. Все они получали у халифа жалование». Даже неплохо зная организацию двора, Носир был поражен тем, какие суммы халиф выдавал придворным невысокого звания:

Никто из вельмож не получал меньше пятисот динаров жалования, но были и такие, кто удостоивался 2000 магрибинских динаров. Их единственной обязанностью было поклониться вазиру, когда он открывал собрание, а затем вернуться на свое место.

Все государства нуждаются в общественном признании, а их главы — в признании своей суверенности населением. Практика пожалований амирам «из далеких земель», съезжавшимся ко двору ради публичного выражения своего почтения халифу во время официальных церемоний, давала Фатимидам возможность держать их под контролем и демонстрировать миру, сколь обширны их, Фатимидов, политические достижения.

Централизованные структуры Фатимидов не только распространяли власть на провинции, приглашая местных аристократов в столицу, но и сохраняли полный контроль над делами религии в городах и селениях. Это осуществлялось самим правительством путем покрытия расходов мечетей (согласно отчету Носира Хусрава на сей счет, это имело место, по крайней мере, в областях, находившихся под непосредственным правлением Фатимидов, — от Сирии до Туниса). Из казны халифа оплачивались все ковры и циновки, выдавалось жалование зрителям, уборщикам и муэдзинам мечетей, из того же источника оплачивалось всё масло для возжигания необходимого количества светильников. В качестве примера государственного контроля религиозной жизни Носир Хусрав приводит рассказ, как однажды правитель Сирии отправил халифу письменное обращение с просьбой о разрешении заменить более дорогое масло, которое было выбрано властями для одной из местных мечетей, более дешевым. «Ему послали такой ответ: “Ты слуга, а не везир. В том, что касается Дома Божиего, недопустимы какие-либо перемены”». Наш путешественник замечает, что щедрость государства за пределами халифского двора способствует укреплению финансовой и гражданской основы самого государства.

Ткани были важной статьёй дохода Египта. Их производство находилось под неусыпным контролем государства, подобно тому как это было в Греции, Риме, Византии или Аравии. Как в наше время академические степени и иные знаки отличия символизируются лентой, тогой или другими почетными одеяниями и атрибутикой, то же имело место и во времена правления Фатимидов. Церемониальное «платье почета» (*хил'а*) — наиболее распространенный представительский дар — свидетельствовало о ранге гостя и статусе государственного чиновника. В одном из источников упоминается, что примерно через 75 лет после визита Носира Хусрава, в 516/1122 году при дворе было роздано более 14 305 отрезков ткани. Особенно ценными и вожеленными считались одежды с халифского плеча. Поскольку эти вещи носились публично, то удостоенный почестей, равно как и сам даритель, получал одобрение публики и лавры популярности. Эти формы признания были, вероятно, намного более значимыми, нежели вручение в наше время «ключа от города». Фатимиды славились производством тканей с роскошными вышивками (тираз). На ткани переносились айаты Корана и молитвы, для чего нередко применялись золотые и серебряные нити. Эти ткани использовались как в личных целях, так и в качестве покровов и хоругвей для украшения зданий по случаю государственных праздников. На отрезках тираза были вытканы имена халифа, правителей, заказавших ткань, иногда имя чиновника, отвечавшего за производство материи, место производства, дата и имя мастера.

Носир Хусрав обращал внимание на ткани везде, где бы ни оказывался. Так, во время своего пребывания в местечке Асйут, в южном Египте, он упоминает платок из овечьей шерсти, который был лучше изделий Лахора или Мултана (что в современном Пакистане), «такой удивительно тонкий, что, казалось, он из шелка». На пути в Каир Носир остановился на Тиннисе, острове в дельте Нила, где посетил фабрику — «там ткут цветные материи, называемые «касаб», для тюбанов, женских платьев и панталон. Такого цветного касаба не ткут нигде. Белый касаб ткут в Дамьетте». Тиннис известен на Средиземном море как место производства тонкой материи со сложным рисунком и особым плетением, чудесной вышивкой стежками и необычными комбинациями цветов. Изделия эти столь безупречны, что мастера Тинниса были удостоены великой чести изготавливать дважды в год большой покров для Каабы в Мекке. Со временем цвет покрывала менялся: когда Тиннис был под контролем суннитов Аббасидов, полог был черным (как и ныне), в правление Фатимидов он принял их официальный цвет — белый. Носир приводит ряд примеров, иллюстрирующих, сколь редка и недоступна тиннисская ткань. Вот рассказ о правителе одной из южных провинций Ирана:

Я слышал, что правитель Фарса послал в Тиннис 20 000 динаров для приобретения одежды из халифских материй. Посланцы провели там несколько лет, но так и не смогли ничего купить.

На острове Тиннис находились государственные мастерские Фатимидов для изготовления различных видов льна и дамаста (название этой ткани происходит от близлежащего города Дамаск), а также переливающейся ткани, известной как «букаламун», что означает «хамелеон», названной так благодаря отливающему другим цветом мерцанию. Сотканная из пурпурной, алой и зеленой нитей, скрученных между собой, эта ткань при малейшем движении переливается всеми цветами радуги. Эта исключительная ткань поразила воображение путешественника и не только как артефакт, предмет роскоши и красоты, но и как изделие рук челове-

ских, плод умения и фантазии местных жителей. У поэта родилась великолепная метафора для постоянно преобразующегося, изменчивого физического мира:

Подобно переливчатому шелку (букаламун), мир этот многолик и переменчив.

Во всем сродни индийскому клинку, он то врагом, то другом обернется.

(Диван. 164: 8)

Тиннис был столь важным источником дохода и высокого международного торгового статуса Фатимидов, что император Византии, пишет Носир Хусрав, снарядил посольство к египетскому государю с предложением обменять на Тиннис 100 городов. Египетский халиф не согласился, понимая, что император стремился завладеть «городом, где ткуют касаб и булакамун». Но самым замечательным в Тиннисе, полагает Носир, повидавший много государственных промышленных предприятий, было то, что «ни у кого ничего не забирали силой». Более того, «за касаб и булакамун, ткавшиеся для халифа, казна платила полную цену, так что люди охотно работали на халифа, не так, как в других странах, где **диван** и султан принуждают ремесленников к тяжелой работе».

Здесь мы вновь встречаем упоминание о том, что принуждение по природе своей противоречит созиданию и не способствует процветанию граждан. Путешественник повторяет свое мнение о необходимости справедливого вознаграждения за труд. В пример он приводит администрацию Фатимидов с ее мудрой системой правления. Справедливая оплата труда ремесленников стимулировала высокий уровень производства и желание работать. Регулярная выплата жалованья армии предотвращала грабеж крестьян. Выплата достойного заработка судьям помогала блюсти законность правовой системы и защищала граждан от несправедливого правления.

Еще одно доказательство мудрости административных решений Фатимидов, по мнению Носира Хусрава, — высокий уровень защищенности жизни в государстве. Путешественник замечает, что население Египта отличалось столь высоким благосостоянием, что торговцам не было нужды запирают свои лавки. То же можно сказать о менялах и ювелирах. Когда они хотели покинуть свой магазин, то лишь опускали входную решетку, и «никто не решался украсть что-либо». Носир замечает, что все торговцы Каира честны, если же кто-то пойман на обмане покупателя, «его сажают на верблюда, дают в руки колокольчик и водят по городу, при этом он должен непрестанно звонить и кричать: “Я сказал неправду и теперь несу наказание, ибо всякий, кто солжет, достоин наказания!”

В Каире наш герой оказался свидетелем двух кризисных ситуаций, которые, по общему признанию, угрожали правлению Фатимидов. Первый кризис был вызван столкновением солдат, находившихся на службе у государства, и торговца-еврея, отвечавшего за закупку драгоценностей для халифа и имевшего значительное

диван (перс. - канцелярия, присутственное место)-

в мусульманских странах в сред. века налогово-финансовое ведомство. В Османской империи и некоторых других - совет при государе. В некоторых совр. государствах Ближнего и Среднего Востока - правительственные учреждения по административным и судебным делам

состояние. Носир не рассказывает историю во всех подробностях, но сообщает лишь, что однажды солдаты напали на торговца и убили его. Поскольку тот был близок к халифу ал-Мустансиру, под вопросом оказалась преданность халифу всей армии. «20 000 всадников сели на коней и выехали на площадь». Выступление армии «испугало весь город». Намерения военных оставались неясны: станут ли они устраивать переворот, совершат еще одно убийство или будут защищаться? Всадники простояли на площади до полудня; те же, кто был во дворце, а также горожане недоумевали, что последует дальше. В полдень из дворца был послан евнух, чтобы выяснить планы восставших солдат.

*«Халиф повелевает, чтобы вы покорились ему. Согласны?»
Всадники в голос ответили: «Мы рабы его и покорны ему, но мы совершили преступление». — «Халиф повелевает, чтобы вы возвратились назад», — сказал евнух. И все дружно повернули назад.*

По сути дела, эта военная демонстрация явила преданность трону. Преодоление этого небольшого кризиса утвердило власть халифа. Однако семья ювелира была озабочена собственной безопасностью и не исключала возможности новых нападений солдат. Брат ювелира написал халифу письмо с просьбой о защите, предлагая за это 20 000 динаров. (Сопоставив эту сумму со среднегодовым жалованием верховного кадия города, 2000 динаров, несложно представить и сам масштаб кризиса.)

Носир подчеркивает, сколь справедливо халиф разрешил этот конфликт. Он приказал публично разорвать письмо брата ювелира и заверил его в том, что безопасность семьи будет обеспечена: «Будьте покойны и ступайте домой; никто вам ничего не посмеет сделать». Плату от семьи халиф принять отказался, заявив: «Ни в чьих деньгах я не нуждаюсь». Напротив, еврейская семья получила компенсацию за убитого.

Второй кризис вышел на международный уровень. В 442/1050 году, в то время, «когда я был в Египте», пишет Носир Хусрав, стало известно, что правитель Алеппо (современная Северная Сирия) восстал против фатимидского халифа. На подавление этого восстания халиф выслал огромные силы, снабдив воинов палатками, балдахинами и пр. Во главе армии он поставил состоятельного человека по имени Умдат ад-Давла. Здесь Носир прерывает повествование, чтобы рассказать о том, что Умдат ад-Давла разбогател, будучи главой муталибов — «людей, занятых поисками кладов и сокровищ в пещерах Египта». Носир сообщает, что на поиски сокровищ фараонов кладоискатели стекались со всей империи. «Было много людей, которым удавалось находить сокровища, но случались и такие, кто растрачивал всё имущество и оставался ни с чем», тот же, кому удача улыбалась, отдавал халифу одну пятую сокровищ, присваивая остальное. Глава муталибов также получал свою долю. Как бы то ни было, продолжает Носир свое повествование, Умдат ад-Давла достиг Алеппо, выступил против восставших и был убит. Возникли две проблемы: какие меры предпринять по отношению к взбунтовавшемуся правителю, оставшемуся в живых, и что делать с наследством погибшего военачальника?

Носир пишет, что состояние Умдат ад-Давла было столь значительно, что понадобилось два месяца для передачи его в казну халифа. Носир Хусрав не находит странным или несправедливым наследование государством собственности частного лица. Он, однако, упоминает, что часть имущества покойного со-

ставляли невольницы — «триста рабынь, большей частью изумительной красоты; некоторые из них были его наложницами». Халиф не просто вверил их судьбы своему казначею, но объявил, что каждой будет предоставлено право выбора: тем, кто захочет обзавестись семьей, будет подобран супруг, но если кто-то «не пожелает этого», получит часть имущества своего господина и возможность оставаться в собственном доме. «Халиф запретил притеснять кого-либо из них или обижать». Путешественник не пишет, какой выбор сделали девушки. Можно лишь гадать, что именно они предпочли. По тону описания читателю ясно, что решение халифа Носир считает необычайно великодушным и справедливым.

Между тем восставший правитель Сирии понял, что попал в затруднительное положение, и, опасаясь еще более явной демонстрации силы, направил ал-Мустансиру покаянное послание, сопроводив его верблюдами, груженными дарами и приношениями, включая «своего семилетнего сына и жену». Конечно, именно отправка сына, а не жены явилась основным жестом доброй воли, знаком полной покорности правителя Алеппо халифу. Но когда караван с сыном, женой и дарами прибыл к воротам Каира, он простоял там в ожидании около двух месяцев. За это время фатимидский халиф и его везир не однажды выслушивали доводы различных представителей, ходатайствовавших за сирийских посланцев. Сверх того ходатаи испрашивали прощения для самого правителя Алеппо. Не открывая ворот каравану, халиф демонстрировал свою власть над покоренными народами. Только благодаря бесчисленным прошениям и петициям всех «кадиев города», дары были приняты, а жене и сыну правителя Алеппо было позволено вступить в город, разумеется, они были приняты с великими почестями.

Расположение Носира Хусрава к халифу-имаму ал-Мустансиру и восхищение его правлением становится совершенно очевидным в одной из касыд нашего поэта, сочиненной в Иумгане и воспевающей весну. Поэт использует метафору смены сезонов и весеннего обновления, чтобы описать триумф Фатимидов над Аббасидами. Черные знамена суннитов Аббасидов в Багдаде похожи на воронов и ворон, Фатимиды же представлены своим государственным цветом — белым и такими символами чистоты и света, как белый конь Али и блистающий меч **Зульфикар**. Яркое солнце преобразует глину в сверкающие драгоценные рубины и амбру. Приход весны знаменует победу солнца над тьмой и становится метафорой торжества знаний над невежеством. Поэт использует ее, чтобы вступить в серьезную полемику с духовенством Балха и Бухары.

*Пришла весна и стужа миновала,
Вновь молодым стал древний бранный мир.
Темнеет, как вино, вода в пруду,
В степи трава явилась из-под снега.
Зимой ветер реял, словно стяг,
А нынче благовонием курится.*

Зульфикар -
название легендарного
меча пророка Мухаммеда
Плеяды -
рассеянное звездное
скопление в созвездии
Тельца

Бедняжка ива, что была раздета,
 Теперь в серьгах красуется и шелке.
 Весною у степей румяны щеки,
 Весною у цветов глаза открыты.
 Земля теперь воскресла и прозрела,
 Ей ветер принес дыхание Мессии.
 Цветут сады — они подобны небу,
 Куст розовый сияет, как **Плеяды**.
 И коль у тучи нет чудес Йусуфа,
 То отчего степь словно Зулайха?
 Тюльпан зарделся, словно лик подруги,
 Нарцисс глядит влюбленными глазами,
 И коль фиалка стужи не боится,
 То отчего лиловый плащ на ней ?
 Темнеют воды и светлеет воздух,
 И ворон смолк, и соловей запел.
 Стал сад подобен раю, и тюльпаны,
 В нем засияли, словно лики гурий.
 Как раб-индеец нынче черный ворон,
 Пред соловьем и розой — господами.
 Куст розы белоснежными цветами
 Украшен, словно небосвод — звездами.
 Как Амр перед Али стал месяц дей —
 Бессилен он и посрамлен весною .
 И ворон испытал позор, поскольку,
 Вступил в сраженье с Фатимой Зухрой .
 Как Аббасиды, козни строил он,
 Но и сквозь черный плащ их было видно.
 За Фатимидов в бой вступило солнце,
 Поднявшись на вершину из низин.
 Стал луч его мечу Али подобен,
 А розы куст стал сильным, как **Дулдул** .
 Как только солнце в равноденствие вступило,
 В сезон весны тогда оно вошло.
 День прибавлялся, словно вера.
 Ночь убывала, словно грех неверья, —
 Ночь темная из рода лицемеров,
 А день пополнил праведников род.
 Мир стал подобен душам просвещенных,
 Исполнен стал он света и добра.
 Ведь был он темен, как душа невежды,
 А ныне стал как разум мудреца!
 Всё потому, что всех светил глава
 В бою за справедливость побеждает.
 Ведь справедливость — корень сил добра,
 Ануширван прославлен ею в мире.
 Взгляни, как с равноденствием и солнцем,
 Вещей немало прояснилось в мире!
 Взгляни, как из негодной старой глины,

Дулдул -

мул пророка Мухаммеда,
 на котором он, по преда-
 нию, вознесся на небо

*Рождаются на свет рубин и амбра.
Всё благо — в справедливости и знаньи,
Блажен, кто языками их владеет.
Дай разуму права, ведь этот мир
Для мысли сотворен и правосудья.
Учением укрась себя, красив
Не тот, кто тело шелком украшает.
Стремись не к миру внешней красоты,
А к знанию, ведь мир тебя обманет.
И не завидуй, если кто прослыл
Столпом закона в Бухаре и Балхе,
Ведь прячутся и знание, и вера,
Когда о них вокруг шумят так громко.
Словам невежд не доверяй ты слепо,
Пусть даже имена их знамениты.
Ищи ответы сам, ведь для невежды
Весь мир теснее замкнутого круга.
Не бойся в спор вступать, без оппонента
Ты не поймешь, что истинно, что ложно . . .
(Диван. 161)*

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ СПОР

В IV—V/X—XI веках при дворе Фатимидов в Каире велись самые жаркие теологические и интеллектуальные диспуты, когда-либо имевшие место во всем мусульманском мире. В столицу съезжались астрономы, поэты, знатоки грамматики, врачи, юристы, теологи и другие образованные люди; им предоставлялись все условия для занятий науками и творчеством.

За век до прибытия в Каир Носира Хусрава известный юрист кади ан-Нуман (ум. 363/974) разработал исмаилитский законодательный свод, определив в своих многочисленных трудах номенклатуру законов и структуру самого законодательства. Эти положения нашли отражение в таких его книгах, как «Да'а'им ал-ислам» («Столпы ислама»), где описана внешняя, захир, сторона религиозного закона, «Та'вил да'а'им ал-ислам» («Толкование столпов ислама») с эзотерической, батин, интерпретацией доктрины, представленной в предыдущем сочинении. К 378/988 году или даже раньше публичные лекции по исмаилитскому законодательству уже читались в мечети ал-Азхар . В 396/1005 году шестой халиф-имам ал-Хаким (386-411/996—1021) основал Дар ал-Илм (Дом знаний) — академию, в которой преподавались различные дисциплины; здесь была собрана колоссальная библиотека. Сохранился текст с описанием пышной церемонии открытия этого заведения:

В этот дом они собрали все книги, которые предводитель право-

верных ал-Хаким би-Амраллах приказал принести туда. Это были рукописи по всевозможным вопросам науки и культуры, которые не были бы собраны вместе, не будь на то указа халифа. Доступ к ним получили люди всех сословий, лишь бы было желание читать книги и постигать их смысл. Одним из уже упомянутых благородных дел, подобных которым неслыханны, было то, что халиф установил значительное жалованье всем, кто был назначен им для службы там, — законооведам и прочим. Люди всех сословий посещали Дом: одни приходили читать книги, другие — переписывать их, третьи — изучать. Халиф предоставил также то, что было нужно посетителям для работы с книгами: чернильницы с чернилами, перья и бумагу (Ал-Макризи. Ал-Хитат, том 1, стр. 458).

В свете этой традиции активной поддержки государством образования, описанной Носиром Хусравом, великодушие халифа-имама ал-Мустансира по отношению к интеллектуальной элите своего времени становится вполне объяснимым, но от этого не менее благородным. Когда лучшие умы своего времени, «люди всех сословий» сосредоточены на развитии наук, государство процветает. ...

ПРАЗДНИК ЖИЗНИ

Будучи в Египте, Носир Хусрав интересовался не только государственной политикой Фатимидов, без его внимания не оставались местные порядки, в первую очередь связанные с торговлей, в том числе и невольниками, а также церемонии проведения великих торжеств.

По всей вероятности, именно в травелогии Носира, там, где речь идет о каирских базарах, дана одна из самых чарующих зарисовок поиска и закупки нужного товара в V/XI веке. Наш герой наблюдает за разносчиками, аптекарями, бакалейщиками, москательщиками, замечает, что торговцы «сами дают упаковку, стекло, фаянсовый горшок или бумагу, так что покупателю не приходится брать с собой что-либо для упаковки». Взгляд чужестранца неизменно восхищается общественными новациями, которые разрешают бытовые проблемы, делая жизнь более эффективной, и давая человеку возможность получать от нее удовольствие. В следующем далее рассказе о разведении в городе садов Носир описывает изобретенный египтянами оригинальный способ выращивания в домашних условиях деревьев и растений с последующей их пересадкой по мере необходимости;

В Мисре замечательно еще и следующее: если кто-нибудь захочет разбить сад, он может сделать это в любое время года, ибо всякое дерево, какое бы ни пришло на ум, можно добыть и посадить, будь то плодовое или декоративное. Есть люди, которые торгуют этим (даллал) и, что бы ты ни пожелал, достают в любое время. Они делают так: сажают деревья в кадки и водружают их на крыши домов, так что многие крыши начинают походить на сады. Большой частью это — плодовые деревья: кислые и сладкие апельсины, гранаты, айва, но есть и розы, базилик, декоративные травы. Если кто-нибудь изъявляет желание, приходят носильщи-

ки, привязывают эти кадки вместе с деревьями к палкам и несут, куда им укажут. Если хочешь, они поставят эти кадки на землю, а если угодно — отделив кядку и посадят дерево, которое при этом не ощутит ни малейшей перемены. Этому обычаю я не видел ни в одной другой стране и даже не слышал о нем, и, надо признать, это прекрасный обычай.

В фатимидском Египте можно было приобрести еще одну отменную вещь — фаянс, «столь изящный, прочный» и удивительный, что «ты видишь тень от руки, держащей изделие, когда рассматриваешь его на свет». Фаянс часто расписан подобно переливающейся ткани букаламун, так что «с какой стороны ни посмотри, всякий раз цвет будет другой». «Там отливают также стекло, чистое и ясное, похожее на хризолит; продают его на вес».

Внимание путешественника привлекла и цена на веревку. В разговоре «с почтенным торговцем галантереей» Носир смог сравнить цены на веревки в Каире и Нишапуре. «Когда я спросил в Нишапуре, — пишет Носир Хусрав, — сколько стоит самая лучшая веревка, мне сказали, что такая встречается очень редко и продается по пять (серебряных) дирхемов за драхму веса». В Каире этот же вес продавался за три с половиной золотых динара, т.е. значительно дороже.

Покупать приходилось даже воду. Лишь обитатели домов, расположенных вдоль Нила, могли поднимать ее из реки сами. В город же вся нильская питьевая вода доставлялась водоносами, они же и торговали ей: одни — с верблюдов, другие — прямо из кувшинов, закрепленных на спине. Носир пишет, что бронзовые кувшины отделялись так хорошо, что блестели будто золото. Продажа воды была доходным предприятием: «Один человек рассказывал мне, что знает женщину, у которой 5000 таких кувшинов. Она отдает их напрокат и за каждый кувшин берет дирхем в месяц. Когда кувшин возвращают назад, нужно, чтобы он оставался в целости и сохранности». Эта ремарка дает представление о роли женщины в коммерческой жизни Каира и говорит о том, что бизнес по продаже воды был чем-то большим, нежели просто торговлей.

Каир являлся крупным торговым центром. Сюда прибывали суда изо всех портов Средиземного моря, отсюда они отправлялись по Нилу и множеству каналов и притоков его дельты; «в Каире столько судов и лодок, сколько не найдется в Багдаде и Басре вместе взятых».

Кое-что рассказывает Носир и о рабстве. Хотя Коран и запрещает торговлю рабами среди мусульман, в мусульманском средневековом обществе, как и во многих странах Европы и Азии того времени, работорговля составляла важную статью доходов. Поскольку Носир был родом из Хорасана, он имел представление о военных набегах, благодаря которым регулярно пополнялся контингент пленных из Средней Азии. Невольников использовали с различными целями на местах или отправляли с караванами в Иран, Сирию, Палестину, Аравию, а порой и в Византию

или Северную Африку. Наш герой хорошо представлял себе мощь войск, состоящих из рабов, ведь основателями империй Газневидов и Сельджукидов (были пленные, захваченные в военных походах па Среднюю Азию. Они сами поднялись по должностной лестнице и добились успеха, подмяв под себя власть и основав династии. Обращение в рабство отдельных людей и целых селений и областей было одной из основ современного Носиру общества. По его наблюдениям, рабы поставлялись в Египет главным образом из Греции — имелась в виду Византия (куда входила и современная Турция) — или Нубии (современный Судан):

Выше к югу лежит Нубия, там правит другой царь, люди там чернокожие, и религия у них христианская. Купцы ездят туда и возят стекло, гребни и коралл, а оттуда привозят рабов. Все рабы в Мисре либо нубийцы, либо византийцы. В другом отрывке наш герой отмечает, что царь Нубии «регулярно посылал дары халифу Египта и заключал договоры, чтобы египетские солдаты не пересекали его границ и не грабили население».

В ходе паломничеств из Каира в Мекку Носир неоднократно бывал на юге Нубии. Во время одной из поездок он провел в Ассуане, лежащем всего в 4 фарсангах от Нубии, 21 день в ожидании прибытия каравана, который должен был переправить его через пустыню к Красному морю. После осмотра города и найма верблюда путешественник присоединился к каравану, и затем пятнадцать дней шел с ним по пустыне. Когда процессия достигла наконец города-порта Айдаб, что на берегу Красного моря (где, по замечанию нашего героя, проживало около 500 человек), Носиру пришлось провести примерно три месяца в ожидании судна на Аравию. Айдаб принадлежал Египту и был официальным торговым портом, а поскольку там швартовались суда из Абиссинии, Занзибара и Йемена, здесь же располагалась таможня. Часть товара составляли, конечно, рабы.

Пока Носир оставался в городе, он познакомился с местным племенем — баджави, игравшим важную роль в экономике этого транзитного пункта. Поскольку в Айдабе не было колодцев и других источников пресной воды, населению приходилось довольствоваться дарами неба. Постоянные запасы дождевой воды пополняли бюджет жителей, снабжавших драгоценной влагой торговцев и паломников. На этом специализировались баджави, они собирали воду и продавали ее. Носир пишет, что он и его попутчики покупали воду по 1—2 дирхема за кувшин. Баджави, которые не были ни мусульманами, ни христианами, произвели на путешественника сильное впечатление. Фактически, писал он, «это люди, у которых нет ни веры, ни религии; они не следуют какому-либо пророку или вождю, поскольку живут слишком далеко от заселенных мест». Равнина, на которой проживали баджави, имела в длину 1000 фарсангов и 300 в ширину, она тянулась с севера на юг от Египта до Абиссинии и с запада на восток от Нубийской реки до Красного моря. Регулярно покупая у них воду на протяжении трех месяцев, Носир, безусловно, неоднократно входил с ними в тесный контакт. «Они не злые люди, не воруют и не совершают набегов, заняты только своим скотом». По обычаю, честный сам с собой, путешественник отмечает, что «мусульмане и другие люди воруют детей баджави, отвозят в города ислама и продают». Симпатия нашего героя к этим неприветливым в быту людям, «живущим слишком далеко от заселенных мест», очевидна.

За три года, проведенных в Каире, Носир побывал на нескольких грандиозных

государственных церемониях. Мы уже видели, как путешественник из Хорасана проник за день до одного из двух ежегодных праздников в павильон, где шла подготовка к пиршеству. Он рассказывает нам и о другом ежегодном празднестве, в котором сам принял участие, — «величайшем празднике», торжестве по случаю ежегодного разлива Нила, жизненно важной артерии Египта. Чтобы каждый год одновременно открывать плотины, сдерживающие воду, существует практика, согласно которой все каналы остаются закрытыми в месяцы, пока вода в Ниле поднимается. Уровень воды измеряют каждый день. Когда вода поднимается до предельной высоты, начинается «Праздник открытия канала». В этой церемонии принимает участие халиф, ему «вручают кирку, чтобы он торжественно бросил ее в плотину» и «пустил воду» для всех жителей Египта. Вслед за тем народ с помощью лопат разрушает перемычку плотины. Тогда вода под собственным напором прорывает искусственную преграду и устремляется в канал. Делается это одновременно по всей стране, на всех каналах, реках и ручьях.

Подготовка к празднику начинается с установки огромной палатки «из румийского шелка, шитого золотом и украшенного драгоценными камнями» (Носир здесь вновь проявляет интерес к материи), «она столь просторна, что в ее тени могут укрыться сто всадников». Важным этапом подготовки к торжеству становится тренировка тысяч лошадей, которых нужно приучить к суматохе и шуму, ведь, выстроенным в сотни, им придется идти непосредственно за оркестром из труб, барабанов и литавр; за три дня до события музыканты начинают бить в барабаны и тарелки и играть на трубах в халифских конюшнях, чтобы лошади привыкли к этим звукам. Халифа сопровождает на параде десять тысяч коней (Носир повторяет эту цифру ниже) «с золотыми цепями и луками у золотых седел, убранными драгоценными камнями». Под седлами — подседельники из «румийского шелка и букаламуна, вытканного специально для данного торжества, и потому эту ткань не нужно резать или подшивать»; по краю каждого подседельника — надпись с именем халифа. Каждый конь облачен в кольчугу или панцирь, на луке седла — шлем или копье. Десять тысяч коней без всадников, готовых к битве, демонстрируют силу и мощь фатимидского трона. Коней ведут специально нанятые люди (верный себе, Носир уточняет, что каждый получает три дирхема). За конями шествуют верблюды с люльками и паланкинами (вероятно, это транспорт для женщин из знатных семей, поскольку эти мероприятия посещали не только мужчины), а за ними — другие лошади и мулы. За животными следует войско халифа.

Церемониальное парадное шествие халифа от его дворца и до плотины образует великолепное зрелище, символизирующее правление Фатимида над множеством земель (одно за другим выступают военные подразделения, представляющие каждый край империи) и его власть даже над жизнями подданных. На этом параде чин и звание регламентированы подробно разработанным протоколом, оговаривающим вид одежды, место в процессии и способ передвижения человека: верхом или пешком. Сам Носир Хусрав, возможно, был включен в

дополнительный контингент: «Было там еще и много людей других профессий, среди них: ораторы, литераторы, поэты, правоведы». Носир указывает численность отдельных групп воинского контингента: 20 000 всадников берберов кутама, 15000 батили из Магриба, что в Северной Африке, 20 000 черных масмуди, 10 000 турков или персов «весьма внушительного вида», 30 000 рабов, «приобретенных за деньги», 50 000 всадников бедуинов из Хиджаза, 30 000 мастеров-всадников, «купленных» для военной службы, и 30 000 пехотинцев зинджей с мечами. Здесь названы упоминавшиеся Носиром ранее воинские подразделения, получающие от халифа, согласно ранжиру, такое жалование, чтобы им не вздумалось красть или грабить селения ради поддержания достатка. Хотя наш путешественник не раз подтверждал свою репутацию дотошного хрониста, трудно представить, как более 200 000 солдат и животных могут маршировать по улицам. Из самого текста не ясно, шла ли речь об общем числе воинского контингента, находившегося в Каире на службе у халифа, или здесь были названы силы, участвовавшие в параде.

Но вернемся к описанию открытия канала. Следом за лошадьми, паланкинами и войсками шли дайламиты (персы с берегов Каспийского моря) «в румийских одеждах, тканых золотом; они были подпоясаны, а рукава у них, по египетскому обычаю, широкие». За дайламитами следовал на верблюде сам халиф в священных белых одеждах. Его верблюд, однако, не был никак украшен; на нем — простое седло, узда и поводья без золота и серебра, халиф же был облачен в просторные одежды и тюрбан. Одевание это было столь тонкой работы, что только оно одно стоило 10 000 динаров. Лишь один всадник сопровождал халифа; он держал державный зонтик над головой владыки. На носителе зонтика — золотой парчовый тюрбан, усыпанный драгоценными камнями, кафтан стоимостью 10 000 динаров. Сам зонтик — «необычайно роскошной работы, расшитый драгоценными камнями и жемчугами». Справа и слева от халифа — евнухи «с курильницами, возжигавшие амбру и алоэ». Когда халиф проходил, народ, «по здешнему обычаю», как пишет наш перс, «падал на колени и молился за него». Позади халифа следовали великий везир, верховный кадий и «многочисленная толпа ученых и вельмож».

Когда халиф прибывал к плотине у начала канала, он некоторое время не спешивался с верблюда (приходится лишь догадываться, сколько времени уходило, чтобы подчинить определенному порядку толпу, подобную описанной). Когда всё было готово и определен должный момент, халифу вручали кирку, чтобы бросить ее в плотину. «Вслед за этим народ тотчас устремлялся к ней и кирками, заступами и лопатами разрывал рукотворную преграду. Тогда вздыбившаяся вода прорывала плотину и устремлялась в канал».

В день праздника открытия канала всё население «старого и нового Каира» собиралось в одном месте. Обычно первый корабль, входивший в канал, был с глухонемыми. Этот египетский обычай даже выдавший виды Носир Хусрав находит весьма необычным; по его предположению, глухонемые для египтян — «доброе предзнаменование, и в этот день халиф раздает этим несчастным милостыню» прямо из своих рук.

ИСТОЧНИК: Элис К. Хансбергер. Рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа. - М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2005. - С. 143-170.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

139

1. Как обосновывается Носиром Хусравом законность права Фатимидов на религиозную власть в Египте? Объясните значение понятий «танзил» и «та'вил», данных в тексте. Почему четвертый мусульманский халиф и последующие халифы-имамы наделены особой ролью? Приведите примеры из текста. Какие формы легитимизации власти в истории ислама вам знакомы? Каково отношение автора данного текста к этой проблеме?
2. Может ли застой в родной стране служить источником появления ностальгии о жизни в другом, более передовом обществе? Как рассматривались вопросы политического устройства в Египте времен Фатимидов? Какова роль политики справедливой либеральной оплаты труда в сохранении стабильности государства и благосостояния общества? Насколько успешно, по мнению автора, Фатимиды наладили свою правовую систему (налоги, жалованья и т.д.), и как они исключали из жизни общества посягательства на закон, коррупцию и всякого рода несправедливости?
4. Почему Носир придавал такое серьезное значение производству тканей в Египте? Каково было экономическое, практическое и символическое значение производства тканей для Фатимидского двора?
5. Как оценивает Носир роль принуждения в управлении, и почему он так настаивает на необходимости справедливого вознаграждения за труд, практикуемого Фатимидами? Оцените две кризисные ситуации и то, как они были преодолены халифом Египта.
6. Как были выражены ностальгические настроения Носира о правлении Фатимидов в Египте в его поэзии? Чем отличалась поэзия Носира, идеализирующая общественное и государственное устройство в Египте, от панегирической поэзии дворцовых поэтов Центральной Азии и Ирана, например, Унсури?
7. Могут ли радости познания (науки) вызвать к жизни ностальгию? Какова роль интеллектуалов (университеты, библиотеки, дома науки - академии) в возрождении общества? Почему автор уверен, что в Египте в то время шли «самые жаркие теологические и интеллектуальные диспуты, когда-либо имевшие место во всем мусульманском мире»?
8. Хусрав обращает очень серьезное внимание на все мелочи жизни: разведение садов, изготовление стекла, доставку воды в город, роль женщин в этом ремесле и т.д. Почему путешественник старается быть таким точным? Почему Носир не стал скрывать такого запрещенного с точки зрения ислама явления, как работоторговля, практиковавшегося в Египте? Как относился Носир к описанию и оценке роли немусульманского населения – «баджави», и почему он сохранил к ним толерантность в отличие от многих других?

9. Как связано чувство ностальгии с повторяющимися в обществе праздниками, ритуалами? В чем была суть ежегодного праздника открытия канала? Какова оценка автора «Сафарнаме» этого события? Каково было символическое значение церемониального парадного шествия халифа от дворца до плотины, согласно автору текста? Почему, по мнению Носира и Элис Хансбергер, египетский халиф XI века заслуживал такой чести - быть примером для подражания у современников? Могут ли ностальгические настроения передаваться от источника исследования к исследователю?

ВОПРОСЫ ДЛЯ СРАВНЕНИЯ И АНАЛИЗА:

1. Можете ли вы назвать предшественниками модернистов конца XIX - начала XX века в Центральной Азии джадидов и коммунистов? Чем отличается модернизация этих двух типов от варианта, предложенного Носиром Хусравом? Почему мыслители, а также и обыкновенные люди для развития собственной страны часто обращаются к опыту прошлого или к опыту соседних стран, который они видели?
2. Вызывается ли ностальгия внутренними факторами - подсознанием личности или внешними обстоятельствами, окружающими человека?
3. Ессенова считает, что модернизация (урбанизация) оказывает негативное воздействие на казахскую социальную организацию. Что бы ей ответил Носир Хусрав, описавший опыт жизни в Каире? Почему мы не находим у Носира такого же вдохновенного описания жизни бедуинов в Северной Африке?
4. Может ли что-то заимствовать Центральная Азия из опыта градостроительства, городского хозяйства Каира XI века для современности, или этот опыт нужен только для удовлетворения любопытства?
5. Оглянувшись назад и вернувшись ко всем текстам раздела о ностальгии, подумайте, что, по-вашему, могут дать ностальгические настроения нам в настоящее время?

