

В Е С Т Н И К

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия 13

Выпуск 1

2016

Март

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

АФРИКАНИСТИКА

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В АВГУСТЕ 1946 ГОДА

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

- Гун Мин, Куприянова Ю. А.* Социально-экономические факторы, способствующие появлению новых слов в современном китайском языке 5

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

- Коровкина А. Ю.* Место и роль магии в народной культуре Туниса до 20-х годов XX века 19
- Котин И. Ю.* Община парсов (зороастрийцев) в мультикультурном Бомбее (по произведениям Рохинтона Мистри) 27

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- Емельянов В. В.* Личность Гудеа как историко-культурная проблема 37
- Илюшина М. Ю.* Последний мамлюкский султан в войне с османами (1516–1517) 49
- Туранская А. А.* Некоторые особенности монгольского перевода «Гурбума» Миларэпы 59
- Мунхцэцэг Э.* Маньчжуро-монгольские и монгольско-маньчжурские словари (XVIII–XX вв., история составления). Часть 2 70



© Санкт-Петербургский
государственный
университет, 2016

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

<i>Бушуев Е. С.</i> «Хеваджра-тантра»: глава о посвящении. Исследование, перевод с санскрита и комментарии	82
<i>Guryeva A. A.</i> A Meeting Point: Far Eastern Poetry in “Anthologie de l’Amour Asiatique” by a Middle East Researcher A.-M. Thalasso	97
<i>Ляхович А. В.</i> Особенности художественной выразительности в произведении нигерийского писателя Махмуда Барау Бамбале «Сколь бы долго ни длилась ночь». Часть 1	107
<i>Мокрушина А. А.</i> Особенности современной женской литературы арабских стран на примере творчества иракской поэтессы Ламй’а ‘Аббас ‘Имāра	115
<i>Семина А. И.</i> Динамика изменений в тематике турецкой кыт’а XV–XVIII вв.	121

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Малашевская М. Н.</i> Рецензия на книгу: История российско-японских отношений: XVIII — начало XXI века	127
<i>Новиков Б. М., Мыльникова Ю. С.</i> Россия и Китай: история взаимного познания народов. Рецензия на книгу: Самойлов Н. А. Россия и Китай в XVII — начале XX века: тенденции, формы и стадии социокультурного взаимодействия	130

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

<i>Герасимов И. В.</i> Экспедиция в Судан январь-февраль 2015 г.	136
---	-----

На наш журнал можно подписаться по каталогу «Пресса России».
Подписной индекс 32779

Свидетельство о регистрации СМИ № ФС77-36043
от 23 апреля 2009 г. (Роскомнадзор)

Учредитель: Санкт-Петербургский государственный университет

Редактор *Е. Е. Жирнова*
Компьютерная верстка *А. М. Вейшторм*

Подписано в печать ответственным редактором серии 28.04.2016.
Формат 70×100¹/₁₆. Усл. печ. л. 11,13. Уч.-изд. л. 11,0. Тираж 155 экз. (1-й завод). Заказ № 95. Цена свободная.
Адрес Издательства СПбГУ: 199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11.
Тел./факс 328-44-22

Типография Издательства СПбГУ. 199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

CONTENTS

LINGUISTICS

- Kupriyanova Yu. A., Gong Min.* New words in Chinese language in relation to the current socio-economic situation in the PRC 5

GEOCULTURAL SPACES AND CODES OF THE CULTURES OF ASIA AND AFRICA

- Korovkina A. Yu.* The Place and Role of Magic in Folk Culture in Tunisia up to the early 1920s..... 19
- Kotin I. Yu.* Parsi (Zoroastrian) community as seen in Rohinton Mistry's works..... 27

HISTORY AND SOURCE STUDIES

- Emelianov V. V.* The identity of Gudea as historical and cultural problem..... 37
- Iliushina M. Yu.* The last Mamluk Sultan Tumanbey in the Ottoman-Mamluk war (1516–1517)..... 49
- Turanskaya A. A.* Some specific features of Mongolian translation of Milarepa's *Gurbum*..... 59
- Munkhtsetseg E.* Manchu-Mongolian and Mongol-Manchurian dictionaries (18–20th centuries, the history of compilation). Part 2..... 70

LITERARY STUDIES

- Bushuev E. S.* Hevajratatra: the chapter on initiation. Study, translation from Sanskrit and notes..... 82
- Guryeva A. A.* A Meeting Point: Far Eastern Poetry in *Anthologie de l'Amour Asiatique* by a Middle East Researcher A.-M. Thalasso 97
- Lyakhovich A. V.* Ways of artistic expressiveness in *Kome nisan dare* by Mahmud Barau Bambale (Nigeria). Part 1 107
- Mokrushina A. A.* Works of Iraqi poetess Lamī'a 'Abbās 'Imāra as an example of modern women's literature in the Arab countries..... 115
- Semina A. I.* Dynamics of thematic changes of Turkish *qita* in the 15–18th centuries 121

REVIEWS

- Malashevskaya M. N.* Review of the book: “The history of Russia-Japan relations: XVIII — the beginning of XXI century” 127
- Novikov B. M., Mylnikova Yu. S.* Russia and China: history of mutual understanding. Review of the book: Nikolay Samoylov. Russia and China in the 17th — early 20th centuries: Tendencies, Forms and Stages of Socio-Cultural Interaction..... 130

CHRONICLE

- Gerasimov I. V.* Expedition to Sudan (January-February 2015) 136

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 811.581.11

*Ю. А. Куприянова, Гун Мин***СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ,
СПОСОБСТВУЮЩИЕ ПОЯВЛЕНИЮ НОВЫХ СЛОВ
В СОВРЕМЕННОМ КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ***

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Школа востоковедения,
Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

Статья посвящена изучению новых слов китайского языка во взаимосвязи с социальными явлениями, породившими их. Анализируются неологизмы, появившиеся в период реформирования социальной системы с 2006 по 2014 г., отражающие номинацию определенных групп горожан в связи с особым имущественным или семейным положением. Основу исследования составляют не только слова, зафиксированные в последнем издании «Словаря современного китайского языка», но и новые понятия, активно обсуждающиеся в интернет-среде в последние несколько лет, но еще не включенные в словари. Библиогр. 26 назв.

Ключевые слова: неологизмы, китайский язык, китайское общество, социолингвистика, политика ограничения рождаемости, язык Интернета.

**NEW WORDS IN CHINESE LANGUAGE IN RELATION TO
THE CURRENT SOCIO-ECONOMIC SITUATION IN THE PRC***Yu. A. Kupriyanova, Gong Min*

School of Asian Studies, National Research University Higher School of Economics,
20, ul. Myasnitskaya, Moscow, 101000, Russian Federation

The article examines new Chinese words in relation to the social situation in modern PRC. Analysis of neologisms helps to make the conclusions about the main processes taking place in the cultural, economic and social life of the community nowadays, as well as bring to light the trends that will define the social and economic climate in the country in the coming years. The vocabulary of modern Chinese people, especially the young citizens, quickly adding new lexical units, which fast become widespread thanks to the Internet community. This research is based both on the new words, officially recorded in last edition of the "Dictionary of Modern Chinese Language", and on the neologisms that became popular in the Internet in recent years, but not included in the dictionary. Due to the huge number of new words that have appeared over the last decade, this study aims to allocate certain lexical units, mainly analyzing those words that closely related to the reform of the social system and economic life, including the names of certain groups of citizens with atypical behavioral models, specific property or marital status. A number of neologisms also have to do with new cultural concepts and values of young people. Refs 26.

Keywords: neologisms, Chinese language, Chinese society, sociolinguistics, policy of birth control in PRC, language of the Internet.

* Работа подготовлена при грантовой поддержке факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ в 2015 г.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

В современной науке тема неологии в условиях глобализирующегося и быстро меняющегося мира приобретает все большую популярность. В российском Китаеведении уже ведутся исследования по данной теме. Однако стоит отметить, что анализу чаще подвергаются процессы появления новых слов с позиции общей лексикологии без учета экстралингвистических факторов, влияющих на них. Это работы таких авторов, как А. Л. Семенас [1], О. О. Синишина [2], Ю. В. Лунёва [3] и др. [4; 5; 6; 7]. Также следует отметить недавние работы О. А. Власовой [8], посвященные «модным» неологизмам китайского языка. Чаще всего объектом исследования в современных работах по неологии китайского языка становится лексика интернет-общения [9; 10]. И это вполне закономерно. Абсолютное большинство неологизмов изначально возникает на пространствах блогосферы, постепенно внедряясь в разговорную речь и СМИ. На данный момент КНР является лидером по числу пользователей сети Интернет. По данным за 2014 г., количество китайских пользователей достигло 642 млн человек (без учета Тайваня, Гонконга и Макао), или 21,4% от общемирового показателя [11]. Характерно, что на конец 2009 г. число зарегистрированных пользователей составляло 384 млн человек [9, с. 80], т. е. всего за 5 лет эта цифра возросла почти на 80%. Очевидно, что интернет-лексика играет и будет играть дальше определяющую роль в неологии китайского языка.

Статья ставит своей целью выявить основные тенденции в современной социальной жизни Китая, которые оказывают сильное воздействие на появление неологизмов в китайском языке. Исследование основывается на анализе выборочных словарных статей, включенных в последнее издание «Словаря современного китайского языка» (шестое издание, 2006–2011) [12], а также списков неологизмов, размещенных в китайском Интернете: новые слова года, топ-10 горячих слов года, популярные слова года. Таким образом, в работе использованы наиболее актуальные данные, охватывающие период с 2006 по 2014 г., которые ранее не становились объектом исследований в отечественной науке.

Словообразование китайского языка осуществляется главным образом за счет словосложения, новое понятие чаще всего получает свою форму выражения в виде неологизма на основе сложения двух или нескольких свободных морфем, уже имеющих в семиотической системе [13, с. 32]. Традиционно в словаре китайского языка преобладают односложные и двусложные слова, однако если проанализировать структуру неологизмов, вошедших за последнее десятилетие в «Словарь современного китайского языка», то с очевидностью можно сказать, что на данном этапе развития языка происходит их усложнение, наметилась устойчивая тенденция перехода от односложных и двусложных единиц к трехсложным и более. Именно подобные неологизмы, состоящие из трех слогов, составляют значительную часть рассматриваемых в статье примеров. В силу большой образности значений и емкости смысла каждого из составных элементов, входящего в состав неологизма, перевод на русский язык зачастую вызывает сложности. Правильное отражение смысла требует использования развернутых выражений, а также дополнительного пояснения реалий жизни современного китайского общества. Это является еще одной причиной, почему исследование языковой среды социума оказывается столь информативным в деле понимания общих процессов, происходящих в современном китайском обществе.