ФЕДОР ДОСТОЕВСКИЙ. ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР

Федор Михайлович Достоевский (1821-1881) – один из выдающихся писателей XIX столетия, чьи произведения стали бессмертными. Родился в Москве, сначала получал частные уроки дома, затем обучался в пансионе (закрытое учебное заведение) и позже продолжил свое образование в Военно-инженерной академии в Санкт-Петербурге. Увлечение идеями русского и западноевропейского социализма и атмосфера социально-философских интеллектуальных споров оказали сильное влияние на творчество писателя. Он был арестован вместе с другими петрашевцами, заключен в Петропавловскую крепость и приговорен к смертной казни, которая (по приказу Николая I) была отменена в последнюю минуту перед расстрелом. Ее заменили ссылкой (четырёхлетней каторгой) в Сибирь. Великие произведения, принесшие ему известность: «Бедные люди» (1846), «Записки из мертвого дома» (1864), «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1866-1869), «Бесы» (1872), «Братья Карамазовы» (1879-1880). В них писатель совмещает психологический анализ с политической интуицией. Ф. М. Достоевский выступал против детерминизма, он ценил индивидуальность и человеческую свободу и в то же время говорил о позитивной роли религии в жизни людей.

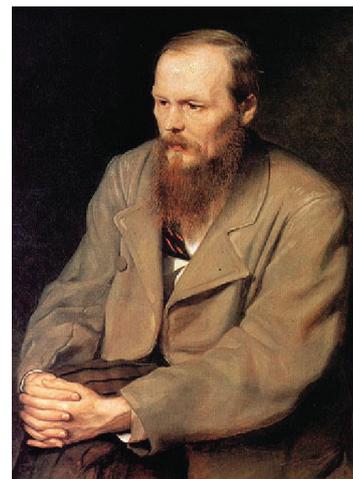
Отрывок взят из романа «Братья Карамазовы», и сюжет развивается вокруг истории, рассказанной Иваном Алеше. События происходят в Испании 16 века во времена самой кровавой инквизиции, Христос появляется на Земле. Инквизиция была институтом, установленным католической церковью для искоренения ереси. Тысячи людей были сожжены заживо. В это опасное время Христа арестовывает Великий Инквизитор, который утверждает, что на Земле нет места для Божьей религии. Алешу привело в замешательство это нехристианское поведение. Иван же старался объяснить убеждения Инквизитора. Прочитав отрывок, постарайтесь проанализировать главную идею «Великого инквизитора».

Действие у меня в Испании, в Севилье, в самое страшное время инквизиции, когда во славу Божию в стране ежедневно горели костры и

В великолепных аутодафе

Сжигали злых еретиков.

О, это, конечно, было не то сошествие, в котором явится он, по обещанию своему, в конце времен во всей славе небесной и которое будет внезапно, «как молния, блистающая от востока до запада». Нет, он возжелал хоть на мгновение посетить детей своих и именно там, где как раз затрещали костры еретиков. По безмерному милосердию своему он проходит еще раз между людей в том самом образе человеческом, в котором ходил три года между людьми пятнадцать веков назад. Он снисходит на «стогны жаркие» южного города, как раз, в котором всего лишь накануне в «великолепном аутодафе», в присутствии короля, двора, рыцарей, кардиналов и прелестнейших придворных дам, при многочисленном населении всей Севильи, была сожжена кардиналом великим инквизитором разом чуть не целая сотня еретиков ad majorem gloriam De.¹ Он появился тихо, незаметно, и вот все - странно это - знают



петрашевцы -

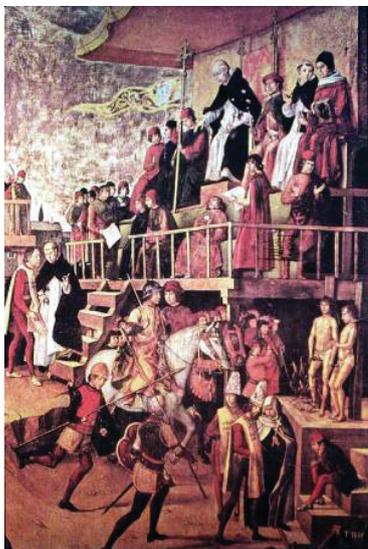
общество разночинной молодежи в Петербурге (кон. 1844 - нач. 1849 г.), утопические социалисты и демократы; свое название получило по фамилии Петрашевского Михаила Васильевича (1821-1866), русского революционера, утопического социалиста

аутодафе (португ.

auto de fe, букв. - акт веры) -

первоначально оглашение, а впоследствии и приведение в исполнение приговора инквизиции (главным образом публичное сожжение). Первое аутодафе относится к 13в., последнее состоялось в 1826 г. в Валенсии.

1 к вящей славе Господней (лат.).



ИСПАНСКАЯ ИНКВИЗИЦИЯ.
Педро Берругете, 1475

его. Это могло бы быть одним из лучших мест поэмы, то есть почему именно узнают его. Народ непобедимой силой стремится к нему, окружает его, нарастает кругом него, следует за ним. Он молча проходит среди их с тихой улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к нему, даже лишь к одеждам его, исходит целующая сила. Вот из толпы восклицает старик, слепой с детских лет: «Господи, исцели меня, да и я тебя узрю», и вот как бы чешуя сходит с глаз его, и слепой его видит. Народ плачет и целует землю, по которой идет он. Дети бросают пред ним цветы, поют и вопиют ему: «Осанна!» «Это он, это сам он, - повторяют все, - это должен быть он, это никто как он». Он останавливается на паперти Севильского собора в ту самую минуту, когда во храм вносят с плачем детский открытый белый гробик: в нем семилетняя девочка, единственная дочь одного знатного гражданина. Мертвый ребенок лежит весь в цветах. «Он воскресит твое дитя», - кричат из толпы плачущей матери. Вышедший навстречу гроба соборный патер смотрит в недоумении и хмурит брови. Но вот раздается вопль матери умершего ребенка. Она повергается к ногам его: «Если это ты, то воскреси дитя мое!» - восклицает она, простирая к нему руки. Процессия останавливается, гробик опускают на паперть к ногам его. Он глядит с состраданием, и уста его тихо и еще раз произносят: «Талифа куми» — «и восста девица». Девочка подымается в гробе, садится и смотрит, улыбаясь, удивленными раскрытыми глазками кругом. В руках ее букет белых роз, с которым она лежала в гробу. В народе смятение, крики, рыдания, и вот, в эту самую минуту, вдруг проходит мимо собора по площади сам кардинал великий инквизитор. Это девяностолетний почти старик, высокий и прямой, с иссохшим лицом, со впалыми глазами, но из которых еще светится, как огненная искорка, блеск. О, он не в великолепных кардинальских одеждах своих, в каких красовался вчера пред народом, когда сжигали врагов римской веры, - нет, в эту минуту он лишь в старой, грубой монашеской своей рясе. За ним в известном расстоянии следуют мрачные помощники и рабы его и «священная» стража. Он останавливается пред толпой и наблюдает издали. Он всё видел, он видел, как поставили гроб у ног его, видел, как воскресла девица, и лицо его омрачилось. Он хмурит седые густые брови свои, и взгляд его сверкает зловещим огнем. Он простирает перст свой и велит стражам взять его. И вот, такова его сила и до того уже приучен, покорен и трепетно послушен ему народ, что толпа немедленно раздвигается пред стражами, и те, среди гробового молчания, вдруг наступившего, налагают на него руки и уводят его. Толпа моментально, вся как один человек, склоняется головами до земли пред старцем инквизитором, тот молча благословляет народ и проходит мимо. Стража приводит пленника в тесную и мрачную сводчатую тюрьму в древнем здании святого судилища и запирает в нее. Проходит день, настает темная, горячая и «бездыханная» севильская ночь. Воздух «лавром и лимоном пахнет». Среди глубокого мрака вдруг отворяется железная дверь тюрьмы, и сам старик великий инквизитор со светильником в руке медленно входит в тюрьму. Он один, дверь за ним тотчас же запирается. Он останавливается при входе и долго, минуту или две, всматривается в лицо его. Наконец тихо подходит, ставит светильник на стол и говорит ему: «Это ты? Ты? - Но, не получая ответа, быстро прибавляет: - Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать? Ибо ты пришел нам мешать и сам это знаешь. Но знаешь ли, что будет завтра? Я не знаю, кто ты, и знать не хочу: ты ли это или только подобие его, но завтра же я осужу и сожгу тебя на костре, как

злейшего из еретиков, и тот самый народ, который сегодня целовал твои ноги, завтра же по одному моему мановению бросится подгребать к твоему костру угли, знаешь ты это? Да, ты, может быть, это знаешь», - прибавил он в проникновенном раздумье, ни на мгновение не отрываясь взглядом от своего пленника.

- Я не совсем понимаю, Иван, что это такое? - улыбнулся всё время молча слушавший Алеша, - прямо ли безбрежная фантазия или какая-нибудь ошибка старика, какое-нибудь невозможное *qui pro quo*?²

- Прими хоть последнее, - рассмеялся Иван, - если уж тебя так разбаловал современный реализм и ты не можешь вынести ничего фантастического - хочешь *qui pro quo*, то пусть так и будет. Оно правда, - рассмеялся он опять, - старику девяносто лет, и он давно мог сойти с ума на своей идее. Пленник же мог поразить его своею наружностью. Это мог быть, наконец, просто бред, видение девяностолетнего старика пред смертью, да еще разгоряченного вчерашним аутодафе во сто сожженных еретиков. Но не всё ли равно нам с тобою, что *qui pro quo*, что безбрежная фантазия? Тут дело в том только, что старику надо высказаться, что наконец за все девяносто лет он высказывается и говорит вслух то, о чем все девяносто лет молчал.

- А пленник тоже молчит? Глядит на него и не говорит ни слова?

- Да так и должно быть во всех даже случаях, - опять засмеялся Иван. - Сам старик замечает ему, что он и права не имеет ничего прибавлять к тому, что уже прежде сказано. Если хочешь, так в этом и есть самая основная черта римского католичества, по моему мнению, по крайней мере: «всё, дескать, передано тобою папе и всё, стало быть, теперь у папы, а ты хоть и не приходи теперь вовсе, не мешай до времени, по крайней мере». В этом смысле они не только говорят, но и пишут, иезуиты по крайней мере. Это я сам читал у их богословов. «Имеешь ли ты право возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из которого ты пришел? - спрашивает его мой старик и сам отвечает ему за него, - нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнять у людей свободы, за которую ты так стоял, когда был на земле. Всё, что ты вновь возведишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится как чудо, а свобода их веры тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад. Не ты ли так часто тогда говорил: «Хочу сделать вас свободными». Но вот ты теперь увидел этих «свободных» людей, - прибавляет вдруг старик со вдумчивою усмешкой. - Да, это дело нам дорого стоило, - продолжает он, строго смотря на него, - но мы dokonчили наконец это дело во имя твое. Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, но теперь это кончено, и кончено крепко. Ты не веришь, что кончено крепко? Ты смотришь на меня кротко и не устаиваешь меня даже негодования? Но знай, что теперь и именно ныне эти люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем сами же они

2 Одно вместо другого, путаница, недоразумение (лат.).

принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим. Но это сделали мы, а того ль ты желал, такой ли свободы?»

- Я опять не понимаю - прервал Алеша, - он иронизирует, смеется?

- Нимало. Он именно ставит в заслугу себе и своим, что наконец-то они поборолли свободу и сделали так для того, чтобы сделать людей счастливыми. «Ибо теперь только (то есть он, конечно, говорит про инквизицию) стало возможным помыслить в первый раз о счастье людей. Человек был устроен бунтовщиком; разве бунтовщики могут быть счастливыми? Тебя предупреждали, - говорит он ему, - ты не имел недостатка в предупреждениях и указаниях, но ты не послушал предупреждений, ты отверг единственный путь, которым можно было устроить людей счастливыми, но, к счастью, уходя, ты передал дело нам. Ты обещал, ты утвердил своим словом, ты дал нам право связывать и развязывать и уж, конечно, не можешь и думать отнять у нас это право теперь. Зачем же ты пришел нам мешать?»

- А что значит: не имел недостатка в предупреждении и указании? - спросил Алеша.

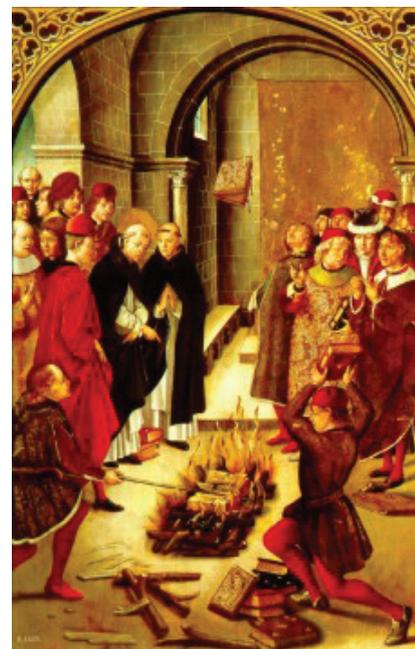
- А в этом-то и состоит главное, что старику надо высказать.

«Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия, - продолжает старик, - великий дух говорил с тобой в пустыне, и нам передано в книгах, что он будто бы «искушал» тебя. Так ли это? И можно ли было сказать хоть что-нибудь истиннее того, что он возвестил тебе в трех вопросах, и что ты отверг, и что в книгах названо «искушениями»? А между тем если было когда-нибудь на земле совершено настоящее громовое чудо, то это в тот день, в день этих трех искушений. Именно в появлении этих трех вопросов и заключалось чудо. Если бы возможно было помыслить, лишь для пробы и для примера, что три эти вопроса страшного духа бесследно утрачены в книгах и что их надо восстановить вновь придумать и сочинить, чтоб внести опять в книги, и для этого собрать всех мудрецов земных - правителей, первосвященников, ученых, философов, поэтов - и задать им задачу: придумайте, сочините три вопроса, но такие, которые мало того, что соответствовали бы размеру события, но и выражали бы сверх того, в трех словах, в трех только фразах человеческих, всю будущую историю мира и человечества, - то думаешь ли ты, что вся премудрость земли, вместе соединившаяся, могла бы придумать хоть что-нибудь подобное по силе и по глубине тем трем вопросам которые действительно были предложены тебе тогда могучим и умным духом в пустыне? Уж по одним вопросам этим, лишь по чуду их появления, можно понимать, что имеешь дело не с человеческим текущим умом, а с вековечным и абсолютным. Ибо в этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле. Тогда это не могло быть еще так видно, ибо будущее было неведомо, но теперь, когда прошло пятнадцать веков, мы видим, что всё в этих трех вопросах до того угадано и предсказано и до того оправдалось, что прибавить к ним или убавить от них ничего нельзя более.

Реши же сам, кто был прав: ты или тот, который тогда вопрошал тебя? Вспомни первый вопрос; хоть и не буквально, но смысл его тот: «Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, - ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что ты отымешь руку свою

и прекратятся им хлебы твои». Но ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил ты, если послушание куплено хлебами? Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но, знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на тебя дух земли, и сразится с тобою, и победит тебя, и все пойдут за ним, восклицая: «Кто подобен зверю сему, он дал нам огонь с небеси!» Знаешь ли ты, что пройдут века и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные. «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!» - вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против тебя и которым разрушится храм твой. На месте храма твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня, и хотя и эта не достроится, как и прежняя, но всё же ты бы мог избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, ибо к нам же ведь придут они, промучившись тысячу лет со своей башней! Они отыщут нас тогда опять под землей, в катакомбах, скрывающихся (ибо мы будем вновь гонимы и мучимы) найдут нас и возопиют к нам: «Накормите нас, ибо те, которые обещали нам огонь с небеси, его не дали». И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя твое, и сольжем, что во имя твое. О, никогда, никогда без нас они не накормят себя! Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: «Лучше поработите нас, но накормите нас». Поймут наконец сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немислимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою! Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики. Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагородного людского племени с земным? И если за тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то, что станет с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые. Они порочны и бунтовщики, но под конец они-то станут и послушными. Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать, так ужасно им станет под конец быть свободными! Но мы скажем, что послушны тебе и господствуем во имя твое. Мы их обманем опять, ибо тебя мы уж не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать.

ИСТОЧНИК: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Собрание сочинений в пятнадцати томах. - Том 9. - Ленинград: Наука, 1991. - С. 278-286.



СЖИГАНИЕ КНИГ

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Назовите главных героев произведения. В какой социальной среде происходят события произведения?
2. Как «Его» появление восприняли люди? Что они просили у «Него»?
3. Почему Инквизитор арестовал «Его»? Как он смог объяснить свои действия?
4. Как Инквизитор описывает людей и их поведение?
5. Каким образом Инквизитор исключает «Его» роль среди людей?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Основываясь на сюжете монолога Инквизитора в присутствии «Его» - что Достоевский пытается сказать нам о религиозных ценностях?
2. Схожи ли убеждения Есеновой и Носира Хусрава в отношении разоблачения истинной религии народа, утраченного состояния человека и культуры?
3. Рассмотрите и проанализируйте слова Инквизитора о том, что «...ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы!»
4. Отражает ли католическая церковь традицию христианства, с точки зрения Достоевского?
5. Что, по вашему мнению, отражает ностальгия? Как бы вы описали ностальгию в этом контексте? В каком лице в этом тексте передается идея ностальгии?

ЭДМУНД БЕРК. РАЗМЫШЛЕНИЯ О РЕВОЛЮЦИИ ВО ФРАНЦИИ

Эдмунд Берк (1729-1797) – известный английский общественный деятель. Родился в Дублине, образование получил в католической школе и пансионе, университетскую степень – в Дублине, где изучал историю, философию и литературу. Он известен своими работами по проблемам эстетики. Особенно известные из них «Защита дикого общества» (1756) и «Философское исследование происхождения наших возвышенных и прекрасных мыслей» (1757). В 1765 г. Берк начал свою политическую карьеру в качестве секретаря маркиза Рокингема. Стал членом палаты общин в 1766 г. Во время парламентской деятельности Э. Берк сформулировал свои идеи, которые объясняют существование политических партий и членов парламента как представителей народа, а не как делегатов, которые должны защищать интересы своих избирателей. Э. Берк также известен тем, что выступал против Британской колониальной политики в Америке и был враждебно настроен против *Французской революции*.

Предлагаемый отрывок взят из произведения Э. Берка «Размышления о революции во Франции» (1790), в котором он критикует революцию за пренебрежение прошлым и введение неоправданных политических и социальных новшеств. Рассмотрите этот текст и соотнесите его с темой главы, а так же с предыдущими текстами.



Вы видите, что, начиная с Великой хартии до Декларации прав наша конституция следовала четкой тенденции отстаивания свобод, которые являются нашим наследством, полученным от праотцов и переданных потомкам как достояние народа, и без каких-либо ссылок на другие более общие приобретенные права. Так, наша конституция сохранила наследственную династию, наследственное **пэрство**. У нас есть палата общин и народ, унаследовавший свои привилегии и свободы от долгой линии предков.

Такое политическое устройство представляется мне плодом глубоких размышлений или скорее счастливым результатом следования мудрым законам природы. Дух новшеств присущ характерам эгоистическим, с ограниченными взглядами. Английский народ прекрасно понимает, что идея наследования обеспечивает верный принцип сохранения и передачи и не исключает принципа усовершенствования, оставляя свободным путь приобретения и сохраняя все ценное, что приобретается. Преимущества, которые получает государство, следуя этим правилам, оказываются схваченными цепко и навсегда. В соответствии с конституцией, выработанной по подобию законов природы, мы получаем, поддерживаем и передаем наше правительство и привилегии точно так же, как получаем и передаем нашу жизнь и имущество. Политические институты, блага фортуны, дары Провидения переданы потомству, нам и для нас, в том же порядке и в той же последовательности. Наша политическая система оказывается в точном соответствии с мировым порядком, она существует по правилам, предписанным для функционирования постоянного органа, состоящего из временных частей, этот порядок по закону великой, поразительной мудрости предусматривает слияние воедино огромных таинственных челове-

Великая французская революция -

буржуазно-демократическая революция 1789-94 гг. во Франции, нанёсшая решающий удар по феодально-абсолютистскому строю и расчистившая почву для развития капитализма

пэрство (англ. peerage) - система дворянских титулов, существующая в Великобритании, часть Британской системы наград. Термин используется и для всей системы титулов, и для отдельного титула. Кроме пэров Великобритании, также существовали и пэры Франции

ских рас, которые по неизменному закону постоянства стремятся вперед в общем процессе вечного угасания, гибели, обновления, возрождения и нового движения. Так универсальный закон природы преломился в жизни государства, в котором мы совершенствуем то, что никогда не бывает полностью новым, и сохраняем то, что никогда полностью не устаревает. Придерживаясь таких принципов по отношению к предкам, мы ведомы не древними предрассудками, а идеей философской аналогии. Принимая престолонаследие, мы основываем правление на кровных связях, а законы страны увязываем с семейными узами и привязанностями, храня в памяти с любовью и милосердием наше государство, домашние очаги, могилы предков и алтари. Рассматривая наши свободы в свете идеи наследования, мы получаем немалые преимущества. Дух свободы, часто провоцирующий беспорядки и эксцессы, действуя как бы в присутствии канонизированных предков, умеряется благодаря глубокому уважению и благоговению. Идея свободы, полученная людьми вместе с врожденным чувством достоинства, защищает поколения от неизбежной наглости выскочек. Вот почему наша свобода - это благородная свобода. Она значительна и величественна. У нее есть родословная, своя портретная галерея предков, ей принадлежат надписи на монументах, документы, свидетельства, титулы и права. Наше почитание гражданских институтов зиждется на той же основе естественного почитания индивидуума. Все ваши софисты не могут предложить ничего лучшего для сохранения всеобщей гармонии, которая в природе и обществе возникает через взаимную борьбу противоположных сил.

ИСТОЧНИК: Берк Эдмунд. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию / перевод с английского: Е.И. Гельфанд. Перевод выполнен с издания: Edmund Burke. Reflections on the Revolution in France, 1968. - М.: Рудомино, 1993. - С. 144.



ГИЛЬОТИНА

была принята как более гуманный способ проведения смертной казни. Использовалась против врагов Революции

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. На чем, по мнению Э. Берка, основана Британская конституция?
2. Какую роль играет право в наследовании в британской политике и в обществе?
3. Почему Э. Берк связывает свое консервативное отношение с политикой «законов природы»?
4. По вашему мнению, в чем Э. Берк не согласен с Французской революцией?
5. Согласны ли вы с утверждением Э. Берка о том, что люди не будут заботиться о потомстве, которое никогда не будет вспоминать своих предков?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. В каком правительстве хотел бы работать Э. Берк? Обоснуйте ваш ответ примером из текста.
2. Возможно ли поместить Э. Берка, С. Ессену, В. Витальева, Носира Хусрава и Ф. М. Достоевского в «консервативный лагерь» политиков? Для сравнения обратитесь к произведению Ф. М. Достоевского.
3. Как вы думаете, согласилась бы С. Ессенова с видением общества Э. Берком? Обоснуйте свой ответ.
4. Согласны ли вы с мнением Э. Берка о том, что прошлое является решающим для прогресса будущего? Испытывает ли он просто ностальгию или его точка зрения вполне обоснована?
5. Что вы думаете о примерах общественного порядка, которые игнорируют последовательный подход Э. Берка к политике?

ВОПРОСЫ ДЛЯ АНАЛИЗА:

1. Прочитав третью главу, как вы сможете сформулировать понятие «ностальгия»?
2. В какой мере Исаак Бабель и Зиткала-Ша обращаются к прошлому, для того чтобы дать оценку настоящему? В чем важность темы ностальгии?
3. Можете ли вы привести примеры ностальгических воспоминаний из своего жизненного опыта? Что явилось причиной меланхолических воспоминаний?
4. Какова ваша реакция на заявление о том, что без прошлого нет будущего? В какой мере поведение человека определяется историческим, социальным, экономическим и политическим контекстами?

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. Basic Books, 2002.
2. Steiner, George. *Nostalgia for the Absolute*. House of Anansi Press Limited, 1997.
3. Turner, David. *Nostalgia Central*. URL: www.nostalgicentral.com.
4. Bentley, Jerry et al. *Traditions and Encounters*. McGraw-Hill Humanities/Social Sciences/Languages, 2002.
5. Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution: 1789-1848*. Vintage, 1996.
6. Richter, David H. (ed.). *The Critical Tradition: Classical Texts and Contemporary Trends*. St. Martin's Press, 1997.
7. Lury, Ceila. *Prosthetic Culture: Photography, Memory and Identity*. Routledge, 1998.
8. Phung, Trong Vu. *Dumb Luck*. University of Michigan Press, c2002.
9. Strathern, Andrew and Pamela J. Stewart (eds.). *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*. Pluto Press, 2003.

ФИЛЬМ

“Lost in Translation,” directed by Sofia Coppola, Universal Studios, 2004.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ГОРОДСКИЕ ТРАДИЦИИ

151

ВВЕДЕНИЕ

Данная глава посвящена городским традициям. На первый взгляд, городской образ жизни может и не иметь каких-либо «традиций». Тем не менее, существует множество традиций, которые напрямую связаны с жизнью в городе. Урбанизация уже не является феноменом сегодняшнего дня, а темпы ее все ускоряются. В прошлом веке большое количество людей переезжали из сельской местности в города в надежде начать жить лучше и обеспечить, тем самым, себе более светлое будущее. Приезжая в города со старыми, деревенскими традициями, они адаптировались к новым условиям жизни в городе. Города создают особую социокультурную среду, в которой имеется множество возможностей для зарождения новых традиций, но одновременно и вероятностей исчезновения старых.

Города существуют с древнейших времен, и в них присутствуют социальные, экономические и политические институты. Тесное взаимодействие людей на небольшом пространстве в значительной степени меняет их поведение и систему ценностей. Города заложили основу государственного строя, сформировали экономические и политические центры, которые, в свою очередь, привлекали к себе сельских жителей, тем самым оказывая влияние на социальные структуры. Особо предприимчивые люди даже могут позволить себе заявить, что, если бы сегодня не было городов, жизнь была бы совсем другой, возможно, лучше, чем сейчас.

Городская местность взаимосвязана с сельской. Фактически жизнь городов зависит от сел, от труда простого деревенского жителя и поставляемых им продуктов питания. Следовательно, развивались не только города, но изменялась и сельская местность.

Эта глава содержит кейс-стади, где описывается кампонг – вид полугородского жилья, появившегося в результате ряда экономических факторов и взаимозависимости между «городом» и «селом».

Кроме кейс-стади в главе содержатся материалы, в которых городские традиции рассматриваются с различных точек зрения: вы посмотрите фильм о традициях в жизни кыргызских сел; прочитаете о том, как сельским жителям приходится преодолевать трудности городской жизни; проанализируете, каким образом религия и экономика становятся частью городских традиций; а также критически проанализируете аргументы авторов в отношении представленных городских традиций и соотнесете их с темой курса.



КАМПОНГ КАЛИ ЧО-ДЕ

АББАД АР-РАДИ. ТЕХНИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ КАМПОНГА КАЛИ ЧО-ДЕ

Описание кампонга Кали Чо-де, подготовленное Аббад ар-Ради, является иллюстрацией деятельности одной из программ по усовершенствованию кампонгов, реализуемых в Индонезии с 1950-х годов. В процессе индустриального развития в Индонезии сельские жители отправлялись в города в поисках работы и лучшей жизни. Однако из-за высокой стоимости жилья и низких доходов многим мигрантам пришлось заселять окраины городов и другие общественные места, где можно было построить дешевое и временное жилье.

Постепенно эти районы превратились в бедные кварталы, в которых отсутствовала канализация, чистая вода и другая базовая инфраструктура, поэтому эти бедные районы, кампонги, оказались исключенными из жизни общества, стали забытыми кварталами, находящимися в весьма тяжелом положении. В результате местных инициатив, внешней помощи или поддержки правительства удалось преобразовать некоторые кампонги в социально приемлемые районы, жителям которых были предоставлены лучшие условия.

Ниже следующий текст повествует об одном из случаев усовершенствования кампонга на острове Ява. Жители кампонга Кали Чо-де, над которыми нависла угроза переселения, в результате совместных усилий сумели превратить свой бедный квартал, пользующийся дурной славой, в респектабельное сообщество.

Во время чтения текста обратите внимание на традиции в жизни кампонга и на то, как они были интегрированы в архитектурный дизайн нового времени.

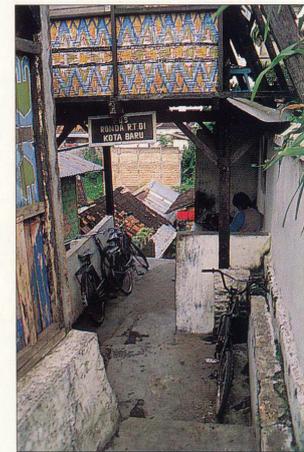
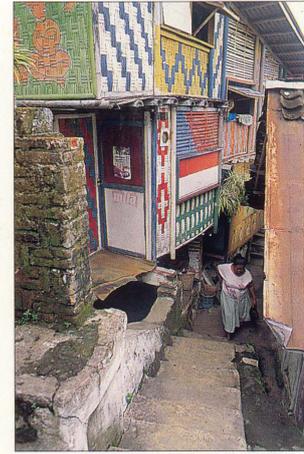
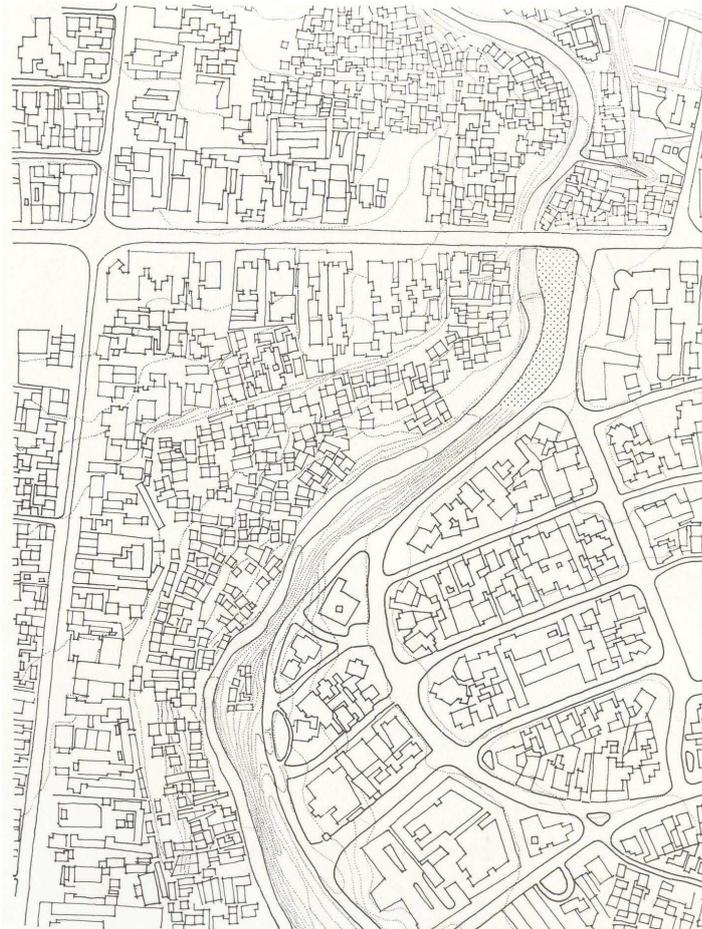
ВВЕДЕНИЕ

Невозможно дать качественные или количественные характеристики кампонгу Кали Чо-де из-за гуманитарного и социально-экономического аспекта его развития, а также уникальности архитектурного решения, специально подобранного для данного случая. Этот проект требует более широкого и философского подхода. Кампонг Кали Чо-де представляет тот случай, когда сообществу при содействии двух ключевых фигур удалось подняться над нечеловеческими условиями жизни и стать районом, где живут честные, обычные, хотя и очень бедные люди, которые гордятся своими достижениями. Кампонг Кали Чо-де – это история о замечательных мужчинах и женщинах, которые помогли людям помочь самим себе.

КОНТЕКСТ

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Индонезия – большой по протяженности архипелаг с населением около 180 миллионов человек, разбросанный на более чем ста островах, с весьма разнообразной культурой и субкультурами. Наиболее важным из этих островов является остров Ява с населением около 75 миллионов человек. Хотя этот остров является наиболее густонаселенным, это вовсе не означает, что он самый большой, поэтому плотность населения острова очень высока. Джокьякарта – старый город в центральной части



УЛИЦА КАМПОНГА

острова, население которого насчитывает примерно миллион человек. Архитектор Юзеф Мангунвиджая говорит, что реки в городах на острове Ява, особенно небольшие речушки, превращаются в самую неприглядную часть города. Зачастую к ним подходят сточные трубы и мусорные свалки, а в городах, перенаселенных бедными бездомными людьми, вдоль берегов рек часто располагаются поселения **скваттеров**. Примерно 20 000 скваттеров живут в подобных поселениях вдоль берегов трех рек Джокьякарты. Эта ситуация напрямую противоречит идеальным планам застройки города, по которым берега рек должны быть покрыты зелеными насаждениями. Однако крайняя бедность скваттеров и отсутствие возможностей у правительства профинансировать расселение вынуждает применять к проблеме другой подход, по крайней мере, в ближайшем будущем.

Кампонг Кали Чо-де, который власти города вынуждены терпеть, является аналогичным поселком скваттеров, построенным в буквальном смысле на мусорной свалке на берегу реки Чо-де к югу от моста **Гондолаю**. Физически отделенная мостом от более благоустроенных северных поселений, южная часть представляет собой идущие одно за другим поселения бедняков. Некоторые из наименее желательных элементов общества, вытесненных из северной части, перебрались в южную часть. До 1983 года это поселение, состоящее примерно из тридцати пяти - сорока семей, вдов и молодежи, имело дурную славу и репутацию трущобы, населенной нежелательными элементами общества. Многие жители кампонга были «преступниками или проститутками», говоря словами архитектора и социального работника Юзефа Мангунвиджая и государственного чиновника Вилли Прасетаяя, и это было следствием крайней нищеты.

скваттер -
лицо, незаконно проживающее на определенной территории

Гондолаю -
букв. «Запах труп»,
подобное название появилось в результате неоднократного использования этого моста для совершения самоубийств

ОСОБЕННОСТИ МЕСТНОЙ АРХИТЕКТУРЫ

Хотя Индонезия занимает обширное пространство, острова простираются более с востока на запад, чем с севера на юг. В результате на всех островах наблюдается одинаковый климат – сезоны обильных дождей чередуются с влажными и сухими периодами, что является основной характеристикой тропического климата. Типичными для всех островов являются стоечно-балочные конструкции домов со скатной крышей и съемным полом. Сельская архитектура характеризуется одноэтажными сооружениями, имеющими деревянный каркас и черепичную крышу. Стены возводятся из комбинации глины, кирпича, бетонных плит, строительного леса и бамбука. Архитектура кампунга Кали Чо-де является сельской по своему происхождению, при этом дома в кампунге преимущественно двухэтажные. Подобное нововведение позволяет адаптировать сооружения к условиям нехватки земли в городе и приводит к более высокой плотности населения.

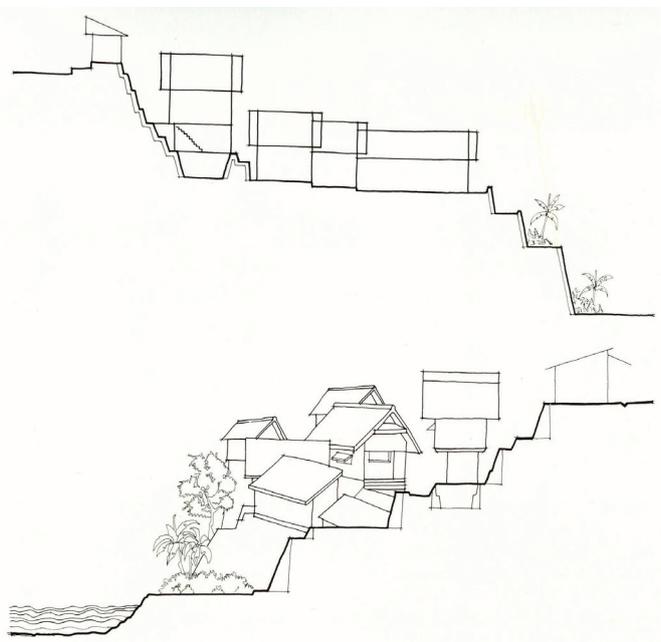


СХЕМА ЖИЛИЩНОЙ ЗАСТРОЙКИ

ОСОБЕННОСТИ МЕСТНОГО КЛИМАТА

Местный климат – влажный и теплый, экваториальный. Температура воздуха колеблется в пределах $+24-32^{\circ}\text{C}$. В среднем за год выпадает 2000-3000 мм осадков. Сезон дождей приходится на влажную зиму, которая обычно заканчивается в апреле.

ОСОБЕННОСТИ РАСПОЛОЖЕНИЯ

Границы кампунга определяют река Чо-де, мост Гондолаю и улица Фаридан Ното, которая подходит к поселению и находится на уровне самых высоких крыш кампунга Кали Чо-де. Берега реки с обеих сторон очень крутые. На противоположном берегу расположился кампунг Джемблакан, в котором проживают низы среднего класса. Восточная часть поселения через улицу Фаридан Ното примыкает к району Кота Бару, населенному представителями высшего класса. Подобное соседство объясняется чисто административными причинами. Предполагаемое строительство

нового четырехзвездочного отеля на противоположной стороне улицы Фаридан Ното можно рассматривать как критическое нововведение, способное негативно повлиять на кампонг. Строительство отеля должно начаться уже в этом году.

ОСОБЕННОСТИ ТОПОГРАФИИ

Дома кампонга построены на чрезвычайно отвесных земляных склонах. От высоких подпорных стен, за которыми размещаются ремонтные мастерские, идет крутой спуск к реке Чо-де. Жилища своим фасадом обращены на восток. Максимальная польза была извлечена из этих отвесных склонов при помощи террасных сооружений многих жилищ, откуда открывается хорошая панорама. Это придает определенную живописность кампонгу. Склоны и подпорные стены также позволяют ливневой воде стекать прямо в реку. Следует отметить, что во многих местах поверхностью для строительства служит спрессованный мусор, скопившийся за многие годы, что позволяет возводить только легковесные сооружения.

ОПИСАНИЕ

ПРЕДПОСЫЛКИ ДЛЯ ПОЯВЛЕНИЯ ПРОГРАММЫ И ЕЕ ОБЩИЕ ЗАДАЧИ

С беспокойных послереволюционных 50-х годов прошлого столетия в кампонге Кали Чо-де проживали так называемые сампах **сасьяракат**. Юзеф Мангунвиджая и Вилли Прасетая сходятся во мнении о том, что большая часть этих людей не были плохими или злостными сами по себе, они были просто очень бедными, выпавшими из жизни общества людьми, и в результате этого им приходилось обходить закон. Жители поселения, примерно 35-40 семей, приехавших из близлежащей сельской местности и не имевших жилья в городе, работали в качестве водителей бикака (бикак – трехколесный велосипед с коляской для пассажиров), сборщиков мусора для его дальнейшей переработки, а также продавали мелкие продовольственные продукты с лотков.

Усовершенствование и переобустройство кампонга Кали Чо-де было начато Вилли Прасетая, который был назначен правительством распорядителем района Джокьякарты, куда входит кампонг Кали Чо-де. Ранее он возглавлял социальную работу в этом районе, будучи избранным на этот пост в 1967 году после смерти своего отца, его предшественника на этой должности, которая на местном языке называется «тора».

В 1973 году Вилли Прасетая приступил к работе по улучшению жилищных условий этих поселений. С этой целью он утвердил трехуровневую программу развития:

- совершенствование жизни сегментов общества, ставших маргиналами;
- физическое усовершенствование и улучшение окружающей среды;
- благосостояние семей и экономический прогресс.

Свой первый цикл программы он начал с помощью священнослужителей – хаджи и волонтеров. Он сразу же попросил Юзефа Мангунвиджая выступить в качестве консультанта на добровольных началах по вопросам улучшения среды. В 1980 году Мангунвиджая переехал в район на северном берегу реки Чо-де. Юзеф Мангунвиджая называет свою работу на северном берегу безрезультатной, так как ему не удалось убедить людей работать сообща. Вилли Прасетая

посоветовал Юзефу Мангунвиджая заняться более сложными проблемами на южном берегу реки, и в 1983 году Юзеф Мангунвиджая переезжает в кампонг Кали Чо-де и приступает к работе.

Одной из основных задач было получить признание и одобрение проекта правительством. Мангунвиджая опасался, что в его инициативах могут заподозрить коммунистические происки. В качестве предупредительной меры он отправился на встречу к главнокомандующему армии с тем, чтобы убедить последнего, что цель проекта заключалась лишь в том, чтобы позволить бедным людям самим улучшить свою жизнь. Для этого он задумал создать кооператив, чтобы гарантировать успех своих планов. Данный подход, утверждал Мангунвиджая, соответствует философии Панкасила («Пять основ нации»), поддерживаемой последним президентом **Сукарно**. Это вера в Бога, гуманизм, единство островов, демократия и социальная справедливость. Мангунвиджая подчеркивал, что он сочувствует бедным людям, но, к сожалению, людей, которые помогают бедным, зачастую считают коммунистами. Он получил письменное разрешение на проект от главнокомандующего, а также заручился поддержкой Министерства окружающей среды.

Несмотря на это, в 1985 году губернатор Джокьякарты издал постановление о сносе кампонга Кали Чо-де местными органами власти. Мэр передал приказ Вилли Прасетая, который принялся отважно защищать кампонг. Он сообщил мэру, что не существует альтернативного жилья для этих людей, и убедил его дать еще немного времени для усовершенствования кампонга. Прасетая сказал, что переобустройство не было завершено в отведенный срок, но единственным способом отстоять кампонг было его дальнейшее улучшение. Мэр проявил сочувствие и в конце концов согласился с доводами Прасетая. Когда ему задали вопрос, каким образом чиновник среднего звена сумел отказаться выполнять приказание выше, Прасетая ответил: «Не следует слепо подчиняться каждому приказу, а на тот период существовало лишь письменное постановление губернатора, и физические попытки по переселению людей пока не предпринимались».

Когда Мангунвиджая узнал от своего знакомого журналиста о подобном постановлении губернатора, он сказал, что «не возьмет в рот и крошки, пока не убедит власти аннулировать постановление». Это высказывание было усилено и раздуто до масштабов статьи в общенациональной газете, в которой говорилось, что Мангунвиджая грозит объявить голодовку. В результате этой публичной акции постановление губернатора было приостановлено, но не аннулировано.

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ

Поселение не имело определенного плана застройки. Жилища возводились с учетом топографии местности и нужд жителей. Тщательно спланирован был лишь Дом братства соседей, расположенный в центральной части поселка и являю-

Сукарно, Ахмед (1901-1970) -

первый президент независимой Индонезии с 1949 по 1966 г.

щийся центром сообщества. Это место используется для игр детьми, обучения и проведения формальных и неформальных встреч членов сообщества.

РАЗВИТИЕ ПРОЕКТНЫХ ЗАМЫСЛОВ

В 1983 году Юзеф Мангунвиджая переехал в кампонг Кали Чо-де, расположенный к югу от моста Гондолаю. Он жил и работал там в качестве волонтера.

Он говорит, что идея была построена на основе стратегии и принципов социального усовершенствования и улучшения среды обитания, разработанных в результате трех лет деятельности в поселении к северу от моста Гондолаю, в Тербане:

- Незаконное поселение, пользующееся дурной славой – кампонг Кали Чо-де, – следует улучшить, а не переселять людей на другую окраину города, где поселение вернется к своему прежнему состоянию.
- Мангунвиджая посчитал легализацию индивидуального землевладения нецелесообразной. Он стремился к образованию некой общей организации, при которой позиция отдельных индивидуумов укрепляется в результате совместных действий. Люди, считал он, должны работать сообща. Жителей кампонга необходимо поощрять жить в соответствии со старой традицией острова *аджрих-асих* («трепет и любовь»). Любовь и забота комбинируются и дополняются силой и численностью. Он понимает, что в отдаленной перспективе, через одно-два поколения, кампонг может прекратить свое существование, потому что земля принадлежит правительству, которое рано или поздно поддастся давлению со стороны коммерческих структур. Обустройство должно представлять собой временное решение для жителей кампонга Кали Чо-де.
- Первая фаза переобустройства предполагала решение вопросов, связанных с самыми нуждающимися членами сообщества, а именно с детьми. За детьми следовали родители, в частности, женщины. Таким образом, стратегической



УКРАШЕННЫЙ КАЛИ ЧО-ДЕ

главной задачей станет сооружение общинного центра, в котором возможно обучать детей и вести «сусьяварах», или диалог, между членами сообщества. Этот центр, называемый Балай Рукун Тетанга – Дом братства соседей – был возведен над бортовыми стенами открытого водостока диаметром в два с половиной метра. Это место было свободным, и возведение сооружения не создавало больших неудобств.

- Следующим важным шагом было возведение каменных удерживающих стен для обеспечения защиты неустойчивой почвы из прессованных отходов от эрозии и возможности дальнейшего сооружения легковесных конструкций. Совместно обсуждались варианты моделей жилищ для строительства. Самым важным критерием при этом была имеющаяся в наличии узкая полоска земли. Было решено, что будут превалировать двухуровневые здания. Жилищные постройки представляли собой вариацию традиционных домов для семьи. Свободная земля над стоками для ливневых потоков была активно использована для возведения ступенчатых жилищ.
- Некоторые семьи имели свои квартиры и зарабатывали себе на жизнь сами, но все остальные аспекты жизни осуществлялись на основе кооператива. У многих людей нет детей, это следствие их прошлого, и они живут в однокомнатных постройках, в то время как люди с детьми занимают двух- или трехкомнатные квартиры. За каждую комнату выплачивается 50 **рупий** в день в общую копилку. Эти средства используются для поддержания домов и для общих нужд общины.
- Ранее весьма наивная стратегия этих людей заключалась в том, чтобы оставаться грязными и непривлекательными, чтобы тем самым оттолкнуть жителей близлежащих районов высшего класса. Волонтеры убедили людей в том, что если их поселок станет образцовым и здоровым, тогда, возможно, правительство согласится терпеть и дальше существование кампонга. Более того, кампонг сможет приобрести особую значимость, будучи успешным примером самопомощи в реабилитации поселка. С помощью группы студентов, изучающих искусство, жители начали красочно оформлять свои дома, разрисовывать их. Эти действия встревожили местные власти, однако, когда они увидели, что ярко раскрашенные дома кампонга привлекают внимание туристов, они стали проявлять больше терпимости. Мангунвиджая говорит, что, приступив к разрисовыванию стен домов, реформаторы исходили скорее из необходимости заручиться одобрением правительства, чем просто украсить жилища романтическими картинами.

ЖИТЕЛИ

Все жители являются представителями самых бедных слоев общества. Многие женщины и мужчины кампонга имели до начала реализации программы весьма темное прошлое. В общей сложности в поселке проживает 35-40 семей

рупия -
национальная валюта
Индонезии

и примерно такое же количество детей. Потрясающей отличительной особенностью жителей является то, что они делают упор на образование и улучшение условий жизни для своих детей. Повседневная деятельность кампонга Кали Чо-де в основном осуществляется на основе кооператива или общины. Эти люди произвели на меня впечатление счастливой общины: дружелюбные, вежливые и гостеприимные люди, живущие в гармонии.

Беседы с девятью жителями кампонга позволили дать такую характеристику реакции общины на переобустройство:

- До проекта кампонг Кали Чо-де пользовался дурной славой. Община была нестабильной. В настоящий момент ситуация прямо противоположная.
- Население очень стабильное. Один из юных жителей предположил, что, возможно, придется даже ввести «лист ожидания» для желающих попасть в общину.
- Ранее жилища кампонга Кали Чо-де были покрыты картоном и пластиком, что было весьма недолговечным материалом, и жилища зачастую рушились.
- Теперь жители поселка представляют собой общину простых, честных и бедных людей, живущих кооперативом и очень гордящихся своими достижениями.
- Многие хотят остаться в кампонге, не теряя при этом надежды получить лучшие условия проживания для своих детей. На самом деле, концентрация энергии жителей поселка направлена на улучшение условий для детей.
- Небольшое количество детей и ограниченный состав большинства семей - доказательство предшествовавшей необустроенной и неуравновешенной природы общины. Теперь ситуация меняется: я видел только родившегося пятидневного малыша.
- Община производит впечатление живущей в мире с собой, а ее члены живут в гармонии.

ИСТОЧНИК: Abbad ar-Radi. Technical review of Kampong Kali Cho-de. - ArchNet. URL: http://archnet.org/library/files/one-file.tcl?file_id=1058.

Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Почему Аббад ар-Ради настаивает на том, что кампонгу нельзя дать качественные или количественные характеристики?
2. В чем вы видите причины живучести «поселков скваттеров» на острове Ява?
3. Каковы были первоначальные условия в кампонге Кали Чо-де?
4. Каким образом климатические условия повлияли на архитектуру Индонезии?
5. Каковы были особенности географического расположения кампонга Кали Чо-де?
6. Как называли жителей кампонга Кали Чо-де? Как им удалось опровергнуть это мнение и пережить его?
7. Кто такой Вилли Прасетая? Какую программу развития он проводит в кампонге?
8. Кто реализует программу развития? Что вы можете сказать о природе различных проблем кампонгов?
9. С какими политическими препятствиями сталкиваются организаторы программы развития?

10. Как сооружались жилища в кампонге Кали Чо-де?
11. Каково предназначение Дома братства соседей? Почему реформаторы уделяют особое внимание его улучшению?
12. Почему частная собственность была отклонена во время выбора стратегии развития?
13. Согласны ли вы с концепцией аджрих-асих острова Ява? Надлежащим ли образом она была применена как часть усилий по развитию?
14. Почему жители поселка первоначально неодобрительно отнеслись к визуальному улучшению кампонга? Каким образом волонтерам удалось преодолеть это отношение?
15. Каковы результаты программы по улучшению кампонга? Находите ли вы, что конечный результат оправдал затраченные усилия и выбранные средства?



ДЕТСКАЯ ПЛОЩАДКА В КАМПОНГЕ



КАДРЫ ИЗ ФИЛЬМА "ЗОВ КОЧЕВНИКА"

НАДЖИБ МИРЗА. ЗОВ КОЧЕВНИКА

Наджиб Мирза – режиссер короткометражного документального фильма «Зов кочевника», который был снят на высокогорном пастбище– джайлоо в Кыргызстане.

В фильме показаны жизнь и традиции небольшого сообщества, живущего вдали от города, но которое, тем не менее, имеет социальные связи с городом. Традиционный образ жизни героев построен вокруг выпаса скота. Это означает, что семьи от сезона к сезону в поисках корма для скота кочуют с низкогогорья на высокогорье. Таким образом, джайлоо, как источник дохода, сформировало тип сообщества с собственными кочевыми традициями и ритуалами. Подобный образ жизни может казаться весьма романтичным и почти идеальным, но, как вы увидите в фильме, люди, живущие на джайлоо, не хотят больше жить в таких суровых условиях, так как город предлагает более комфортную жизнь. В документальном фильме отслеживается жизнь одной семьи в момент возвращения из города на джайлоо главы семейства Акима Алиева, в то время как его невестка Назгуль, которая была вынуждена переехать на джайлоо, выйдя замуж, хочет вернуться обратно в город.

Этот короткометражный фильм, продолжительность которого составляет двадцать четыре минуты, был показан в Норвегии и Канаде, а также на нескольких кинофестивалях: международном кинофестивале в Калгари, фестивале документального кино «Биг Скай Документари», кинофестивале «Глобал Вижнс Интернешнл». Фильм получил награду фестиваля документальных фильмов Джо Визмега в 2004 году.

Во время просмотра фильма обратите внимание, как люди выбирают место для проживания и как они обосновывают свой выбор.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. В какой среде живут кочевники? Что может их привлекать в городе?
2. Как объясняет Аким Алиев свое возвращение на джайлоо? Почему он меняет жизнь в городе на возвращение к традициям джайлоо?
3. Можно ли утверждать, что Назгуль и ее семья живут счастливо на высокогорном пастбище? Почему она считает, что в городе жизнь была бы лучше?
4. Какие общинные традиции присущи джайлоо?
5. В чем заключается, на ваш взгляд, главная мысль автора фильма?

ВОПРОСЫ ДЛЯ АНАЛИЗА:

1. Теперь, когда вы посмотрели фильм, захотели ли бы вы отправиться жить на джайлоо? Чем вы готовы пожертвовать во имя сохранения традиции?
2. Согласны ли вы с доводами Акима Алиева по поводу переезда из города? Приводил бы он такие же аргументы, если бы никогда там не жил?
3. Исчезает ли, на ваш взгляд, традиция проживания на джайлоо в результате притягательной силы городов или вследствие экономических трудностей, с которыми сталкиваются обитатели высокогорных пастбищ?

4. Подумайте, как бы город «встретил» деревенских жителей, которые приехали бы в поисках работы, не имея при этом стартового капитала, в свете истории о кампонге в Джокьякарте?

ИСТОЧНИК: Мирза, Наджиб. «Зов кочевника: традиция, исчезающая в Кыргызстане». Нью-Йорк Продакшн, 2004 г.

164



П. Брейгель. НИДЕРЛАНДСКИЕ ПОВОРОККИ. 1559.

ЖАК РОССИО. ГОРОЖАНИН И ЖИЗНЬ В БОЛЬШИХ И МАЛЫХ ГОРОДАХ

Жак Россио – известный французский историк, занимающийся изучением средневековой Европы. В настоящее время он является почетным профессором Университета Люмьера Лиона. Работа Россио «Словарь средневекового Рейна» принесла ему большой успех. Россио также является автором книги «Средневековая проституция» (1988), в соавторстве с Марселем Пако он издал «Романский период» (1968), а в соавторстве с Андре Шедвилем и Жаком Ле Гоффом – «Город во Франции в средние века: Каролинги в эпоху Ренессанса» (1998). Следующий отрывок приводится из книги Россио «Горожанин и жизнь в больших и малых городах», изданной под редакцией Жака Ле Гоффа в «The Medieval World» (1990).

В данном тексте автор размышляет над формированием личности горожанина. Россио анализирует, почему сельский житель переехал в недавно образовавшийся город и почему город смог трансформировать индивидуума.

При чтении текста обратите внимание, как различное пространство, а именно, городская и сельская местность, влияет на человеческое поведение.



«Порядочность» в **моральных устоях**, имеющая фундаментальное значение в городской жизни, определялась только по отношениям и поступкам индивидуума, а все авторы песен, воспевающие города, подчеркивают «благовоспитанность» горожан. В романе «**Гийом де Доль**» говорится, что жители **Майнца** обладали совершенной вежливостью. Согласно **Бонвизину**, женщины **Милана** имели королевскую осанку. У Опициниуса все жители **Павии** «в общении ведут себя, словно они хорошо знакомы и весьма приветливы друг с другом; они общительны и вежливы, когда кто-либо входит в комнату, они встают». Люди, живущие милостыней, и нищие всегда изображались непристойными и определялись как противоположность городскому кодексу «порядочности».

Город был исключительной школой поведения в этом отношении. Однако мы не должны этого преувеличивать, лишь потому что все говорили на двух языках, как в отношении манер, так и в других сферах. Каждая социальная профессиональная группа имела собственный **кодекс** (формализм существовал во всех сферах), а также свой общепринятый язык. Так как образцовая благовоспитанность пропусклась через социальный масштаб, она либо становилась менее выразительной, смешиваясь при этом со стандартами поведения, присущими для каждой социальной группы, или же сопоставлялась с этими стандартами. Конечно же, ключевую роль в этом процессе играло воспитание в семье, как настаивают все современные авторы собственных журналов. Тем не менее, коллеги, проповедники, актеры в мистериях, имиджмейкеры и сами города играли свою роль в дисциплинировании тела. Контроль исходил не только от праздничных игр или **патрициев**, но также от ограничений на рабочем месте, от полиции, базарных прилавков и городской площади.

«Благовоспитанность» не была простым подражанием. Освоение кодекса поведения нигде так больше не ценилось, как в городе. На кон ставилась честь

моральные устои -

традиционные правила и практика определенной социальной группы

«Гийом де Доль» -

название «Романа розы» Жана Ренара, который также известен под названием «Гийом де Доль»

Майнц -

город в Германии на реке Рейн

Бонвизин де ля Рива

(1240-1315)- итальянский поэт

Милан -

город в Италии

Павия -

город в Италии

кодекс -

книга правил. Моральный или законодательный акт

патриций -

член наследственного правящего класса в Италии и Германии

и порой даже жизнь. Было опасно позволять себе недопустимое поведение на священных торжествах, выражать соболезнование слишком громко во время чумы или же осквернять имена своих товарищей в процессии. Более того, искренность не существовала без определенной доли формализма, также как религия была нераздельна с «благовоспитанностью». Знание правил хорошего тона не только касалось образа жизни, но и определяло отношение индивидуума к святым и Богу. Таким образом, Бог был отдан на милость поведения верующих, их манер, а также и способов чествования влиятельных особ. Франческо да Барберино сравнивает людей, которые не продемонстрировали хороших манер перед другими гостями, присутствующими за обедом, с людьми, которые мешают другим во время причастия.

Так вот, городской житель научился поглощать пищу умеренно и не издавать при этом чрезмерного шума, делиться блюдами с другими, входить в церковь и подходить к алтарю осторожно, обращаться к незнакомому человеку в соответствии с его рангом, **модулировать** голос во время молитвы, контролировать проявления боли и горя, вести себя должным образом перед ликом святых, на рынке или на городской площади. Но лучше всего горожанин научился выказывать дружеские отношения, выражать сантименты или любовь, проявлять вежливость. Городские правила этикета отличались от правил этикета при дворе короля. Патриции предпочитали изысканность манер, но элита **Меца** знала, как включать в рыцарские турниры эпизоды **бурлеска** или танцы под **волынку** с грубоватостью, присущей городским улицам. В других сферах жизни общества существовали правила поведения гораздо более необходимые: брак зачастую предполагал проявление личных амбиций и возможность выбора. Добрачное знакомство разрешало будущему мужу оценивать моральные или физические качества потенциальной невесты, а визиты, серенады и танцы позволяли паре лучше узнать друг друга. Иногда оба получали сексуальное удовольствие, однако любовь в конце XV века считалась болезнью хуже оспы; эта городская болезнь разносилась «порядочными куртизанками»...

«Веселые братства» и другие объединения способствовали ритуализации социальных отношений, очищая их от насилия и драматизируя манеры и речь. Однако они преуспели в этом лишь частично, а «правила поведения» городского рабочего люда представляли собой смесь жестокости и учтивости.

Давайте оставим горожанина в этом праздном образе. Где-то в городах Европы в 1500-х годах человек, возможно ремесленник, наблюдает за тем, как мужчины шагают с другими гражданами в густой толпе, шествующей за королевскими вельможами или приближенными принца, — мужчины, мысли и амбиции которых были далеки от города. Некоторые из этих мужчин жили в своем **феодалном поместье**, другие построили роскошные городские дома, фасады которых не выходили на улицы, изолируя самих себя в своем великолепии и уже больше не обращаясь к своим современникам с фамильярностью, как это делали их предшественники.

Но тот же самый наблюдатель насмехается над крестами сельчанина при встрече с ним в кафедральном соборе. Он играет роль пастуха в своем доме в деревне, но бескомпромиссен по отношению к своим пастухам или деревенским жителям, недавно приехавшим в город. Он ведет себя так, как «достопочтенные люди» обращались с ним тридцать лет тому назад. Теперь он, пусть и скромно, но хорошо обосновался. Он ест досыта, больше не страшится бедности, благодаря кругу своих друзей и сотоварищей, живет в благоговейном страхе перед Богом,

модулировать -

менять или подбирать высоту, интенсивность или тон голоса

Мец -

город на северо-востоке Франции

бурлеск -

театральное представление с грубоватым юмором, состоящее из коротких кульбитов, пародий и иногда стриптиза

волынка -

музыкальный духовой инструмент, теперь преимущественно используется на северо-западе Шотландии

феодалное поместье -

земли феодала за пределами города, в сельской местности

но больше не боится смерти (его налоги полностью выплачены) и живет в мире за городскими стенами. Он может быть самым известным человеком в своем городском поселении и его мало беспокоит, если великие повышают свой голос или если в одно прекрасное утро нищих выгоняют из города из-за угрозы эпидемии. Тридцать лет городской жизни и необходимость справляться с накладываемыми городом ограничениями оставили его совесть чистой, и он верит в город. У него есть своя доля в общественном благосостоянии – результат четырех поколений успеха. В нем заключается его сила и сила его соседей-торговцев, которые отправили своих сыновей по дорогам мира.

ИСТОЧНИК: Rossiaud, Jacques. "The City-Dweller and Life in Cities and Towns." *The Medieval World*. Edited by Jacques Le Goff. Translated by Lydia G. Cochrane. London: Collins & Brown, 1990, pp. 173-174, 177-178.
Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Каким образом автор описывает качества города?
2. Почему город являлся «школой поведения» для его жителей? Каковы были особенности его влияния на разные социальные группы?
3. Почему «благовоспитанность» предписывалась только жителям города?
4. Какой тип поведения приобретали сельские жители после переезда в город?
5. Каким образом городские жители меняются с течением времени? Как они отделяют себя от вновь приехавших жителей города?
6. Как бы вы выразили своими словами фразу Россио о том, что «[горожане] отправили своих сыновей по дорогам мира»?
7. Что вы думаете о разделении между манерами горожан и сельских жителей, которые описывает автор?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Россио предполагает, что город накладывает или даже формирует определенный тип поведения. Найдите примеры подобных ситуаций в тексте ар-Ради и в фильме Наджиба Мирзы.
2. Могли бы вы назвать причины, помимо тех, о которых упоминает Россио, почему городская жизнь меняет образ жизни людей?
3. Каким образом реальность, которую описывает ар-Ради, отличается от понимания города Россио и описываемой им социальной атмосферы?



МЕККА В СРЕДНИЕ ВЕКА



МЕККА В СОВРЕМЕННОЕ ВРЕМЯ

ЗИАУДДИН САРДАР. МЕККА

Зиауддин Сардар – современный писатель, изучающий вопросы ислама и исламской культуры и критикующий господство Запада во всем мире. Писатель родился в Дипалпуре на севере Пакистана. Затем вместе с отцом он переехал в Лондон, где изучал физику и информатику. Он жил и работал в Малайзии и Саудовской Аравии, проводя научные исследования, преимущественно для учреждений, щедро вознаграждавших его за труды. Вернувшись в Лондон, он писал для таких изданий, как «Nature» и «New Scientist», а также помогал с публикацией журнала «Inquiry».

В период с 1994 по 1998 годы Сардар работал в качестве приглашенного профессора в Университете Мидлсекс. В настоящее время он работает в Университете Сити в Лондоне, а также является редактором журнала «Futures». Сардар написал свыше тридцати книг и сотни очерков и статей. «Введение в ислам» (1992) – одна из его книг, снискавшая ему международное признание. Среди его последних трудов следует назвать книги «Постмодернизм и другое» (1998), «Ориентализм» (1999), «Потребление в Куала-Лумпур» (2000), «Жизнь в эпоху постмодернизма от А до Я» (2002).

Предлагаемый отрывок является частью его очерка «Мекка», изданного в литературном журнале «Granta». В этой работе Сардар утверждает, что современность «разрушила» исторический город Медину и угрожает Мекке, колыбели исламской цивилизации.

Во время чтения обратите внимание на критику автором современности и ее угроз для «исторических» городов.

Речь пойдет о Медине, древнем городе Ясриб, втором священном городе для ислама. В Медине находится Мечеть Пророка – место захоронения пророка Мухаммеда. Именно в Медине, что на арабском языке означает «город», зародилась исламская цивилизация. «Несмотря на то, что в Медине зародилась одна из самых динамичных и глубокомысленных цивилизаций, - объясняет Ангави, - город всегда был простым». Социальная и коммерческая жизнь города была сосредоточена у Мечети Пророка. Первоначально мечеть была построена из саманного кирпича. Пол был земляным, а потолок был сооружен из листьев пальмы, покрытых глиной, который поддерживали колонны из стволов пальмы. На протяжении веков мечеть перестраивалась несколько раз, халифы и короли делали пристройки и придавали ей великолепие. Османцы уделили особенно много внимания и Мечети Пророка, и самому городу. Османская архитектура отражала красоту, изящество и величие священного места. Ангави показал слайды Приветственного входа, который является одним из главных входов в мечеть, украшенных красивой керамикой, подаренной султаном Сулейманом Великолепным в начале XIV века.

«С момента основания королевства Саудовская Аравия, - говорит Ангави, - город претерпел два преобразования». Во времена правления короля Абдул Азиза город все еще сохранял османское влияние. На входе в город возвышался внутренний замок, бывший остатком средневековой стены, некогда защищавшей город. Улицы были отделаны при помощи **стукко**, дома украшены замысловато выполненными деревянными решетками – *машрабия*. Мечеть Пророка была цвета красной розы с османскими минаретами и величественными входами,



стукко -
мелкозернистая штукатурка, используемая для покрытия наружных стен

украшенными золотыми надписями рукой турецких каллиграфов. С 1948 по 1955 год во времена правления двух последующих саудовских королей мечеть была расширена на одну треть и полностью перестроена, выложена серым камнем в стиле династии Мамлюков. Два стиля дисгармонировали друг с другом, но в этот переходный период большая часть города оставалась без изменений. Только несколько больших современных отелей бросали тень на старые дома, и то тут, то там появлялись стоянки для машин, словно **бельмо на глазу**. В июне 1973 года началось второе преобразование. Ангави, рассказывая об этом, становился все более эмоциональным. «За несколько дней, - сказал он, комментируя слайды, на которых были сфотографированы бульдозеры, рушащие древнее культурное наследие, - весь город сровняли с землей». Никто не возражал. Ведь немногие понимали, что происходило. «Четырнадцать столетий истории и традиций исчезли в клубах пыли», - добавил Рош. Слайды демонстрировали виды «современного города» с широкими многорядными дорогами, броские здания отелей и отвратительные новые мечети там, где ранее возвышались элегантные оттоманские мечети. Изображения говорили сами за себя.

Ангави высказал предположение, с которым я не мог не согласиться. «Они проделают то же самое с Меккой», - сказал он. «У нас есть примерно пять лет на то, чтобы спасти Мекку», - вмешался Рош. «Нам нужно, чтобы ты поработал с нами над этим», - страстно завершили они тоном, не терпящим возражений. «Есть еще кое-что, - сказал Рош. - Я ищу себе жену, и мне сказали, что ты лучший, с кем можно посоветоваться по этому поводу».

бельмо на глазу -
идиоматическое выраже-
ние, означающее нечто на-
доедающее и назойливое

ИСТОЧНИК: Sardar, Ziauddin. Мекка. *Granta* 77, Spring 2002, pp. 229-230.
Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Каково было значение Медины для ислама?
2. Влияла ли старая мечеть на жизнь города? Обоснуйте свой ответ примерами из текста.
3. Каким образом была построена Мечеть Пророка?
4. Каким образом изменился внешний облик Медины?
5. Почему Ангави беспокоился о судьбе Мекки?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Можете ли вы провести параллели между текстами Россио и Сардара? Что они считают важными аспектами города?
2. Каково отношение главного героя «Мекки» к капиталистическим достопримечательностям города? Схоже ли оно со взглядами Назгуль из фильма «Зов кочевника»?
3. Что Сардар ценит в городских традициях?
4. Как вы думаете, важно ли защищать «исторические» достопримечательности городов от тенденций модернизации и развития?

РЬЯНОН БАРКЕР И НАЙДЖЕЛ КРОСС. АФРИКАНСКАЯ САХЕЛЬ

Следующий отрывок был взят из отчета Проекта по устной истории в районе Сахель, работа по которому была начата в 1989 году. Проект был призван исследовать культурные, исторические и экологические аспекты района Африки, называемого Сахель. Сахель простирается от Атлантического побережья Африки до Индийского океана, включая в себя свыше десяти стран, расположенных между пустыней Сахарой и тропической Африкой. В рамках Проекта несколько неправительственных организаций провели исследование о знании вопросов окружающей среды коренным населением с тем, чтобы помочь ему лучше использовать местные ресурсы. Проект был также задуман, чтобы понять технику выживания сообществ, которые жили скотоводством и возделыванием земли на протяжении сотен лет, пока экологические и техногенные факторы коренным образом не повлияли на их продовольственную безопасность. Исследователи также предоставили рекомендации другим внешним проектам развития относительно сложностей, с которыми сталкивается регион.

Данный текст представляет собой результаты работы и заключительные выводы Проекта по устной истории в районе Сахель.

Читая текст, обратите внимание на то, как и почему сообществам пришлось отказаться от старых традиций, чтобы выжить в меняющихся условиях.

Результаты данного обширного многостороннего исследования «Проект по устной истории в районе Сахель» трудно выразить количественно. Однако было бы полезным указать общие темы, которые возникали везде: от Эфиопии на востоке до Мавритании на западе, - и либо оспаривали, либо подтверждали современную традиционность.

Общий опыт изменений окружающей среды и климата, а также причины, вызвавшие эти изменения, были одинаковыми для всех: «Кустарник высох, деревья исчезли, почва истощилась». Почти каждый респондент назвал в качестве причины недостаточные и редко выпадающие дожди. Также упоминались и человеческие факторы: интенсивная эксплуатация земли растущим населением и все большее количество скотоводов, перешедших от скотоводства к земледелию, потому что их стада погибли из-за засухи. **Буш** расчищается все более интенсивно, чтобы освободить землю для возделывания. Возросшая эксплуатация земли и природных ресурсов разрушила ранее дружелюбные взаимоотношения между земледельцами и скотоводами: теперь можно очень часто услышать о конфликтах между двумя группами.

Хотя большинство респондентов считало, что деградацию почвы можно было объяснить изменением климата, многие были уверены, что можно предпринять и уже предпринимаются шаги по восстановлению почвы. Сажаясь деревья, а плодородие почвы улучшается, благодаря адаптации традиционных методов возделывания земли, например, использованию ям для компоста, ползучих растений для сокращения эрозии почвы и улучшения впитывания воды в почву. Проекты по развитию способствовали адаптации и восстановлению многих из этих традиционных способов.

буш -
большие пространства не-
культивируемой земли,
поросшие кустарником или
деревьями



РАЙОН САХЕЛЬ
(выделенный на карте),
где проводилось
интервьюирование

Подобная работа свободно комментируется информантами, которые вынуждены менять свой образ жизни.

Были затронуты традиционные знания окружающей среды и систем земледелия и скотоводства. Земледельцы говорят об опробованных ими методах повышения плодородия почвы. Скотоводы объясняют, почему они контролируют воспроизводство животных, говорят о пастбищах, предпочитаемых животными, и идеальном соотношении самок и самцов. Методы лечения, используемые повивальными бабками, а также травы, собираемые **марабутами**, также упоминались респондентами с разной степенью подробностей.

Несмотря на ограниченность и недостаточное количество информации в некоторых местностях, проекту удалось воссоздать более полную картину истории сообщества

и социальной эволюции, чем это ожидалось в самом начале. Проект обнаружил неожиданные изменения во взаимоотношениях между группами: взрослыми и детьми; оседлыми земледельцами, скотоводами и агроскотоводами; мужчинами и женщинами. Большая часть информации противоречит логике полученного развития и служит вполне достаточным доказательством того, что многие стандартные обобщения просто неспособны конкурировать с реальностью или являются настолько общими, что могут сильно ввести в заблуждение. Например, проект показывает опасность обобщения положения женщин в сельском сообществе.

Фатхима Бейне, президент Комитета женщин Табалака (Нигер), говорит следующее:

Раньше, когда природные ресурсы были в избытке, женщинам не приходилось так много работать. Теперь же женщины трудятся наравне с мужчинами, работая целыми днями на полях.

Но Сайянна Хата, женщина из соседней деревушки Табири, утверждает:

Новые технологии помогли облегчить бремя женщины. Ей больше не нужно тратить несколько часов в день, чтобы перемолоть зерно, потому что теперь есть мельницы, работающие на дизельном топливе. У колодцев есть насосы, чтобы женщина могла набрать воды. Мужчины теперь занимаются распахиванием полей, и если в семье недостаточно еды, то именно мужчина отправляется на поиски дополнительного продовольствия.

Как всегда существуют заметные различия между деревнями, в которых дают разные обобщения. Рекия, женщина-земледелец из Такиета (Нигер), говорит:

Несколько лет назад дрова были рядом, на то, чтобы собрать их нужное количество, уходило пять минут. А теперь нужно проехать десять часов, чтобы добраться до леса. Поэтому тот, кто может себе это позволить, покупает дрова на рынке.

марабуты -
народные знахари



ПРИРОДНЫЕ РЕСУРСЫ
ДЛЯ ФОРМИРОВАНИЯ
ДОХОДОВ В СУДАНЕ

Что касается сбора дров, то разрыв между женщинами, у которых есть какие-то средства, и теми, у которых их нет, увеличился.

В провинции Нил Судана замужние женщины, чьи мужья остались земледельцами, одобрительно относятся к улучшению качества жизни. Это иллюстрируют слова Ум Газаз Эль Аанада из Мисектаба (близ Шенди):

*Теперь нам не нужно растирать **дурру** или тянуть воду из глубокого колодца. Кроме того, мы меньше участвуем в сельскохозяйственной работе.*

А вот что говорит Хаджи Джума Ахмед:

Когда я была молода, мне приходилось работать на ферме моего мужа. А теперь женщины просто сидят дома и ждут, когда их мужья принесут им деньги.

Но вдова скотовода в той же местности вынуждена работать в качестве наемного сезонного рабочего, потому что является единственным кормильцем в семье из восьми человек.

Подобные вариации роли и статуса женщин в пределах определенного географического ареала иллюстрируют возможные риски обобщения. В ходе многих интервью с женщинами были обнаружены факты главенствования женщин в семье. Для отслеживания результатов данного исследования был запланирован дополнительный проект, в ходе которого будут внимательно изучены проблемы и потенциал данной социальной группы. Исследование не только заполнит пробелы в знаниях, но также найдет практическое применение для проектов «SOS! Сахель».