Политика ограничения рождаемости

Стоит начать с двух выражений, которыми в КНР сейчас называют те группы населения, которые наиболее интересны для данного исследования: 80后 *bā líng hòu* — «поколение 80-х», 90后 *jiǔ líng hòu* — «поколение 90-х». Выражение 80后 вошло в обиход уже сравнительно давно и не может считаться неологизмом. Его стали использовать для обозначения первого поколения детей, рожденных после провозглашения нового государственного курса «одна семья — один ребенок». Позднее значение расширилось и включило всех, появившихся на свет до 1990 г. По аналогии с поколением 80-х, появились понятия 90后 *jiǔ líng hòu*, 00后 *líng líng hòu* («поколение нулевых»)¹. С началом проведения политики планирования рождаемости в КНР в 1970-х годах общество столкнулось с целым рядом новых социальных противоречий, ранее не знакомых китайцам. Возможность иметь лишь одного ребенка заставила многих родителей пересмотреть свое отношение к воспитанию чад, что не могло не отразиться на поведенческой психологии целых поколений юных китайцев, появившихся на свет в 1980-е, 1990-е годы. В связи с тем, что дети, рожденные в тот период, сейчас являются наиболее активной частью трудоспособного населения в КНР, то именно они лицом к лицу сталкиваются с демографическим кризисом в стране и в полной мере испытывают сложности материального и нематериального характера.

Политика ограничения рождаемости привнесла в современный китайский язык большое число неологизмов. Стоит начать с общего устойчивого словосочетания 421家庭 *sìèryāojiātíng* — «семья 421», которое обозначает модель семьи, ставшую главенствующей в среде городского населения в пореформенном Китае. Цифрами 4, 2 и 1 обозначено число представителей каждого поколения в рамках одной семьи, а именно: четверых бабушек и дедушек по линии отца и матери, двоих родителей, не имеющих родных братьев и сестер, и всего одного ребенка. Данная модель семьи наглядно демонстрирует целый комплекс трудностей, с которыми сталкивается современная китайская молодежь, вынужденная «кормить» целую армию собственных бабушек и дедушек, а в перспективе и собственных родителей. Говоря о детях, рожденных после начала реализации политики ограничения рождаемости, наиболее часто используют термин 独生子女 *dúshēngzǐnǚ* — «единственный ребенок в семье». Также используются неологизмы 独一代 *dú yīdài* и 独二代 *dú èr dài* [14] применительно к первому и второму поколениям «пореформенных детей». Поэтапное внедрение различных ограничительных и стимулирующих мер в процессе реализации данной политики привело к тому, что появились два устойчивых неологизма, описывающие новую китайскую семью: 单独家庭 *dāndújiātíng* — «семья с одним “родителем-одиночкой”» и 双独家庭 *shuāngdújiātíng* — «семья из двоих “родителей-одиночек”». Данные наименования стали популярны в СМИ ввиду того, что порядка десяти лет назад правительство КНР ввело послабления в отношении 双独家庭 *shuāngdújiātíng*, разрешив таким семьям, проживающим в городах, иметь не одного, а двоих детей. То есть горожане, не имеющие родных братьев и сестер, состоящие в браке, получили возможность обзавестись сразу двумя чадами, что было невозможно в первый этап проведения политики ограничения

¹ С появлением такого рода определителей для людей различных возрастов старшие поколения китайцев также стали называть 50后, 60后 и т. д.

рождаемости. В 2011 г. правительство провинции Гуандун выдвинуло предложение разрешить большему числу семей иметь двоих детей, после чего появился неологизм 一独二胎 *yīdúèrtāi* [15] — «один родитель-одиночка — два младенца». В итоге с конца 2013 г. ЦК КПК принял новое постановление, получившее в народе название 单独二孩 *dāndú èrhái* [16] — «один родитель-одиночка — двое детей». Новая мера позволила китайским семьям, в которых хотя бы один из родителей является единственным ребенком, иметь двоих детей.

Однако проблема «одного ребенка» по-прежнему остро стоит в китайском обществе. И одной из сторон данной проблемы является чрезмерная любовь к единственному чаду со стороны родителей. Поэтому неудивительно, что сыновей и дочерей в семьях теперь сравнивают с 小皇帝 *xiǎohuángdì* — «маленьким императором» и 小公主 *xiǎogōngzhǔ* [12] — «маленькой принцессой». Данные неологизмы отражают не только отношение родителей к детям, но и восприятие ребенком собственного места в семье и обществе. В СМИ постоянно обсуждается вопрос, сможет ли поколение излишне инфантильных и избалованных «императоров» и «принцесс», принадлежащих к поколению 90-х и нулевых, с достоинством принять на себя вызов времени, справиться с демографическим кризисом и прокормить огромное стареющее население Поднебесной.

Наличие большого числа детей в семье всегда было важной составляющей китайского образа жизни. Многодетность — своего рода традиция, которая веками определяла взаимоотношения между членами семьи. Сейчас как старшее, так и младшее поколение вынуждено приспосабливаться к новым социально-экономическим условиям, что доставляет и тем и другим немалые трудности. Одиночество в старости стало новой проблемой для современных китайцев, что наглядно демонстрируют неологизмы 失独家庭 *shīdú jiātíng* [17] и 空巢老人 *kōngcháo lǎorén*. Первое выражение характеризует семью, в которой старшее поколение пережило собственного единственного ребенка — 独生子女 *dúshēngzǐnǚ*. Второй неологизм — «старики в пустом гнезде» — указывает на одиноких родителей, чьи дети находятся далеко от родного дома. С проблемой одиночества также сталкиваются и люди средних лет: выражение 中年空巢 *zhōngniánkōngcháo* описывает супружеские пары предпенсионного возраста, чьи дети отправляются на учебу или работу в другие регионы страны. Отсутствие детей и внуков вынуждает людей преклонного возраста искать альтернативные варианты проведения собственного досуга. Так, несколько лет назад китайский Интернет активно обсуждал появление нового феномена — организованных групп женщин среднего и преклонного возраста, коллективно танцующих на городских площадях, что привело к появлению неологизма 广场舞大妈 *guǎngchǎngwǔ dàtā* — «танцующие на площади женщины». По сообщениям СМИ, летом 2014 г. танцующие дамы из КНР продемонстрировали собственное мастерство и на Красной площади в Москве [18].

Межличностные взаимоотношения и явления культурной жизни

Большое число неологизмов связано со сферой межличностных отношений и чаще всего характеризует жизнь горожан в возрасте до 35 лет. Часть таких представителей современного китайского социума принято называть 单身贵族 *dānshēnguìzú* (также 独身贵族 *dúshēnguìzú*) — «холостой аристократией». Это мо-

лодые люди, имеющие высокий уровень доходов, сильно зависимые от материальных благ и не планирующие вступать в брачные отношения, «золотая молодежь». Многие из этих китайцев выросли, окруженные повышенным вниманием и обожанием со стороны своих родителей, бабушек и дедушек. Неудивительно, что поведению части из них свойственны инфантильность, незрелость, а порой и неготовность к живой коммуникации, которая подменяется общением в социальных сетях, компьютерными играми и стремлением как можно дольше оставаться молодыми и беззаботными. По аналогии с распространенным ранее выражением «поколение X» современную китайскую молодежь за чрезмерную зависимость от Интернета также называют Y一代 *Y yīdài* — «поколением И».

Манера одеваться и вести себя в обществе отлично от основной массы свойственна молодым людям в силу возраста и всегда отражает дух времени. Субкультуры ежегодно генерируют немалое число новых слов. Некоторые современные китайки старше 30 лет стремятся выглядеть, говорить и вести себя так, словно вчера закончили школу. Подобные явления породили такие неологизмы, как 装嫩 *zhuāngnèn* — «молодиться» (вести себя инфантильно, стремиться выглядеть моложе своих лет), 卖萌 *màiméng* [19] — «прикидываться милым» (например, выкладывая в сеть свои фотографии в стиле 装嫩 *zhuāngnèn*). В 2011 г. также был негласно утвержден 卖萌日 *màiméng rì* — «день милых дел», в который многочисленные пользователи Сети должны наиболее активно размещать различные «милые» видео и фотографии, собирая многочисленные «лайки». Таким днем стало десятое октября, так как иероглиф 萌 *méng*² содержит в себе графическое указание на десятое число десятого месяца [15].

В молодежной среде Китая уже не одно десятилетие распространены элементы японской культуры. Однако в последние годы увлечение японскими аниме, музыкой, модой, кухней достигло нового уровня, в связи с чем выделилась группа 哈日族 *hā rì zú* — молодые люди, активно увлекающиеся японской культурой, которые стараются во всем соответствовать японцам. Это течение, возникшее относительно недавно на о. Тайвань, уже набирает силу и в континентальном Китае. По аналогии с 哈日族 *hā rì zú* выделяют и 哈韩族 *hā hán zú* — почитателей корейской культуры.

Реалии современной жизни приводят к тому, что молодым людям все сложнее заводить знакомства и создавать семьи. Завышенные ожидания и отсутствие живого общения способствуют появлению все большего числа 剩女 *shèng nǚ* — «засидевшихся девушек» и 剩男 *shèng nán* [14] — «закопавшихся парней». Данные неологизмы характеризуют социально активную и зачастую удачливую в профессиональном плане молодежь, уже миновавшую средний возраст вступления в брак (около 27 лет), не состоящую в серьезных отношениях. Армия любителей просиживать дни и ночи перед компьютером в социальных сетях или онлайн-играх получила названия 宅男 *zhái nán* [12] — «домосед» (молодой человек, не вовлеченный в социально активную жизнь, предпочитающий проводить время дома перед компьютером) и 宅女 *zhái nǚ* [12] — «домоседка».

Поиск подходящей второй половины — важный момент для многих представителей 单身贵族 *dān shēn guì zú*, даже если молодые люди и не планируют скреплять

² Один из элементов иероглифа — «ключ» 卩, может быть представлен в виде двух цифр десять 十, соединенных между собой.

свои отношения брачным союзом в ближайшей перспективе. Внешность, характер, образование и карьера будущего идеального партнера — горячо обсуждаемая тема не только в социальных сетях, но и в более традиционных СМИ. Поэтому неудивительно, что за последние 5–7 лет в китайском языке появились неологизмы, описывающие членов социума с учетом современных реалий: 屌丝 *diǎosī* [20] — «неудачник» (молодой человек, не добившийся в жизни заметных успехов, часто иронично о себе), 女屌丝 *nǚdiǎosī* — «неудачница», 矮挫穷 *ǎicuóqióng* или 穷矮丑 *qióngǎichǒuqiúg* [17] — «низкорослый, некрасивый, бедный» (о мужчине, не имеющем успеха у современных девушек), 高富帅 *gāofùshuài* [17] — «высокий, богатый, красивый» (описательно об идеальном избраннике), 白富美 *báifùměi* [17] — «белокожая, богатая, красивая» (описательно об идеальной избраннице). Стоит сказать, что ироничное самоназвание 屌丝 *diǎosī* часто используется при общении в интернет-среде теми людьми, кто не является «неудачником» в прямом смысле слова. Причина такого самоуничижения — стремление индивида снять с себя бремя завышенных ожиданий и требований со стороны общества.