дурру -
африканское зерновое
сорго

ИСТОЧНИК: Barker, Rhiannon and Nigel Cross. "The African Sahel." *LORE. Capturing Traditional Environmental Knowledge*. Edited by Martha Johnson. Canada: International Development Research Centre, 1992, pp. 129-131.

Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

174

1. Каковы, по мнению обитателей района Сахель, причины изменений окружающей среды? Как люди реагируют на изменения окружающей среды и климата?
3. Соответствуют ли результаты проекта предположениям обычных проектов развития?
4. Кто делает обобщения и почему? Почему обобщение рискованно?
5. Повлиял ли проект на жизнь людей? Что говорят целевые группы о проекте?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Сравните цели и исходные результаты программы по улучшению кампонга и Проекта по устной истории в районе Сахель. Каковы достижения этих проектов?
2. Какова роль местного населения в развитии пояса Сахель и кампонга Кали Чо-де? Почему важно консультироваться и вовлекать местное население в подобные проекты?
3. Принимая во внимание результат проекта в районе Сахель, как вы думаете, можно ли сохранить традицию проживания на джайлоо в киргизской культуре?
4. Согласно результатам Проекта в районе Сахель, авторы утверждают, что большинство из радикальных изменений, произошедших в этом районе, объясняется внешними факторами. Принимая вышесказанное во внимание, подумайте, какие существуют возможности для пострадавшего населения требовать улучшения условий жизни при наличии безличных факторов? Кто в таких обстоятельствах должен нести ответственность: правительство, местные сообщества или донорские агентства?

УИЛЬЯМ БЛЭЙК. ЛОНДОН

Уильям Блэйк (1757-1827) – английский поэт и художник. Родился в Лондоне, учился живописи, много читал, был учеником гравировщика по имени Джеймс Бэзир, благодаря которому получил навыки и освоил искусство гравирования. Затем продолжил свою профессиональную деятельность в качестве гравировщика в Королевской академии в 1779 году. Хотя Блэйк не получил признания при жизни, теперь его называют пропагандистом романтизма. Его стихи считаются примером гениального использования английского языка в поэзии. Он является автором сборников «Поэтические наброски» (1783), «Острова на Луне» (1787), «Нет естественной религии, и все религии – это одно и то же» (1788). Более объемной поэтической работой можно назвать «Песни невинности и опыта» (1794). Первая часть этого сборника была написана Блэйком в 1789 году и называлась «Песни невинности», в которых он изображал непорочность жизни из своего детского опыта. Соединив сборник с «Опытом», автор получил своего рода ответ на все, во что он верил раньше.

В «Песнях опыта» Блэйк критикует рационалистические и материалистические взгляды, которые были рождены эпохой Просвещения.

В стихотворении «Лондон» он изображает город своего детства, изменившийся за годы его жизни кардинальным образом.

Чтобы лучше понять стихотворение, прочитайте его несколько раз и обратите внимание на то, что значил город для Блэйка.



Лондон

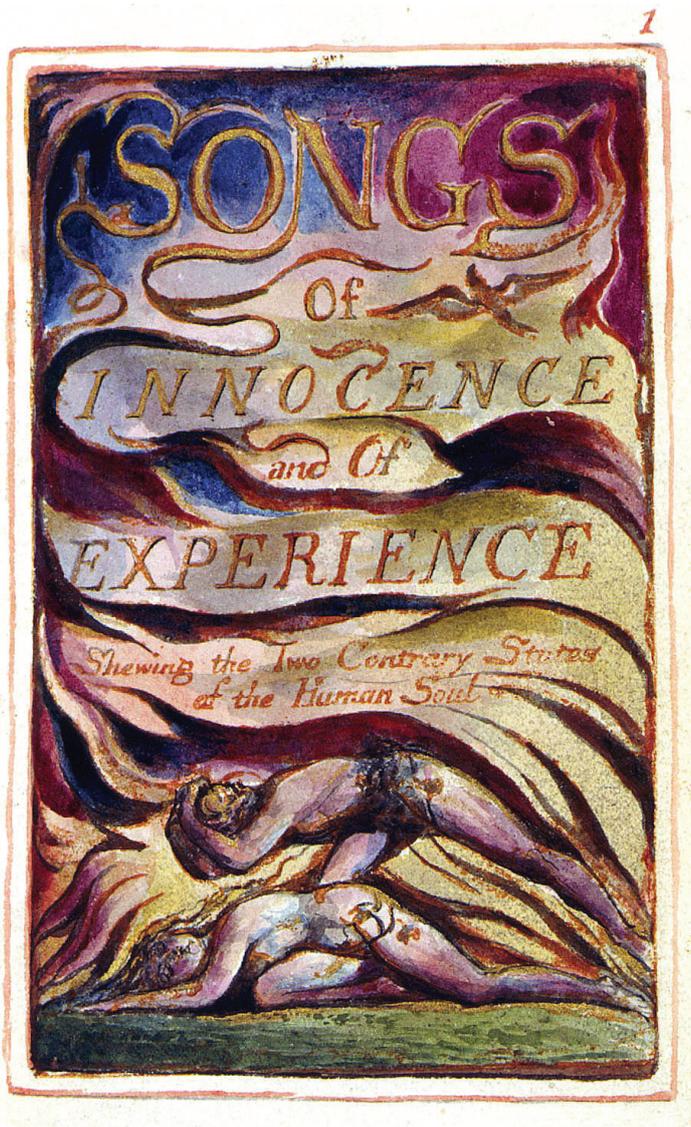
По вольным улицам брожу
У вольной издавна реки.
На всех я лицах нахожу
Печать бессилья и тоски.

Здесь трубочистов юных крики
Пугают сумрачный собор,
И кровь солдата-горемыки
Течет на королевский двор.

Мужская брань, и женский стон,
И плач испуганных детей
В моих ушах звучат, как звон
Законом созданных цепей.

А от проклятий и угроз
Девчонки в закоулках мрачных
Чернеют капли детских слез
И катафалки новобрачных.

ИСТОЧНИК: Вильям Блейк в переводах С. Маршака. Избранное. - М.: Худ. лит-ра., 1965. - С.94.



ОБЛОЖКА КНИГИ В.
БЛЕЙКА
“ПЕСНИ НЕВИННОСТИ
И ОПЫТА”

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Как вы понимаете смысл стихотворения?
2. Какие социальные и экономические вопросы Блэйк поднимает в стихотворении?
3. Каким Лондон изображен в стихотворении?
4. Как вы понимаете строчку: «На всех я лицах нахожу печать бессилья и тоски»?
5. О чем поэт пытается сказать, часто упоминая детей в стихотворении?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Можно ли сравнить исследование Аббад ар-Ради по кампону и описание Блэйком города Лондона?
2. Как описание города Блэйком можно сопоставить с описанием России?
3. Всегда ли городские традиции позитивны? Всегда ли они негативны? Можете ли вы привести примеры для поддержки или опровержения данного утверждения?
4. Как вы считаете, почему Блэйк описывает Лондон в таком негативном свете? Разве город не является колыбелью «прогресса» и «развития», как пишет Алис Хансбергер на примере Египта?

ВОПРОСЫ ДЛЯ АНАЛИЗА:

1. Теперь, когда вы прочитали тексты четвертой главы, какое определение вы бы дали «городским традициям»? Как и почему городские традиции отличаются от традиций сельской местности в рамках одной и той же культуры?
2. Как сообщества справляются с быстрыми экономическими изменениями в городской местности? Приведите примеры из собственного опыта.
3. Сардар, ар-Ради и Блэйк подходят к «городским» вопросам с разных позиций. Можете ли вы назвать их основные аргументы?
4. Содержатся ли в исследовании Клиффорда Гирца по острову Ява какие-либо примеры конфликтов между традициями города и пригорода?
5. Какие виды особых традиций восточных немцев в сравнении с традициями жителей Западной Германии вы можете определить в фильме Беккера?
6. Каким образом город влияет на регион? Изучите работы М. Риклефса, Джо-Энн Шелтон и Саулеш Есеновой.

177

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА:

1. Kostof, Spiro. *The City Shaped: Urban Patterns and Meanings Through History*. Little, Brown, 1993.
2. Mansel, Philip. *Constantinople: City of the World's Desire, 1453-1924*. Penguin Books, 1997.
3. Mumford, Lewis. *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*. Harcourt, Brace & World, Inc., 1961.
4. ArchNet: Islamic Architecture Community. URL: www.archnet.org.
5. Holod, Renata and Darl Rastorfer (eds.). *Architecture and Community: Building in the Islamic World Today*. Aperture, 1983.
6. Taylor, Brian Brace (ed.). *Reading the Contemporary African City*. Singapore: Concept Media/The Aga Khan Award for Architecture, 1983.
7. Gugler, Joseph. *World Cities beyond the West: Globalisation, Development, and Inequality*. Cambridge University Press, 2004.
8. Jacobs, Jane. *The Economy of Cities*. Random House, 1969.
9. Kleniewski, Nancy. *Cities, Change, and Conflict: A Political Economy of Urban Life*. Wadsworth\Thompson Learning, 2002.
10. Вэб-сайт «SOS Сахель». URL: www.sossahel.org.

ФИЛЬМ

“Divine Intervention,” directed by Elia Suleiman, Filmstiftung Nordrhein-Westfalen et al., 2002.



«В ГОСТИ» АКМАЛ МИРШАКАР

ГЛАВА ПЯТАЯ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

179

ВВЕДЕНИЕ

В пятой главе читателю предлагается обсудить такие темы, как традиции и современность. Современность представляет собой широкое понятие, которое трудно определить как концепцию. Известная фраза Маркса говорит о современности следующее: «Все прочное растворяется в воздухе». Это определение может служить хорошим началом для разговора о современности, которая в силу социальных, экономических и политических факторов, испытывает традиции на прочность.

Итак, что же происходит в момент столкновения традиций и современности? Ответ будет зависеть от наших убеждений в этой области. Что мы понимаем под традициями? Традиция - это, как было описано в первой главе, то, что берет начало в прошлом, или это просто истории, описывающие практический опыт, подтверждение которому человечество получает в ретроспективе? Можно задавать множество вопросов, но ответы мы получим лишь в том случае, если рассмотрим отдельный пример, чтобы понять: что же происходит с определенными традициями в определенное время?

В пятой главе для обсуждения представлена тема афганских военных ковров. Вспомним, что ковроткачество – это одно из древнейших ремесел Центральной Азии. Однако на примере ковроткачества мы увидим, как традиционная форма искусства может быть использована для того, чтобы изобразить проблемы современности. Читатель также увидит, как под влиянием современности появляется новая тематика в традиционном искусстве.

Эта глава содержит художественные произведения, посвященные современной роли религиозных традиций, а также научные исследования о том, как знания из прошлого передаются в настоящее и как традиции «используют» современные технологии.

Вы прочтаете тексты, в которых традиции рассматриваются с точки зрения социологии, т.е. изучается то, как социальным группам удается сохранить традиции, и что происходит, когда современность посягает на эти традиции. Глава завершается интересным текстом, где футуристы критикуют традиции с точки зрения современности. Читая страницу за страницей, постарайтесь проследить связь между текстами данной главы и текстами предыдущих глав.



СПЕЦИФИЧЕСКИЙ ТИП БЕЛУДЖСКОГО КОВРА

АФГАНСКИЕ ВОЕННЫЕ КОВРЫ

Традиционное афганское ковроткачество является древним ремеслом. Ковры изготавливались ради удовольствия, ради денег и ради продолжения фамильного дела. Название «афганские» вызывает сомнения, поскольку территория современного Афганистана не всегда была так четко очерчена, как сегодня. Здесь жили разные народы, каждый из которых обладал своими традициями коврового мастерства. А значит орнаменты ковров развивались, вбирая в себя семейные или этнические символы и ценности. Последнее столетие принесло Афганистану значительные испытания: постоянная смена власти, гражданские войны, вторжение со стороны Советского Союза, недавнее господство движения “Талибан” и, наконец, антитеррористическая война, которую начали Соединенные Штаты. Итак, мы не можем утверждать, что современность для афганского общества предстает в позитивном свете, намного чаще она сопровождается войной и насилием. Тем не менее, традиции не исчезают. На примере коврового ремесла мы увидим, что они приспосабливаются к современности, вбирая новые образы и сюжеты. Измененные узоры на коврах отражают реакцию общества на проблемы современности. Общество, безусловно, претерпевало и многие другие трудности, однако в этой главе мы рассмотрим пример только того, как реагировал на социальные изменения человек, занимающийся древним ремеслом ковроткачества. Просматривая слайды, подумайте о том, как использовался древний вид искусства для того, чтобы отразить современные события и насущные заботы.



“ВОЕННЫЙ” АФГАНСКИЙ
КОВЕР

ИСТОЧНИК: Афганские военные ковры. Merchant Adventurer.

URL: <http://www.warrug.com>.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Что вы думаете о военных сюжетах на афганских коврах?
2. Каким образом ковры изображают различные конфликты в стране?
3. О каком оружии «рассказывают» рисунки на коврах?
4. Что вы думаете о ковре, на котором изображена Советская армия, покидающая Афганистан?
5. Как вы понимаете сюжет, который представлен на ковре, названном «Ненависть к войне»?
6. Только ли военные мотивы присутствуют на коврах? Можете ли вы найти и другие социальные символы на этих коврах?
7. Почему мастера поднимают в своих работах проблему войны? Рассматриваете ли вы эти работы как искусство?
8. Отличаются ли эти работы от обычных центральноазиатских ковров?
9. Считаете ли вы, что возникшие в ковровом искусстве военные мотивы являются естественной реакцией общества? Можно ли сказать, что это явление символизирует протест против «современности», которая принесла жителям Афганистана такие социальные перемены?
10. Какими другими способами традиционное общество может противостоять современности? Приведите примеры из вашего опыта.

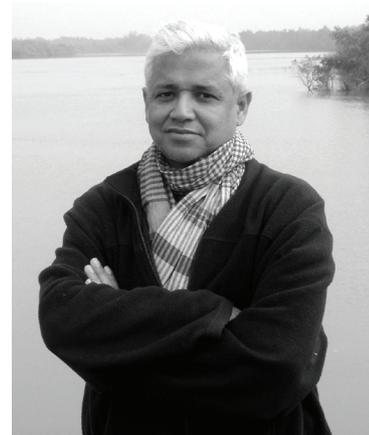
182



“ВОЕННЫЙ” АФГАНСКИЙ КОВЕР

АМИТАВ ГОШ. ИМАМ И ИНДИЕЦ

Амитав Гош - индийский ученый и писатель. Он родился в Калькутте, учился в Дели, где изучал в университете историю и социологию. В 1979 году он закончил Арабский факультет Тунисского института языков и получил диплом Оксфордского университета в области социальной антропологии. Степень доктора в той же области он получил в Оксфорде в 1982 году. Он преподавал и проводил исследования в Керале (Индия) и работал в качестве приглашенного профессора в университетах Дели и Виржинии, в Пенсильвании и в Каире, а также в Колумбийском университете. В настоящее время Гош работает в Гарварде. Он награжден многими наградами, как за научную работу, так и за литературные труды. Гош начал заниматься литературой только после получения докторской степени и написал такие книги, как «Круг причин» (1986), «Линии тени» (1990), «На земле античности» (1994), «Калькуттская хромосома» (1996), «Стеклянный дворец» (2000). Он также опубликовал свои статьи, которые писал в поездках, и одна из них представлена вашему вниманию. «Имам и индиец» была опубликована в Гранте в 1986 году. Это выдуманная история, местом действия которой был выбран Египет. Герой этой истории – индиец, который встречается с имамом, чье занятие и знания не очень ценятся в современном обществе. Во время чтения задумайтесь о том, как и почему традиции теряют свое значение и заменяются новыми убеждениями и опытом.



Я познакомился с местным **имамом** и Хамизом–крысой примерно в одно и то же время. Я не очень отчетливо помню, при каких обстоятельствах это произошло, ведь прошло более 6 лет с тех пор, но мне кажется, что сначала я встретил имама.

Хотя это не совсем верно. Я не «встретил» имама, а навязал ему эту встречу. И, очевидно, это все и объясняет.

Но все же, я не мог поступить иначе. Как человек, который возглавляет ежедневную молитву в мечети, он был ведущей фигурой этой деревни, ну а я, иностранец, пришел туда жить, и, возможно, имам был обижен тем, что я даже не удосужился поздороваться с ним. Но все же я хотел с ним познакомиться, я был заинтригован теми рассказами, которые я слышал о нем.

Люди не часто говорили об имаме, но если это происходило, они говорили о нем как-то отстраненно, менее страстно что ли, как говорят о чем-то древнем, полузабытом, как, например, о разливе Нила. Слушая разговоры моих друзей об имаме, я, еще задолго до того как встретил его, подозревал, что, скорее всего, он уже часть прошлого. А когда я узнал, что он – цирюльник и знахарь, я убедился в своей правоте. Жители поговаривали, что он прекрасно разбирается в травах, **припарках** и во всяких старинных снадобьях. Это заинтересовало меня. Вот она – Традиция. Я знал, что в селах Египта имамы и другие духовные лица обычно занимались этими двумя ремеслами.

Но беда была в том, что все это уже не вызывало у жителей прежнего восторга. Им больше не нужен был имам, который к тому же был парикмахером и знахарем. Старики хотели видеть кого-то, кто был бы обучен в ал-Ахзаре и мог бы цитировать **Джамала ад-Дина Афгани** и **Мухаммада Абду** с такой же легкостью, как и цитаты

имам -

- 1) руководитель богослужения в мечети; 2) светский и духовный глава общины

припарки -

- нагретая масса, иногда содержащая лекарства, применяется при простудах и других заболеваниях

Джамал ад-Дин Афгани (1838-1897) -

- шейх, который получил признание как основоположник исламского модернизма

Мухаммад Абду (1849-1905)-

- шейх, который сомневался в том, что традиционный ислам противостоит современному, рациональному и научному подходу

из хадисов. Молодежь же предпочла бы чернобородого страстного оратора, чей голос громогласно поведал бы им об их судьбах. И ни у кого уже не было времени на имамов из прошлого, которые вызывали недоумение своим умением стричь и лечить.

Но все же Устод Ахмед, который преподавал в местной средней школе, был одним из самых начитанных людей из всех, кого я знал, и часто говорил об имаме (а он редко о ком так говорил), что он много читает. Читает много о чем? - О политике, теологии и даже о более популярных науках... Вот такие книги.

Это еще больше укрепило мое желание встретиться с ним, и однажды вечером, несколько месяцев спустя после моего приезда в деревню, я шел по направлению к его дому. Домик стоял в центре деревни, на краю открытой пыльной площади, неподалеку от мечети. Это была самая старая часть деревни: лабиринтом расположились низкие глиняные лачуги, которые были как сладости на подносе, и каждая была увенчана вздыбленной, взъерошенной шапкой соломы.

На мой стук дверь открыл сам имам. Это был высокий человек, с морщинистым, обветренным лицом, с глубоко посаженными, блестящими карими глазами. Как и комната, которую я мог разглядеть за его спиной, он был довольно неопрятен: его голубая одежда была в грязных пятнах, а тюрбан был завязан кое-как вокруг головы. Но его борода, короткая, белая, опрятно подстриженная, была именно такой, какой должна быть борода цирюльника. Годы сурово отразились на его лице, но в нем чувствовалась какая-то энергия: по тому, как были развернуты его плечи, по ясности его взгляда и по тому, как он непрерывно суетился, было очевидно, что передо мной энергичный, нетерпеливый человек.

«Добро пожаловать», - сказал он вежливо, но без улыбки, слегка отстранился и пригласил внутрь. Это была длинная темная комната с неровными стенами и очень низким потолком. В комнате было скромное убранство: кровать, пара циновок, несколько разбросанных книг. Все в этой комнате несло на себе тусклую **патину** грязи, которая говорила о годах запущенности и пренебрежения. Позже я узнал, что имам развелся с первой женой, вторая жена ушла от него, так что он жил теперь один, правда, ходил ужинать и обедать к сыну, который жил с семьей неподалеку.

«Добро пожаловать», - повторил он официальным тоном.

«Благодарю», - я тоже ответил официальной фразой. Затем мы обменялись длинной вежливой **литанией**, чередой арабских приветствий.

- Как вы поживаете?

- Как вы поживаете?

- Да пребудет с вами благословение.

- Пусть Бог даст вам благословение.

- Пожалуйста.

- Пожалуйста.

- Вы принесли свет.

- Свет пребудет с вами.

- Как вы поживаете?

- Как вы поживаете?

Имам был очень вежлив и вел себя подобающим образом. Он быстро зажег керосинку, чтобы заварить чай. И даже в том, как он совершал этот обычный ритуал, наблюдалась некая осторожность и предусмотрительность.

«Вы же доктор ал-Хинди,- наконец произнес он,- не так ли? Индийский доктор?»

Я кивнул, меня и вправду так называли в деревне. Затем я сказал ему, что хочу поговорить о его методах врачевания.

патина -

тончайшая пленка, образующаяся с течением времени под влиянием влажности воздуха на предметах из меди, бронзы, латуни

литания -

в перен. значении - длинный и скучный перечень чего-либо; здесь: длинная череда традиционных приветствий

Он удивился и какое-то время не отвечал. Вдруг он приложил правую руку к сердцу и снова стал повторять ритуал приветствий, но делал он это другим способом, тем, о котором мне говорили как о способе смены темы разговора.

- Пожалуйста.
- Пожалуйста.
- Вы принесли свет.
- Свет пребудет с вами.

И так далее.

После того как мы закончили обмениваться фразами, я еще раз повторил то, что сказал ранее.

- Почему вы хотите узнать о моих травах? Почему бы вам не вернуться в свою страну и не разузнать о своих?

- Я так и сделаю, но сейчас...

- Нет, нет, - запротестовал он, - забудьте об этом; я и сам пытаюсь забыть все это.

И я сразу понял, что он никогда не станет обсуждать со мной свое ремесло. Не только потому, что он невзлюбил меня по каким-то ему одному известным причинам, но скорее потому, что он сам разочаровался в своих снадобьях, так же как и его клиенты; потому что он знал, так же как и другие: люди, обращающиеся к нему сейчас, делают это только в силу привычки; потому что он горько сожалел о том, что он унаследовал эту связь с пережитками прошлого.

«Позвольте мне, - сказал он, - лучше рассказать о том, чему я научился в последние годы. И вы сможете вернуться в свою страну и поведать им об этом».

Он вскочил, его глаза оживились, он подошел к кровати и достал из-под нее блестящую коробку из-под печенья.

«Вот, - сказал он, открывая ее, - взгляните!»

В коробке был шприц для подкожных инъекций и пара стеклянных пузырьков. Это и было его занятием в последние годы - учиться искусству инъекций. И на это был огромный спрос: все в деревне хотели получить уколы от кашля, простуды, температуры, от всего, что угодно. На этом можно было хорошо прожить. Он тут же захотел продемонстрировать свое умение прямо на моей руке, и когда я запротестовал, сказав, что я не болен и не нуждаюсь в уколах, он обиделся. «Ну, хорошо, - сказал он, резко поднявшись, - я должен срочно пойти в мечеть. Возможно, мы продолжим наш разговор в другой день».

Так закончилась наша беседа. Я прошел с ним до мечети, и там, согласно просчитанному финалу, он взял мою руку, холодно пожал ее и пошел вверх по лестнице.

ИСТОЧНИК: Ghosh, Amitav: The Imam and the Indian. - Granta 20, Winter 1986, pp. 136-139.

Перевод ПАХЧ - УЦА.



ИМАМ

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Как главный герой познакомился с имамом?
2. Кто такой имам? Как его описывают жители деревни?
3. Как описывает главный герой отношение людей к имаму и его умениям?
4. Почему имам не хочет рассказать главному герою о своем умении врачевания?
5. Какие новые навыки хочет освоить имам?

186

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Какой вывод можно сделать из этой истории?
2. Как вы понимаете следующее утверждение автора: «И ни у кого уже не было времени на имамов из прошлого, которые вызывали недоумение своим умением стричь и лечить»?
3. Что говорится в этой истории о традициях и современности?
4. Заметили ли вы параллели между реакцией имама на социальные перемены и изображением войны на коврах афганских мастеров?

ДЖЕЙМС К. СКОТТ. НЕАДЕКВАТНЫЕ УПРОЩЕНИЯ И ПРАКТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ: МЕТИС

Джеймс К. Скотт – профессор и исследователь, живущий в США. Он заведует кафедрой политологии и антропологии, профессор Йельского университета. Одновременно Скотт является соискателем в Институте развитых государств Принстонского университета и колледжа Виссеншафт в Берлине. Он член Американской академии гуманитарных наук, был президентом Ассоциации исследователей азиатских государств. В своем исследовании Скотт уделяет особое внимание Юго-Восточной Азии, ее политической экономике, идеологии, классовым взаимоотношениям. Скотт является автором таких книг, как «Политическая идеология Малайзии: реальность и верования элиты», «Сравнительная политическая коррупция», «Моральная экономика крестьян», «Существование и мятеж в Юго-Восточной Азии» и т.д. Некоторые его статьи были опубликованы в журналах «Asian Studies», «American Political Science Review», «Politics and Society». Приведенный отрывок взят из последней работы Скотта «Благими намерениями государства: почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни» (1998). В ней автор пишет об истории Малайзии, о ценности традиционных местных знаний как противоположности навыкам «экспертов». При чтении проанализируйте, как сосуществуют современные и традиционные ценности и как последние компенсируют первые, когда те не в состоянии достичь своих целей.



При проведении полевых работ в небольшой малайзийской деревне меня удивляла широта навыков моих соседей и их бессистемные знания о местной экологии. Один случай особенно показателен. На территории дома, в котором я проживал, росло манговое дерево, известное всем местным жителям. Родственники и знакомые хозяев дома приходили к нему, когда поспевали плоды, в надежде, что им перепадет несколько фруктов и, что более важно, семена, которые они смогут посадить рядом с собственными домами. Вскоре после моего приезда дерево захватили большие красные муравьи, уничтожившие почти все фрукты до их созревания. Казалось, что ничто не могло спасти урожай, кроме как упаковка каждого плода в отдельности. Несколько раз я замечал, как престарелый глава семейства Мат Иса подносил высохшие пальмовые ветви к основанию мангового дерева и тщательно рассматривал их. Когда я, наконец, спросил, что он задумал, старик нехотя (потому что для него это было банальнее любых наших обычных сплетен) объяснил свое поведение. Он знал, что маленькие черные муравьи, чья колония находилась на краю участка, были врагами больших рыжих муравьев. Он также знал, что тонкие, копьеобразные листья пальмы после падения на землю и высыхания сворачивались в длинные, плотные трубочки. (На самом деле, местное население использовало их для сворачивания сигарет.) Ему было известно, что такие трубочки являются идеальным местом для откладывания личинок королевами черных муравьев. В течение нескольких недель он раскладывал высохшие пальмовые листья в нужных местах и ждал, пока множество личинок не начнет превращаться в черных муравьев. После этого он разместил листья с



МАНГО

муравьями рядом с манговым деревом и наблюдал за муравьиным «Армагеддоном», продолжавшимся целую неделю. Несколько соседей, большинство из которых были настроены скептически, и их дети пристально следили за развитием муравьиной войны. Хотя черные муравьи и были наполовину меньше соперников, они превосходили красных муравьев по численности и отвоёвывали землю у основания мангового дерева. Так как черных муравьев не интересовали листья или плоды мангового дерева, урожай был надежно защищен, но до тех пор, пока муравьи располагались на дереве.

Этот удачный полевой эксперимент биологического управления предполагает владение несколькими видами знаний: следует знать привычки и пищевые пристрастия черных муравьев; то, как они откладывают яйца; иметь представление о том, какие местные материалы можно использовать в качестве переносного инкубатора для яиц, а также знать о бойцовских наклонностях рыжих и черных муравьев. Мат Иса пояснил, что такие знания практической **энтмологии** широко распространены, по крайней мере, среди его соседей пожилого возраста, потому что люди помнили, что подобного рода защита эффективно срабатывала пару раз в прошлом. Мне совершенно ясно, что ни один эксперт по сельскому хозяйству ничего не знает о муравьях, не говоря уже о биологическом контроле. Большинство таких экспертов выросли в городах, и обычно их интересовали только рис, удобрения и ссуды. Кроме того, ни один из них и не догадался бы спросить об этом, потому что они, эксперты, привыкли лишь учить крестьян. Сложно представить, что подобного рода знания могут передаваться только в контексте наблюдений, проводящихся всю жизнь, в относительно стабильной общине, состоящей не из одного поколения людей, постоянно обменивающихся между собой знаниями такого рода и сохраняющих их.

ИСТОЧНИК: Scott, James C. Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven and London: Yale University Press, 1998, pp. 333-334.

Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Что поразило Скотта в знаниях местного населения Малайзии?
2. Какова роль мангового дерева в кейс-стади автора?
3. Что предложил Мат Иса для спасения дерева от вредных рыжих муравьев?
4. Почему Мат Иса смог избавить дерево от муравьев, уничтожавших его?
5. Какие виды знаний по биологии, по мнению Скотта, необходимы чтобы предотвратить уничтожения деревьев?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Почему знания Мат Иса помогли сохранить дерево?
2. Скотт, говоря об экспертах, обучавшихся в городе, пишет: «...Они, эксперты, привыкли лишь учить крестьян». Что подразумевает автор?
3. Что вы можете сказать о ценности традиционных знаний, исходя из работы Скотта?
4. Можно ли сохранить традиционные знания, о которых пишет автор, и применять их на практике в современных, постоянно изменяющихся условиях?
5. В чем Мат Иса отличается от имама, о котором пишет Амитав Гош?
6. Каковы свойства традиционных знаний и навыков и как они передаются через поколение?



СОВРЕМЕННЫЙ ГОРОД МАНЧЕСТЕР

ЭЛИЗАБЕТ ГАСКЕЛЛ. ПОВЕСТЬ ИЗ ЖИЗНИ МАНЧЕСТЕРА

Элизабет Клегхорн (Стивенсон) Гаскелл (1810 -1865) – английская писательница. Она родилась и выросла в среде последователей унитарной церкви. После смерти матери ее воспитывала тетка. Элизабет вышла замуж за Уильяма Гаскелла – священника унитарной церкви и переехала в Манчестер, где и провела всю жизнь. Будучи женой священника, она проводила большую работу в общине, была хорошо осведомлена о социально-экономических проблемах города и условиях жизни бедного населения. В первом романе Гаскелл «Мэри Бартон» (1848) описывается история, произошедшая в Манчестере. Роман сразу же получил признание, так как в нем отражались проблемы времени. Кроме того, он вышел в год, когда Европу потрясла революция. Чарльз Диккенс и Томас Карлайл поддержали Гаскелл, а Диккенс предложил опубликовать ее следующий роман «Крэнфорд» (1853) в своем литературном журнале. Гаскелл - автор романов «Руфь» (1853), «Жизнь Шарлотты Бронте» (1857) (автобиографический роман о ее подруге Шарлотте Бронте), «Любовники Сильвии» (1863), а также романа «Жены и дочери», который остался незавершенным. Предлагаемый отрывок взят из романа «Мэри Бартон». Это история об отношениях главной героини Мэри с ее отцом, который безуспешно занимается профсоюзной деятельностью. Во время чтения проанализируйте обстановку, в которой разворачивается действие. Она позволяет лучше понять социальные изменения, происходившие в то время в Англии.



Отчаяние улеглось подобно тяжелой туче. Время от времени в мертвую тишину страданий врываются завывания штормовых ветров, предсказывая конец этим темным предзнаменованиям. В моменты горестных или жестоких испытаний мы часто ищем утешение в старых пословицах, в которых заложена мудрость наших предков, но сейчас слова «и несчастьям бывает конец», «будет и на нашей улице праздник» казались неискренними и пустыми, настолько сильно ощущалось давление этого ужасного времени. Бедные становились еще беднее. Было видно, сколько же бесконечных страданий может вытерпеть человек, потому что в то время умирало очень мало людей. Но помни, что мы тоскуем только по тем, которые выполняют свою скромную мужскую работу! Когда умирают старики, больные, дети, мир едва ли замечает их уход. Но и во многих сердцах их смерть оставляет рану, не заживающую годами. Помни, что только большие страдания могут уничтожить здоровых и работающих членов общества, но немного надо для того, чтобы превратить их в уставших, безразличных, больных людей, которые впредь будут просто доживать отпущенный им срок с печатью уныния в сердцах и не утихающей болью в членах.

Люди полагали, что бедность, поразившая их в предыдущие годы, была невыносимой, легкой на их плечи тяжелым ярмом. Но в этот год ярмо бедности совсем пригнуло их к земле. И если прежние времена ощущались как избиение кнутом, то сейчас это были укусы скорпионов.

Конечно, Бартон получил свою долю телесных страданий. До того как он уехал в Лондон по бесполезному делу, он недолгое время работал. Но в надежде

на скорую компенсацию после вмешательства Парламента он оставил место работы. И сейчас, когда он попросил об отпуске для возобновления работы, ему было указано на то, что сокращение рабочих проходит каждую неделю, а коллеги по работе разъяснили, что ему, делегату-чартисту и одному из лидеров профсоюзного движения, вряд ли будет легко найти работу после увольнения. Тем не менее, он старался поддерживать в себе бодрость духа. Он знал, что может побороть голод, потому что развил в себе такую выносливость. Еще ребенком, когда видел, как мать прячет свою порцию, чтобы разделить её среди детей, он, самый старший, благородно лгал ей о том, что он «так наелся, что больше ни крошки съесть не сможет», чтобы, подражая благородству матери, заглушить громкие крики младших. Мэри также получала еду дважды в день у мисс Симмондс, несмотря на то, что портниха тоже ощущала на себе тяжесть времен и приносила своим ученикам чай, показывая им пример долгого воздержания, так как откладывала свой обед до тех пор, пока работа не будет окончена, сколько бы времени это ни заняло...

Постепенно и Мэри начала закладывать в ломбарде свои безделушки. Изящный чайный поднос и чайник, которые она долго и тщательно хранила, были выменены на хлеб для отца. Он не просил об этом и не жаловался, но она видела голод, проступающий в его бегающем, ожесточенном, зверином взгляде. Потом она отнесла одеяла, потому что было лето, и они могли обходиться без них. Продав одеяла, она получила такую сумму, которой, по мнению Мэри, им могло хватить до лучших времен. Но вскоре эти деньги закончились, и она оглядывала комнату, в которой еще оставалось кое-что, служившее украшением жилища. Ее отец никогда ничего не говорил в ответ на эти ее действия. Голодал ли он, или пировал после продажи некоторых вещей, поедая необычные блюда из хлеба и сыра, - все это он проделывал с выражением угрюмого равнодушия, приводившего Мэри в уныние. Она часто желала, чтобы он попросил помощи в организации спасения, и удивлялась, почему профсоюзы ничем ему не помогают. Однажды, когда он, хмурый, небритый и голодный, после целого дня без еды сидел у камина, она задала ему этот вопрос. Он обернулся с выражением страшного гнева на лице и ответил: «Мне не нужны деньги, дитя! Черт бы их побрал с их деньгами и благотворительностью! Я хочу работать, это мое право. Я хочу работать...»

Тем не менее, он часто приходил в ярость. Но это было лучше, чем его молчание. После приступов ярости он по привычке садился у камина, курил или жевал опиум. Как же Мэри ненавидела этот запах! В сумерках короткой летней ночи она с ужасом смотрела на окно, на котором отец всегда теперь раздвигал занавески, и нередко наблюдала сцены, перераставшие в ночные кошмары. Незнакомые мужчины с бледными лицами и темными горящими глазами всматривались внутрь темной комнаты и, казалось, хотели убедиться в том, был ли дома ее отец. Иногда в дверь просовывалась рука и подзывала его. И он всегда шел на этот зов. А раз или два, когда Мэри уже спала, она слышала мужские голоса, говорившие шепотом о чем-то серьезном.

Все они были отчаявшимися членами профсоюза, готовыми на все...

«Папе не нравится, когда девушки работают на фабриках», - говорила Мэри.

«Ну да, я знаю и на это есть свои веские причины. Они не должны работать там после того, как вышли замуж, и это мое твердое мнение. Я знаю (считая на пальцах) девятерых мужчин, которые ходили в бордель, потому что их жены работали на фабриках. Хорошие девчонки, они думали, что в том, что их дети находятся у нянек, а дома грязь, нет ничего страшного. Разве в такой обстановке

муж захочет возвращаться домой? Он вскоре находит дорожку в пивную, где чисто и тепло, где пламя огня радостно играет в камине, приветствуя мужчин такими, какие они есть».

Элис, стоявшая неподалеку, чтобы не пропустить ни слова, уловила большую часть его речи и по тому, как она вмешалась, стало очевидно, что этот вопрос уже обсуждался женщинами.

«Хотела бы я, чтобы наш Джем замолвил словечко перед королевой о том, что замужние женщины работают на фабриках. Э! Когда он начинает говорить, его уже не остановишь. Уж его-то жена никогда не будет работать где бы то ни было».

«А я так считаю, что у принца Альберта было бы неплохо спросить, как бы ему понравилось, что его женушки нет дома, а он приходит больной, усталый и изнуренный, желая, чтобы его кто-нибудь подбодрил. Или если бы она возвращалась такая же уставшая. Как бы ему понравилось, что ее никогда нет дома, что никто не следит за чистотой и не поддерживает яркий огонь в камине. Я уже не говорю о том, что его еда была бы приготовлена кое-как и подавалась без особых изысков. Точно говорю, принц он там или не принц, но если бы его женушка так себя повела, он бы отправился в пивную или еще куда. Почему же он не издаст закон, запрещающий женам бедняков работать на фабриках?»

Мэри попыталась было сказать, что, по ее мнению, ни королева, ни принц Альберт не могли издавать законов, но в ответ она услышала: «Ой, только не надо говорить, что королева не имеет права издавать законов. И потом, разве она не должна подчиняться принцу Альберту? И если он сказал, что не должны они работать, и она скажет, что не должны они работать, а потом и все скажут, ну да, мы так больше не должны делать». [...]

Через несколько недель после этого состоялось собрание профсоюзов, к которым принадлежал Джон Бартон. Утром того дня он допоздна лежал в кровати, потому что вставать было незачем. Он колебался, купить ли еды или опиума и выбрал последнее потому, что уже не мог обходиться без него. Он ждал, что опиум освободит его от ужасной депрессии, вызванной его же отсутствием. Большой кусок, казалось, только вернул его в обычное состояние или в то, каким оно было раньше. Собрание было назначено на восемь часов. На собрании зачитывали письма со всех концов страны, в которых подробно описывались бедствия, поразившие народ. Над людьми нависло тяжелое уныние. Ближе к одиннадцати часам мужчины с трудом стали расходиться. Некоторые были разозлены на то, что другие выступали против их отчаянных планов. Этой ночью, когда они покидали зал, освещенный газовыми лампами, и выходили на улицу, им было не до веселья. С неба лил непрекращающийся, пронизывающий дождь. Лампы, казалось, светили не так ярко из-за того, что на стеклах осела влага, и освещали только небольшой участок. На улицах не было видно прохожих, кроме полицейских, мелькавших тут и там, одетых в непромокаемые плащи. Бартон пожелал оставшимся доброй ночи и направился домой. Он прошел одну или две улицы, когда услышал позади себя

шаги. Но он даже не обернулся и не взглянул на того, кто шел сзади. Человек за его спиной, пройдя еще немного, ускорил шаг и слегка дотронулся до его руки. Бартон обернулся и даже в темноте едва освещенной улицы увидел женщину, стоявшую рядом с ним. Её профессия не вызывала сомнений. Это было видно по ее потертому наряду, который совершенно не подходил такой погоде. Она была одета в газовую шляпу, которая когда-то была розовой, а теперь грязно-белой, муслиновое платье, грязное и мокрое до самых колен. Она куталась в шаль веселой расцветки, но, несмотря на это, продолжала дрожать. Женщина прошептала: «Я хочу поговорить с вами!»

Бартон выругался и велел ей убираться...

Он оттолкнул ее, дрожащую, теряющую сознание, от себя и пошел прочь. Она ударилась о фонарный столб, издала жалкий крик, упала и была не в силах встать. В это время подошел полицейский, который видел, как Эстер упала. Он решил, что она пьяна, и в полубморочном состоянии отвел ее в ночную тюрьму. Надзиратель этого обиталища порока и страданий был разбужен полусумасшедшими стонами и воплями, причиной которых, как он доложил, было опьянение.

Так закончилась эта ночь. Следующим утром ее отвезли в Нью-Бейли. Это был явный случай недозволенного бродяжничества. Эстер была приговорена к месяцу тюремного заключения. Так много всего случилось в это время.

ИСТОЧНИК: Gaskell, Elizabeth. "Mary Burton: A Tale of Manchester Life." The Gaskell Web. URL: <http://www.lang.nagoya-u.ac.jp/~matsuoka/Gaskell.html>.

Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Каковы социально-экономические условия жизни бедного населения Манчестера?
2. Какова ситуация в семье Мэри и ее отца г-на Бартон?
3. В каком общественном движении принимал участие г-н Бартон? Какую цель преследовала эта организация?
4. Почему г-н Бартон начал употреблять опиум? Как это связано с жизнью рабочих того времени и как это их характеризует?
5. Какой вывод об условиях жизни женщин в Манчестере вы можете сделать из сказанного Мэри и Элис?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Почему рабочие в «Повести из жизни Манчестера» были вынуждены организовывать борьбу за свои права?
2. Как в романе показаны отношения между рабочими и правительством?
3. Как в романе Гаскелл показана современность?
4. Найдите параллели между выбором, который должен сделать имам в рассказе Гоша, и выбором рабочих в рассказе Гаскелл? Как «пострадавшие» от современности реагировали в каждом случае?
5. Всегда ли социальным изменениям сопутствует экономический кризис?
6. Как связана экономика с моралью?

ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ. САНКЦИИ И МЕХАНИЧЕСКАЯ И ОРГАНИЧЕСКАЯ СОЛИДАРНОСТЬ

Эмиль Дюркгейм (1858-1917) - французский мыслитель, основатель социологии как научной дисциплины. Он родился в г. Эпиналь (Франция). Дюркгейм поврал с семейной традицией - быть раввином, учился в Высшей Нормальной школе в Париже. После окончания колледжа, где он изучал философию и реформу морали, он преподавал в различных городах Франции (1882-1892). В своей первой наиболее известной книге «Разделение труда в обществе» (1893) Дюркгейм старается проанализировать, что происходит с обществом, когда в нем начинается модернизация и труд становится все более специализированным. Социальная солидарность, которая является обязательством между людьми в обществе, в ходе модернизации и индустриализации изменяется. Доиндустриальные общества характеризуются «механической солидарностью», поскольку все члены группы выполняют одну и ту же функцию, в то время как современные общества отличаются более «органической солидарностью», где члены имеют различные задачи и, таким образом, зависят друг от друга. Предлагаемый текст объясняет различия между двумя типами солидарности и причины их наименования «механической» и «органической». При чтении обратите внимание на аргументы автора в аспекте темы главы.



Мы рассмотрим только два вида положительной солидарности, различающиеся следующими признаками.

1. Первая связывает индивида с обществом прямо, без всякого посредника. Во второй он зависит от общества потому, что зависит от составляющих его частей.
2. Общество в обоих случаях не рассматривается с одной и той же точки зрения. В первом то, что называют обществом, есть более или менее организованная совокупность верований и чувств, общих для всех членов группы: это коллективный тип. Наоборот, общество, с которым мы солидарны во втором случае, есть система различных социальных функций, соединенных определенными отношениями. Эти два общества, впрочем, составляют одно. Это две стороны одной и той же реальности, которые, тем не менее, необходимо различать.
3. Из этого второго различия вытекает еще одно, которое послужит нам для характеристики и обозначения двух других видов солидарности.

Первая может быть сильна только в той мере, в какой идеи и стремления, общие для всех членов группы, превосходят в числе и интенсивности те, которые принадлежат лично каждому из них. Она тем энергичнее, чем значительнее этот избыток. Но нашу личность составляет то, что в нас есть собственного и характерного, что отличает нас от других. Значит, эта солидарность возрастает в обратном отношении к индивидуальности. В каждом из нас, сказали мы, есть два сознания: одно, общее у нас со всей нашей группой, которое, следовательно, представляет собой не нас самих, а общество, живущее и действующее в нас;

другое, наоборот, представляет собой то, что в нас есть личного и отличного, что делает из нас индивида.¹ Солидарность, вытекающая из сходств, достигает своего максимума тогда, когда коллективное сознание точно покрывает все наше сознание и совпадает с ним во всех точках; но в этот момент наша индивидуальность равна нулю. Она может возникнуть только тогда, когда группа занимает в нас меньше места. Здесь имеются две противоположные силы, центроостремительная и центробежная, которые не могут возрасти в одно и то же время. Мы не можем развиваться одновременно в двух столь противоположных направлениях. Если мы имеем сильную склонность поступать и мыслить самостоятельно, то мы не можем быть особенно склонны к тому, чтобы поступать и мыслить как другие. Если идеал состоит в том, чтобы создать себе собственную, индивидуальную физиономию, то он не может состоять в том, чтобы походить на всякого. Кроме того, в момент, когда эта солидарность оказывает свое действие, наша личность, можно сказать, исчезает, ибо мы более не мы, но коллективное существо.

Социальные молекулы, которые были бы связаны только таким образом, могли бы, стало быть, двигаться согласованно только в той мере, в какой они не имели бы собственных движений, как это происходит с молекулами неорганических тел. Вот почему мы предлагаем назвать этот вид солидарности механическим. Слово это не означает, что он производится искусственно и какими-то механическими средствами. Мы называем его так только по аналогии со сцеплением, соединяющим между собой частицы мертвых тел, в противоположность тому, которое дает единство живым телам. Окончательно оправдывает это название то, что связь, соединяющая таким образом индивида с обществом, вполне аналогична той, которая связывает вещь с личностью. Индивидуальное сознание, рассматриваемое с этой точки зрения, полностью подчинено коллективному типу и следует всем его движениям, так же как предмету обладания передаются все навязываемые ему движения собственника. В обществе, где эта солидарность очень развита, индивид, как мы это увидим дальше, не принадлежит себе; это буквально вещь, которою распоряжается общество. Поэтому в таких социальных типах личные права еще не отличимы от вещных.

Совсем иначе обстоит дело с солидарностью, производимой разделением труда. В то время как первая требует, чтобы индивиды походили друг на друга, последняя предполагает, что они друг от друга отличаются. Первая возможна лишь постольку, поскольку индивидуальная личность поглощена коллективной; вторая возможна только при условии, если всякий имеет свою собственную сферу действия, а, следовательно, и личность. Итак, нужно, чтобы коллективное сознание оставило открытой часть индивидуального сознания, для того чтобы в ней установились те специальные функции, которые оно не может регламентировать. И чем обширнее эта область, тем сильнее связь, вытекающая из этой солидарности. Действительно, с одной стороны, каждый тем теснее зависит от общества, чем более разделен труд, а с другой - деятельность каждого тем личностнее, чем она более специализирована. Несомненно, как бы ограничена она ни была, она никогда не бывает совершенно оригинальной. Даже в своих профессиональных занятиях мы сообразуемся с обычаями, навыками, которые у нас общие со всей нашей корпорацией. Но в этом случае испытываемый нами

¹ Тем не менее, эти два сознания не представляют собой совершенно особые зоны, но всесторонне проникают друг в друга.

гнет менее тяжек, чем когда все общество давит на нас; он оставляет гораздо больше места свободному проявлению нашей инициативы. Здесь, стало быть, индивидуальность целого возрастает вместе с индивидуальностью частей; общество становится способным двигаться согласованно, в то время как каждый из его элементов производит больше собственных движений. Эта солидарность походит на ту, которая наблюдается у высших животных. Каждый орган, в самом деле, обладает тут автономией, своей особой физиономией, и, однако, единство организма тем больше, чем отчетливее эта индивидуализация частей. На основании этой аналогии мы предлагаем назвать органической солидарность, вызываемую разделением труда.

ИСТОЧНИК: Дюркгейм, Эмиль. О разделении общественного труда. - М.: Канон, 1996, стр. 38 - 139.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Что такое «механическая» и «органическая» солидарность, согласно Дюркгейму?
2. Что автор понимает под термином «общество»?
3. Какие виды «сознания» различает Дюркгейм? Как они соотносятся с солидарностью?
4. При каком виде «солидарности» люди имеют больше свободы?
5. Влияет ли разделение труда на солидарность в обществе? Если да, то как это происходит?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Можете ли вы применить анализ социальной солидарности к контекстам, описанным в презентации об афганских военных коврах, в произведениях Гоша, Скотта и Гаскелл?
2. Являются ли герой Гоша – имам и герой Гаскелл – г-н Бартон, социально исключенными, в то время как в их обществах доминирует органическая солидарность. Как можно объяснить эту непоследовательность? Что бы сказал Дюркгейм об этом?
3. Какой вид солидарности позволит общинам лучше сохранить свои традиции?
4. Можно ли отнести органическую солидарность Дюркгейма к современности?
5. Насколько обоснованно разделение солидарности Дюркгеймом на «механическую» и «органическую»? Что вы можете сказать об этом на основе вашего опыта?



ГАЗЕТЫ ДЛЯ МУСУЛЬМАН, ВЫПУСКАЕМЫЕ МУСУЛЬМАНАМИ, НАЧАЛИ ШИРОКО ПЕЧАТАТЬСЯ И РАСПРОСТРАНЯТЬСЯ В НАЧАЛЕ 20-ГО ВЕКА

АДИБ ХАЛИД. МУСУЛЬМАНЕ-ПЕЧАТНИКИ В ЦАРСКОЙ СРЕДНЕЙ АЗИИ. ЗАПИСКИ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

Профессор кафедры истории Карлтонского колледжа в Миннесоте (США) Адиб Халид является одним из ведущих исследователей в области изучения Средней Азии. Его новая книга «Политика мусульманской культурной реформы: джадидизм в Средней Азии» (1998) связана с одной из наименее изученных тем этого региона. Многие статьи Халида, включая «Зарождение современного исторического самосознания Средней Азии», «Общество и политика в Бухаре в 1868-1920 гг.», «История России и споры о востоковедении», были опубликованы в различных журналах, таких как «Central Asian Survey», включая русские, такие как «Критика». Он также участвовал в работе Проекта по Центральной Евразии. В предлагаемом тексте Халид исследует истоки развития печатного дела в Средней Азии в период царизма. Автор приводит в пример несколько местных печатных мастерских, показывает то, как они могли участвовать в политических и интеллектуальных дебатах своего времени. Движение реформаторов «Джадид» играло важную роль в развитии печатного дела в Средней Азии. Через создание учебной программы в своих «новометодных» школах они показали преимущество понимания перед запоминанием и впервые применили «светский» образовательный материал для занятий в школе. Они верили в то, что мусульманское общество нуждается в модернизации, иначе произойдет стагнация общества и оно останется на обочине мировой цивилизации. В ходе прочтения текста задумайтесь о том, как модернизация может способствовать прогрессу.



Появление печатного производства в образованном обществе позволяет быстро распространить письменный текст в безмерном количестве и, таким образом, преобразовать существовавшую до этого систему коммуникации и развития культуры. Печатное дело становится площадкой для реформ и политических дебатов, где печатники - частные лица, обладающие новой технологией, играют важную роль. Эту значительную роль, которую играли печатники в интеллектуальной жизни общества, широко признали на заре зарождения печатного дела в Европе.¹ Если взглянуть на раннюю историю печатного дела в Средней Азии, то можно обнаружить параллели и в мусульманском мире. Печатники могли бы стать активными реформаторами, или, наоборот, активные реформаторы могли бы уйти в печатное дело, чтобы распространять свои идеи и оказывать влияние на общество. Конечно, общественная карьера среднеазиатских печатников отличается от карьеры их европейских коллег, и этому есть объяснение: печатное дело было привнесено в Среднюю Азию извне и получило развитие в колониальной атмосфере.

1 Лучшее представление об этом огромном пласте литературы можно получить в следующих работах: Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 2 vols; and Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: a Publishing History of the Encyclopedia 1775-1800*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1979.

Первое печатное предприятие было создано в Средней Азии русскими, при только что созданном в Ташкенте военном управлении, в 1868 г. Затем стали появляться частные издательства, но экономические и политические условия складывались так, что в основном владельцами печатного производства были русские. Объяснялось это и тем, что создание издательства требовало значительного капиталовложения и разрешения властей. Представителей местного населения, которые обладали такими ресурсами, было не так много, а царская администрация не желала позволять своим новым субъектам овладеть таким инструментом как печатное дело.

Известны только пять мусульман, которые смогли открыть свои печатные предприятия в период царизма. Краткий обзор их деятельности поможет лучше понять значение печатников в жизни Средней Азии того времени. Несомненно, это исследование поможет дополнить политические страницы в истории Средней Азии и понять, какие социальные причины лежали в основе реформ и перемен в период правления царя.

Первое местное издательство, появившееся в Средней Азии, разительно отличается от других. Оно было основано на **литографическом печатании** и принадлежало Мухаммаду Рахим-хану, правителю Хивы. Рахим-хан (1864-1910), который сам писал поэмы под **псевдонимом** Фируз, создал при своем дворе атмосферу эпохи Ренессанса, покровительствуя придворным поэтам и ученым². Частью этой деятельности было печатное производство, которое должно было представить культурные ценности двора в новой форме.

В 1874 г. был напечатан первый выпуск сборника стихов Муниса - известного поэта и ученого 19-го века. Вскоре были напечатаны работы Навои, Фузули, Бедиля и Агахи. Среди них были такие значительные произведения, как сборник стихов в 1652 страницы «Чахар диван» Навои, который был написан в 1299, а издан в 1881-1882 гг., а также «Мажмиат иш-шуара» – **антология** придворной летописи, составленная Табибом, объемом в 1655 страниц, которая была написана в 1324 году, а издана в 1906 г.

Но если говорить об интеллектуальной жизни Хивы, нельзя утверждать, что печатное производство имело сильное влияние за пределами двора. Оно, являясь дополнением культурной жизни двора, скорее служило инструментом удовлетворения ханской прихоти, нежели было инструментом просвещения общественности. Как отметил русский востоковед А.Н. Самойлович в 1908 г., «печатное дело не имеет постоянного пристанища, оно не отвечает на внешний (коммерческий) спрос и не может работать без перебоев... печатные издания не поступают в продажу, а раздаются в качестве подарков от хана»³. И так, печатались произведения ограниченным тиражом – всего 150-200 копий.⁴ И, конечно, надо быть осторожными в

**литографическое
печатание**

один из старых способов печатания с плоской поверхности камня, на которую нанесено изображение

псевдоним -

вымышленное имя, которым некоторые писатели, артисты, политические деятели заменяют свое подлинное имя

антология -

сборник избранных произведений разных авторов, представляющий литературу определенного периода, направления и т.п.

2 О Рахим-хане и придворной летописи см. следующую литературу: Н. F. Hofman, *Turkish Literature: a Bio-Bibliographical Survey*, Utrecht: The Library of the University of Utrecht, 1969, s.v. "Firuz," and *passim*. The work of this circle included poetry, original compositions in history, and translations of classics of the Arabic and Persian historiography and literature. В этот цикл вошли поэмы, оригинальные фрагменты из летописи, переводы классической арабской и персидской летописи и литературы.

3 Самойлович А. Н. Материалы по среднеазиатско-турецкой литературе, II: Хивинские придворные книгохранилища и книгопечатания. // Известия Академии наук Туркменской ССР, сер. Общественные науки (1981), N. 1, стр. 82. В 1908 г. книгопечатание осуществлялось в павильоне ханского сада.

4 Язбердиев А. Из истории библиографии национальной печати народов Средней Азии второй

оценках. Не стоит придавать слишком большого значения печатному производству того времени. Будет неправильным видеть в этом секторе, с его станком ручного управления, источник среднеазиатской издательской деятельности⁵ или достижение тюркского народа⁶.

В Средней Азии единственным мусульманским печатником, который основал печатное дело в коммерческих интересах, стал Мухаммад Азим Хаджи Маргилани, торговец из Бухары. Он, возвращаясь из хаджа, приобрел в Бомбее печатное оборудование, которое и установил в Маргилане в 1884 г. Затем, в 1887 г., оборудование было перевезено в Коканд, где вскоре оно исчезло.⁷ К сожалению, не известны и биографические подробности об Азиме Хаджи, он остается одним из самых неизученных печатников Средней Азии.

После того как печатный станок Азима Хаджи был утерян, у мусульман Средней Азии не было такого оборудования до 1902 г., до тех пор, пока Гулям Хасан Арифжан не открыл литографию в Ташкенте. Арифжан (1874-1947) довольно долго работал в сфере книжной торговли, обучаясь ремеслу переплетчика. В 1909 г. он заменяет станок ручного механизма на новый, паровой. В Ташкенте он становится одним из самых известных издателей узбекской и персидской литературы. Но в 1918 году его печатное предприятие «Гулямия» было национализировано. За период своей работы он успел отпечатать сотни заказов для всей Центральной Азии. Кроме книгопечатания, Арифжан был вовлечен в издательскую деятельность и торговлю книгами. Он опубликовал множество работ, и ему принадлежал один из известнейших книжных магазинов в Ташкенте.⁸

Будучи одним из наиболее преуспевающих издателей в Ташкенте, Арифжан был хорошо знаком со всеми жанрами, существовавшими в Средней Азии, – от классической литературы и **суфийских** трактатов (священные писания, философские сочинения) до учебной литературы (пособие для начального образования) для джадидских школ. Если же говорить о книгах, опубликованных в его издательстве, то можно отметить, что его подход был избирательным. Известно, например, что он выпустил несколько изданий Фузули (1556), «Байаз» Мукуми (1850-1903) (сборник поэтических произведений малых форм) и «Мажмий Нурнома», который представляет собой собрание договоров (соглашений) от различных гильдий.⁹ Тираж

суфизм -

эзотерическое религиозно-философское учение в исламе

половины XIX и первой четверти XX века. - Ашхабад: Илим, 1974, стр. 17-23

5 Allworth Edward. *Central Asian Publishing and the Rise of Nationalism*. - New York: New York Public Library, 1965, pp. 10-14.

6 Туркменский ученый Алмаз Язбердиев приводил свои аргументы в нескольких публикациях; см.: Язбердиев Алмаз. *Arap grafikası'nda neshir edilen Tiirkmenche kitaplar*. - Ashkaabad.

7 Холматов Рустам. *Farghona noshirlari wa nashrlari (XIX asr oxhiri, XX asr awwaliga qadar)*. - Ташкент: Узбекистан, 1986.

8 Бобаханов Азиз. *Ozbek matbaasi tarixidan*. - Ташкент: Узбекистан, 1979, стр. 164-175.

9 См. также: Махмудова Рано. *Toshbosma asarlar wa ularning Ozbek adabiyoti tarixidagi ahamiyati (XIX asr oxhiri — XX asr boshlari)* (неопубликованная диссертация). - Ташкент, 1970, стр. 51-56.

некоторых изданий Арифжана составлял около 3000 экземпляров, что считалось большим количеством в то время.¹⁰

В 1908 году Исхак-хан Тора Джунайдулла Ходжа-оглы (1862-1937) получил разрешение на издательскую деятельность в своем родовом селе Торакоргоне, расположенном в Ферганской долине. Исхак-хан происходил из рода землевладельцев, имел традиционное образование, которое он получил в Кокандском медресе. Он занимал должность казия (судьи) в Торакоргоне, Намангане и Ханабаде на протяжении 15 лет.¹¹ Он много путешествовал в юности; например, во время 5-летнего путешествия, в период с 1887 по 1892 гг., он побывал в Иране, Афганистане, Индии и Китайском Туркестане. Значительную часть этого путешествия он провел в Бомбее, где изучал печатное дело и заинтересовался иностранными языками и манускриптами.¹² По возвращении он стал активно поддерживать реформы, начал много печататься на страницах официальной прессы, например, в «Газете Туркестана». Позже он возглавил общественные дебаты в Туркестане, в рамках которых призывал своих соотечественников пробудиться от «сна безразличия» и принять новые знания. В 1901 г. он опубликовал свой «Лугат-и ситта алис-на», глоссарий, в котором представлены эквиваленты узбекских терминов на турецком, персидском, арабском, урду и русском (в арабской транскрипции).

Исхак-хан понимал, что реформы необходимы, и именно это явилось причиной его просьбы о разрешении печатной деятельности, поданной на рассмотрение в 1908 г.¹³ Когда же разрешение было получено, он арендовал оборудование в Оренбурге и установил его в своем доме в Торакоргоне. Однако в 1910 г. он перевез оборудование в Коканд и нанял Хусейна Макаева, татарина по происхождению, в качестве управляющего. Его печатное производство было снабжено типографическим и литографическим оборудованием, где имелись такие шрифты, как арабский, русский, латинский и иврит.¹⁴ Хотя «Исхакия», типография Исхак-хана, печатала не в таких количествах, как «Гуламия», все же ею были выпущены очень редкие книги в период до 1917 года. Значительная часть этих публикаций принадлежала Исхак-хану и Хусейну Макаеву. Например, в 1912 г. Исхак-хан выпустил иллюстрированную книгу об алфавитах мира, где была описана история развития каждого из этих алфавитов.¹⁵ В том же году впервые в Средней Азии была издана пьеса - работа татарского писателя Абдурауфа Шахида.¹⁶ В 1915 г., когда известный татарский певец и общественный деятель Камиль аль-Мутфи Тухватуллин посетил Среднюю Азию, «Исхакия» опубликовала либретто (текст драматического музыкально-вокального произведения) его концерта, который был проведен в Намангане.¹⁷

10 Рустамов М. История книгоиздания в Туркестане. - Ташкент: Ташкент. гос. пед. институт, 1983, стр. 17.

11 Олим Усман. Ozbekistonda rus tilining ilk targhibotchilari. - Ташкент: Академия наук Узбекской ССР, 1962, стр. 40.

12 Ishaq Khan Junaydullah Khoja-oghli. Jami' ul-khutut. - Namangan, 1912, p. 5.

13 Tsentral'nyi Gosudarstvennyi Arkhiv Uzbekskoi SSR, Tashkent (TsGA UzSSR), f.19, d. 28853, l. 5.

14 Advertisement in Abdurrauf Shahidi. Mahramlar Namangan, 1912, p. 55.

15 Ishaq Khan. Jamr ul-khutut, pp. 132.

16 Shahidi. Mahramlar; это была первая пьеса, опубликованная в Центральной Азии. За ней в 1913 году последовала пьеса Бехбуди «Отцеубийца», которая была первой пьесой, написанной туркестанцем и поставленная в Туркестане.

17 Kamil ul-Mufi Tuhfatullin, Mashur jirlauchimiz Kamil ul-Mufi Tuhfatullin janablarining mufassal kansert pragrammasi, yakhud Libretto, Namangan: Ishaqiya, 1915, 36 pp., typeset, with two portraits of the artist. Это издание, включающее тексты 31 песни и 4 монологов, раздавали на концерте в Намангане 4 марта 1915 года.

Кроме того, «Исхакия» охотно выполняла коммерческие заказы, публиковала формы, бланки, объявления. В 1917 г., после того как свершилась революция, появилась еще и возможность выпускать газеты, и в марте 1917 г. «Исхакия» основала газету «Фаргона нидаси». После 40-го номера еженедельник закрылся, а вместо него в ноябре начался выпуск «Фаргона сахифаси».¹⁸ Дальнейшая судьба этого издания неизвестна.

В 1914 г. кокандский торговец Абиджан Махмудов получает разрешение открыть печатное дело. Абиджан принадлежал к торговой группе, которая называлась «Вторая гильдия», и был активистом движения «Джадид». В марте 1913 г. он обращается с запросом об организации издательства и создании газеты под названием «Нашрият-и Абиджан».¹⁹ Ему положительно ответили на оба прошения, но газета выйдет под другим названием – «Сада-уй Фаргона». Эта газета закрывается в 1915 г. по финансовым причинам. Поскольку на предприятии Абиджана было только типографское оборудование, он не мог издавать книги. Однако его предприятие стало выпускать такую продукцию, как канцелярские формы и коммерческие бланки на русском и узбекском языках.

Абиджан был ведущей фигурой в Книжном товариществе «Гайрат», основанном в 1915 г. как акционерное общество. Эта компания поставляла учебники, канцелярские товары для местных школ с новой методикой обучения и, помимо этого, распространяла книги, журналы, газеты среди местного населения.²⁰ В 1917 г., в условиях изменившейся политической ситуации, Абиджан создает другую газету – «**Тирик соз**», но эта газета тоже долго не продержалась.

В 1917 г. Абиджан становится влиятельной политической фигурой. Он был голосом Туркестанского конгресса мусульман в апреле и занимал пост министра продуктового снабжения в автономном правительстве Коканда в период с ноября 1917 по февраль 1918 г.²¹

Конечно, в истории этого региона были и другие печатники, но все же основная часть книжной продукции Средней Азии царского периода печаталась по контрактам в издательствах, которые принадлежали русским. Даже издательство при канцелярии генерал-губернатора, которое находилось в Ташкенте, печатало книги для частных заказчиков. Но надо отметить, что в этих случаях влияние новой технологии на мусульманское общество было весьма незначительным.

Местные издатели были связаны с интеллигенцией, т.е. с теми, кого они обслуживали, гораздо более крепкими узами, нежели их русские коллеги. И примеры, приведенные выше, показывают, что довольно часто мусульманские печатники

«**Тирик соз**» -
букв. «Живое слово»

18 Alexandre Bennigsen and Chantal Lemerrier-Quelquejay. La Presse et le mouvement national chez les Musulmans de Russie avant 1920. - Paris: Mouton, 1964, p. 266.

19 TsGA UzSSR, f. 19, d. 19074,11. 14-18.

20 TsGA UzSSR, f. 1, op. 31, d. 1144,11. 34v-36.

21 Abdullah Receb Baysun, *Turkis Milli Hareketleri*, Istanbul, 1943, pp. 7-8.

брали на себя роль издателей и книготорговцев. Успешный издатель чаще всего имел все необходимые средства для финансирования такого дела как публикация новых книг. Надо отметить, что возможность реализовать свои идеи привлекала реформаторов в печатное дело ничуть не меньше, чем финансовая выгода. Оба издателя, Исхак-хан и Абиджан, приобретая печатное предприятие, знали, что так они быстрее распространят свои идеи. Сочетание коммерческого и идейного статуса позволяло издателям стать видными общественными деятелями. Но, к сожалению, немногие из них располагали средствами для приобретения печатного оборудования, и совсем немногие смогли выдержать тест на приверженность политическим идеям.

Правителя Хивы эти условия не касались, но, увы, он предпочел использовать печатные технологии только в личных интересах. Условия колониального режима, в которых появилось печатное дело, значительно снизили его потенциальное влияние на общество Средней Азии.

ИСТОЧНИК: Khalid, Adeeb. Muslim Printers in Tsarist Central Asia: a Research Note. // Central Asian Survey, Vol. 11, 3rd Issue, (1992), pp. 113-116.
Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Какое влияние, по утверждению Халида, «печатание» может оказать на общество?
2. Какую роль сыграл колониальный режим в становлении и развитии печатного дела в Средней Азии?
3. Какое печатное производство существовало в царской Средней Азии? Какое влияние оно оказывало на интеллигенцию?
4. Имело ли политическое значение в Средней Азии происхождение владельца печатного дела?
5. Какую роль сыграли частные печатные предприятия Средней Азии в ходе революции 1917 года?

ВОПРОСЫ ДЛЯ АНАЛИЗА:

1. Зависит ли роль печатного предприятия в обществе от формы собственности (частная или общественная)?
2. Как, в целом, печатное дело было связано с процессами модернизации, происходившими в Средней Азии?
3. Какую роль может играть печатное производство в сохранении или замене традиционных ценностей?
4. В распоряжении наших современников появляются новые способы сохранения информации. Как вы думаете, смогут ли они спасти или, наоборот, погубят традиции? В ответе используйте примеры из текста об афганских военных коврах и работ Джеймса Скотта, Эмиля Дюркгейма.
5. Как, на ваш взгляд, влияет печатная продукция на формирование общественного мнения в современной Средней Азии?

ФИЛИППО МАРИНЕТТИ. МАНИФЕСТ ФУТУРИЗМА

Филиппо Маринетти (1876-1944) - ведущий идеолог и основатель футуризма. Родился в Александрии. Маринетти получал образование во многих странах, включая Египет, Италию, Швейцарию и Францию. Изучив несколько языков, большую часть своей жизни он проработал во Франции, писал для литературного журнала. В 1909 году он издал «Манифест футуризма» на французском языке в «Le Figaro», который лег в основу футуризма - литературного, художественного и политического движения. Футуристы пропагандировали идеи быстрых изменений, использование машин, мощи, скорости, энергии, отвержение старых ценностей и принятие «нового» (часто лишь ради новизны). Свою литературную карьеру Маринетти продолжил французской пьесой «Праздничный король» (1909), романом «Мафарка-футурист» (1910), итальянской пьесой «Антинейтралитет» (1912) и произведением в прозе «Синтетический театр Футуриста» (1916). Позже Маринетти стал убежденным фашистом и поддерживал Муссолини. В сборнике стихов «Война - единственная гигиена мира» (1915) он одобрил начало Первой мировой войны и в своем произведении «Футуризм и фашизм» (1924) утверждал, что футуризм – это продолжение фашизма. Ниже приводится отрывок из «Манифеста футуризма». По ходу чтения рассмотрите, какова, по мнению автора, роль традиций в современности.

Музеи - кладбища!.. Между ними, несомненно, есть сходство в мрачном смешении множества тел, неизвестных друг другу. Музеи - общественные спальни, где одни тела обречены навечно покоиться рядом с другими, ненавистными или неизвестными. Музеи - абсурдные скотобойни художников и скульпторов, беспощадно убивающих друг друга ударами цвета и линии на арене стен!

Раз в год паломничество в музей, подобно посещению кладбища в День поминовения усопших, - с этим можно согласиться. Положить раз в год букет цветов у портрета Джоконды - с этим я согласен... Но я против того, чтобы наши печали, наше хрупкое мужество, наша болезненная неугомонность ежедневно выводились на экскурсию по музеям. Зачем травить себя? Зачем гнить?

Да и что можно увидеть в старой картине кроме вымученных потуг художника, бросающегося на барьеры, которые не позволяют ему до конца выразить свои фантазии? Млеть перед старой картиной - то же самое, что выливать эмоции в погребальную урну вместо того, чтобы дать выпустить их на простор в бешеном порыве действия и созидания.

Неужели вы хотите растратить все свои лучшие силы на это вечное и пустое почитание прошлого, из которого выходишь фатально обессиленным, приниженным, побитым?

Уверяю вас, что каждодневные посещения музеев, библиотек и учебных заведений (кладбищ пустых усилий, голгоф распятых мечтаний, реестров неудавшихся начинаний!) для людей искусства так же вредны, как затянувшийся надзор со стороны родителей над некоторыми молодыми людьми, опьяненными талантом и

честолюбивыми желаниями. Когда будущее для них закрыто, замечательное прошлое может стать утешением для умирающего больного, слабого, пленника... Но мы не желаем иметь с прошлым ничего общего, мы, молодые и сильные футуристы!

Пусть же они придут, веселые поджигатели с испачканными сажей пальцами! Вот они! Вот они!.. Давайте же, поджигайте библиотечные полки! Поверните каналы, чтобы они затопили музеи!.. Какой восторг видеть, как плывут, покачиваясь, знаменитые старые полотна, потерявшие цвет и расплзшиеся!.. Берите кирки, топоры и молотки и крушите, крушите без жалости седые почтенные города!

Самому старшему из нас 30 лет, так что у нас есть еще, по крайней мере, 10 лет, чтобы завершить свое дело. Когда нам будет 40, другие, более молодые и сильные, может быть, выбросят нас, как ненужные рукописи, в мусорную корзину - мы хотим, чтобы так оно и было!

Они, наши преемники, выступят против нас, они придут издалека, отовсюду, пританцовывая под крылатый ритм своих первых песен, поигрывая мышцами кривых хищных лап, приносиваясь у дверей учебных заведений, как собаки, к едкому запаху наших разлагающихся мозгов, обреченных на вечное небытие в литературных катакомбах.

Но нас там не будет... Наконец они найдут нас, однажды зимней ночью, в открытом поле, под печальной крышей, по которой стучит монотонный дождь. Они увидят нас, съежившихся возле своих трясущихся аэропланов, согревающих руки у жалких маленьких костров, сложенных из наших сегодняшних книг, когда те загорятся от взлета наших фантазий.

Они будут бесноваться вокруг нас, задыхаясь от презрения и тоски, а затем они все, взбешенные нашим гордым бесстрашием, набросятся, чтобы убить нас; их ненависть будет тем сильнее, чем более их сердца будут опьянены любовью к нам и восхищением.

Несправедливость, сильная и здоровая, загорится в их глазах.

Искусство, по существу, не может быть ничем иным, кроме как насилием, жестокостью и несправедливостью.

Самому старшему из нас 30 лет. Но мы уже разбросали сокровища, тысячу сокровищ силы, любви, мужества, прозорливости и необузданной силы воли; выбросили их без сожаления, яростно, беспечно, без колебаний, не переводя дыхания и не останавливаясь... Посмотрите на нас! Мы еще полны сил! Наши сердца не знают усталости, потому что они наполнены огнем, ненавистью и скоростью!.. Вы удивлены? Это и понятно, поскольку вы даже не можете вспомнить, что когда-либо жили! Гордо расправив плечи, мы стоим на вершине мира и вновь бросаем вызов звездам!

У вас есть возражения?.. Полно, мы знаем их... Мы все поняли!.. Наш тонкий коварный ум подсказывает нам, что мы - перевоплощение и продолжение наших предков. Может быть!.. Если бы это было так! Но не все ли равно? Мы не хотим понимать!.. Горе тому, кто еще хоть раз скажет нам эти постыдные слова!

Поднимите голову! Гордо расправив плечи, мы стоим на вершине мира и вновь бросаем вызов звездам!