Отдельные обозначения существуют и для представителей двух категорий состоятельных наследников: 官二代 *guānèrdài* — «второе поколение чиновника» (о детях, чьи родители занимают пост чиновника высшего или среднего ранга), 富二代 *fùèrdài* [21] — «второе поколение богатей», о детях, чьи родители являются состоятельными людьми. Эти группы молодежи во многом желанный объект для противоположного пола, так как их положение в обществе подкреплено наличием влиятельных и богатых родственников.

В последние годы вслед за стремительным увеличением доли представителей китайской нации в различных мировых рейтингах самых богатых и влиятельных появился неологизм, близкий к выражению «новый русский» в реалиях нашей страны. Часть населения КНР быстро богатеет, и порой материальное благосостояние оказывается не подкреплено духовным богатством. Словом 土豪 *tǔháo* [22] стали обозначать очень состоятельного человека с низким уровнем культуры и образования.

Как и во всем мире, в современном Китае институт брака переживает трудные времена. Молодые люди под воздействием новых экономических и социально-культурных условий стали проще относиться к созданию семьи, в ряду социальных ролей семейность перестала занимать главенствующую позицию. Это подтверждают сразу три неологизма из сферы брачных отношений, содержащие в себе иероглиф 闪 *shǎn* («вспышка, молния»), что указывает на спонтанный характер явлений. 闪婚 *shǎnhūn* [12] — «мгновенная свадьба» (о людях, женящихся очень быстро после знакомства); 闪孕 *shǎnyùn* — «мгновенная беременность» (явление, особенно странное в условиях проведения политики ограничения рождаемости); 闪离 *shǎnlí* [12] — «мгновенный развод». Стал популярным неологизм 试婚 *shìhūn* — «пробный брак», помимо этого появилось и еще одно новое понятие: 隐婚 *yǐnhūn* — «сокрытие брака», поведение, распространенное в среде молодых людей, которые в силу субъективных причин не желают разглашать собственный семейный статус. Они не носят кольца на безымянном пальце и, подобно холостой аристократии, продолжают активно общаться с коллегами и друзьями, развлекаться, на людях не показывая наличие постоянного спутника жизни. Одна из возможных причин такого поведения — нежелание терять конкурентоспособность на рынке

труда, так как, например, для многих девушек незамужний статус является своего рода бонусом в продвижении по карьерной лестнице.

Говоря о современных молодых людях в КНР, стоит заострить внимание и на смешении мужских и женских социальных ролей. Популярным стало слово 女汉子 *nǚhànzi* [22] — «бой-баба», современная женщина, которой свойственны манеры и поведение, обычно присущие мужчинам: целеустремленная, самостоятельная, честолюбивая, во всем полагающаяся на себя. Такие девушки более открыты и прямодушны, коммуникабельны, обладают яркой харизмой. Противопоставлен таким женщинам 奶瓶男 *nǎipíngnán* [23] — «молочный мужчина», взрослый человек, все еще держащийся за «мамину юбку», незрелый психологически и ментально. Еще один неологизм — 奶爸 *nǎibà* — «кормящий отец», о мужчинах, занимающихся воспитанием ребенка, пока супруга зарабатывает деньги, или совмещающих работу с уходом за малышом. Также он обозначает мужчину, который работает в качестве няни. Неологизм 男闺蜜 *nánguīmì* [23] — «мальчик-подружка», указывает на молодых людей, являющихся близкими друзьями для девушек. Традиционное понятие 闺蜜 *guīmì* («близкая подруга») относилось только к прекрасному полу, но в последнее время мужчины в силу определенных новых черт характера теснят девушек в ряду лучших подружек.

Экономические сложности

Третья самая большая группа рассматриваемых неологизмов связана с изменениями в экономической жизни населения, отражает новые материальные ценности и социально-экономические противоречия. Из слов, вошедших в китайский язык за последние годы, несколько десятков представлены неологизмами, в состав которых входит иероглиф 族 *zú* («род, клан»). Эти слова представляют собой наименования коллективов горожан, объединенных по какому-либо признаку, например рассмотренные выше понятия 单身贵族 *dānshēnguìzú*, 哈韩族 *hāhánzú* и т.д. Также схожими по строению являются неологизмы, содержащие в себе иероглиф 奴 *nú* («раб»). Такие слова используются для обозначения людей, связанных непосильными денежными обязательствами: например, 房奴 *fángnú* [14] — «квартирный раб», человек, вынужденный упорно работать, чтобы выплачивать ипотеку. В армию плательщиков по кредитам также принято включать 车奴 *chēnú* [14] — «машинных рабов» и 婚奴 *hūnnú* [12] — «свадебных рабов». К числу последних относят несостоятельных молодоженов, которые в силу традиции и ради сохранения лица влезают в долги для проведения пышной свадебной церемонии и приобретения недвижимости. Большое число «свадебных рабов» на фоне последних финансовых и экономических кризисов стало популярной темой для ток-шоу и анекдотов. Некоторые пары, планирующие вступить в брачный союз, решаются на разрыв с традицией и организуют 裸婚 *luǒhūn* [12] — «голую свадьбу». В отличие от «свадебных рабов» они получают свидетельство о вступлении в брак без проведения какой-либо церемонии и не сопровождают событие покупкой квартиры, машины или даже обручального кольца.

В условиях нарастающего демографического кризиса и острой конкуренции за рабочие места в крупных городах КНР вопросы трудоустройства и карьерного роста становятся почвой для появления новых слов в китайском языке. Большая

часть современных жителей мегаполисов объединена под общим названием 工薪族 *gōngxīnzú* — «клан зарплатников». Данное понятие указывает на население, живущее исключительно за счет ежемесячных доходов и не имеющее иных источников поступления финансов и каких-либо сбережений. Многие из них принадлежат к 月光族 *yuèguāngzú* [12] — «клану пустых кошельков», т.е. тех, кто тратит все заработанное за месяц и не имеет возможности откладывать сбережения. Другая часть относится к 月欠族 *yuèqiànzú* [24] — «клану должников». Так называют работающую молодежь, которая тратит больше, чем зарабатывает, и не только не имеет возможности откладывать сбережения, но и регулярно одалживает или пользуется деньгами родителей. Молодые люди, которые в силу огрехов воспитания или по иным причинам после окончания учебы продолжают частично или полностью жить за счет собственных родителей, также называются 啃老族 *kěnlǎozú* — «клан объедающих родителей». Данной группе населения противопоставляется 自啃族 *zìkěnzú* — «клан живущих за свой счет».

Трудовая миграция сегодня является острой и неразрешимой проблемой для властей Китая. Огромное число трудоспособного населения из деревень в поисках лучшей жизни устремляется в крупные города. В отличие от представителей 啃老族 *kěnlǎozú* приезжие не только не имеют возможности рассчитывать на помощь семьи, но и, наоборот, должны регулярно отсылать заработанное в деревню. Это породило неологизм 老啃族 *lǎokěnzú* [24] — «клан объедаемых родителями». К этой группе людей относят представителей поколения 80-х, переехавших из деревень в города ради учебы и работы, которые сохраняют тесные связи с семьей. Политика ограничения рождаемости способствовала тому, что многие из них не имеют братьев и сестер и являются единственной опорой для стареющих родителей. Ввиду необходимости оказывать финансовую помощь родным в сельской местности эта группа трудовых мигрантов вынуждена существовать в условиях постоянного стресса и экономического прессинга. Частично синонимичным значением обладает и выражение 啃嫩族 *kěnnènzú* [23] — «клан, грызущий молодых». Этот неологизм описывает людей среднего и пожилого возраста, которые не желают продолжать работать, предпочитая быть полностью на обеспечении у своих детей. Они требуют от младшего поколения детальной информации о доходах и ежемесячного отчисления определенной суммы себе на жизнь.

Проблема трудовой миграции породила и еще один неологизм: 北漂 *běipiāo* [12] — «пекинские скитальцы». Так называют молодых людей, как правило, с высшим образованием, которые прибывают в Пекин в поисках работы. Долгое время не имея постоянного жилья, они вынуждены часто переезжать и менять места работы. Высокая стоимость жизни в городе и отсутствие хорошо оплачиваемой работы заставляют вчерашних студентов существовать в режиме максимальной экономии. Поэтому все большее число горожан в возрасте до 30 лет вступает в «клан муравьев» — 蚁族 *yǐzú* [12]. Предпочитая жить группами, подобно муравейнику, они снимают одно жилье на несколько человек, чтобы снизить собственные расходы. Желание сэкономить вынуждает часть горожан также вступать в «клан попутчиков» — 拼车族 *pēngchēzú* [14]. Объединяясь с владельцем машины, они совершают совместные поездки, за что оставляют ему символическую сумму на бензин.

Вопросы трудоустройства и смены места работы также дают жизнь многим неологизмам. Едва найдя работу, как правило, вчерашние выпускники пополня-

ют ряды 卧槽族 *wòcáo zú* — «клана затаившихся». Они крепко держатся за первое найденное на рынке вакансий место и довольствуются стабильной зарплатой, не желая рисковать в поисках новой работы в условиях кризиса. Группу антагонистов составляет 跳槽族 *tiàocáo zú* — «клан меняющих кормушку». Так говорят о людях, переходящих из компании в компанию в поисках лучшей вакансии. Как правило, указанная категория находит более интересные предложения еще до наступления китайского Нового года и, получив 过年红包 *guònián hóngbāo* — «красный конверт с деньгами» (годовую премию), после длинных каникул выходит уже на новое место работы. В связи с этой особенностью их также иногда называют 年跳槽族 *niántiàocáo zú* — «клан новогодних уволившихся».

Завершая обзор неологизмов, составляющих предмет нашего исследования, стоит сказать о нескольких понятиях, которые в равной мере относятся к трем рассмотренным сферам жизни: социальной политике, экономике и культуре. Первым является слово 丁克家庭 *dīngkè jiā tíng* [23] — «семья DINK», что соответствует в русском языке понятию «семья без детей» (также используется заимствование «чайлдфри»). Иероглифы 丁 *dīng* и 克 *kè* передают английскую аббревиатуру DINK, которая расшифровывается как *double incomes no kids* — «двойной доход без детей». Само понятие появилось в Китае еще в 1980-е годы, с момента начала проведения политики ограничения рождаемости. Сейчас сознательный отказ супругов от воспитания детей — явление достаточно частое в условиях городской жизни. Пере-населенность, экономический прессинг, психологическая незрелость, взросление без братьев и сестер — вот лишь немногие факторы, которые приводят к увеличению числа сторонников жизни в стиле DINK. Если понятие 丁克家庭 *dīngkè jiā tíng* уже не является новым для китайского социума, то второе выражение 丁宠家庭 *dīngchǒng jiā tíng* появилось в СМИ совсем недавно. Иероглиф 宠 *chǒng* (от 宠物 *chǒngwù* — «домашний питомец») указывает на наличие в бездетной семье домашнего животного, забота о котором решает проблему эмоционального одиночества, позволяет супругам при минимальных затратах испытать «родительское» счастье. Подобные семьи также называют неологизмом 丁狗族 *dīnggǒu zú* — «клан бездетных собачников». Подмена ребенка домашним питомцем — обратная сторона демографического кризиса. Пока одни супруги, чтобы иметь возможность беспрепятственно родить второго ребенка, собирают справки и удостоверения о том, что они являются 独生子女 *dúshēng zǐnǚ*, другие наслаждаются жизнью без детей и не планируют становиться родителями в будущем.

Обобщая результаты проведенного исследования, можно отметить, что один лишь обзор китайских неологизмов в социальной сфере позволяет представить достаточно развернутую картину современного китайского общества. Словарные единицы, пополнившие лексикон жителей Поднебесной в XXI в., дают наглядное представление о процессах, протекающих в жизни города: вскрывают возрастные, внутрисемейные и межличностные противоречия, указывают на остро стоящий вопрос трудовой миграции и общей занятости населения, демонстрируют особенности молодежной субкультуры.

Из общего числа рассмотренных лексических единиц примерно половина тесно связана с проблемами народонаселения КНР. Таким образом, можно сделать вывод, что именно демографическая ситуация является своеобразным генератором основного числа неологизмов: часть новых слов имеет прямое отношение к поли-

тике ограничения рождаемости, другая часть обусловлена изменениями в экономической жизни, но также неразрывно связана с социальными трансформациями. Стоит ожидать, что в ближайшие десятилетия появление новых слов будет обусловлено все теми же проблемами, что и в начале XXI в., так как их разрешение потребует значительно большего времени. Продолжат появляться неологизмы, связанные со старением населения, перенаселенностью городов, ограниченностью ресурсов, деформацией института брака, проблемами занятости, недостаточности социального обеспечения и др.

Анализируя появление неологизмов, нельзя игнорировать и влияние современных технологий и общемировых тенденций. Новое время уже принесло в лексикон китайцев такие слова, как АРЕС 蓝 *lán* [25] — «голубой АТЭС» (голубое небо над Пекином в дни проведения саммита), PM2.5 [26] (мелкодисперсные взвешенные вещества в атмосфере по размеру меньшие или равные 2,5 микрон), 低头族 *dītóuzú* [17] — «клан опущенных голов» (горожане, постоянно смотрящие на экраны своих мобильных телефонов или планшетов). С уверенностью можно сказать, что вопросы устойчивого экономического развития, защиты окружающей среды, реализации новой стратегии открытости миру в скором времени принесут в китайский язык еще целый ряд новых интересных слов, которые непременно должны стать предметом научного рассмотрения.

Список неологизмов, анализируемых в статье

1. 421家庭 *sièryāo jiāting* — семья 421 (242 000³).
2. 80后 *bā líng hòu* — поколение 80-х (9 330 000).
3. 90后 *jiǔ líng hòu* — поколение 90-х (7 650 000).
4. Y一代 *Y yīdài* — «поколение И», поколение молодых людей, выросшее под влиянием повсеместно распространенного Интернета (39 900).
5. 矮挫穷 *ǎicuóqióng* (также 穷矮丑 *ǎichǒuqióng*) — низкорослый, некрасивый, бедный (142 000).
6. 白富美 *báifuměi* — белая, богатая, красивая (1 630 000).
7. 北漂 *běipiāo* — «пекинские скитальцы» (1 110 000).
8. 车奴 *chēnú* — «машинный раб» (183 000).
9. 单独二孩 *dāndúèrhái* — постановление правительства КНР, разрешившее семье, в которой хотя бы один из супругов является единственным ребенком в семье, иметь второго ребенка (880 000).
10. 单独家庭 *dāndújiāting* — семья, в которой один из супругов является единственным ребенком в семье (120 000).
11. 单身贵族 *dānshēnguìzú* (также 独身贵族 *dúshēnguìzú*) — «холостая аристократия» (793 000).
12. 屌丝 *diǎosī* — неудачник (4 420 000).
13. 丁宠家庭 *dīngchǒngjiāting* — см. комментарий к 丁狗族 *dīnggǒuzú* (9400).
14. 丁狗族 *dīnggǒuzú* — «клан бездетных собачников» (5770).
15. 丁克家庭 *dīngkèjiāting* — семья DINK, семья без детей (114 000).

³ Количество найденных совпадений по запросу слова в поисковой системе Google на сентябрь 2015 г.

16. 独二代 dúèrdài — единственный ребенок в семье, чьи родители также не имели родных братьев и сестер (79 200).
17. 独生子女 dúshēngzǐnǚ — единственный ребенок в семье, рожденный в рамках проведения политики ограничения рождаемости (920 000).
18. 独一代 dúyìdài — первое поколение в семье, родившееся после начала проведения программы «одна семья — один ребенок» (416 000).
19. 房奴 fángnú — «квартирный раб» (1 100 000).
20. 富二代 fùèrdài — «второе колено богача» (5 880 000).
21. 高富帅 gāofùshuài — высокий, богатый, красивый (1 520 000).
22. 工薪族 gōngxīnzú — «клан работающих» (836 000).
23. 官二代 guānèrdài — «второе колено чиновника» (716 000).
24. 广场舞大妈 guǎngchǎngwǔdàmā — «танцующие женщины» (1 140 000).
25. 哈韩族 hāhánzú — почитатели корейской культуры (140 000).
26. 哈日族 hārizú — почитатели японской культуры (166 000).
27. 婚奴 hūnnú — «свадебный раб» (17 300).
28. 啃老族 kěnlǎozú — «клан объедающих родителей» (606 000).
29. 啃嫩族 kěnnènzú — «клан, грызущий молодых» (2120).
30. 空巢老人 kōngcháolǎorén — «старик в пустом гнезде» (967 000).
31. 老啃族 lǎokěnzú — «клан объедаемых родителями» (18 900).
32. 裸婚 luǒhūn — «голая свадьба» (1 030 000).
33. 卖萌 màiméng — кокетничать, прикидываться милым (3 160 000).
34. 卖萌日 màiméng rì — «день милых дел» (91 400).
35. 奶爸 nǎibà — «кормящий отец» (1 380 000).
36. 奶瓶男 nǎipíngnán — «молочный мужчина», досл. «мужчина с бутылочкой для кормления» (39 000).
37. 男闺蜜 nánguīmì — «мальчик-подружка» (1 240 000).
38. 年跳槽族 niántiàocáo zú — «клан новогодних уволившихся» (16 000).
39. 女汉子 nǚhànzi — «бой-баба», женщина, которой свойственны манеры и поведение, обычно присущие мужчинам (1 420 000).
40. 捧车族 pěngchēzú — «клан попутчиков» (30 300).
41. 闪婚 shǎnhūn — «мгновенная свадьба» (1 200 000).
42. 闪离 shǎnlí — «мгновенный развод» (798 000).
43. 闪孕 shǎnyùn — «мгновенная беременность» (62 400).
44. 剩男 shèngnán — «оставшийся парень» (1 090 000).
45. 剩女 shèngnǚ — «оставшаяся девушка» (780 000).
46. 失独家庭 shīdújiātíng — семья, в которой старшее поколение пережило собственного единственного ребенка (693 000).
47. 试婚 shìhūn — пробный брак (657 000).
48. 双独家庭 shuāngdújiātíng — семья, в которой оба супруга являются единственными детьми в семье (117 000).
49. 跳槽族 tiàocáo zú — «клан меняющих кормушку» (14 500).
50. 土豪 tǔháo — нувориш (9 360 000).
51. 卧槽族 wòcáo zú — «клан затаившихся» (3130).
52. 小公主 xiǎo gōngzhǔ — «маленькая принцесса» (853 000).
53. 小皇帝 xiǎo huángdì — «маленький император» (645 000).
54. 蚁族 yǐzú — «клан муравьев» (843 000).

55. 隱婚 yǐnhūn — сокрытие брака (1 010 000).
56. 月光族 yuèguāngzú — «клан пустых кошельков», досл. «род пустого месяца» (954 000).
57. 月欠族 yuèqiànzú — «клан должников», досл. «род недостающего месяца» (10 300).
58. 宅男 zháinán — «домашний мальчик» (4 740 000).
59. 宅女 zháinǚ — «домашняя девочка» (3 150 000).
60. 装嫩 zhuāngnèn — молодиться, вести себя инфантильно, стремиться выглядеть моложе своих лет (882 000).
61. 自啃族 zìkěnzú — «клан живущих за свой счет» (2270).

Литература

1. Семенас А. Л. Лексика китайского языка. М.: Восток-Запад, 2005. 310 с.
2. Синишина О. О. Интернет-лексика в современном китайском языке // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2014. № 3. С. 57–63.
3. Лунева Е. В. Некоторые особенности лексического состава современного китайского языка // Вестник МГОУ. Серия «Лингвистика». 2010. № 4. С. 62–65.
4. Уразбекова М. К., Молдашев Ж. Б. Неологизмы в китайском языке за 2006–2011 гг. // Мат-лы конф. «Научный прогресс на рубеже тысячелетий. Филологические науки». М., 2013.
5. Сухина Ю. С. Количественный анализ структурных типов китайских сокращений // Вестник Амурского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». 2013. № 62. С. 149–154.
6. Хаматова А. А. Тенденции развития лексики китайского языка в начале XXI века // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. 2012. № 4. С. 9–13.
7. Чжу Хайдин. Анализ возникновения новых слов в китайском языке (на китайском языке) // Вестник Международного института экономики и лингвистики ИГУ. Серия «Восточные языки». 2010. № 1. С. 191–196.
8. Власова О. А. Источники модных неологизмов в современном китайском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. № 10–2 (40). С. 40–43.
9. Сун Сяньюй. Сетевые неологизмы и преподавание китайского языка // Диалог культур — диалог о мире и во имя мира. Материалы V Международной студенческой научно-практической конференции (18–25 апреля 2014 года). Ч. 1. Комсомольск-на-Амуре, 2014. С. 80–89.
10. Ху Пэйтэй. Способы словообразования английских неологизмов в интернет-сфере и их передачи в китайском языке // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2012. № 2. С. 186–188.
11. Интернет-ресурс: Южный Китай. Особый взгляд. URL: http://south-insight.com/node/1157?utm_source=www.zhonga.ru (дата обращения: 10.02.2015).
12. Xiandai hanyu cidian (Di liu ban). Shanghai: Shangwu yinshuguan, 2012. 1790 p.
13. Ли Сяндун. Языковые различия и их отражение в лексической семантике китайского и русского языков // Вопросы филологии. 2003. № 2. С. 14–17.
14. 2007 nián 171 tiáo hànyǔ xīncíyǔ jí jiěshì. URL: <http://xh.5156edu.com/page/18356.html> (дата обращения: 10.05.2015).
15. 2011 niandu xīncíyǔ pingxuan. URL: <http://www.baike.com/z/c/2011xinciyu/index.html> (дата обращения: 12.08.2015).
16. 2013 niandu shida reci. URL: <http://www.baike.com/z/c/2013reci/> (дата обращения: 10.05.2015).
17. 2012 niandu xīncíyǔ pingxuan. URL: <http://www.baike.com/z/c/2012xinci/> (дата обращения: 12.08.2015).
18. Новостной сайт «Наньфанван». URL: http://law.southcn.com/c/2014-06/17/content_102219849.htm (дата обращения: 10.05.2015).
19. 2012 nian shida liuxingyu “yǎowénjiáozi” ban. URL: <http://xh.5156edu.com/page/z5701m9881j18725.html> (дата обращения: 05.03.2015).
20. 2012 niandu shida reci. URL: <http://www.baike.com/z/c/2012top/> (дата обращения: 10.05.2015).
21. 2010 nian shida remen zhongwencyu. URL: <http://xh.5156edu.com/page/z3535m6497j18672.html> (дата обращения: 10.07.2015).