Источник: Маринетти Филиппо. Манифест футуризма. <http://ps.1september.ru/2001/28/7-3.htm>

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Как относится Маринетти к музеям?
2. Что, по мнению Маринетти, должны сделать футуристы?
3. Как автор определяет «искусство»?
4. Как автор воспринимает прошлое?
5. Каково должно быть общее отношение футуристов к жизни, согласно Маринетти?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ

1. Как вы понимаете видение будущего глазами Маринетти?
2. Как бы Дюркгейм ответил на желание Маринетти отвергнуть прошлое и признать только новизну и динамизм в жизни?
3. Согласится ли Джеймс Скотт с Маринетти? Объясните ваш ответ.
4. Каковы были бы человеческие условия в обстоятельствах, описанных Маринетти? Рассмотрите работу Гаскелл как пример изображения быстрых социальных перемен.
5. Знаете ли вы каких-либо центральноазиатских авторов, чьи идеи напоминают устремления футуристов?



Умберто Боссиони. ГОРОД ПОДНИМАЕТСЯ. 1910.

ВОПРОСЫ ДЛЯ АНАЛИЗА:

1. Прочитав пятую главу, как вы определите современность?
2. Каково воздействие современности на традиции?
3. Можете ли вы провести параллели между доводом Бенедикта Андерсона о творении идентичности и утверждением Халида, что печатный станок сильно влияет на общество?
4. Как могут работы таких авторов, как Мухаммад Икбал, Карл Маркс и Виталий Витальев, соотноситься с темой «Традиции и современность»?
5. Что бы Уильям Блейк, Федор Достоевский и Клиффорд Гиртц ответили Филиппо Маринетти?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА:

1. Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press, 1991.
2. Hall, Stuart et al. *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Polity Press, 1995.
3. Lewis, Bernard. *What Went Wrong?: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. Perennial, 2003.
4. Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Westview Press, 1997.
5. Staniloae, Dimitru. *Tradition and Modernity in Theology*. Centre for Romanian Studies, Florida, 2002.
6. Train, John. *Oriental Rug Symbols*. Philip Wilson Publishers Limited, 1997.
7. Diamond, Jared. *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. Vikings Books, 2004.
8. Gunderson, Lance H. and C. S. Holling. *Panarchy: Understanding Transformations in the Systems of Humans and Nature*. Island Press, 2001.
9. Polanyi, Karl. *The Great Transformation*. Beacon Press, c1957.

ФИЛЬМ

“The Gods Must Be Crazy” directed by Jamie Uys, Columbia Tri-Star, 1980.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ТРАДИЦИИ

ВВЕДЕНИЕ

В главе VI традиции рассматриваются в контексте глобализации. Термин «глобализация», пожалуй, является одним из самых популярных, неоднозначных и яростно оспариваемых за последнее десятилетие. Экономисты используют этот термин, чтобы объяснить рыночную экономику и корпоративный капитализм. Политологи используют его, говоря о растущей взаимозависимости государств, о стирании границ и суверенитета. Правозащитники используют этот термин для оправдания своего вмешательства в дела государства. Социологи, историки, антропологи и философы используют его с тем, чтобы доказать свои последние теории. В данной главе мы рассмотрим влияние этого феномена на традиции. Каким образом культура подвергается воздействию глобализации? Могут ли традиции сохраниться в условиях глобализации?

Многие из вопросов, обсуждаемых в этой главе, являются развитием тем, предложенных в предыдущей главе - «Традиции и современность». Один из текстов раскрывает разные лица, которые может иметь такой глобальный город как Лондон.

Тема глобализации и традиций также будет рассмотрена под углом религии, которая является одной из древнейших традиций человечества. Будет ли религия **дискредитирована** новыми ценностями, которые несет с собой глобализация, или же она переживет очередной расцвет в новых условиях коммуникаций и транспортных сообщений, которые предлагает глобализация? **Чандра Музаффар** поднимает вопросы о роли ислама в современном мире, а представитель теологической школы **мутазилитов** рассматривает ислам в контексте мировой экономики.

Кроме того, глава VI предлагает интересный взгляд на то, как некоторые традиционные общества, хоть и медленно, но движутся через паутину глобальных сетей. Случай с банком «**Грамин**», который помогает бедным, предоставляя им микрокредиты, является одним из подобных примеров. В данную главу также включен текст **Хантингтона**, в котором поднимаются вопросы о мире и безопасности во всем мире в условиях стремительной глобализации. Во время чтения текстов данной главы постарайтесь не забывать содержания текстов из предыдущих глав.

дискредитировать -

подорвать доверие к кому-нибудь или чему-нибудь, умалить авторитет

Музаффар Чандра-

мусульманский мыслитель и публицист, глава Международного движения за справедливый мир, бывший советник вице-премьера правительства Малайзии

мутазилиты -

(отколовшиеся; самоназвание ахл ал-адл ва-таухид - люди справедливости и единобожия), исламская богословская школа (калам), основанная Василем ибн Атой (700-748) в Басре

банк «Грамин»

(Grameen Bank) -

банк в Бангладеш, его основатель Мухаммад Юнус

Хантингтон Сэмюэл -

профессор Гарвардского университета, директор Института стратегических исследований им. Дж. Олина при Гарвардском университете

АЛАН ДЖОЛИС. ХОРОШИЙ БАНКИР

В следующей статье рассказывается о проекте Мухаммеда Юнуса, банкира из Южной Азии, поставившего перед собой цель - искоренение бедности в мире через предоставление небольших займов (микрокредитов) нуждающемуся населению в странах третьего мира. Будучи родом из местности, которая сегодня называется Бангладеш, Юнус считал, что бедность была самой большой проблемой в его стране, в преодолении которой обычные способы не приносили успеха. Для решения этой проблемы вместо выбора традиционного пути благотворительности и оказания социальной помощи Юнус разработал концепцию микрокредитования. Микрозаймы обеспечивают бедным возможность получения гарантированных кредитов с целью открытия малого бизнеса или вложения небольших инвестиций, которые при другом условии были бы им недоступны. Со времени написания этой статьи в 1996 году программы микрокредитования с успехом осуществляются почти во всех странах мира, включая все республики Центральной Азии.

По ходу чтения статьи «Хороший банкир» подумайте над тем, как творческое мышление помогает находить решения для преодоления проблем, которые традиционно считались неразрешимыми или неизбежными, а также рассмотрите причины, по которым программа микрокредитования стала успешной. Какую роль играет «самопомощь» в программах помощи нуждающимся? Обсудите то, как мелкомасштабные меры могут оказать большее и более позитивное влияние по сравнению с крупномасштабными мерами, которые порой не влекут за собой больших перемен, способных нарушить и прервать традиционный образ жизни. Поразмышляйте над тем, каким образом глобализация может стать позитивной силой в разрешении таких проблем, как бедность, и как это, в свою очередь, может повлиять на многолетние традиционные убеждения и установленные порядки.

Мухаммед Юнус уверен, что может искоренить бедность во всем мире при помощи одной простой идеи. На сегодняшний день мировые лидеры начинают воспринимать его идею всерьез.

Циники, не веря ему, закатывают глаза, но Мухаммед Юнус, пятидесятишестилетний банкир из Бангладеш, и есть тот редкий человек – настоящий провидец. Его мечтой, которую он активно претворяет в жизнь, является тотальное искоренение бедности в мире. «Когда-нибудь, – говорит он, – наши внуки будут приходить в музеи, чтобы посмотреть на то, какой она была - бедность».

Однако самое удивительное в Юнусе – это не экстравагантность его мечты, а тот факт, что через два десятилетия анонимной работы его идеи завоевывают все больше сторонников из числа ведущих мировых политиков. Во время своей последней предвыборной кампании Билл Клинтон говорил, что Юнус заслуживает Нобелевской премии, и приводил в пример его эксперимент в Бангладеш в качестве модели для восстановления бедных районов Америки. С тех пор Всемирный банк поставил Юнуса во главе своего консультативного комитета с целью пропаганды его идеи во всем мире. Он также завоевал бесчисленное количество наград и признаний: журнал «Эйжа Уик» назвал его одним из двадцати пяти наиболее влиятельных жителей Азии, «Нью-Йорк Таймс» - звездой Женской конференции ООН, проходившей в прошлом году, а телеканал «Эй-Би-Си» выбрал его человеком недели. В свободное от получения наград время (среди которых Всемирная награда



МУХАММЕД ЮНУС

за достижения в области продовольствия, а также Приз за оказание гуманитарной помощи) он сопровождает Хиллари Клинтон во время ее визитов к заемщикам его банка или готовится к визиту испанской королевы Софии. В июле он отправится в Англию для получения почетной степени доктора Университета Уорвик.

Изобретение этого человека, вызывающее такой большой интерес, называется микрокредитованием. Это одновременно и очень простой и весьма революционный подход к области развития и оказания помощи. Вместо безвозмездного предоставления миллиардных средств для осуществления крупных инфраструктурных проектов Юнус выдает очень небольшие ссуды (320 долларов) крайне нуждающимся людям. Типичный заемщик его банка – бангладешская женщина (94% заемщиков его банка – женщины), которая до этого никогда не держала в руках денег. Возможно, всю жизнь ее отец и муж говорили ей, что от нее нет никакой пользы и она только обременяет семью. В конце концов, ей, овдовевшей или разведенной, пришлось бы побираться, чтобы прокормить своих детей. Юнус дает таким женщинам деньги в долг и не жалеет об этом. Оставаясь на стезе добродетели за счет сочетания давления и поддержки со стороны таких же нуждающихся, как и она сама, женщина использует кредит для приобретения имущества, которое может тотчас же начать приносить доход, например, хлопка для ткачества, материала для изготовления браслетов или корову, которую она сможет доить. Она погашает кредит крошечными еженедельными платежами до тех пор, пока не становится независимой. Тогда, по желанию, она может взять новый, более крупный кредит.



ИСПОЛЬЗОВАНИЕ МИКРОКРЕДИТА “ГРАМИН” ДЛЯ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЖИЛЬЯ

И в том, и в другом случае она больше не испытывает нужду.

Его банк не проводит никаких тренингов, никакого обучения и не предоставляет инфраструктуры своим клиентам. «Я твердо убежден, что у человека есть врожденная способность, - говорит Юнус. - Я называю эту способность навыком выживания. Тот факт, что бедные остаются в живых, является подтверждением наличия такого навыка. Нам нет необходимости обучать их выживаемости: они это уже умеют. Выдача кредитов позволяет бедным применить на практике навыки, которыми они владеют. И те деньги, которые они зарабатывают, впоследствии становятся тем механизмом, тем ключом, который открывает им путь для решения других проблем».

Банк «Грамин» (по-бенгальски «Сельский банк»), который создавался Юнусом в течение последних двадцати лет, является сегодня самым крупным сельским банком Бангладеш. У него свыше двух миллионов заемщиков, работающих в тридцати пяти тысячах селений по всей стране. Если предположить, что каждый заемщик имеет шесть иждивенцев, возможно, что десять процентов населения Бангладеш (или 12 млн. человек) сейчас живет непосредственно за счет кредитов банка «Грамин». В 1994 году банк выдал кредитов объемом 3 миллиона 650 тысяч долларов, а в 1995 году он выдал кредитов объемом 3 миллиона 250 тысяч долларов. В 1998 году он планирует увеличить кредитование до 3 миллионов 650 тысяч долларов в год. Банк активно ищет самых обездоленных людей среди населения Бангладеш: нищих, безграмотных, вдов. Но при этом процент погашения кредитов этого банка составляет 99%. Большинство западных банков мечтали бы иметь такой коэффициент безнадежного долга. Поскольку 92% акций банка принадлежат самим кредиторам (остальная часть находится в собственности государства), этот банк является действительно банком бедных, работающим для бедных. Каждому кредитору выдается одна непродаваемая акция, по которой он должен планировать накопления для страхования от стихийных бедствий. «То, что удалось достичь Юнусу, является выдающимся достижением», - говорит Бруно Лефевр, недавно завершивший исследование банка «Грамин» для материалов ЮНЕСКО.

Человек, чье видение сделало все это возможным, – бывший профессор в очках и с тихим голосом, ведущий скромный образ жизни, зарабатывающий всего 3 тысячи 160 долларов в месяц, спокойный и застенчивый на людях. В домашней обстановке Мухамад Юнус весел, обаятелен и доступен. Его лучшая работа выполняется в трехкомнатной квартире, находящейся на территории банка в столице Бангладеш – Дакке, где он проживает со своей женой и десятилетней дочерью Диной. У него нет машины и, хотя недавно его убедили взять кредитную карту для бронирования гостиниц, он практически ни разу ею не воспользовался.

Юнус родился в 1940 г. в Читагонге, деловом центре бывшей Восточной Бенгалии. Его отец, ювелир по профессии, хорошо зарабатывал и убедил своих сыновей получить высшее образование. Однако основное влияние на него оказала его мать, София Хатун, у которой было четырнадцать детей, из которых пятеро умерли при рождении. «Мама всегда помогала каждому нищему, который стучался в нашу дверь, – рассказывает Юнус. – Благодаря маме, я всегда знал, что у меня в жизни будет определенная миссия, хотя и не знал, какая именно». К несчастью, врожденная болезнь повлияла на ее умственные способности в последние годы жизни.

В 1965 Юнус получил стипендию Фулбрайт и отправился в Университет Вандербильта в Нэшвиле, штат Теннесси, учиться по программе докторантуры. Там он провел семь лет. Вернувшись в 1972 году, чтобы возглавить экономический факультет Университета Читагонга, он обнаружил, что положение в народной республике Бангладеш, недавно получившей независимость, ухудшалось день ото дня. Ужасный антропогенный голод 1974 года, приведший по некоторым подсчетам к гибели 1,5 миллиона жителей Бангладеш, навсегда изменил его жизнь. «В то время как люди на улицах умирали от голода, я преподавал экономическую теорию. Я стал ненавидеть себя за самонадеянное притворство, как будто я знал ответы на все вопросы. Мы, преподаватели университета, были такими образованными, но не знали ничего об окружающей нас нищете. Почему люди работали по двенадцать часов в день семь дней в неделю, но не могли прокормить себя? Я решил учиться у самих нищих. Я начал изучать их и расспрашивать их о жизни».

Большую часть 1975 и 1976 годов Юнус провел возглавляя походы своих студентов в близлежащую деревню Джобра. Проблема была очевидна, но где лежало решение? Он ознакомил население с современной технологией возделывания риса и создал кооператив фермеров для проведения ирригации в сухое время года. Вскоре он понял, что работа с фермерами никак не помогала действительно нуждающейся сельской бедноте, не имеющей ни земель, ни орудий производства.

Тогда он сделал для себя большое открытие. Однажды, разговаривая с женщиной, которая плела бамбуковые стулья, он узнал, что у нее не было своего капитала. Ей приходилось занимать сумму, равную пятнадцати рупиям, чтобы купить сырой бамбук для изготовления одного стула. После погашения долга посреднику ее прибыль составляла только одну рупию. Студенты помогли ему узнать ещё о сорока двух других сельчанах, испытывавших те же трудности.

«Бедность была не личной проблемой, потому что они не были ленивы или необразованны. Она была структурной – у них отсутствовал капитал. При существующей системе бедные не могли скопить ни цента и не могли улучшить условия своей жизни. Некоторые ростовщики устанавливали процентные ставки до 10 процентов в месяц, другие - до 10 процентов в неделю. Таким образом, как бы ни трудились эти люди, они никогда не могли подняться выше прожиточного минимума. Было необходимо связать их труд с капиталом, чтобы позволить им скопить резервный запас и заработать готовый доход».

Так родилась мысль о предоставлении кредитов безземельным крестьянам. Первым порывом Юнуса было взять в руки кошелек и одолжить каждой из сорока двух женщин сумму равную 317 долларам. Он не установил ни процентной ставки, ни даты погашения: «Я представлял себя не банкиром, а освободителем сорока двух семей».

Юнус сразу же увидел бесполезность такого метода и попытался заинтересовать банки в выдаче подобных кредитов наиболее нуждающимся жителям без внесения последними залога. Банкиры смеялись в ответ, утверждая, что бедные некредитоспособны, на что Юнус отвечал: «Откуда вы можете знать, что они некредитоспособны, если вы никогда не пробовали выдавать им кредит? Может быть, это банки не достойны обслуживать людей?»

Непреклонный, он начал экспериментальный проект в Джобре, той самой деревне, в которой он проводил исследование со своими студентами. Он также обеспечил работой своих выпускников для реализации этого проекта. С 1976 по 1979 год его микрокредиты успешно изменили в лучшую сторону жизнь примерно пятисот заемщиков. Однако было очень сложно сочетать работу в проекте с полной ставкой профессора в университете. Поэтому он продолжал лоббировать свой экспериментальный проект в Государственном центральном банке и коммерческих банках.

В 1979 году ему удалось убедить руководство Центрального банка и начать с его помощью проект «Грамин» (так он назывался в то время), который управлялся филиалами семи государственных банков. Вначале проект осуществлялся в одной провинции, а к 1981 году - в пяти. Всякий раз расширение подтверждало эффективность микрокредитования: к 1983 году у «Грамина» было 59 000 клиентов в 86 филиалах. В конце концов, Юнус решил оставить преподавательскую деятельность. В 1983 году «Грамин» стал юридическим лицом и с тех пор начал быстро расширять свою деятельность (некоторые даже считали, что слишком быстро).

«Грамин» не похож на обычный банк. Он действительно выдает кредиты и получает за это проценты. Однако в его филиалах нет ни телефонов, ни печатных машинок, ни ковров. Сотрудники Юнуса сами посещают большинство заемщиков в деревнях. Кроме того, с заемщиками не заключаются кредитные договоры.

Ненуждающиеся жители, а также мужчины исключаются из списка потенциальных заемщиков. Юнус вскоре обнаружил, что предоставление кредитов женщинам, традиционно имеющим наименьшие экономические возможности в бангладешском обществе, приносит наибольшую выгоду всей семье. Также он заметил, что женщины более осмотрительно относились к своим долгам. Все, что должен сделать человек, у которого нет ни имущества, ни земли для получения кредита, – это понять, как и в каком порядке работает «Грамин». Со временем представители акционеров-заемщиков согласовали некоторые принципы работы банка и обязательств, которые им необходимо было принять, чтобы улучшить свою жизнь и кредитоспособность. Для населения стран Запада это может показаться, в лучшем случае, попечительством. Тем временем заемщики с энтузиазмом

цитируют лозунги. Они клянутся придерживаться «16 решений», свода личных обязательств, таких как: «Мы обещаем, что наши дети пойдут в школу», «Мы обещаем не требовать и не давать приданое нашим дочерям» и т.д. Наиболее важным из всех этих обязательств является объединение в одну «группу» с четырьмя такими же заемщиками, ни один из которых не может быть членом одной семьи. Групповая динамика самодисциплинирует заемщика и дает ему уверенность, так необходимую для новых начинаний. Давление и поддержка со стороны людей равных по положению эффективно заменяют залог, - если один заемщик вовремя не производит платежа, то наказывается вся группа. Эта система также спасает банк от дорогостоящего процесса контроля и мониторинга заемщиков.

Условия сделок просты. Кредиты всегда предоставляются сроком на один год, процентная ставка устанавливается в размере 20% простого, а не кумулятивного процента. Погашение начинается со второй недели кредита; на первый взгляд, это выглядит наказанием, однако в то же время освобождает заемщика от необходимости производить единовременную выплату в конце года и обычно способствует росту уверенности заемщика. Все выплаты и погашения по кредиту производятся открыто во время общих еженедельных собраний (в присутствии восьми или десяти групп). В стране, погрязшей в коррупции на всех уровнях власти, «Грамин» гордится своей прозрачностью и открытостью.

Хажира Бегум родилась в 1959 году в деревне, неподалеку от Дакки. Ее отец, сельскохозяйственный рабочий, не мог прокормить шестерых дочерей и выдал ее замуж за слепого человека только потому, что тот не просил приданого. Хажира с мужем выживали на то небольшое, что ей удавалось заработать уборкой в домах, но она была не в состоянии регулярно кормить своих троих детей. Однажды она попросила у своего мужа разрешения на вступление в «Грамин», но он до этого слышал, что это была организация христианского фонда, целью которой было разрушение ислама. Он пригрозил ей разводом, если она вступит в «Грамин».

Не сказав никому ни слова, она отправилась в близлежащую деревню и приняла участие в предварительном собрании, на котором работники «Грамина» объясняли принципы работы банка. В первый раз, когда члены группы, к которой она присоединилась, сдавали устный экзамен, чтобы показать, хорошо ли они знают правила банка, она так сильно волновалась, что не смогла ответить на вопросы. «Всю мою жизнь мне говорили, что я плохая. Мне говорили, что я принесла страдание моим родителям, потому что я была женщиной, и моя семья была не в состоянии дать мне приданое. Много раз я слышала, как моя мать говорила, что лучше бы она убила меня при рождении. Я не думала, что заслуживаю получения кредита или что когда-нибудь смогу погасить его».

Она бы отступила, но другие члены группы поддерживали ее, и она сдала экзамен. Наконец, наступил день, когда она собралась с силами и попросила кредит в размере 2000 така (335долларов). Когда Хажира получила его, из глаз ее брызнули слезы. Группа убедила ее потратить кредит на приобретение



ПОДГОТОВКА
СТРОИТЕЛЬНОГО
МАТЕРИАЛА

теленка для откорма и части урожая риса для переработки и продажи. Когда ее отец привел теленка в дом, муж Хажеры был настолько взволнован, что забыл о своей угрозе развестись с ней.

В течение года Хажера погасила свой первый кредит, взяла второй и потратила его на аренду земли, засадила ее саженцами банана, а остаток потратила на покупку второго теленка. Сегодня под закладом у нее рисовое поле, козы, утки и цыплята. «Теперь мы можем позволить себе есть три раза в день, - рассказывает Хажера. - Раз в неделю мы можем даже позволить себе мясное блюдо. Я собираюсь отправить всех троих детей в школу, колледж и даже университет. Вы спросите, что я думаю о «Граmine»? «Грамин» для меня как мать. Он дал мне новую жизнь».

Независимые исследования, проведенные Всемирным банком и другими организациями, указывают на то, что за пять лет примерно половине от двух миллионов заемщиков «Грамина» удалось преодолеть черту бедности, в то время как еще четверть достигли ее. Кроме того, изучение метода «Грамина» приводит к выводу о том, что после того, как жена присоединяется к банку, муж проявляет к ней больше нежности и уважения. Процент разводов среди заемщиков «Грамина» падает вместе с рождаемостью.

Почему работает микрокредитование? На какую теоретическую схему оно опирается? Юнус избегает использовать терминологию и графики; вместо этого он просто говорит: «Бедность покрывает людей толстой коркой, они кажутся глупыми и безынициативными. Если они получают кредит, они будут постепенно возвращаться к жизни. Даже те, у кого, казалось, нет концептуального мышления и способности думать о прошлом и сегодняшнем дне, в действительности достаточно умны и являются экспертами в искусстве выживания. Кредит – это ключ, открывающий их человеческие качества».

Но микрокредитование не решает всех проблем. Четверть заемщиков «Грамина» не в состоянии погасить кредит, и они не могут разорвать круга бедности. Часто причиной этого является болезнь или старость заемщиков, примером чего может служить женщина, которую показывали четыре года назад по американскому телевидению в качестве «успешного примера деятельности «Грамина» и с которой я недавно повстречался. Эти двадцать пять процентов вызывают у Юнуса сильное беспокойство; он верит, что проблемы часто возникают из-за отсутствия социальной инфраструктуры.

Между тем критиков банка «Грамин» становится все больше. Самыми красноречивыми являются фундаменталисты, утверждающие, что деятельность банка направлена против ислама. Эти консерваторы регулярно распространяют дикие слухи о «Граmine»; слепому мужу Хажеры Бегум рассказали, что если она вступит в банк, ее тайно принудят отказаться от своей веры. Я также слышал, что женщинам говорили, что «Грамин» обратит их в христианство, их скормят тиграм, они будут подвергаться пыткам, им сделают татуировку на руке и заставят заниматься проституцией. В 1987 году одна из женщин подвергалась избиениям в своей семье, старавшейся помешать ей вступить в «Грамин». В 1994 году на консервативном северо-западе страны был сожжен филиал «Грамина».

Юнус отрицает, что ведет необъявленную войну с исламом. В действительности «Грамин» является в большей степени исламским, по сравнению с обычными банками, потому что он обеспечивает самозанятость вместо того, чтобы вынуждать женщин искать работу на фабриках, вдали от своих семей. Более того, он не нарушает запрета ислама на взимание процентов, потому что его заемщики являются собственниками этого банка, так что, по сути, они платят проценты

самим себе. Когда оппоненты пытаются помешать сотрудникам «Грамина» работать в деревне, те получают распоряжение оставаться за ее пределами, чтобы избежать столкновения, и ждать, когда женщины сами придут к ним.

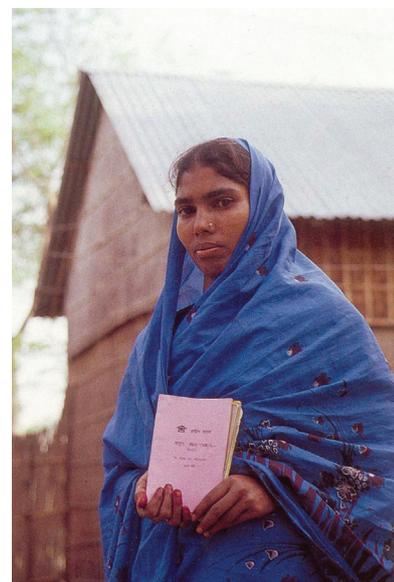
Другим аспектом, подвергающимся частой критике, являются слишком высокие процентные ставки, первоначально составлявшие 16 процентов, а за последние четыре года возросшие до 20 процентов. Ответ Юнуса на это прост: «Если есть такие, кто может управлять банком для бедных и взимать меньшие проценты, пусть делают это». Он пообещал сократить процентную ставку, как только это станет возможным. Это имеет очень большое значение, так как в 1995 году впервые за всю свою практику «Грамин», наконец, получил достаточно прибыли для того, чтобы действовать на полной коммерческой основе без посторонней помощи. До недавнего времени такая помощь оказывалась Центральным банком Бангладеш (а также поддерживающими его западными банками) в виде льготных кредитов и грантов от благотворительных фондов, таких, например, как Фонд Форда. Юнус также намеревается платить своим заёмщикам дивиденды наличными.

Многие представители международного сообщества, работающие в традиционных агентствах по развитию и оказанию помощи, не верят философии Юнуса о самопомощи. Они убеждены, что бедных людей удерживает в ловушке неадекватная политика социального обеспечения. Микрокредиты не в состоянии обеспечить бедствующие сообщества водой, здравоохранением и школами. По их мнению, успех микрокредитования отвлекает правительство от выполнения своих обязанностей. Даже те, кто обычно одобряют его программу, иногда обращаются к Юнусу с вопросом, почему его программа вообще должна быть ориентирована на прибыль.

Отвечая на этот вопрос, Юнус полагает, что любое учреждение для бедных, которое не является самокупаемым, обречено на поражение из-за своей зависимости от доноров: «Это все равно, что сказать пациенту, что он может дышать самостоятельно двадцать три часа в сутки, а в остальное время правительство будет подавать ему кислород. Это означает, что вы находитесь в их милости. Вы можете умереть в любое время, если политики передумают, либо бюрократы просто забудут о вас». «Многие программы помощи, - говорит он, - пытаются только облегчить бедность, а не искоренить ее».

Несмотря на сопротивление, идея Юнуса набирает все больше сторонников. По методу «Грамина» работают несколько финансовых компаний в пятидесяти двух странах мира. Эти методы адаптируются к местным условиям, однако идея создания неофициальной структуры среди заемщиков, гарантирующей обеспечение населения собственным капиталом, везде остается без изменений.

Только в США работают свыше пятисот дочерних компаний «Грамина». В Энглвуде, криминальном гетто на юге Чикаго, где сложно даже представить, какое отношение к нему может иметь бенгальский профессор, вот уже десять лет работает аналог «Грамина» - Фонд «Фул Сёркл», созданный городским банком «Саус Шор». Здесь заемщиками в основном являются матери, находящиеся на социальном обеспечении: они берут небольшие кредиты в 375 долларов для приобретения маникюрных наборов,



УЧАСТНИЦА ПРОГРАММЫ
«ГРАМИН»

открывают салоны красоты, изготавливают и продают ювелирные украшения, открывают книжные магазины, организуют детские сады и восстанавливают здания. В Чикаго приданое невесты не является проблемой, однако, вступая в ФФС, заемщики дают обязательство не тратить деньги на дорогие похороны.

Банк заключил договор с губернатором Иллинойса, чтобы заемщики могли продолжать получать социальные пособия до тех пор, пока не обретут уверенности в своих силах. Очень трогательно видеть, как женщины плачут от радости, информируя власти о том, что они больше не нуждаются в социальной помощи.

Групповая солидарность хорошо зарекомендовала себя в черных гетто Америки, индейских резервациях, сельских районах Арканзаса - везде, где социальная жизнь бедных тесно переплетена. Но во многих западных городах отсутствие подобной взаимосвязи стало самым крупным камнем преткновения при осуществлении метода «Грамина». Мария Новак, сотрудница Всемирного банка, внедрившая модели «Грамина» в Албании и в Боснии, не смогла добиться такого же успеха во Франции, где она живет и работает. «Здесь просто отсутствует солидарность среди наиболее беднейшего населения, - говорит она. - Почему гражданку Заира, подвергавшуюся тюремным пыткам в своей стране и теперь живущую в Париже, должен волновать другой заемщик, проживающий на железнодорожном вокзале и питающийся на свалке? Нет достаточной социальной платформы, на которой могла бы укрепиться групповая солидарность». Но даже те, кто работает над подобными проектами в Азии и Африке, сообщают о том, что в городских районах гораздо сложнее проводить работу в области микрокредитования, особенно среди жителей, не имеющих постоянного адреса и, следовательно, практически не поддерживающих связей с соседями.

Юнус не претендует на то, что он нашел панацею от всех проблем. Он говорит, что, улучшая благосостояние на селе, «Грамин» может сократить поток населения, переселяющегося в городские трущобы. Он также указывает на успех недавно созданного фонда «Шохти», работающего с 118 000 заемщиков микрокредитов из бедных районов Дакки, а также на Ассоциацию женщин, самостоятельно обеспечивших себя работой (SEWA), сотрудничающих с большим количеством заемщиков в городах Индии.

Также было высказано предположение, что микрокредитование не может процветать в западных странах, в которых отсутствует многолетний опыт самозанятости, как в Бангладеш. Но Юнус верит, что за самозанятостью будущее. Он посетил Китай, где кредиты «Грамина» помогли голодающим крестьянам, у которых не было ничего, чтобы согреться зимой; он посетил Южную Африку и встретился с бедными, которые стремятся использовать любую возможность открыть свою собственную авторемонтную станцию или лесопильный бизнес, или выращивать пшеницу. Все это убедило его согласиться с мыслью Джена Пирси, исполнительного директора Всемирного банка в США: «Создание рабочих мест требует громадных инвестиций, менеджмента, больших расходов... Это невероятно сложная работа, требующая много времени, тогда как самозанятость – это процесс, который течет самостоятельно. Отдельная самозанятость может иметь крошечное значение, но если миллионы человек сделают это немного, то значение этого будет сложно переоценить».

Прагматизм Юнуса и его нежелание быть загнанным в угол идеологией (мощней, по мнению его сторонников, помешать ему получить Нобелевскую премию в области экономики) обычно и помогают в проведении такой теоретической работы. Юнус возлагает слишком много надежд на «Грамин», чтобы беспокоиться о «какой-то» премии. Тотальное искоренение бедности во всем мире – вот что он

поставил своей целью. То, как он об этом рассказывает, берет за живое: «В мире проживает 1,2 миллиарда бедных. «Граммин» помог 2 миллионам из этого числа, наши коллеги, дублирующие нашу работу, обслуживают еще 1,5 миллиона в Бангладеш. Наши международные коллеги работают с 2,5 миллионами заемщиков. На сегодня это означает, учитывая иждивенцев, что мы помогаем 36 миллионам человек. Если нам удастся охватить 100 миллионов, то это уже будет составлять критическую массу. Дальше будет легче».

«Люди говорят, что я сумасшедший, но никому не удавалось добиться чего-либо, не имея мечты. Когда вы строите дом, вы не можете просто сложить кирпичи и скрепить их известковым раствором, вы должны знать, что есть возможность его построить. Если кто-либо собирается добиться успехов в борьбе с бедностью, он не сможет сделать это обычным способом. Ему необходимо быть революционером и думать о недостижимом».

ИСТОЧНИК: Jolis Alan. The good Banker. //The Independent on Sunday Supplement, 5 May 1996. URL: <http://www.gdrc.org/icm/grameen-goodbanker.html>.
Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Кто такой Мухаммед Юнус и какое изобретение принесло ему известность?
2. Что такое микрокредит? Каким способом осуществляется работа по микрокредитованию?
3. На каких условиях ссужает женщин деньгами банк «Граммин»? Что такое «16 решений»?
4. Всегда ли идея микрокредитования вызывала положительную реакцию?
5. Что вышло в результате клонирования банков типа банка «Граммин» по всему миру?
6. Как вы думаете, помогает ли людям микрокредитование сохранить свои традиции? Почему и как?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Известна ли вам какая-либо организация, предоставляющая микрокредиты по месту вашего проживания? Знаете ли вы кого-нибудь, кто получил микрокредит от этой организации?
2. Могут ли меры, принятые проектом «Граммин» для преодоления бедности, применяться в других странах, учитывая феномен глобализации?
3. Почему Юнус так высоко ценит самопомощь? Может ли, по вашему мнению, самопомощь решить проблемы в других странах?



ТКАЧЕСТВО – МАЛОЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО, ФИНАНСИРУЕМОЕ МИКРОКРЕДИТОМ

ЧАНДРА МУЗАФФАР. УНИВЕРСАЛИЗМ В ИСЛАМЕ

Чандра Музаффар - профессор в Университете Малайзии в Куала-Лумпур. Получил международное признание за статьи об исламе. В его исследовании рассматривается взаимосвязь между религией и этнической принадлежностью в Малайзии. Большинство малайзийцев являются мусульманами, и самая большая этническая группа – это малайцы. Но есть также очень большие немусульманские общины, в частности, китайцев и южно-азиатов. В 1960 – 70-е годы малайцы-мусульмане начали перемещаться большими группами в столицу, Куала-Лумпур. В то же самое время малайцы начали говорить о «росте ислама». В предлагаемом очерке Музаффар рассматривает требования о специальном статусе, которые выдвигают некоторые группы.



Универсализм в исламе является открытым, предназначенным для всех – мусульман и не-мусульман – провозглашением того, что коммунализм полностью враждебен духу и философии ислама.

Это заявление особенно характерно для такого общества как наше. К сожалению, с течением десятилетий ислам в Малайзии стал рассматриваться с точки зрения общины (коммуны). Слово «общинный» в данном контексте вовсе не вызывает ассоциации с определенной общиной. Наверное, неизбежно, что в ситуации, когда все малайцы – мусульмане, ислам воспринимается как малайская религия и малайцами, и не-малайцами. До тех пор, пока люди понимают, что ислам не принадлежит исключительно малайцам и что есть миллионы и миллионы не-малайцев, которые тоже являются мусульманами, никто не может сказать, что такое восприятие само по себе является общинным.¹

Что придает превалирующему отношению к исламу общинный характер, так это тенденция связывать религию с тем, что я бы назвал малаизмом и бумипутраизмом, поскольку очевидно, что ни предпосылки этих одинаковых «измов», ни их значения не имеют ничего общего с исламом. Под малаизмом я подразумеваю всю ту философию, которая утверждает, что, как туземная община, малайцы имеют определенные политические, экономические и культурные права, которые отличают их от не-туземных общин [в первую очередь, китайцев и выходцев из Южной Азии]. **Бумипутраизм** основан на тех же предпосылках, за исключением того, что он также охватывает туземные - не-малайские и не-мусульманские общины, интересы которых могут в определенной степени противоречить интересам малайцев.² Четкой предпосылкой будет являться политическое преимущество

универсализм (книж.) -
разносторонность в знаниях, сведениях

бумипутраизм -
от слова «бумипутра» (малайс., букв. «сыны земли»), которым обозначаются коренные жители Малайзии (малайцы и родственные им народы) в отличие от китайцев, индусов и проч. народов Малайзии; бумипутра наделены большими правами, чем другие граждане страны

1 Не-малайцев, которые приняли ислам, иногда называют "masuk Melayu", т.е. людьми, которые стали малайцами.

2 Это общины Кадазанов, Ибанов и другие общины Восточной Малайзии и некоторые общины Оранг Асли Западной Малайзии.

малайцев, которое означает не просто преимущество относительно не-туземных общин, но также преимущество относительно не-малайских, не-мусульманских туземных общин.³

Поскольку и малаизм, и бумипутраизм основаны на концепции туземного населения, давайте рассмотрим этот фактор с точки зрения ислама. Исламская партия Малайзии (PAS [Parti Islam Semalaysia], или Всемалайзийская исламская партия) постоянно требует «восстановления малайского суверенитета», в первую очередь, из-за туземного статуса общины.⁴ Для нас важно, что это требование неизменно предъясняется от имени ислама. Даже беглый анализ философии ПАС (PAS) открывает, что это настаивание на малайском политическом превосходстве, малайском экономическом превосходстве и культурном малайском превосходстве, преподносится как способ защиты целостности ислама.⁵

Теперь ислам не признает туземного/ не-туземного разделения на основе общественной системы. Если термины «туземный» (Bumiputra) и «не-туземный» (non-Bumiputra) используются просто для описания категорий населения, возникшего в результате эволюции малайской нации, это вовсе не противоречит принципам ислама. Ведь в таком случае эти категории имеют, скорее, историческое, а не социальное значение. Но поскольку аргументация ПАС состоит в том, что общественную жизнь следует вести на основе туземного/ не-туземного разделения, то неверно было бы описывать ее с исламской позиции. Этому имеется три важные причины. Во-первых, люди редко задумываются над тем, что, проводя различие между туземной и не-туземной общинами, мы фактически разделяем мусульман, поскольку есть мусульмане, не являющиеся бумипутраитами, так же как есть бумипутраиты, не являющиеся мусульманами. Исламские учения отвергают любые явные и скрытые попытки разделить мусульман. Это вызвано значимостью хорошо известного принципа ислама, выраженного в словах: «Верующие есть единое Братство, и потому сохраняйте мир и согласие меж двумя вашими соперничающими братьями» (Коран, сура ал-Иджрат [сура 49], стих 10).⁶ Чтобы эта идея мусульманского единства была верно понята, необходимо подчеркнуть, что ислам не проповедует некое мракобесие, не принимающее в расчет этические основы подобного единства. В качестве доказательства в Коране говорится, что «Бог не оставит верующих в том состоянии, в каком вы пребываете, пока не отделит зло от добра» (сура ал-Имрат [сура 3], стих 179). Отделение не-туземных мусульман от туземных в вопросах, касающихся политики, экономики, образования и культуры, безусловно, не означает отделения добра от зла! Во-вторых, даже если бы все бумипутраиты были мусульманами, а все не-бумипутраиты были не-мусульманами, все равно было бы неправильно разделять эти две группы в вопросах занятости,

3 Например, в Сабахе и Сараваке, главные министерские должности заняты туземными мусульманами, хотя в обоих штатах численность не-мусульманского населения гораздо больше. Подробнее о политической ситуации в этих штатах см.: K. J. Ratnam and R. S. Milne. *New States in a New Nation* (London: Frank Cass, 1974).

4 См.: Amanat Yang di-Pertua Agong PAS Ulang Tahun 1958 [The 1958 Anniversary Speech of the President of the PAS], in *Cenderamata Pembukaan Bangunan PAS Kelantan & Kongres PAS ke 13* [Souvenir Program in Conjunction with the Opening of the PAS's Building in Kelantan and the Thirteenth PAS Congress].

5 Подробный анализ см. в работе: Muzaffar Chandra. *Protection of the Malay Community: A study of UMNO's Position and Opposition Attitudes*. - Masters Thesis, Universiti Sains Malaysia, 1974.

6 См.: A. Yusuf AH [1872-1952]. *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1972).

образования и других подобных сфер, где первостепенное значение уделяется благосостоянию человека. Сам Коран запрещает подобную дискриминацию (сура ал-Бакара [сура 2], стих 272). Закон Медины, сформулированный пророком Мухаммадом (да пребудет он в мире), предусматривает равные права и ответственность как мусульман, так и не-мусульман.⁷ Блистательные халифы раннего ислама, такие как Абу Бакр (правил в 632-634 гг.), Умар (правил в 634-644 гг.) и Али (правил в 656-661 гг.), прикладывали все силы, чтобы их не-мусульманские сограждане ни в чем не нуждались. Согласно правоведу ханафиту Абу Юсуфу, жившему в 8-м веке, второй халиф Умар даже установил специальные пенсии не-мусульманам, проживавшим в Дамаске.⁸ В-третьих, поставив разделение бумипутраитов и не-бумипутраитов в центр проблемы, мы, фактически, поднимаем вопрос национальности и происхождения на уровень, который несовместим с ценностями ислама. Один из хадисов (высказываний пророка Мухаммада) напоминает людям, что «гордиться происхождением не следует; у араба нет никаких заслуг перед не-арабом, как и у не-араба перед арабом».⁹ Сердцевину ислама составляет не национальность и происхождение, но единство с Богом. И одно из самых важных значений того состоит в том, что это единство есть единство со всем человечеством. В Коране, например, сказано:

О люди! Мы сотворили вас из единственной пары мужчины и женщины и создали из вас народы и племена, чтобы вы могли познать друг друга, а не для того, чтобы вы презирали друг друга (сура ал-Хиджрат [сура 49], стих 13).

Эта концепция единства, фактически, связана с идеей равенства всего человеческого сообщества, как сказано в суре ал-Имран [сура 3], стих 195.¹⁰ Другими словами, сама попытка поддержки и усиления этнического деления на туземное и не-туземное ведет к отказу от главного принципа самого ислама - принципа единства с Богом, или таухида.

Итак, очевидно, что ПАС не может оправдать бумипутраизм, используя или не используя в своих целях ислам. Конечно, в защиту бумипутраизма выступает не

7 Обсуждение Закона Медины см.: Zainal Abidin Ahmad. Piagam Nabi Muhammad s.a.w. [Charter of the Prophet Muhammad, Peace Be upon Him] (Jakarta, Indonesia: Bulan Bintang, 1973).

8 См.: Sayyid Abul A'la Mawdudi. The Islamic Law and Constitution (Lahore, Pakistan: Islamic Publications Ltd.), p. 312.

9 Mawdudi. The Islamic Law and Constitution, p. 159.

10 Комментируя эту суру, Юсуф Али отмечает: «В исламе равное положение полов не только признается, но и настойчиво утверждается. Если половое различие, которое является природным различием, не учитывается в духовных вопросах, то еще меньше будут считаться с искусственным различием, каким являются звание, богатство, положение, раса, цвет кожи, происхождение и т.д.». См.: A. Yusuf Ali. The Holy Qur'an, p. 175.

только ПАС. Это, как мы знаем, вся основа формирования общественной политики. Однако, по-справедливости, следует признать, что правительство, возглавляемое ОМНО (Объединенная малайская национальная организация), которое несет за это ответственность, не оправдывает бумипутраизм во имя ислама.¹¹

То, что бумипутраизм нельзя защищать с позиций ислама, понимают далеко не все мусульмане в Малайзии. Даже если где-то и понимают, то не желают говорить об этом публично. Это касается почти всех мусульманских групп, включая тех, кто утверждает, что ПАС не относится к исламу и что они представляют чистый, первоначальный ислам. Поэтому я ни на мгновение не верил в то, что огромный интерес к исламу, проявляемый в последние годы образованной молодежью и другими представителями городского населения, отражает возникновение подлинного исламского самосознания.¹² Чтобы подтвердить эту точку зрения, я проведу краткий анализ так называемого «прилива в исламе» 1970-х годов. Надеюсь доказать, что ислам в Малайзии все еще носит общинные одежды; что мусульмане в Малайзии до сих пор не поняли, что в действительности означает универсальный дух ислама.

Не является совпадением и то, что «исламский прилив» начался в 1970-х годах. Ведь эти годы были свидетелями становления малайской общины в качестве существенного компонента городской среды, особенно в Куала-Лумпур.¹³ Подсчитано, что к 1980 году 32% городского населения будут составлять малайцы.¹⁴ В обществе, где широко распространено этническое самосознание, малайцы, которые недавно стали частью большой не-малайской среды, должны осознать свое этническое происхождение, чего могло и не возникнуть, когда они проживали среди себе подобных в сельских регионах. Можно даже поспорить, что даже в обществе, в котором этническое самосознание распространено не в такой степени, первое поколение общины в чужеродной среде должно проявлять сходную психологическую реакцию. Чувство незащищенности, чувство подозрительности, недоверия являются сопутствующими элементами повышенного этнического сознания. Ислам предоставляет полезный выход этому сознанию, поскольку затрагивает жизнь обычного малайца тысячами разных способов. Ни один культурный символ малайской общины не может быть столь же эффективным. Малайский язык является единственным измерением малайской принадлежности, и, помимо того, с 1970 года он все больше становится языком социального общения не-малайцев.¹⁵ Поэтому его нельзя использовать как критерий «принадлежности» к малайцам. Но ислам, с другой стороны, как

11 Руководство ОМНО, в целом, по-своему оправдывает бумипутраизм. См.: Muzaffar Chandra. *The New Economic Policy and the Quest for National Unity // Fifth Malaysian Economic Convention (Malaysian Economic Association, 1978).*

12 Следует, однако, остановиться на двух моментах. Во-первых, имеется, несомненно, ряд молодых мусульман, понимающих подлинные принципы ислама. См., например, точку зрения Анвара Ибрахима (родился в 1947 г.) [Президент мусульманского молодежного движения Малайзии] в *Bintang Timur [Eastern Star]*, 1st March 1979. Во-вторых, глобальный интерес к исламу среди молодых мусульман оказывает определенное влияние на ситуацию в Малайзии, хотя я не считаю это решающим фактором.

13 Это вызвано переселением сельских жителей в города, начавшимся во время переписи (1957 г.), и Новой экономической политикой (НЭП) [начало 1970-х годов], которая, помимо всего остального, усилила роль Малайзии в коммерции и промышленности.

14 См. *The Star*, 20 March 1979.

15 Это частично вызвано тем, что с 1970 года малайский язык становится ведущим языком в области образования.

он понимается здесь, может использоваться как обоснование определенной манеры одеваться, держаться подальше от определенных групп, избегать определенных мест и, самое главное, следовать определенным верованиям и идеям. Более того, это объясняет, почему некоторые мусульманки в колледжах и университетах, на фабриках и в организациях больше, чем их соплеменницы в полях и на приусадебных участках, уделяют такое внимание своей «пристойной исламской» одежде, стараются избегать мужского общества, не ходят в кино и т.д. Это также объясняет, я полагаю, почему в городской среде в некоторых мусульманских кругах проявляют такое беспокойство, соответствуют ли знаки “tanggung halal” (“то, что разрешено”), вывешенные в не-мусульманских закусочных, действительности или нет.¹⁶

Все это доказывает, что реакция на не-малайскую, не-мусульманскую доминирующую городскую среду некоторой части городского малайского населения выражается в создании для себя отличительной индивидуальности, в установлении отдельного этнического присутствия. Как я уже постарался объяснить, это исследование не является результатом внезапного осознания того, что значит быть мусульманином в смысле одежды и социального общения. Скорее, оно порождено глубоким чувством незащищенности, побуждающим людей, о которых идет речь, защищать свою «приверженность» всему малайскому. Поэтому эти люди выбирают только те элементы ислама, которые помогают им сохранить свою индивидуальность, свою непохожесть. В конце концов, исламская индивидуальность есть нечто большее, чем способ одежды и способ общения. Разве не определяется мусульманин своей приверженностью истине и справедливости, своей готовностью бороться с притеснениями и коррупцией, своим желанием помогать бедным, слабым, своим стремлением к благотворительности и доброте? В Коране достаточно стихов, поддерживающих подобную идею мусульманской индивидуальности. В одном из них сказано:

И указать ему два пути? Но он не поспешил по тому, что крут, да и что укажет тебе на крутой путь? Это освобождение раба; или пища нуждающемуся сироте, который ищет родных, или нищему в пыли на дороге. Тогда он будет принадлежать к тем, кто верует и кому предписано терпение (постоянство и самоограничение), кому предписаны доброта и сострадание. Таковы Спутники Правой Руки (сура ал-Балд [сура 90], стихи 10-18).

16 Критическим здесь является слово “halal” (разрешенный). Знак “halal” здесь означает, что мусульманам дозволено есть эту пищу. На эту тему в «Utusan Malaysia» («Малайзийский вестник») и «Utusan Melayu» («Малайский вестник») - ежедневных газетах Куала-Лумпур – на протяжении двух последних лет велась длительная дискуссия.

В другом сказано:

Видишь ли того, кто отвергает [наступление] Судного дня? Таков [человек], [грубо] отталкивающий сироту. И таков [тот], кто не накормит нуждающегося. Горе прихожанам, пренебрегающим своими молитвами. Тем, кто [только желает] считаться [человеком], но отказывает [в помощи] [даже] соседям (сура ал-Мо'ун [сура 107], стихи 1-7).

226

Конечно, определение индивидуальности мусульманина в рамках доброго отношения к бедным не поможет сохранить отличия, поскольку доброта, как и сострадание, является чувством, ценностью, на которую способен любой человек – мусульманин и не-мусульманин, малаец и не-малаец. Если, с другой стороны, человек уделяет внимание манере одеваться, питаться или разнообразным ритуалам, присущим исключительно данной религии, он, таким образом, подчеркивает формы и поведение, которые не разделяются другими людьми. Таким образом, человек в состоянии сохранить различие между мусульманами и не-мусульманами, которое на эмоционально-психологическом уровне равно отношению между малайцами и не-малайцами, бумипутраитами и не-бумипутраитами.

Пока я только говорил о том, что интерес к исламу в 1970-х годах тесно связан с кристаллизацией этнического самосознания в новых городских условиях. Незащищенность предлагалась как одна из движущих сил этого самосознания. Существует, тем не менее, другая психологическая сила, которая оказалась в то время не менее важной. Сила, по крайней мере поверхностно противоречащая чувству незащищенности, о котором шла речь. Политический климат 1970-х с упором на малайские интересы, подъем экономической, политической и культурной жизни нации создал у различных групп малайского населения чувство уверенности в правомочии их требований.¹⁷ Уверенность такого рода, происходящая из всей политической ситуации, где позиция малайцев несомненно сильна и влиятельна, может, конечно, вполне спокойно сосуществовать с чувством незащищенности, порожденным особенностями городской среды, где позиция малайцев пока еще не может быть названа ни сильной, ни влиятельной. Именно из-за этой уверенности малайские группы, как никогда раньше, требовательны к созданию исламской администрации, основанной на Коране и суннах (пути Пророка), исламских законах, исламской экономической системе, исламской системе образования и, фактически, на исламском обществе.¹⁸ Ряд этих требований стоит рассмотреть подробнее.

Во-первых, как я уже говорил, в основе этих требований лежит укрепившаяся политическая позиция малайцев, сама по себе являющаяся этническим феноменом. Во-вторых, как и приверженность к одежде и ритуалам, интерес к исламским законам не может вызвать поддержки не-мусульман, поскольку исламские законы в целом связаны конкретно с этой религией. Иное дело, если

17 Возникновение всей этой атмосферы рассматривается в работе: Muzaffar Chandra. Some Political Perspectives on the New Economic Policy // Fourth Malaysian Economic Convention (Malaysian Economic Association, 1977).

18 Развитие этих требований упоминается в работе: Muzaffar Chandra. Dominant Concepts and Dissenting Ideas on Malay Society and Malay Rule from the Malacca Period to the Merdeka Period. - Doctoral Thesis, University of Singapore, 1977.

бы речь шла о борьбе с эксплуатацией или обеспечением экономической самодостаточности – целях очень близких исламу, – поскольку эти цели выходят за религиозные рамки. Упор, который делается на исламских законах и исламской администрации, только помогает подчеркнуть различия, существующие между мусульманами и не-мусульманами и, соответственно, малайцами и не-малайцами. В этом смысле, это говорит об истинном характере всех выступлений за создание исламского государства. В-третьих, если бы это было подлинно исламское движение, вдохновленное подлинным исламским самосознанием, наблюдались бы растущие стремления изучить и проанализировать строение и состав исламского общества в Малайзии. Это особенно важно в нашем контексте, потому что не-мусульманский сегмент составляет немногим больше половины всего населения. Каким образом это огромное число не-мусульман впишется в исламское общество, какими будут их права и их роль, какую ответственность они возьмут на себя наряду с мусульманами, как они будут относиться к исламской законодательной власти или судебной системе – все эти и ряд других вопросов должны были быть рассмотрены и глубоко и детально обсуждены. Дело в том, что такие попытки даже не предпринимались. Это отсутствие интереса к положению и статусу не-мусульман среди так называемых «поборников ислама» 1970-х ничем не отличается от отсутствия общего интереса к не-мусульманам и не-малайцам со стороны ПАС в 1950-х и 1960-х годах. Именно из-за отсутствия этого интереса ни одна мусульманская группа в стране не взяла в руки оружие, выступая на стороне не-мусульманских бедняков. Однако идеалы гуманизма, лежащие в основе ислама, благородный пример пророка Мухаммада (да пребудет он в мире) и великих халифов, на которых я ссылался выше, требуют именно такой реакции.

Еще раз хочу подчеркнуть, что это негативное отношение различных мусульманских групп раскрывает реальный характер их политической борьбы. Это просто еще один способ сохранения малайзма. Чтобы лучше это понять, можно сравнить данную ситуацию с отношением, распространенным среди исламских групп в Индонезии с 1930-х до 1960-х годов. Несмотря на то что мусульманское население представляло собой меньшинство, лидеры (партии) Масуйми, такие как Мухаммад Натсир [1908-1993], уделяли много времени и сил разъяснению прав и ответственности не-мусульман в исламском государстве, каким они мечтали увидеть Индонезию.¹⁹ Одним из самых важных направлений их интеллектуальной деятельности были поиски общих принципов, которые могли бы объединить мусульман и не-мусульман – направлений, соответствующих идеалам Корана.²⁰ В этой связи, ни одна мусульманская группировка в Малайзии ни разу не побеспокоилась о проведении подобной миссии, хотя на уровне общественной фило-

19 См. различные части работы: Muhammad Natsir. *Capita Selecta [Selected Works]*, volumes I and II (Jakarta, Indonesia: Pustaka Pendis, 1957).

20 Призыв Корана к общим принципам содержится в суре ал-Имран [сура 3], стихи 64-66.

софии между исламом и некоторыми аспектами китайской культуры и индийской мысли имеется бросающееся в глаза сходство.²¹ Причина, конечно, очевидна. Она заключается в том, что ислам рассматривается с точки зрения общины, а не универсальной перспективы. И, наконец, можно было надеяться, что тот, кто стремится установить исламское государство, сначала критически изучит идеи, верования и отношения самой мусульманской общины, чтобы узнать, нет ли в ней каких-либо элементов, которые нужно отбросить, чтобы воссоздать подлинный исламский дух. Помимо периодических волнений, вызванных каким-либо незначительным ритуалом вроде Манди Сафар или церемонии пуджа, мусульманские группы хранят неловкое молчание по поводу более фундаментальных идей и отношений малайского общества.

Это идеи и отношения, которые необходимо откорректировать в интересах ислама. Одной из таких важных идей, на которой я уже останавливался, является сама концепция бумипутраизма в целом. Если движение конца 1970-х было бы подлинно исламским, оно, по крайней мере, попыталось бы показать мусульманам, каким образом концепция, основанная на национальности и происхождении или, если хотите, на месте проживания и территории, не совпадает с исламскими ценностями. Готовность жить с бумипутраизмом и, что еще хуже, временами защищать его показывает, что истинный дух ислама еще не выкристаллизовался. В конце концов, ислам - это религия, которая даже усомнилась в национализме, не говоря уже о сохранении общинных различий внутри одной нации. Мухаммад Икбал (1877-1938), один из величайших мусульман этого столетия, утверждал, что территориальный или расовый национализм чужд духу ислама. Как сказал один из авторов, пишущих об Икбале:

Он [Икбал] был убежден, что это было бы трагическим шагом назад, если бы мусульманский мир попытался излечиться от своих разочарований, сменив глобализм ислама на агрессивный национализм западного толка. Он воспринимал ислам как универсальную религию, рассматривающую все человечество как единое целое. Но ислам его времени стал узок, суров и статичен. Он воспринимал жизнь в эволюции и динамике. Он пришел к выводу, что изолированный религиозный догматизм не в состоянии породить мировоззрение, ведущее к самореализации людей и сообществ.²²

Именно этот универсальный характер ислама, его концепцию человечества как единого целого мы и постарались представить в этой книге. С этой целью мы остановились на четырех блистательных именах в истории ислама [Джалал ад-Дин Руми (1207-1273), Шах Вали Аллах Дихлави (1702-1762), Абул Калам Азад (1888-1958) и Амир АХ (1849-1928)]... АЛИРАН надеется, что посредством творений этих великих мыслителей, малайзийское общество достигнет более глубокого осмысления ислама. Поскольку взгляды, которые они выражают, почти неизвестны в нашей стране, можно ожидать, что ряд наших читателей выразит определенные опасения.

21 Некоторые рассуждения об общих ценностях см. в работе: Muzaffar Chandra. Values in the Education System // New Directions (Singapore), March, 1976.

22 См.: Khalifah Abdul Hakim. Renaissance in Indo-Pakistan: Iqbal // A History of Muslim Philosophy / editor M. M. Sharif, volume 2 (Wiesbaden, Germany: Otto Harras-sowitz, 1966), p. 1619.

Но каковы бы ни были их опасения, мы усердно молимся, чтобы они продолжали поиски истины со всей искренностью и благоразумием. Ведь именно в поисках истины и заключается будущее ислама.

ИСТОЧНИК: Muzaffar, Chandra. Universalism in Islam. // Liberal Islam: a Sourcebook. Edited by Charles Kurzman. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 155-160. Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Каков тезис писателя? Чему он намерен бросить вызов?
2. Считает ли Музаффар ислам «универсальным» или «общинным» вероисповеданием? Объясните ваш ответ.
3. Почему писатель обеспокоен развитием политики в Малайзии после 1970 года?
4. Почему, согласно автору, этническое самосознание общин растет в городских условиях?
5. Почему Музаффар приводит имена Икбала, Руми и других в этом очерке?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Как традиция проявляет себя в современной городской среде?
2. Считаете ли вы, что политика была сильно связана с традициями в целом? Почему Музаффар разделяет время до и после 1970 года в Индонезии в этом отношении?
3. Какие параллели вы можете провести между работами Алана Джолиса и Чандры Музаффара?
4. Применим ли довод Музаффара об исламе к Центральной Азии? Обоснуйте ваш ответ.
5. Почему универсализм является проблемой в исламе? Все ли религии заявляют, что они универсальные, или же это явление свойственно глобальному миру?

АМИТ ЧАУДХУРИ. МАЛЕНЬКАЯ БЕНГАЛИЯ

Амит Чаудхури родился (1962) и вырос в Индии. Чаудхури получил высшее образование в Великобритании, а теперь живет и работает в Калькутте (Индия). Также как и Ханиф Курейши, в своих работах Чаудхури рассматривает опыт азиатов-мусульман, особенно студентов и преподавателей, живущих в немусульманских странах. Нижеследующая история разворачивается на фоне британского города, в данном случае в Лондоне. Чаудхури описывает жизнь бенгальских студентов из Восточной Индии, живущих в одном из районов Лондона. Во время чтения обратите внимание на то, в чем сходство и различия между изображениями британского общества Курейши и Чаудхури.



Пять или шесть лет спустя после окончания войны и вскоре после обретения Индией независимости и наступления краха Британской империи Парк Белсайз в районе **Кэмден** стал вторым домом для нескольких индийских, преимущественно бенгальских, студентов. Они жили в соседних домах и зачастую были соседями по дому. Они разговаривали друг с другом, дрались друг с другом, готовили друг для друга, соперничали и проявляли симпатии по отношению друг к другу. Но они знали, что здесь они находились лишь временно, потому что им надо было сдать экзамены, и лишь единицы из них намеревались остаться с тем, чтобы Лондон, ставший их временным пристанищем, поглотил их окончательно. Время шло быстро, хотя, оглядываясь назад, вереница прошедших лет кажется длинной.

Станным кажется то, что хотя **Килбурн** был известен как район, в котором проживают ирландцы и люди с темным цветом кожи, а **Голдерз Грин** – как еврейский район, Парк Белсайз никогда не отождествлялся с проживавшими там бенгальскими студентами. Возможно, это объяснялось тем, что его жители были скорее заезжими, чем эмигрантами, так как многие из них уехали в середине 60-х если не из Англии, то хотя бы из Парка Белсайз. В основном это были молодые мужчины, хотя встречались и женщины, под тридцать, прилежные и в целом эрудированные, которые приехали, чтобы сдать экзамены на определение уровня профессиональной подготовки. Само название экзаменов, казалось, было придумано с тем, чтобы расширить их возможности для дальнейшего трудоустройства: экзамен на получение диплома Института финансов и учета, экзамен на получение диплома научного сотрудника королевских медицинских колледжей. Для этих бенгальцев была, по меньшей мере, какая-то романтика в ученых степенях, которые несли с собой слова «дипломированный» или «королевский», что теперь может казаться абсурдным. Те немногие, которые оставались в Англии, зачастую решались на это, потому что им не удалось получить ученую степень, из-за которой они, собственно говоря, и приехали сюда. Они не могли посмотреть в глаза своим родителям, не имея этой степени, поэтому они влились в городскую жизнь Лондона, став служащими путей железнодорожных сообщений или органов местного самоуправления, или же занялись чем-то другим. В конечном

Кэмден -

район в Лондоне, названный в честь Уильяма Кэмдена (1551-1623), антиквара и историка

Килбурн, Голдерз Грин - районы в Лондоне

итоге они покупали дом в графстве Уимблдон, Сассекс или Гемпшир; как бы то ни было, но они уезжали из Парка Белсайз. Тот, кто оставался, имел свои причины на то, чтобы «остаться». Возможно, эти слова действительно служили для них весомым поводом остаться, хотя причины заключались совсем в другом. Однако какими бы ни были эти причины, они сильно отличались от тех, которые имелись у англо-индийцев, и, конечно же, ни одна из этих причин не заключалась в огромной привязанности к Англии.

Но многие заканчивали учебу и уезжали, а Парк Белсайз в основном оставался местом сдачи экзаменов и развлечений. Они привозили с собой Бенгалию, хотя Бенгалия, сама по себе, стала состоянием души, состоящей из двух половинок, одной половинкой была Индия, а второй половинкой был Восточный Пакистан. Они входили в рутинный образ жизни: покупали рыбу и чипсы, делали покупки на Финчли Роуд, ходили на работу, слушали песни Тагора в перерывах между заучиванием **пульмональных** функций сердца или сложностей налогового законодательства.

Некоторые студенты приехали с женами, но были и такие, кто женился недавно. Жена, как Драупади в «Махабхарате», которая была замужем одновременно за пятью братьями, была не только женой для своего мужа, но и женой для его друзей, готовя им еду, подбадривая их в моменты уныния, наставляя их прилежно учиться и, в общем, наполняя воздух своим женским присутствием. Позднее мужчины всегда будут вспоминать этих суррогатных жен, г-жу Мухерджис, г-жу Басус и г-жу Сенгуптас. В Индии новобрачная приходит в новый дом, где ее встречает семья мужа и где ее ждет уже установленный образ жизни. Каждая пара делает то, что хочет в своей жизни, в конечном итоге. Здесь, в Парке Белсайз, жизнь была не приукрашенной и неизведанной; новобрачную встречали не родственники мужа, а будущие финансисты и бухгалтеры, хирурги и терапевты. Она приходила не в дом мужа, а в арендуемую комнату с обоями на стенах и полкой в камине для подогревания пищи, принадлежавшую теперь ей и стоившую три фунта и 10 шиллингов в неделю.

Среди жильцов был молодой человек, который должен был изучать общественные финансы и учет, но на самом деле он занимался чем угодно, только не учебой. Он был худее обычного; его мать умерла, когда ему было 7 лет. Когда он уехал из Индии в 1949 году, ему было двадцать семь лет; он потерял родину после своего отъезда; и он обручился с младшей сестрой своего лучшего друга. В 1955 году она приехала в Лондон со своим младшим братом, чтобы выйти замуж за молодого человека, с которым была обручена. Они, мои родители, были среди тех, кто жил в Парке Белсайз в 50-е годы.

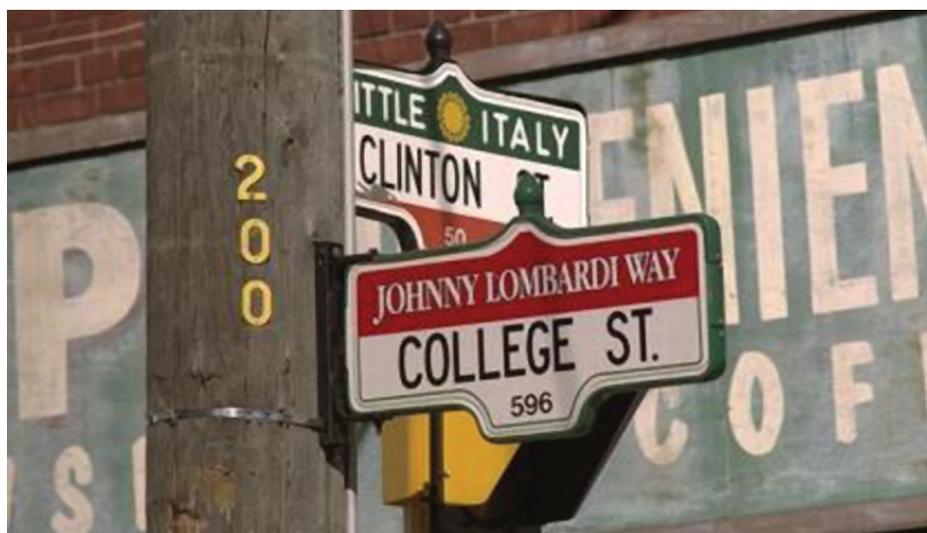
На фотографии, снятой в то время, моя мама перегнулась через плечо моего отца, читающего газету; она прячет руки за спиной, потому что она месила тесто. На другой фотографии, вероятно снятой сразу после свадьбы, мои родители только приехали в «Пристанище пастуха» и стоят на ступеньках дома. Они все еще кажутся чужими друг другу, хотя фактически знают друг друга с детства; мой отец одет в белые **дхоти** и **курта**, а мама одета в **сари**, которое ниспадает складками с ее головы. Они недавно прошли вокруг священного огня в мэрии рядом с площадью Юстон. Теперь они познакомятся друг с другом, только уже в качестве мужа и жены. Мой отец заново найдет нежность матери, которую он потерял, в женщине, на которой он женился; они будут путешествовать по Европе; они подружатся со своими соседями. Пение моей матери заслужит новую славу в бенгальских кругах; она также заслужит репутацию хорошего повара.

пульмональный -
связанный с легкими

дхоти -
набедренная повязка
прямоугольной формы,
носимая мужчинами в
некоторых частях Индии,
оборачиваемая вокруг
пояса и достигающая
ступней ног

курта -
платье

сари -
верхняя женская одежда
в Пакистане и Индии



УЛИЧНЫЕ ЗНАКИ В
МАЛЕНЬКОЙ ИТАЛИИ

В первые годы брака оба ходили на работу по утрам и встречались днем в нерабочие часы: во время перерыва моя мама спешила на Джермин-стрит, где мой отец работал несколько часов в бухгалтерии Дома Индии, и они вместе обедали или пили чай в близлежащем ресторане «Лионз». Раз в неделю они ужинали в китайском ресторане, наблюдая за Пиккадили за окном. Перед наступлением экзаменов мой отец оставался дома, чтобы позаниматься, а моя мама работала клерком.

Без **фисгармонии** и других инструментов сопровождения моя мама упражнялась в пении песен Тагора, которые она слышала, будучи ребенком, в Силхет, ставшем частью Восточного Пакистана. Она пела во весь голос; ее голос был хорошо слышен в тихие послеобеденные часы; однажды хозяйка дома мисс Фокс, которая была **старой девой**, даже приходила с претензиями.

Позднее, в 1961 году, за год до моего рождения, мои родители уехали в Бомбей; мой отец после сдачи экзаменов получил работу, где ему и маме оплатили обратный билет; за две недели они добрались до Индии на пароходе. Когда пароход отплывал все дальше и дальше, моя мама (так она мне рассказывала) пристально смотрела на скалы Дувра, чтобы запечатлеть их в своей памяти. Через год она забеременела и в возрасте 37 лет родила в Калькутте своего первого и единственного ребенка.

Вот что осталось позади них. Хэверсток Хилл, ведущий к Хэмпстэду с одной стороны, и авеню Белсайз, спускающаяся вниз к Свис Коттедж и Финчли Роуд, с другой. Дальше начинается другая жизнь, другие истории, а человеческая способность созидать не уступает по своей силе способности все забывать.

фисгармония -
клавишный музыкальный
инструмент наподобие
органа
старая дева -
женщина, не вышедшая
замуж

ИСТОЧНИК: Chaudhuri, Amit. A Small Bengal // *Granta* 65, Spring 1999, pp. 308-310.
Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Каким образом автор приписывает различные части города разным группам людей?
2. Почему бенгальцы, проживающие в Парке Белсайз, отличаются от других людей?
3. Что имеет в виду автор, когда говорит, что «Бенгалия» в реальности означает «состояние души»?
4. Какую жизнь вела в Лондоне семья главного героя?
5. Была ли бенгальская семья привязана к Лондону?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Применима ли аргументация Музаффара в отношении возросшего этнического самосознания к истории Чаудхури?
2. Вы можете дифференцировать формы проявления национализма, которые описывал Чаудхури от описанных Музаффаром?
3. Каким образом глобализация меняет традиции, согласно предыдущим текстам?
4. Какие факторы, на ваш взгляд, вынуждают людей вновь заявлять о существовании традиций в их повседневной общественной жизни или в определенном сообществе? Сравните свои аргументы с аргументами Джолиса, Музаффара и Чаудхури.

**КИТАЙСКИЙ ТОРГОВЫЙ РАЙОН**

В Японии эпохи Токугава только китайцам и голландцам разрешалось заходить в специальные торговые порты города Нагасаки

ИТО ХИРОБУМИ. ИСТОЧНИКИ ЯПОНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В течение многих столетий Япония была закрыта от внешнего мира. Иностранцам только из некоторых стран позволялось въезжать в страну и только в ее один конкретный город. В результате того, что в середине XIX столетия Япония была вынуждена открыть границы, она на себе испытала иностранное влияние. Так начался период очень быстрой модернизации Японии, поскольку страна попыталась перенять западную технологию при сохранении японской культуры и ценностей. Ито Хиробуми (1841-1909) был премьер-министром Японии во время этих преобразований. В предлагаемом отрывке, написанном в конце его жизни, Ито размышляет над трудностями этого процесса, начинающегося с попытки развития японской конституции. Рассмотрите, как точка зрения Ито относительно внешнего мира сопоставима с точками зрения, представленными в других отрывках главы.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

С самого начала было ясно, что простой имитации иностранной модели будет недостаточно, поскольку наша страна имеет свои исторические особенности, которые следует принимать во внимание. Например, тогда мы жили под властью Короны – института, гораздо сильнее укоренившегося в национальных чувствах и в нашей истории, чем в других странах. Он на самом деле составляет самую суть некогда теократического государства, поэтому, формулируя ограничения его прерогатив в новой Конституции, мы должны были сохранить будущую реальность или жизнеспособность этих прерогатив и не позволить этому институту выродиться в декоративную корону, венчающую строение. В то же время было очевидно, что любая форма конституционного режима невозможна без полной и постоянной защиты чести, свободы, имущества и личной безопасности граждан, что обязательно влечет за собой важные ограничения власти Короны.

ЭМОЦИОНАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ЛЮДЕЙ

С другой стороны, нашим общественным условиям присуща одна особенность, которая не имеет аналогов ни в одной другой цивилизованной стране. Являясь однородными в расовом, языковом, религиозном и духовном отношении, так долго изолированные от остального мира, имея многовековые традиции и неизменную феодальную систему, в которой преобладающими являлись семейные и квазисемейные отношения, формирующие сущность любой общественной организации, и, более того, имея моральные и религиозные принципы, принуждающие к братской помощи и взаимовыручке, мы в период нашей изоляции подсознательно превратились в огромную общину, где холодный разум и оценка общественных событий всегда сдерживались и даже приостанавливались теплыми чувствами между людьми. Тот, кто внимательно наблюдал за последствиями коммерческого кризиса в нашей стране, то есть таких событий, при которых хладнокровный расчет должен превалировать над любым другим фактором, и сравнивал их с событиями в других странах, должен был заметить между ними



удивительную разницу. В других странах эти события, в определенной степени, служат в качестве санитаров коммерческого общества: серьезные предприятия преодолевают эти потрясения, в то время как те, что выстроены исключительно на спекулятивной основе, безусловно, исчезают. Но к нашей стране это, в общем-то, не относится. В силу вступают моральный и эмоциональный факторы. Серьезные предприятия затягиваются в водоворот, а спекулятивные, рискованные предприятия сторонятся пропасти: общие стандарты благополучия снижаются на какое-то время, но коммерческие структуры избегают сильных потрясений. Так же и в промышленности, несмотря на сравнительно недавнее значительное развитие производства в нашей стране, наши трудящиеся еще не превратились в бездушные машины и рабочий скот. Между ними и предпринимателем-капиталистом до сих пор существует связь покровителя и протеже. Именно этот моральный и эмоциональный фактор сформирует в будущем здоровую преграду угрозе социалистических идей. Конечно, следует признать, что эта социальная особенность не обходится без благотворного влияния. Она смягчает последствия конфликта, служит смазкой общественных организмов и, в целом, действует как мощный рычаг практического применения морального принципа взаимопомощи между гражданами. Но если ее не ограничивать и не сдерживать, она тоже может оказать губительное воздействие на общество, поскольку в деревенской общине, где чувства и эмоции играют более важную роль, чем интеллект, свободная дискуссия обычно бывает приглушена, приобретение и передача власти становятся семейной проблемой могучей **олигархии**, и реализация такого режима, как конституционная монархия, становится невозможной просто потому, что при любом репрезентативном режиме свободная дискуссия является вопросом первой необходимости, поскольку холодный расчет должен взять верх над эмоциями и страстями во имя национального благополучия, и даже близкими друзьями часто приходится жертвовать, если для того, чтобы управлять кормилом, требуются самые лучшие способности и самый высокий интеллект. Кроме того, разногласия между братьями и сестрами и другими родственниками, как правило, лишены отдушины для свободного и искреннего выражения своего мнения или несогласия, могут перейти в эмоциональные ссоры и преступить границы обычного расхождения во взглядах. Хорошие стороны этой социальной особенности должны поддерживаться настолько это возможно, в то время как губительное воздействие должно предотвращаться. Эти и многие другие особенности следует принимать во внимание, чтобы разработать конституцию, приспособленную к реальной ситуации в стране.