22. Yaowenjiaozi gongbu “2013 nian shida liuxigyu” nvhanzi tuhao shangbang. URL: <http://culture.people.com.cn/n/2013/1218/c87423-23878528-2.html> (дата обращения: 10.05.2015).
23. 2010 niandu xinciye pingxuan. URL: <http://www.baike.com/z/c/xinciye/> (дата обращения: 12.08.2015).
24. 2014 nian “wangluo shida reci” pandian. URL: <http://xh.5156edu.com/page/z4977m3639j19690.html> (дата обращения: 10.07.2015).
25. 2014 niandu shida reci. URL: <http://www.baike.com/z/c/2014reci/> (дата обращения: 10.05.2015).
26. 2011 niandu shida reci. URL: <http://www.baike.com/wiki/2011年度十大热词> (дата обращения: 10.05.2015).

References

1. Semenias A. L. *Leksika kitaiskogo iazyka [Chinese Vocabulary]*. Moscow, Vostok-Zapad Publ., 2005. 310 pp. (In Russian)
2. Sinishina O. O. Internet-leksika v sovremennom kitaiskom iazyke [Internet Vocabulary in Modern Chinese Language]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie. Afrikanistika [Moscow University Bulletin. Series 13. Oriental Studies]*, 2014. no. 3, pp. 57–63. (In Russian)
3. Luneva E. V. Nekotorye osobennosti leksicheskogo sostava sovremennogo kitaiskogo iazyka [Some Features of the Lexical Structure of Modern Chinese Language]. *Vestnik MGOU. Seriya «Lingvistika» [Bulletin MGOU. Series «Linguistics»]*, 2010. no. 4, pp. 62–65. (In Russian)
4. Urazbekova M. K., Moldashev Zh. B. Neologizmy v kitaiskom iazyke za 2006–2011 gg. [Neologisms in the Chinese Language in 2006–2011 years]. *Mat-ly konf. «Nauchnyi progress na rubezhe tysyacheletii. Filologicheskie nauki» [Proceedings of the conference «Millennium scientific progress. Philological Sciences»]*. Moscow, 2013. (In Russian)
5. Sukhina Iu. S. Kolichestvennyi analiz strukturnykh tipov kitaiskikh sokrashchenii [Quantitative Analysis of the Structure Types of the Chinese Abbreviations]. *Vestnik Amurskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Gumanitarnye nauki» [Vestnik of Amur State University. Series «Humanities»]*, 2013. no. 62, pp. 149–154. (In Russian)
6. Khamatova A. A. Tendentsii razvitiia leksiki kitaiskogo iazyka v nachale XXI veka [Development Trends of Vocabulary of the Chinese Language at the beginning of the XXI Century]. *Vestnik Irkutskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta [Vestnik of Irkutsk State Linguistic University]*, 2012. no. 4, pp. 9–13. (In Russian)
7. Chzhu Khaidin. Analiz vozniknoveniia novykh slov v kitaiskom iazyke (na kitaiskom iazyke) [Analysis of the Emergence of New Words in Chinese Language (In Chinese)]. *Vestnik Mezhdunarodnogo instituta ekonomiki i lingvistiki IGU. Seriya «Vostochnye iazyki» [Vestnik of International Institute of Economics and Linguistics at ISU. Series «Oriental languages»]*, 2010. no. 1, pp. 191–196. (In Russian)
8. Vlasova O. A. Istochniki modnykh neologizmov v sovremennom kitaiskom iazyke [The Sources of Trendy Neologisms in Modern Chinese Language]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki [Philological Sciences. Theory and practice]*, 2014. no. 10–2 (40), pp. 40–43. (In Russian)
9. Cun Sian'ui. Setevye neologizmy i prepodavanie kitaiskogo iazyka [Network Neologisms and Teaching of Chinese Language]. *Dialog kul'tur — dialog o mire i vo imia mira. Materialy V Mezhdunarodnoi studencheskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (18–25 apreliia 2014 goda) [Cultural dialogue — dialogues on peace and in peacetime. Proceedings of the V international student conference (April 18–25, 2014)]*, part 1. Komsomol'sk-na-Amure, 2014, pp. 80–89. (In Russian)
10. Khu Peipei. Sposoby slovoobrazovaniia angliiskikh neologizmov v internet-sfere i ikh peredachi v kitaiskom iazyke [English Neologisms in the Internet: Methods of Derivation of Translation into Chinese Language]. *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk [Actual issues of humanities and natural science]*, 2012. no. 2, pp. 186–188. (In Russian)
11. Internet-resurs: Iuzhnyi Kitai. Osobyi vzgliad [Southern China. A Special Look]. Available at: http://south-insight.com/node/1157/?utm_source=www.zhong.ru (accessed 10.02.2015). (In Russian)
12. *Xiandai hanyu cidian (Di liu ban) [Modern Chinese Dictionary (6th Edition)]*. Shanghai, Shangwu yinshuguan, 2012. 1790 p. (In Chinese)
13. Li Sian-dun. Iazykovye razlichii i ikh otrazhenie v leksicheskoi semantike kitaiskogo i russkogo iazykov [Language Distinctions and Their Reflection in Lexical Semantics of Chinese and Russian Languages]. *Voprosy filologii [Journal of Filology]*, 2003. no. 2, pp. 14–17. (In Russian)
14. 2007 nian 171 tiao hanyu xinciye ji jièshì [Interpretation of 171 New Chinese Words in 2007]. Available at: <http://xh.5156edu.com/page/18356.html> (accessed 10.05.2015). (In Chinese)

15. 2011 niandu xinciyu pingxuan nian' sin'tsyiui pinsiuan' [2011 Year New Words Award]. Available at: <http://www.baike.com/z/c/2011xinciyu/index.html> (accessed 12.08.2015). (In Chinese)
16. 2013 niandu shida reci [2013 Year 10 Top Words]. Available at: <http://www.baike.com/z/c/2013reci/> (accessed 10.05.2015). (In Chinese)
17. 2012 niandu xinciyu pingxuan [2012 Year New Words Award]. Available at: <http://www.baike.com/z/c/2012xinci/> (accessed 12.08.2015). (In Chinese)
18. Novostnoi sait «Nan'fanvan» [Informational Web Site "Nanfangwang"]. Available at: http://law.southcn.com/c/2014-06/17/content_102219849.htm (accessed 10.05.2015). (In Chinese)
19. 2012 nian shida liuxingyu "yaowenjiaozi" ban [2012 Year 10 Popular Words According to "Yaowenjiaozi"]. Available at: <http://xh.5156edu.com/page/z5701m9881j18725.html> (accessed 05.03.2015). (In Chinese)
20. 2012 niandu shida reci [2012 Year 10 Top Words]. Available at: <http://www.baike.com/z/c/2012top/> (accessed 10.05.2015). (In Chinese)
21. 2010 nian shida remen zhongwencyu [2010 Year 10 Popular Chinese Words]. Available at: <http://xh.5156edu.com/page/z3535m6497j18672.html> (accessed 10.07.2015). (In Chinese)
22. Yaowenjiaozi gongbu "2013 nian shida liuxingyu" nvhanzi tuhao shangbang [According to Yaowenjiaozi in "2013 Year 10 Popular Words" Nuhanzi and Tuhao Are on the Top of the List]. Available at: <http://culture.people.com.cn/n/2013/1218/c87423-23878528-2.html> (accessed 10.05.2015). (In Chinese)
23. 2010 niandu xinciyu pingxuan [2010 Year New Words Award]. Available at: <http://www.baike.com/z/c/xinciyu/> (accessed 12.08.2015). (In Chinese)
24. 2014 nian "wangluo shida reci" pandian [2014 Year "10 Top Words in Internet"]. Available at: <http://xh.5156edu.com/page/z4977m3639j19690.html> (accessed 10.07.2015). (In Chinese)
25. 2014 niandu shida reci [2014 Year 10 Top Words]. Available at: <http://www.baike.com/z/c/2014reci/> (accessed 10.05.2015). (In Chinese)
26. 2011 niandu shida reci [2011 Year 10 Top Words]. Available at: <http://www.baike.com/wiki/2011> (accessed 10.05.2015). (In Chinese)

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Куприянова Юлия Андреевна — кандидат исторических наук; yukupriyanova@hse.ru

Гун Мин — gongming@hse.ru

Kupriyanova Yulia A. — PhD; yukupriyanova@hse.ru

Gong Ming — gongming@hse.ru

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 304.444

А. Ю. Коровкина

МЕСТО И РОЛЬ МАГИИ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ ТУНИСА ДО 20-х ГОДОВ XX ВЕКА

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

Статья посвящена рассмотрению вопроса, какое место занимала магия в тунисском обществе и насколько велика была ее роль в формировании народной культуры Туниса до начала в стране масштабных преобразований по европейскому образцу. В ходе исследования автор приходит к заключению, что магическое мышление целиком определяло жизнь тунисского общества и вектор его развития на протяжении многих столетий. Его влияние выходило далеко за рамки бытовой жизни. Оно распространялось в том числе и на социальную, экономическую и политическую сферы. Народная культура Туниса в современной арабистике затрагивается мало, поэтому данная работа представляется особенно актуальной. При написании статьи использовалась научная литература последних лет на русском, европейских и арабском языках, а также видеоматериалы на тунисском диалекте. Библиогр. 15 назв.

Ключевые слова: арабистика, Ближний Восток, Северная Африка, Тунис, культура, история, магия, традиция.

THE PLACE AND ROLE OF MAGIC IN FOLK CULTURE IN TUNISIA UP TO THE EARLY 1920s

A. Yu. Korovkina

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

The paper is dedicated to the question of what magic's place was in Tunisian society, and what its role was in forming Tunisian folk culture before the implementation of the grand European reforms in the country. At the end of the research the author concludes that magical thinking determines the whole life of Tunisian society and the vector of its development for many centuries. Its influence was far beyond the sphere of daily routine. It expanded to social, economic and political field. Unfortunately, there are very few studies about popular culture in the modern Tunisia, which is why this work is particularly relevant in this sphere. The scientific literature of the recent years, in the Russian, European and Arabic languages, as well as videos in Tunisian Arabic, was used in the process of writing this article. Refs 15.

Keywords: Arabic Studies, the Middle East, North Africa, Tunisia, culture, history, magic, tradition.

Магия пронизывает буквально все сферы жизни обыкновенного тунисца, поэтому для всего Магриба в целом, и Тунис не исключение, эта тема крайне актуальна. Магическая традиция в настоящее время продолжает оставаться очень богатой, насыщенной, а что самое главное, популярной. В этой связи интересно задаться вопросом, какое место занимала магия в тунисском обществе до начала масштабных преобразований по европейскому образцу. Условно этот момент можно определить 20-ми годами XX в., когда западный образ жизни начинает находить отклик в сердцах тунисцев и народная культура становится на новый путь развития.

Еще Ж.-А. Жюльен в своей монографии указывал на то, что задолго до прихода арабов «помимо древних магических церемоний берберы, очевидно, совершали жертвоприношения, гадали на могилах и прибегали к пророчеству женщин» [1, с. 81].

Даже имя главной берберской воительницы, отчаянно противостоявшей натиску арабов, последние связали с колдовством, прозвав ее аль-Кахина, «колдунья». В арабском мире первыми магами и чародеями всегда называли именно магрибинцев. Более того, в фольклоре всего ближневосточного и средиземноморского региона (например, в Испании) часто в качестве трикстера выступает магрибинец-чернокнижник.

Почему именно эта фигура наделяется такими функциями, объясняют два фактора: во-первых, отдаленность и изолированность региона от остального более «цивилизованного» мира, во-вторых, его богатое анимистическое прошлое, давшее обильную почву для повсеместного распространения и развития магических ритуалов, и слава «перекрестка культур». Интересно то, что с магией человеку здесь приходится сталкиваться буквально всюду, и при этом вовсе не обязательно обращаться к специалисту. В Тунисе эта сторона жизни, возможно, не так известна, как, скажем, в Марокко, где она приобрела невероятные масштабы и по-прежнему играет большую роль в повседневной жизни. Даже обыкновенные люди, не имеющие отношения к оккультным практикам, регулярно прибегают к бытовой магии, дабы защититься от дурного влияния, преуспеть в каком-либо деле или осуществить задуманное. Таким образом, современные реалии указывают на силу магического мышления, которое, как можно предположить, лежало в основе формирования народной культуры доколониального Туниса.

Повсеместно в Магрибе можно было увидеть различные талисманы и амулеты, которые обещали защитить своего владельца от всяческих напастей, будь то козни злых духов-джиннов, черная магия, дикие звери или же какие-то природные катаклизмы. Происхождение же этих оберегов зачастую указывает на богатое религиозное прошлое региона.

Синкретизм духовной культуры Магриба отражен и в форме, и в содержании амулетов, в которых можно увидеть следы Торы, Евангелия и, конечно, Корана [2, с. 220].

Сами талисманы чаще всего представляли собой украшения. Их форма и изображенный на них рисунок меняются в зависимости от той страны Магриба, где они были изготовлены. Причем стоит заметить, что амулеты могли в большей или меньшей степени отличаться друг от друга даже в пределах одной страны, поскольку в каждом отдельном регионе наряду с общемусульманской существует своя особая традиция. Но чаще всего, безусловно, и в настоящее время можно встретить

такие талисманы, как ладонь Фатимы и рыба. Как отмечает Т. П. Каптерева, обереги «заключают в себе апотропеические и символические знаки древнего доисламского происхождения» [3, с. 121].

Изображение рыбы (или, вернее, рыб) — символ христианства, существующий в Тунисе ещё с первых веков нашей эры. Некоторые берберские племена задолго до прихода сюда ислама приняли христианство, и именно они использовали этот знак для сакральной защиты своих домов и обозначения принадлежности их обитателей к этой религии. Интересно, что крест как символ христианства не получил широкого распространения в Тунисе и встречается лишь на древних византийских мозаиках. Несмотря на принадлежность к исламу, потомки берберов сохранили множество исконных элементов культа, не только христианских, но и языческих. До сих пор сохранились представления о том, что знак рыбы и ладонь Фатимы защищают жилища, даруют хороший урожай и обеспечивают богатый приплод скота. В большей степени эти символы распространены среди населения южных районов Туниса, но даже на европеизированном побережье многие кладут перед входом в дом керамическую плитку с изображением рыбы, а на дверном косяке размещают плиточное панно с ладонью. Также «упоминание рыбы разрушает силу “дурного глаза”» [4, с. 100].

Как правило, на талисманах начертана некая магическая формула — заклинание. В качестве такого, конечно же, чаще всего служат строчки из Корана, хотя порой тут можно встретить и молитву, обращенную к христианскому святому, — пример, который лишний раз подчеркивает религиозный синкретизм стран Магриба. Также кроме этого или даже вместо на талисманах изображаются определенные знаки. Чаще всего в наши дни для изготовления талисмана используют бумагу, хотя в прошлом более популярным материалом был, например, камень. Если его выбросить в море, то его магическое воздействие будет длиться вечно. Сила и эффективность талисмана определяются предметами, использовавшимися для его изготовления. Чем сложнее уничтожить сам талисман или стереть надписи на нем, тем могущественнее он считается [5, р. 295]. Как отмечает Э. Дуттэ, проводивший свои исследования в конце XIX — начале XX в., можно встретить таинственные знаки, играющие роль заклинания-оберега, на коже газели, пластинках меди, олова и др. Этот амулет зашивают в кожаный мешочек, а затем носят на шее в виде украшения. Так, даже на кожу человека наносятся письмена, призванные защитить его от чьего-либо дурного влияния. В конце концов именно эта традиция и легла в основу татуировки — перманентного оберега, никогда не покидающего своего владельца [6, р. 149]. Каждый амулет очень специфичен и защищает человека лишь от одной конкретной напасти, поэтому нет ничего удивительного в том, что иногда люди надевали на себя огромное множество талисманов.

Рисунки, наносимые на тело, будь то долговечные татуировки или лишь временная роспись хной, всегда имели сакральное значение. Тот факт, что они не утратили своих позиций по сей день, свидетельствует об обязательном характере их применения в обрядовых практиках. Еще Лев Африканский, описывая берберских бедуинов, рассказывает о женском обычае периодически наносить особые изображения специальной краской себе на лицо.

Женщины, пока они не перешли к мужу, имеют обычай раскрашивать себе лицо, грудь и руки с кистями и пальцами, так как считают это очень изысканным. Вот этот-

то обычай и был воспринят африканскими арабами в то время, когда они пришли жить в эту страну, а раньше их у него не было. Однако среди горожан и знатных людей Берберии такого обычая нет. Напротив, их женщины стараются сохранить ту самую белизну, с которой они родились. Правда, иногда они употребляют какие-то краски, изготовленные из копти чернильного ореха и шафрана. Этим составом они красят себе половину щек, рисуя там круг, напоминающий скудо. Между бровей они рисуют фигуру в виде треугольника, а на подбородке — нечто мне неизвестное, напоминающее оливковый лист. Некоторые же красят себе все брови. Они считают эту моду изящной и изысканной, так как ее восхваляют арабские поэты и знатные люди. Однако они ходят так раскрашенными не более двух или трех дней. Все это время они не могут показываться перед своими родственниками, за исключением мужа и детей, ибо они делают это для того, чтобы возбуждать страсть, считая, что таким образом особенно увеличивают свою красоту [7, с. 37].

Гадания самыми различными способами всегда пользовались спросом у местного населения. Этим обычно занимались профессионалы своего дела. Например, *даггеза*, колдунья-предсказательница, в чей арсенал входит довольно много методов. Она и «читает» линии рук, как египетская *бассара* или марокканская *шаввафа*, и гадает на четках, костях животных, камнях. В настоящее время некоторые особо набожные тунисцы, которые стремятся исповедовать «чистый» ислам и осуждают культ местных *вали*, также с большой осторожностью в связи с этими практиками относятся к четкам и не используют их при отправлении религиозных обрядов, пользуясь пальцами для подсчета числа прочитанных молитв. Свое решение они объясняют тем, что четки придуманы «шайтаном» и часто используются колдунами, а «Пророк завещал считать [молитвы] пальцами руки»¹. Однако такого рода опасения не тяготили большинство тунисцев еще столетие назад. О практике использования четок в гадальных ритуалах сообщает еще в начале XX в. американский христианский миссионер С. М. Цвемер в своей книге, посвященной анимистическим пережиткам в исламе.

В Тунисе гадалка ниткой отмечает место на четках и начинает отсчет бусинок, произнося определенные слова, иногда имена отца и матери больного. Ответ на вопрос определяется по числу оставшихся бусинок по окончании прочтения наговора; если до нитки остается три бусинки, то это болезнь; если две, то здоровье [8, р. 15].

Из более старых источников, каким предстает труд Льва Африканского, известно, что в Магрибе существовали «муаззимин» (определяют будущее с помощью искусства геомантии, рисуя фигуры), предсказатели, гадающие на миске, наполненной водой, куда добавляют одну каплю оливкового масла, женщины, поддерживающие дружбу с демонами [7, с. 156]. Если вторых и третьих знаменитый путешественник обвиняет в шарлатанстве, то предсказаниям первых явно доверяет. Он рассказывает всего о трех настоящих знатоках своего дела, с которыми встречался лично. Один из них жил в Тунисе. Сам Лев Африканский отказался выучиться этому искусству, поскольку «оно запрещено законом Мухаммеда почти как ересь, а его писание гласит, что всякое предсказание тщетно и что один лишь Аллах знает тайны и будущее» [7, с. 158].

Гадания на протяжении всей истории существования культа *вали* оставались неотъемлемой частью паломничества к гробнице местного *марабута*. *Барака* («благословение, жизненная сила») сакрального места, по представлениям тунис-

¹ Полевые материалы. Тунис, г. Тунис. Ж. М., муж., 25 лет, август 2010 г.

цев, должна была наилучшим образом повлиять на правдивость предсказания. Зачастую хранители *завий*, которые ухаживали за ними и выполняли определенные обряды, оказывая почтение памяти *вали*, принимали непосредственное участие в магических практиках, в том числе и предсказывали паломникам их будущее. Примеры тому можно найти у Р. Янковского в его книге, посвященной феномену *стамбели*, сохранившему эти элементы магических практик до наших дней.

Паломничество к гробнице *вали*, самый масштабный и символически самый значимый совместный ритуал, связанный с почитанием *вали* в Тунисе, дает участвующим в нем возможность почувствовать появление *вали* и духов из пантеона *стамбели*, вступить с ними в контакт и услышать их предсказания. Все это происходит благодаря музыке и трансу, и именно в ходе проведения ежегодной *зияры* выходят на первый план и открыто демонстрируются всем окружающим исторические геокультурные связи [9, p. 158].

В рамках этой деятельности очень кстати оказались навыки чернокожих выходцев из Тропической Африки. Их анимистические верования, которые претерпели мало изменений даже после принятия исламства, и ритуальные практики внесли новую струю в «народный ислам» Туниса. Так, культ *вали* стал тем объединяющим фактором, который смог примирить две противоположные позиции — политеизма и монотеизма.