КОНФЛИКТ МЕЖДУ СТАРЫМ И НОВЫМ МЫШЛЕНИЕМ

Это еще одна трудность, которую следует принять во внимание. Тогда мы находились в переходном периоде. Мнения, превалирующие в стране, были в значительной степени разнородными и часто диаметрально противоположными. Среди нас еще находились люди, полные теократических идей, верящие, что любая попытка ограничить имперские prerogatives ведет к государственной измене. С другой стороны, имелась большая и влиятельная группа молодых людей, получивших образование в то время, когда в моде была Манчестерская теория, которая разделяла ультрарадикальные идеи свободы. Бюрократы были готовы охотно подставить уши германским доктринам реакционного периода, тогда как, с другой стороны, образованные политики из народа, не вкусившие еще горького смысла административной ответственности, больше склонялись

олигархия -

форма правления государством, при которой власть сосредоточена в руках узкого круга лиц (олигархов) и соответствует их личным интересам, а не всеобщему благу

к завораживающим словам и понятным теориям Монтескье, Руссо и других французских писателей этого толка. Работа Бакла “История цивилизации в Англии”, где осуждается любая форма правления как ненужное зло, стала самой любимой книгой студентов всех высших учебных заведений, включая Императорский университет. С другой стороны, эти же студенты никогда бы не осмелились изложить теории Бакла своим консервативным отцам. В то время мы еще не подошли к стадии четкого разграничения политической оппозиции, с одной стороны, и измены установленному порядку вещей, с другой. Добродетели, необходимые для гладкой разработки любой конституции, такие как: приверженность к свободе слова, к гласности, дух терпимости к противоположному мнению и т.д., еще предстояло приобрести на долгом опыте.

ПРОЕКТ КОНСТИТУЦИИ СОСТАВЛЕН

Именно в таких обстоятельствах был составлен и представлен Его Величеству первый проект Конституции, переданный затем для дальнейшей разработки Тайному Совету. На этих заседаниях присутствовал сам Суверен, имевший прекрасную возможность услышать и обдумать все противоречивые мнения, о которых говорилось выше. Ничто не свидетельствует так ярко об уме нашего августейшего Хозяина, как то, что несмотря на сильные глубинные течения ультраконсервативного характера в совете, а также во всей стране, Его Величество почти всегда неизменно склонялся к либеральным и прогрессивным идеям, и мы, в конечном итоге, получили ту Конституцию, которая существует сегодня.

ИСТОЧНИК: Hirobumi, Ito. Sources of Japanese Tradition // The Ashville Reader: the Modern World. Edited by Edward J. Katz et al. North Carolina: Pegasus Press, 1999, pp. 324-326.

Перевод ПАХЧ - УЦА.

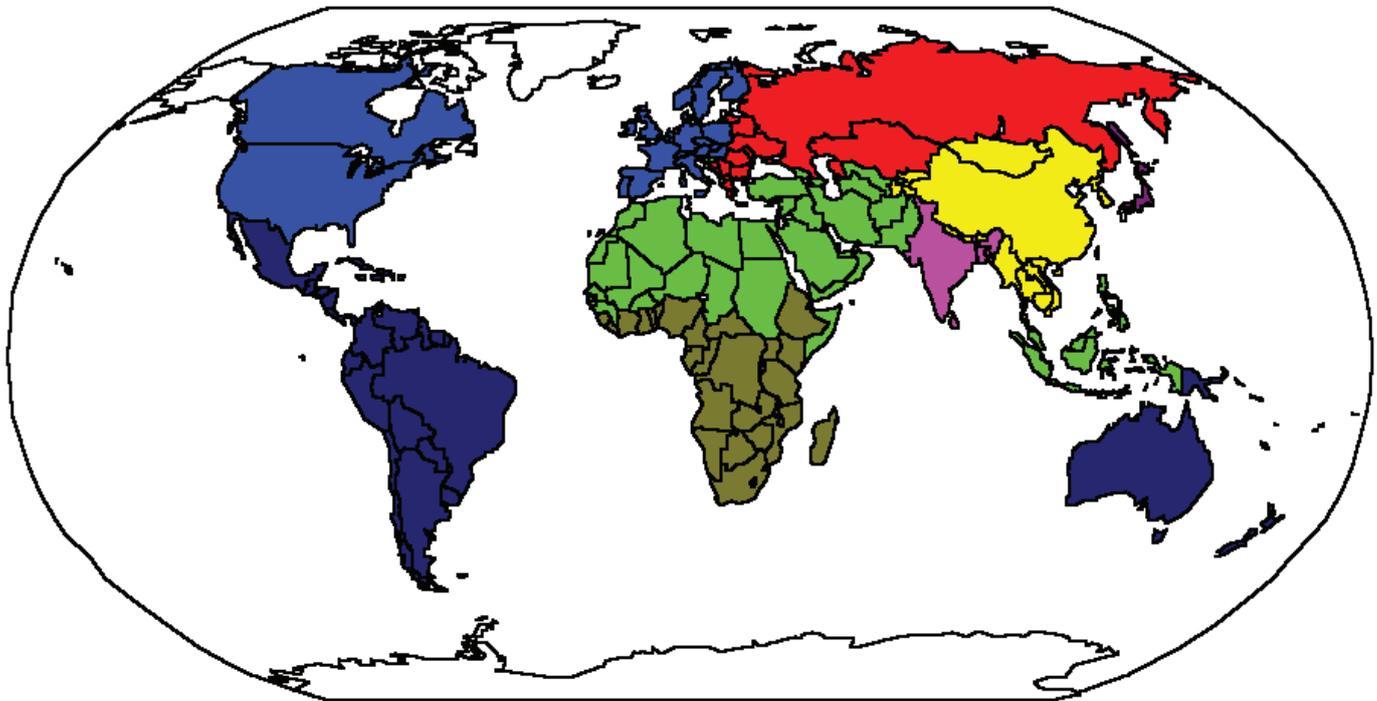
ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Почему Ито говорит, что иностранные модели будут недостаточны для подготовки японской Конституции? Какие альтернативы он предлагает?
2. Какова роль эмоций в японской жизни, согласно Ито? Почему это уникально?
3. Почему Ито включил дискуссии об эмоциях в историю японской Конституции?
4. Как «ультрарадикальное», более молодое поколение вошло в конфликт с консерваторами?
5. Каковым стал результат этого процесса? Как отнесся Ито к этому результату?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Имеются ли параллели между конфликтом поколений в рассказе Ито и героями в отрывке Чаудхури?
2. Музаффар повествует о «мусульманском универсализме». Как он мог бы отреагировать на дебаты о японской Конституции?
3. Можете ли вы назвать Конституцию Японии результатом глобализации? Можете ли вы назвать ее средством сопротивления глобализации?
4. Согласны ли вы с Ито, что опыт Японии в корне отличается от опыта каких-либо других культур?

238



- | | | |
|---|--|--|
|  Иудео-христианская |  Индуитская |  Африканская |
|  Латино-американская |  Китайская |  Японская |
|  Мусульманская |  Православная | |

КЛАССИФИКАЦИЯ МИРОВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ ПО ХАНТИНГТОНУ

СЭМЮЭЛЬ ХАНТИНГТОН. СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Сэмюэль Хантингтон - профессор международных исследований в Гарвардском университете в США. С 1950-х до настоящего времени написал много книг о войнах, демократии, конфликтах и безопасности. Несмотря на все разнообразие его работ, известен он стал благодаря короткому очерку, изданному в 1993 г., под названием «Столкновение цивилизаций». В этом очерке Хантингтон доказывает, что основной факт мировой истории заключается в том, что люди разделены на различные цивилизации с различными ценностями. Там, где одни цивилизации встречаются с другими цивилизациями, возникают конфликты. Рассмотрите, как глобализация влияет на взаимодействие цивилизаций и что это означает для национальных традиций страны.



МОДЕЛЬ ГРЯДУЩЕГО КОНФЛИКТА

Мировая политика вступает в новую фазу, и интеллектуалы незамедлительно обрушили на нас поток версий относительно ее будущего облика: конец истории, возврат к традиционному соперничеству между нациями-государствами, упадок наций-государств под напором разнонаправленных тенденций - к трайбализму и глобализму - и др. Каждая из этих версий ухватывает отдельные аспекты нарождающейся реальности. Но при этом утрачивается самый существенный, осевой аспект проблемы.

Я полагаю, что в нарождающемся мире основным источником конфликтов будет уже не идеология и не экономика. Важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой. Нация-государство останется главным действующим лицом в международных делах, но наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики. Линии разлома между цивилизациями - это и есть линии будущих фронтов.

Грядущий конфликт между цивилизациями - завершающая фаза эволюции глобальных конфликтов в современном мире. На протяжении полутора веков после Вестфальского мира, оформившего современную международную систему, в западном ареале конфликты разворачивались главным образом между государями - королями, императорами, абсолютными и конституционными монархами, стремившимися расширить свой бюрократический аппарат, увеличить армии, укрепить экономическую мощь, а главное - присоединить новые земли к своим владениям. Этот процесс породил нации-государства, и, начиная с Великой французской революции, основные линии конфликтов стали пролегать не столько между правителями, сколько между нациями. В 1793 г., говоря словами Р.Р.Палмера, «войны между королями прекратились, и начались войны между народами».

Данная модель сохранялась в течение всего XIX века. Конец ей положила первая мировая война. А затем, в результате русской революции и ответной реакции на нее, конфликт наций уступил место конфликту идеологий. Сторонами такого конфликта были вначале коммунизм, нацизм и либеральная демократия, а затем - коммунизм и либеральная демократия. Во время холодной войны этот конфликт воплотился в борьбу двух сверхдержав, ни одна из которых не была нацией-государством в классическом европейском смысле. Их самоидентификация формулировалась в идеологических категориях.

Конфликты между правителями, нациями-государствами и идеологиями были главным образом конфликтами западной цивилизации. У.Линд назвал их "гражданскими войнами Запада". Это столь же справедливо в отношении холодной войны, как и в отношении мировых войн, а также войн XVII, XVIII, XIX столетий. С окончанием холодной войны подходит к концу и западная фаза развития международной политики. В центр выдвигается взаимодействие между Западом и незападными цивилизациями. На этом новом этапе народы и правительства незападных цивилизаций уже не выступают как объекты истории - мишень западной колониальной политики, а наряду с Западом начинают сами двигать и творить историю.

ПРИРОДА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Во время холодной войны мир был поделен на "первый", "второй" и "третий". Но затем такое деление утратило смысл. Сейчас гораздо уместнее группировать страны, основываясь не на их политических или экономических системах, не по уровню экономического развития, а исходя из культурных и цивилизационных критериев.

Что имеется в виду, когда речь идет о цивилизации? Цивилизация представляет собой некую культурную сущность. Деревни, регионы, этнические группы, народы, религиозные общины - все они обладают своей особой культурой, отражающей различные уровни культурной неоднородности. Деревня в Южной Италии по своей культуре может отличаться от такой же деревни в Северной Италии, но при этом они остаются именно итальянскими селами, их не спутаешь с немецкими. В свою очередь европейские страны имеют общие культурные черты, которые отличают их от китайского или арабского мира.

Тут мы доходим до сути дела. Ибо западный мир, арабский регион и Китай не являются частями более широкой культурной общности. Они представляют собой цивилизации. Мы можем определить цивилизацию как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей. Следующую ступень составляет уже то, что отличает род человеческий от других видов живых существ. Цивилизации определяются наличием общих черт объективного порядка, таких как язык, история, религия, обычаи, институты, - а также субъективной самоидентификацией людей. Есть различные уровни самоидентификации: так житель Рима может характеризовать себя как римлянина, итальянца, католика, христианина, европейца, человека западного мира. Цивилизация - это самый широкий уровень общности, с которой человек себя соотносит. Культурная самоидентификация людей может меняться, и в результате меняются состав и границы той или иной цивилизации.

Цивилизация может охватывать большую массу людей - например, Китай, о котором Л.Пай как-то сказал: "Это цивилизация, которая выдает себя за страну".

Но она может быть и весьма малочисленной - как цивилизация англоязычных жителей островов Карибского бассейна. Цивилизация может включать в себя несколько наций-государств, как в случае с западной, латиноамериканской или арабской цивилизациями, либо одно-единственное - как в случае с Японией. Очевидно, что цивилизации могут смешиваться, накладываться одна на другую, включать субцивилизации. Западная цивилизация существует в двух основных вариантах: европейском и североамериканском, а исламская подразделяется на арабскую, турецкую и малайскую. Несмотря на все это, цивилизации представляют собой определенные целостности. Границы между ними редко бывают четкими, но они реальны. Цивилизации динамичны: у них бывает подъем и упадок, они распадаются и сливаются. И, как известно каждому студенту-историку, цивилизации исчезают, их затягивают пески времени.

На Западе принято считать, что нации-государства - главные действующие лица на международной арене. Но они выступают в этой роли лишь несколько столетий. Большая часть человеческой истории - это история цивилизаций. По подсчетам А.Тойнби, история человечества знала 21 цивилизацию. Только шесть из них существуют в современном мире.

ПОЧЕМУ НЕИЗБЕЖНО СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ?

Идентичность на уровне цивилизации будет становиться все более важной, и облик мира будет в значительной мере формироваться в ходе взаимодействия семи-восьми крупных цивилизаций. К ним относятся западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, православно-славянская, латиноамериканская и, возможно, африканская цивилизации. Самые значительные конфликты будущего развернутся вдоль линий разлома между цивилизациями. Почему?

Во-первых, различия между цивилизациями не просто реальны. Они - наиболее существенны. Цивилизации несхожи по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, - религии. Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о относительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Эти различия складывались столетиями. Они не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами. Конечно, различия не обязательно предполагают конфликт, а конфликт не обязательно означает насилие. Однако в течение столетий самые затяжные и кровопролитные конфликты порождались именно различиями между цивилизациями.

Во-вторых, мир становится более тесным. Взаимодействие между народами разных цивилизаций усиливается. Это ведет к росту цивилизационного самосознания, к углублению понимания различий между цивилизациями и общности в рамках цивилизации. Североафриканская иммиграция во Францию вызвала у французов враждебное отношение, и в то же время укрепила доброжелательность к другим иммигрантам - “добропорядочным католикам и европейцам из Польши”. Американцы гораздо болезненнее реагируют на японские капиталовложения, чем на куда более крупные инвестиции из Канады и европейских стран. Все происходит по сценарию, описанному Д. Хорвицем: “В восточных районах Нигерии человек народности *ибо* может быть *ибо-оузрри* либо же *ибо-они́ча*. Но в **Лагосе** он будет просто *ибо*. В Лондоне он будет нигерийцем. А в Нью-Йорке - африканцем.” Взаимодействие между представителями разных цивилизаций укрепляет их цивилизационное самосознание, а это, в свою очередь, обостряет уходящие в глубь истории, или по крайней мере воспринимаемые таким образом, разногласия и враждебность.

В-третьих, процессы экономической модернизации и социальных изменений во всем мире размывают традиционную идентификацию людей с местом жительства, одновременно ослабевает и роль нации-государства как источника идентификации. Образовавшиеся в результате лакуны по большей части заполняются религией, нередко в форме фундаменталистских движений. Подобные движения сложились не только в исламе, но и в западном христианстве, иудаизме, буддизме, индуизме. В большинстве стран и конфессий фундаментализм поддерживают образованные молодые люди, высококвалифицированные специалисты из среднего класса, лица свободных профессий, бизнесмены. Как заметил Г.Вайгель, “десекуляризация мира - одно из доминирующих социальных явлений конца XX века.” Возрождение религии, или, говоря словами Ж.Кепеля, “реванш Бога”, создает основу для идентификации и сопричастности с общностью, выходящей за рамки национальных границ - для объединения цивилизаций.

В-четвертых, рост цивилизационного самосознания диктуется раздвоением роли Запада. С одной стороны, Запад находится на вершине своего могущества, а с другой, и возможно как раз поэтому, среди незападных цивилизаций происходит возврат к собственным корням. Все чаще приходится слышать о “возврате в Азию” Японии, о конце влияния идей Неру и “индуизации” Индии, о провале западных идей социализма и национализма и “реисламизации” Ближнего Востока, а в последнее время и споры о вестернизации или же русификации страны Бориса Ельцина. На вершине своего могущества Запад сталкивается с незападными странами, у которых достаточно стремления, воли и ресурсов, чтобы придать миру незападный облик.

В прошлом элиты незападных стран обычно состояли из людей, в наибольшей степени связанных с Западом, получивших образование в Оксфорде, Сорбонне или **Сандхерсте** и усвоивших западные ценности и стиль жизни. Население же этих стран, как правило, сохраняло неразрывную связь со своей исконной культурой. Но сейчас все перевернулось. Во многих незападных странах идет интенсивный процесс девестернизации элит и их возврата к собственным культурным корням. И одновременно с этим западные, главным образом американские, обычаи, стиль жизни и культура приобретают популярность среди широких слоев населения.

В-пятых, культурные особенности и различия менее подвержены изменениям, чем экономические и политические, и вследствие этого их сложнее разрешить

либо свести к компромиссу. В бывшем Советском Союзе коммунисты могут стать демократами, богатые превратиться в бедных, а бедняки - в богачей, но русские при всем желании не смогут стать эстонцами, а азербайджанцы - армянами.

В классовых и идеологических конфликтах ключевым был вопрос: "На чьей ты стороне?" И человек мог выбирать - на чьей он стороне, а также менять раз избранные позиции. В конфликте же цивилизаций вопрос ставится иначе: "Кто ты такой?" Речь идет о том, что дано и не подлежит изменениям. И, как мы знаем из опыта Боснии, Кавказа, Судана, дав неподходящий ответ на этот вопрос, можно немедленно получить пулю в лоб. Религия разделяет людей еще более резко, чем этническая принадлежность. Человек может быть полуфранцузом и полуарабом, и даже гражданином обеих этих стран. Куда сложнее быть полукатоликом и полумусульманином.

И, наконец, усиливается экономический регионализм. Доля внутрирегионального торгового оборота возросла за период с 1980 по 1989 г. с 51 до 59% в Европе, с 33 до 37% в Юго-Восточной Азии и с 32 до 36% - в Северной Америке. Судя по всему, роль региональных экономических связей будет усиливаться. С одной стороны, успех экономического регионализма укрепляет сознание принадлежности к одной цивилизации. А с другой - экономический регионализм может быть успешным, только если он коренится в общности цивилизации. Европейское Сообщество покоится на общих основаниях европейской культуры и западного христианства. Успех **НАФТА** зависит от продолжающегося сближения культур Мексики, Канады и Америки. А Япония, напротив, испытывает затруднения с созданием такого же экономического сообщества в Юго-Восточной Азии, т. к. Япония - это единственное в своем роде общество и цивилизация. Какими бы мощными ни были торговые и финансовые связи Японии с остальными странами Юго-Восточной Азии, культурные различия между ними мешают продвижению по пути региональной экономической интеграции по образцу Западной Европы или Северной Америки.

НАФТА -

североамериканская зона
свободной торговли

ИСТОЧНИК: Хантингтон, Сэмюэль. Столкновение цивилизаций. <http://www.nbu.gov.ua/polit/93hssc.htm>

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Что такое «цивилизация», по Хантингтону? Чем она отличается от «культуры»?
2. Хантингтон пишет, что конфликт между цивилизациями будет последней стадией «эволюции» конфликта. Что это означает?
3. Что думает автор, когда говорит, что цивилизации - это «основы»?
4. Почему процесс сужения мира переносится Хантингтоном на рост конфликтов?
5. Хантингтон считает, что все цивилизации в корне различаются. Имеют ли они одинаковую ценность (одинаково хороши или плохи)?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Подумайте о банке «Грамин». Если мы примем довод Хантингтона, могут ли микрокредиты работать за пределами Бангладеш? Могут ли они работать за пределами исламского мира?
2. Согласны ли вы с утверждением Хантингтона, что цивилизации - это «основы»? Почему да, почему нет?
3. Как вы думаете, что сказали бы Хантингтону такие авторы, как Чаудхури, Музаффар и Ито в ответ на его теорию столкновения цивилизаций?
4. Согласны ли вы с Хантингтоном, что столкновение цивилизаций является неизбежным?

НЕИЗВЕСТНЫЙ АВТОР, МУСУЛЬМАНИН-МУТАЗИЛИТ. СОЦИАЛЬНЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ И КАПИТАЛИЗМ ЭПОХИ СВОБОДНОЙ КОНКУРЕНЦИИ

В 19-м веке европейский империализм принуждал весь мир задумываться о взаимоотношениях между практиками: традиционной и технологической, социальной и экономической, стремительно распространяемыми по всему миру. Нижеследующий текст был опубликован в 1870-е годы в журнале университета, учрежденного мусульманином-модернистом в Британской империи (в сегодняшней Индии). Имя автора – неизвестно, однако мы знаем, что он относил себя к мутазилитам (ответвление суннитской ветви ислама, которое придает особое значение свободе воли и индивидуальной ответственности). Во время чтения обратите внимание на взгляды автора относительно традиций и модернизации.

Этот союз религии с общественными обычаями и юридическими законами нанес самый серьезный урон магометанам во всех частях света; и если эта проблема не будет разрешена в самое ближайшее время, существует вероятность того, что слово «магометанин» превратится во второстепенное имя, а раса магометан станет посмешищем среди цивилизованных наций. Скорый и повсеместный закат магометанского общества одновременно в Азии, Африке и Европе вызван этой единственной, но существенной причиной; а постепенное и повсеместное развитие христианского общества в Европе обосновано успехом, который помог ему преодолеть этот союз между религией и гражданским правом.

История ислама со времен Пророка и до времен династии Аббасидов в Египте и Юго-Западной Азии, а также династии Омавидов в Южной Испании является историей непрерывного успеха. Этот повсеместный успех доказывает, что общественные структуры, опрокинутые арабами, прогнили до такой степени, что самого первого столкновения с нацией, в которой энтузиазм новой религии был все еще высок, хватило, чтобы полностью их подчинить, и что заменившие их общественные структуры, пусть и несовершенные, должны были быть лучше приспособлены к существующим потребностям.

Бесчисленные религиозные ереси, существовавшие в ранней истории ислама и указывающие на наличие, по крайней мере, теологической и метафизической активности, имели место во время господства династии Аббасидов. Мутазилиты, насчитывающие несколько выдающихся халифов и численностью превосходящие все остальные неортодоксальные секты и – что гораздо важнее – имеющие соответствующие доктрины, чуть не разрушили союз между религиозными истинами и гражданским правом. Но со времени падения Аббасидских халифов религиозное развитие в мусульманских странах вообще перестало ощущаться, а культура метафизики, которая когда-то породила многие философские системы, исчезла на многие сотни лет.

Магометане утвердились в Индии гораздо позже, но их правление не имело ни стабильности, ни свободы – двух основных составляющих хорошего правления. К тому же ко времени их величайшего господства в Индии они не обладали мате-

риально продвинутом знанием – абстрактным или конкретным, теоретическим или практическим, в то время как индусы всегда были более обеспечены, чем мы, и во всех аспектах материального благополучия мы значительно уступаем индусам нынешнего поколения.

Этот повсеместный упадок мусульманского общества должен был быть вызван общими причинами, охватывающими все страны, в которых они утвердились; и я твердо убежден, что этот упадок вызван отношением религии с обычаями, законом и институтами. В определенной степени это, несомненно, способствовало прогрессу, но в скором времени этот процесс дошел до предела, и с тех пор является камнем преткновения для дальнейшего развития. Он не только мешал прогрессу, но фактически уменьшил объем знаний и понизил уровень нашей цивилизации, которого мы достигли.

То, что эта неспособность разрушить союз религии и закона действительно является причиной нашего упадка, может быть доказано на примере истории христианской религии. Ведь те народы, которые сумели установить и сохранить Свободу Личного Суждения, продолжали совершенствоваться в искусстве, науке и цивилизации как таковой, в то время как те народы, которые не смогли утвердить Право на Личное Суждение и уступили власти Папы, епископов и инквизиции, не только не достигли какого-либо прогресса, но, напротив, в значительной степени утратили свою цивилизацию и власть, хотя завоевали и какое-то время удерживали огромные империи и мощный политический и военный престиж среди других народов Европы.

Такова была блистательная Испания; но сегодня она не имеет ни голоса в европейской дипломатии и политике, ни веса в советах европейских держав. Этот упадок вызван ничем иным, как тем фактом, что испанская инквизиция была слишком могущественна для подрыва союза религиозных идей и истин с идеями догматических учений и законов, которые теологи и священники так любят формулировать по каждому поводу человеческой деятельности и относительно всех аспектов человеческой жизни. Тем не менее, кажется, что испанцы, в конце концов, осознали причины своего упадка и что пример и литература других европейских народов пробуждает их теперь к новой жизни и энергии.

В Турции воздействие европейских идей и образа мыслей тоже, в некоторой степени, ослабило взаимосвязь религии и закона, а соприкосновение христианского и магометанского населения является гарантией дальнейшего ее ослабления. Также и в Индии соперничество нескольких религиозных и правовых систем ослабляет связь между Религией и Законом; но наши надежды на регенерацию, главным образом, связаны с воздействием европейского образования и распространением европейского образа мыслей.

Это та позиция, на которую направлены усилия высокочтимого друга мусульман Саида Ахмед Хана, благородно взвалившего на себя неблагодарную задачу совершенствования мусульман вопреки им самим. Сомневаюсь, сохранилось ли в памяти мусульман Индии, что существовал человек такой степени самоотречения, который во имя добра вытерпел столько позора и пострадал от стольких злых умыслов от рук своих наперсников. Это резко контрастирует с карьерой тех людей, которые, обладая огромным влиянием на правящую расу и имея общественное положение, редко занимаемое даже более зрелыми людьми высокого происхождения, людьми с более высокими и надежными доходами, используют свою силу, умение и энергию на возвышение своей собственной репутации среди равных и своей собственной значимости среди правящих классов.

ИСТОЧНИК: Anonymous Mu'tazilite Muslim. Social Liberalism and Laissez-Fair Capitalism // Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: a Reader. Edited by Mansoor Moaddel and Kamran Talattof. England: Palgrave Macmillan, 1999, pp. 132-134.

Перевод ПАХЧ - УЦА.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Каков, согласно писателю, результат объединения религий, обычаев и закона? Почему?
2. Как автор измеряет «успех» ислама ? Как автор измеряет его «спад»?
3. Какое доказательство предлагает автор в поддержку этого утверждения?
4. Что нужно сделать для предотвращения и обращения вспять этого спада?
5. Как вы считаете, кто был автором вышеприведенного текста - мужчина или женщина? Почему?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Как бы Хантингтон объяснил идею автора о «спаде»? Принял бы он решение?
2. Автор пишет о мусульманском мире в 1870-х годах в колонии Британской империи. Должны ли мы считать это «глобализацией»?
3. Ито и автор этой статьи писали о том, как азиатские общества отвечают Западу. В чем сходство их ответов?
4. Изменились ли вопросы глобализации и традиции, рассматриваемые в отрывках, приведенных в начале главы, по сравнению с теми, которые приведены в конце главы?

ВОПРОСЫ ДЛЯ АНАЛИЗА:

1. В этой главе многие авторы рассматривают вопросы того, как мы живем согласно традициям в многонациональном и многокультурном мире. Какие ответы они предлагают? Почему этот вопрос так важен для этих авторов?
2. В предыдущих главах вы рассмотрели много примеров взаимодействия различных людей, религий и регионов, которые изменились, возродились и создали традиции. Это также является формой глобализации?
3. Есть ли что-либо различное или уникальное в глобальных связях и в их воздействии на традиции в современном мире? Чем нынешняя ситуация отличается от ситуации столетней давности? Подтвердите свой ответ ссылкой на отрывки из произведений.
4. Имеет ли смысл говорить о традициях отдельно от глобального мира?
5. Общим термином в последние сорок лет стал термин «глобальная деревня». Что, по вашему, это означает? Что становится традицией в этом контексте?
6. Можем ли мы представить существование глобальных традиций? Существуют ли еще какие-либо традиции?

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА:

1. "Globalisation." *World Bank*. URL: www.worldbank.org/globalization
2. Cavanagh, John et al. *Alternatives to Economic Globalisation: A Better World is Possible*. Berrett-Koehler Publishers, 2004.
3. Stiglitz, Joseph E. *Globalisation and Its Discontents*. W.W. Norton & Company, 2003.
4. Edwards, Louise and Mina Roces (eds.). *Women in Asia: Tradition, Modernity and Globalisation*. University of Michigan Press, 2000.
5. Inglehart, Ronald and Pippa Norris. *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change Around the World*. Cambridge University Press, 2003.
6. Sen, Amartya. *Development as Freedom*. Oxford University Press, 2001.
7. Kaldor, Mary. "Nationalism and Globalisation." URL: <http://www.lse.ac.uk/Depts/global/Yearbook/PDF/ArticlebyMaryKaldor/NationalismandGlobalisationbyMaryKaldor.pdf>
8. Malesevic, Sinisa and Mark Haugaard. (eds.). *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation*. Pluto Press, 2002.
9. Suryadinata, Leo, (ed.) *Nationalism and Globalisation: East and West*. Institute of Southeast Asian Studies, 2000.

ФИЛЬМ

«Жизнь», снятый TVE для BBC World, 2004.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ:

ГЛАВА ПЕРВАЯ

- Ricklefs, M. C. A History of Modern Indonesia since c. 1200. 3rd ed. Stanford: Stanford University Press, 2001, cover page.
- Ricklefs, M. C. A History of Modern Indonesia since c. 1200. 3rd ed. Stanford: Stanford University Press, 2001, p.471
- <http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Sukhothai.jpg>.
- <http://www.springbranchisd.com/admin/ayam/collection/asia/Indonesia/indonesia.htm>
- http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Soekarno_Indonesia.jpg.
- <http://www.abc.net.au/rn/deakin/stories/s309714.htm>.
- <http://sg.travel.yahoo.com/guide/asia/indonesia/java/image5.html>.
- Levey, Michael. Painting and Sculpture in France: 1700-1789. New Haven and London: Yale University Press, 1993, p. 297.
- http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Karl_Marx.jpg.
- <http://www.d.umn.edu/~aroos/frenchrevscans.html>.
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Mamlakka.JPG>
- http://en.wikipedia.org/wiki/Iqbal%2C_Muhammad
- Iqbal, Mohammad. Rekonstruksiya religioznoi mysli v islame. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002, cover page.
- http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Isaac_Babel.png
- Blair, Sheila S. and Jonathan M. Bloom. The Art and Architecture of Islam: 1250-1800. Middlesex and New York: <http://www.nyu.edu/gsas/dept/mideast/people/mcchesney.html>.

ГЛАВА ВТОРАЯ

- <http://www.islamicity.com/Culture/Mosques/Asia/bagm.htm>.
- <http://www.hr.unimelb.edu.au/merle-ricklefs/>.
- <http://www.arkeologi.net/>.
- <http://www.arkeologi.net/>.
- Ricklefs, M. C. A History of Modern Indonesia since c. 1200. 3rd ed. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 9.
- <http://www.oberlin.edu/art/Iraq/Iraq-045.jpg>.
- <http://www.jamil.com/personalities/>.
- <http://www.hmc.org.qa/hmc/heartviews/H-V-v3%20N1/f22.jpg>.
- <http://www.bluehoney.org/Images/Caduceus/alex-grey.jpg>.
- http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Statue_of_Zeus.jpg.
- <http://digital.library.upenn.edu/women/zitkala-sa/stories/stories.html>.
- http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Portrait_of_Red_Bird.jpg

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Becker, Wolfgang. Good Bye, Lenin! Germany: X Filme Creative Pool GmbH, 2003.
Becker, Wolfgang. Good Bye, Lenin! Germany: X Filme Creative Pool GmbH, 2003.
<http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Prokudin-Gorskii-18.jpg>.
Orazalinov, Sultan. On the Land of Abai. Almaty: Oner, 1994.
<http://www.hunsberger.org/aliceh.jpg>
<http://www.swarthmore.edu/Humanities/ml/russian/>.
<http://encyclopedia.thefreedictionary.com>.
<http://demo.lutherproductions.com/historytutor/basic/medieval/story/inquisition.htm>.
<http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Burke-Edmund-LOC.jpg>.
Palmer, R.R. and Joel Colten (eds.). A History of the Modern World Since 1815. New York: McGraw- Hill, 1995.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Steele, James (ed.). Architecture for a Changing World. London: Academy Editions, 1992, p. 140.
Steele, James (ed.). Architecture for a Changing World. London: Academy Editions, 1992, p. 145.
Steele, James (ed.). Architecture for a Changing World. London: Academy Editions, 1992, p. 149.
Steele, James (ed.). Architecture for a Changing World. London: Academy Editions, 1992, p. 153.
Steele, James (ed.). Architecture for a Changing World. London: Academy Editions, 1992, p. 149.
Mirza, Najeeb. Herder's Calling: A Tradition Dying in the Kyrgyz Republic. NewYoke Productions, 2004.
<http://www.artchive.com/artchive/B/bruegel/proverbs.jpg.html>.
http://www.archives-lyon.fr/64_parcours/Recherch/rossiaud/chercheu.htm.
<http://www.sufi.it/images/Mecca/mecca.jpg>
<http://www.arch.montana.edu/students/classes/arch322/islamic.html>
<http://www.counterpoint-online.org>
Johnson, Martha (ed.). LORE: Capturing Traditional Environmental Knowledge. Canada: International Development Research Centre, 1992, p. 116.
<http://www.sahel.org.uk/photogallery.htm>.
http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Blake_sie_cover.jpg
<http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/PRblake.htm>.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Formenton, Fabio, Oriental Rugs and Carpets, Hamlyn, 1972, <http://www.warrug.com/index.php?id=899>
<http://www.warrug.com/index.php?id=967>
<http://www.AmitavGhosh.com>.
<http://turkgolge.sitemynet.com/imam.htm>.
<http://ruralworlds.msses.ru/eng/>.
http://www.diamondstar.co.jp/au_mango/promotion_pic/mango_k_on_tree.jpg
www.kvs.spb.ru/.../city1/manchester/.
http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Elizabeth_Gaskell.jpg.
http://et.wikipedia.org/wiki/Pilt:Emile_Durkheim.png.
Robinson, Francis. Der Islam: Bildatlas der Weltkulturen. Augsburg: Weltbild Verlag GmbH, 1998, p. 146.
<http://www.macalester.edu/russian/symposium/scholars.html>.

<http://biografieonline.it/biografia.htm?BioID=955&biografia=Filippo+Tommaso+Marinetti>.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

<http://www.newdimensions.org/gfx-journal/yunus-mohammad.gif>.

Steele, James. Architecture for Islamic Societies Today. London: Academy Editions, 1994, p. 63

Steele, James. Architecture for Islamic Societies Today. London: Academy Editions, 1994, p. 69

Steele, James. Architecture for Islamic Societies Today. London: Academy Editions, 1994, p. 61.

Steele, James. Architecture for Islamic Societies Today. London: Academy Editions, 1994, p. 66.

http://www.islamuswest.org/about_muzaffar.html.

http://www.college.columbia.edu/cct/mar03/images/feature1_chaudhuri.jpg.

<http://www.boldts.net/TorE.shtml>.

http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/history_asia.html.

http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Ito_hirobumi_portrait.jpg.

<http://www.reynier.com/Anthro/Culture/Image11.gif>.

<http://www.coloradocollege.edu/academics/anniversary/images/Photographs/Samuel%20Huntington.JPG>.

<http://www.kiyisin.com>.

ТРАДИЦИИ И ИЗМЕНЕНИЯ

Редактор: Хайрулдинова Неля, Фаррух Ашрапов

УНИВЕРСИТЕТ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
Проект Ага Хана “Человековедение“

734013 Душанбе, Таджикистан,

пр. Дружбы народов 47А

Тел. (+992-372) 245823

Факс (+992-372) 510128

Эл. почта: akhp.dushanbe@ucentralasia.org

<http://www.ucentralasia.org>

ISBN 978-99947-832-4-3



9 789994 783243