Ежегодная *зияра* — это то, что объединяет ритуалы *стамбели* с широко распространенными и хорошо знакомыми тунисскому обществу обрядами. Это путешествие в священный мир сразу же сближает *зияру стамбели* с общепринятыми религиозными практиками культа *вали* в Тунисе [9, p. 158].

Надо сказать, что вообще вера в магическую силу чернокожих была так велика в Магрибе и Европе, что стала, как считают некоторые исследователи, причиной возникновения самого термина «черный» — «черная магия», «чернокнижие». Триммерн отмечает, что то же представление было широко распространено и в Европе, где слово «некромантия» превратилось в «негромантию», или «черную магию» [10, p. 453].

Многие тунисцы приписывают чернокожим африканцам таинственную и могущественную способность управлять миром духов и защищать от бед. В 1914 г. А. Дж. Н. Триммерн писал о том, что «в определенных случаях присутствие молодой негритянки было необходимым для проведения обряда даже коллуном-арабом». Раньше служанки-негритянки, которых называли *дада*, традиционно заботились о детях господ, присутствовали во время обряда обрезания, дабы придать мальчикам смелости, и даже кормили грудью новорожденных арабов-тунисцев мужского пола, чтобы они выросли, как говорил Баба Мажид, «сильными и храбрыми». Для привлечения удачи желательно было присутствие чернокожих женщин во время проведения свадебных церемоний и при деторождении. Когда это не представлялось возможным, достаточно было и просто картины или женщины, хотя бы похожей на жительницу Тропической Африки [8, p. 18].

Как утверждал М. Г. Завадовский, «в начале XX века в Тунисе темный оттенок кожи негров также считался вполне надежным амулетом, отпугивающим джиннов [духов] в народной магии магрибинцев. Считается, что присутствие негра на семейной встрече сулит делу успех, а в тунисском Сахеле есть обычай приглашать негра на свадебную церемонию, чтобы “заставить сглаз улететь” (*iteyyer el-'in*), как образно выражаются арабы. Тунисцы верят: их сила противостоять джиннам настолько велика, что достаточно повесить изображение негра, выполненное из кар-

тона, дерева, бронзы или камня, на видное место, на стене, например, чтобы достичь того же эффекта» [11, p. 151].

Восприятие «иностранного» неотделимо от мистической силы приносить удачу или беду. Любой отход от того, что в обществе принято считать нормой, вызывает у его членов всегда двойственное отношение: с одной стороны, это страх, недоверие и даже ужас, с другой стороны, почтение, уважение, что зачастую ведет к сакрализации. Точно и детально объясняет этот механизм действия В. В. Бочаров в своей монографии «Неписанный закон: антропология права» на примере табу.

Антропологи, наблюдавшие в полевых условиях проявления чувств, вызываемых у акторов вследствие сознательного или бессознательного нарушения ими того или иного табу, характеризовали их не просто «ужасом», а «священным ужасом» или «Священным трепетом» [12, с. 170].

При этом В. В. Бочаров также указывает на то, что представители элитарных слоев традиционного общества вынуждены зачастую нарушать самые строгие табу, демонстрируя свою исключительность, избранность и благосклонное отношение к ним высшей, божественной силы, которая страшно покарала бы любого другого «обыкновенного» человека. Таким образом, подкрепляется убежденность общества в их особом «могуществе» сверхъестественного происхождения [13, с. 172–224].

Кроме того, сами маги в не меньшей степени были убеждены в собственной исключительности, а значит, и магической силе, которая позволяла им управлять волей других людей, так почему же и не другими событиями, не подвластными обыкновенным смертным? Этим во многом объяснялось их огромное влияние, которое простиралось далеко за пределы бытовой жизни тунисцев.

Вероятнее всего, колдун — это человек, обладающий более сильным характером, чем его соплеменники, как это часто бывает в определенных семьях, вера колдуна в самого себя и вера других людей в его силу способствуют тому, что он становится более независимым человеком с твердой волей [14, p. 112–113].

С этим же антропологическим феноменом связана и вера в сакральную силу разного рода девиантных личностей, особенно среди необразованной части населения.

Все уроженцы Туниса разделяют глупый предрассудок считать святым каждого безумца, который бросает камни. Когда я был в Тунисе, король приказал построить очень красивый монастырь для одного из этих безумцев по имени Сиди ад-Да'и, который ходил по улицам одетый в мешок, с непокрытой головой и голыми ногами, бросал камни и кричал как безумный. Король назначил также большой доход для него и всех его родственников [7, с. 261].

Архаичные пласты мышления, доминирующие в традиционном обществе, служат также основой для магической идеологии. Как отмечал Л. С. Выготский, «магия принимает власть над мыслями за власть над вещами: естественные законы замещаются психологическими, то, что сближается в мысли, сближается для примитивного человека и в действительности» [15, с. 116]. То же исходя из собственных наблюдений утверждал и антрополог-путешественник Дж. У. Гилмор, заявляя, что первобытные люди рассматривали все вокруг как продолжение самих себя и были

уверены в том, что и неодушевленные предметы, и живые существа наделены теми же качествами, которые свойственны им самим [14, p. 59–95].

Из этого представления появляется и убежденность в том, что все дурное в жизнь человека приносят могущественные силы, противостоящие ему. История человечества не раз демонстрировала не только успехи, но и неудачи жизнедеятельности *homo sapiens* и его попыток противостоять природе, поэтому нет ничего удивительного в представлениях о враждебных человеку сверхъестественных силах и многообразии магических методов борьбы с ними.

Безусловно, жизненная философия народа Новой Гвинеи утверждает, что ничто не происходит с человеком без причины. Никто не умирает естественной смертью. Все страдания и болезни приносят злые духи, которыми кишит этот мир. И как и его белый собрат, житель Новой Гвинеи принимает все хорошее в жизни как должное и старается найти причину лишь своим неудачам. В его философии нет места для добрых духов. Все хорошее — это не что иное, как нормальное состояние, которое могут испортить злые духи. Обычно они работают в паре с другим злодеем в человеческом облики [14, p. 112].

В силу превалирования подобных представлений в традиционном обществе необходимость в бытовой магии оставалась неизменной.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что магическое мышление целиком определяло жизнь тунисского общества и вектор его развития на протяжении многих столетий. Магия не просто пронизывала все существование рядового тунисца, она лежала в основе его картины мира. Тунисец воспринимал не только всех и все, что его окружало, как потенциально магическую сущность, во власти которой повлиять на его жизнь (обычно разрушительно), он так же воспринимал и себя самого. Он находился внутри этой системы, не противопоставляя себя ей, а являясь ее неотъемлемой частью. На практике это означало убежденность человека в своей возможности магическим путем влиять как на свое окружение, так и на самого себя. Любое действие прежде всего рассматривалось через призму его магической составляющей и возможных последствий, в результате чего колдуны и *вали*, самые авторитетные лица в этой области, распространяли свое влияние на политическую, экономическую и социальную сферу тунисского общества. Такой предстает картина, сложившаяся в народной культуре Туниса к 20-м годам XX в. Изменилась ли структура магического восприятия тунисцами окружающего мира под напором процессов модернизации — вопрос для нового исследования.

Литература

1. Жюльен Ш.-А. История Северной Африки. Алжир. Тунис. Марокко. М.: Изд-во иностр. лит., 1961. Т. I. 428 с.
2. Дьяков Н. Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (Средние века, новое время). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 344 с.
3. Каптерева Т. П. Искусство стран Магриба: средние века, новое время. М.: Искусство, 1988. 360 с.
4. Завадовский Ю. Н. Тунисский диалект арабского языка. М.: Наука, 1979. 108 с.
5. Rodionov M. A *şarf* talisman from Ghayl Bâ Wazîr, Hadramawt // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies. Vol. 40. Oxford: Archeopress, 2010. P. 293–301.
6. Doutté E. Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Alger, 1909. 617 p.
7. Лев Африканский. Африка — третья часть света / пер. с итал., комм. и ст. В. В. Матвеева. Л., 1983. 512 с.

8. Zwemer S. M. *The Influence of Animism on Islam. An Account of Popular Superstitions*. F. R. G. S. 1920. 246 p.
9. Jankowsky R. C. *Stambeli: music, trance, and alterity in Tunisia*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010. 256 p.
10. Tremearne A. J. N. *The Ban of the Bori*. Fleet Lane; London, E. C.: Heath, Cranton & Ouseley LTD, 1914. 504 p.
11. Zawadowski G. Le rôle des Nègres parmi la population tunisienne // *En Terre d'Islam*. 1942. No. 19. P. 146–152.
12. Бочаров В. В. Неписанный закон: антропология права. СПб.: Изд-во АИК, 2013. 328 с.
13. Бочаров В. В. Истоки власти // *Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии*. СПб.: СПбГУ, 2006. Т. 1. 491 с.
14. Gilmore G. W. *Animism or Thought currents of primitive peoples*. Boston: Marshal Jones Company, 1919. 269 p.
15. Выготский Л. С., Лурия А. Р. *Этюды по истории поведения*. М.: Гос. изд-во, 1930. 224 с.

References

1. Zhiul'en Sh.-A. *Istoriia Severnoi Afriki. Alzhir. Tunis. Marokko* [*The History of North Africa. Algeria. Tunisia. Morocco*]. Moscow, Izd-vo inostr. lit. Publ., 1961, vol. I. 428 pp. (In Russian)
2. D'iakov N. N. *Musul'manskii Magrib. Sherify, tarikaty, marabuty v istorii Severnoi Afriki (Srednie veka, novoe vremia)* [*The Muslim Maghreb. The Sherifs, Tariqats, Marabouts in the History of North Africa. (The Middle Ages, Modern History)*]. St. Petersburg, St. Petersburg Univ. Press, 2008. 344 pp. (In Russian)
3. Kaptereva T. P. *Iskusstvo stran Magriba: srednie veka, novoe vremia* [*The Art of the Maghreb Countries: the Middle Ages, Modern History*]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1988. 360 pp. (In Russian)
4. Zavadoskii Iu. N. *Tunisskii dialekt arabskogo iazyka* [*Tunisian Arabic*]. Moscow, Nauka Publ., 1979. 108 pp. (In Russian)
5. Rodionov M. A šarf talisman from Ghayl Bā Wazīr, Hadramawt. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, vol. 40. Oxford, Archeopress, 2010, pp. 293–301.
6. Douitt E. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger, 1909. 617 p.
7. Lev Afrikaniskii. *Afrika — tret'ia chast' sveta* [Leo Africanus. *Africa is the Third Part of the World*]. Transl. from Italian, commented and provided with the article by V. V. Matveev. Leningrad, 1983. 512 pp. (In Russian)
8. Zwemer S. M. *The Influence of Animism on Islam. An Account of Popular Superstitions*. F. R. G. S. 1920. 246 p.
9. Jankowsky R. C. *Stambeli: music, trance, and alterity in Tunisia*. Chicago, The University of Chicago Press, 2010. 256 p.
10. Tremearne A. J. N. *The Ban of the Bori*. Fleet Lane; London, E. C., Heath, Cranton & Ouseley LTD, 1914. 504 p.
11. Zawadowski G. Le rôle des Nègres parmi la population tunisienne. *En Terre d'Islam*, 1942, no. 19, pp. 146–152.
12. Bocharov V. V. *Nepisannyi zakon: antropologiya prava* [*Common law*]. St. Petersburg, Izd-vo AIK Publ., 2013. 328 pp. (In Russian)
13. Bocharov V. V. *Istoki vlasti* [Power sources]. *Antropologiya vlasti: khrestomatiia po politicheskoi antropologii* [*Anthropology of power: a reading-book on political anthropology*]. St. Petersburg, SPbGU, 2006, vol. 1. 491 pp. (In Russian)
14. Gilmore G. W. *Animism or Thought currents of primitive peoples*. Boston: Marshal Jones Company, 1919. 269 p.
15. Vygotskii L. S., Lurii A. R. *Etiudy po istorii povedeniia* [*The Studies of the History of Behavior*]. Moscow, Gos. izd-vo Publ., 1930. 224 pp. (In Russian)

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Коровкина Анна Юрьевна — аспирант; annie90@list.ru

Korovkina Anna Yu. — post graduate student; annie90@list.ru

*И. Ю. Котин***ОБЩИНА ПАРСОВ (ЗОРОАСТРИЙЦЕВ)
В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМ БОМБЕЕ
(ПО ПРОИЗВЕДЕНИЯМ РОХИНТОНА МИСТРИ)**

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

В статье анализируется изображение жизни общины парсов (зороастрийцев) в творчестве канадского писателя индийского происхождения Рохинтона Мистри. Анализируется цикл рассказов Мистри «Истории из Фирозшах Багх», романы «Столь долгое путешествие» и «Дела семейные». Автор статьи рассматривает, как изображены в этих произведениях парсы, индусы, мусульмане, сикхи, кому принадлежит авторская симпатия, кто вызывает жесткую критику автора, каким он видит будущее общины парсов и самого Бомбея. При огромной любви к Бомбею Мистри констатирует отсутствие перспективы в этом городе для парсов-зороастрийцев, неслучайно и сам он иммигрировал в Канаду, где и создал серию произведений, посвященных парсийской тематике. Библиогр. 9 назв.

Ключевые слова: Индия, Бомбей (Мумбаи), парсы, зороастрийцы.

PARSI (ZOROASTRIAN) COMMUNITY AS SEEN IN ROHINTON MISTRY'S WORKS*I. Yu. Kotin*

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

In this article the author analyses the depiction of the Parsi (Zoroastrian) community in stories and novels of the Canadian author of Indian origin, Rohinton Mistry. Rohinton Mistry was born in India and left the country during the political crisis in 1975. Though he established himself well in Canada Rohinton Mistry felt a great deal of nostalgia for India and Bombay and made the fate of his tiny community the main theme of his prose. Mistry depicts Parsees as old and established community in the largest Indian metropolis who, however, is losing its influence due to political change. Though very nostalgic about India and Bombay Mistry is extremely pessimistic about the fate of his community there. Refs 9.

Keywords: India, Bombay (Mumbai), Parsi (Zoroastrian community).

Парсами в Индии называют зороастрийцев — выходцев из Ирана, оказавшихся на территории Индийского субконтинента в X в. н.э. Священные книги парсов называют даже точную дату этого события. Согласно преданиям парсов, «отцы-основатели их общины высадились на побережье Гуджарата на западе Индии в день Бахман месяца Тир, в 992 г. эры Викрамы, что соответствует 936 г. н.э.» [1, с. 240]. Впрочем, из-за разночтений в старых парсийских манускриптах существует версия прочтения этой даты как 636 год [1, с. 240], и среди парсов популярно мнение, что их предки появились в Индии сразу после завоевания Ирана арабами и начала его исламизации. Зороастризм как учение возник в Иране на основе местных верований под влиянием проповедей пророка Заратуштры. С. Н. Соколов, кратко характеризуя ранний период развития этой религии, пишет:

Религия иранских племен в период, предшествовавший эпохе, связанной с именем Заратуштры, представляла собой политеизм, выросший из поклонения силам природы [2, с. 7].

Зороастризм стал «первой в истории европейских народов религией откровения, иначе говоря, верой, полученной от божества путем пророческого прозрения. Заратуштра первым бескомпромиссно разделил добро и зло, не допуская смешение этих категорий. Первым разорвал круговорот истории, выпрямив ее линию от момента сотворения мира и до конца, не известного прежним европейским религиям. Первым проповедовал приход Спасителя и телесное воскресение мертвых, воздаяние и райское блаженство праведникам и адские муки грешникам. Первым назвал высшую цель создания человека как единственного из всех творений, обладающего волей избрать либо добро либо зло, и способного повлиять на ход мировой истории» [3, с. 2]. Как отмечает исследователь зороастризма В. Ю. Крюкова, «при всех своих различиях вера сохраняла общие основания и во время правления Ахеменидов и Сасанидов была признана общегосударственной, но лишь после мусульманского завоевания Ирана, став религией меньшинства, она окончательно приобрела свои завершенные формы» [3, с. 3]. Таким образом, Индия стала одним из центров сохранения зороастризма. Древнейшее поселение парсов Санджан на острове Диу стало важным зороастрийским священным центром и местом приема беженцев из Ирана, спасавшихся от преследования арабов и избежавших в Индии насильственной исламизации. Позднее парсы осели и в других городах Гуджарата, таких как Ванканер, Броач, Анклесар, Камбей и Навсари [1, с. 242]. Вскоре парсы появились и в крупнейшем порте Гуджарата Сурате. В 1758 г. англичане, обосновавшиеся в Сурате, пригласили в свою факторию богатых банкиров и предпринимателей из числа парсов. Затем парсы освоили и основанный англичанами южнее Сурата в землях маратхов порт Бомбей. Бомбей стал настоящим благословенным краем для парсов, ибо только здесь они не подвергались дискриминации и унижениям со стороны местных властей, да и в целом в Индии отношение к ним было более терпимым, чем в Иране. Бомбей в XIX и первой половине XX в. стал тем краем, где расцвели бизнес парсов, их адвокатская и предпринимательская, а также научная, образовательная, благотворительная деятельность.

Для парсов Бомбея эпоха до обретения Индии независимости — золотой век в истории общины. По иронии судьбы именно парсы стояли у истоков создания индийской националистической партии Индийский национальный конгресс (ИНК), приведшей страну к независимости. Среди выдающихся индийских борцов за независимость — один из отцов-основателей ИНК Дадабхай Наороджи. Среди крупнейших предпринимателей Индии — Джамшед Тата, основавший в первой половине XX в. бизнес-империю, процветающую до сих пор.

До недавнего времени у парсийской общины Индии не было своего бытописателя. Таким певцом зороастрийцев Бомбея, показавшим и их былое величие, и незавидное положение в 1970-е годы, стал Рохинтон Мистри.

Рохинтон Мистри — канадский англоязычный писатель индийского происхождения. Его относят к ведущим авторам индо-английской литературы. Рохинтон Мистри родился в 1952 г. в Бомбее, учился в престижном колледже Св. Ксавье (Ксаверия) и иммигрировал в Канаду в 1975 г., собственным примером олицетворив общую тенденцию к исходу парсов из Бомбея. В Канаде Мистри поступил в Университет Торонто, где получил степень бакалавра по английскому языку и философии. Затем он работал клерком в банке, в свободное время занимаясь писательским трудом. Уже в студенческие годы Мистри опубликовал несколько рассказов в лите-

ратурных журналах Канады, а через два года после окончания университета вышел сборник рассказов Мистри «Истории из Фирозшах Баг». Фирозшах Баг — многоквартирный дом в Бомбее, населенный преимущественно парсами, — единоверцами Мистри и главными героями его произведений (подробнее см.: [4, р. 219–228]).

Отметим, что Рохинтон Мистри покинул Бомбей в 1975 г., в один из самых тяжелых периодов в жизни города и страны. После беспорядков, учиненных в Бихаре и Гуджарате сторонниками теоретика «перманентной революции» Джай Пракаш Нараяна, в Индии по просьбе премьер-министра Индиры Ганди было введено чрезвычайное положение. Ситуация анархии сменилась беспределом власти. В Бомбее это время отмечено также усилением маратхских националистов, стремившихся добиться полноты власти в мегаполисе, который они называли Мумбаи, именем, крайне неприятным Рохинтону Мистри и ассоциировавшимся для парсов с махараштрийским (маратхским) радикализмом. Парсы Бомбея, долгое время бывшие представителями самой богатой, успешной и влиятельной общины города, остались не у дел. Они оказались жертвами и лингвистической дискриминации, ибо партия Бала Тхакре (Тхакерея) «Шивсена» проводила под лозунгом «Махараштра для махараштрийцев» кампанию по внедрению в качестве основного и единственного языка общения маратхи, вытесняя язык гуджарати, на котором говорят парсы и джайны, представители крупнейших бизнес-элит города. Примечательно, что известный романист Найпол, побывавший в Индии и в Бомбее первый раз именно в это время, пишет о «Шивсена» не без симпатии, отмечая, что это единственная партия, интересующаяся судьбой городской бедноты. Но Рохинтон Мистри уезжает из Индии, и кошмар анархии и чрезвычайного положения, маратхского радикального национализма и разорения старых парсийских семейств, с одной стороны, его долго преследует, с другой — дает толчок к творчеству.

Первые рассказы Мистри — нехитрые истории, в которых обыгрывается быт малоизвестных в Канаде, а потому экзотических парсов. Уже в этих рассказах, как отмечает канадский литературовед Дженифер Такхар, Мистри касается таких тем, как «зороастрийская религия, общая история миграции парсов из Ирана, поиск убежища в Индии, вхождение в колониальную элиту (в Британской Индии) и мучительная потеря ими привилегированного статуса в постколониальной Индии» [5]. Все эти темы получили дальнейшее развитие в других произведениях теперь уже канадского писателя Рохинтона Мистри.

Первая большая вещь Мистри — роман «Столь долгое путешествие», «Such a Long Journey» (1991), получивший литературную премию генерал-губернатора Канады, выдержавший в 1990-е годы шесть переизданий и экранизированный в 1998 г., эксплуатирует обе важнейшие темы творчества Рохинтона Мистри — тему Индии в годы чрезвычайного положения и жизнь парсийской общины в мультикультурном Бомбее. Главный герой романа — клерк Густад Нобле, содержащий жену Дилнаваз и троих детей. Семья живет трудно. Все осложняется трудностями чрезвычайного положения. Даже газеты не купить: нужно сдать макулатуру — старые газеты — и заплатить стоимость печати за листы, наполовину пустые (вместо запрещенных цензурой статей — пустые места). Надежда в семье возлагалась на успешного старшего сына Сохраба, но тот отказывается стать студентом престижного Индийского института технологии, куда уже был зачислен по результатам выпускных экзаменов в колледже. Сохраб выступает бунтарем против законов

общества. Его интересует искусство, а не деньги. В семье царит атмосфера разочарования. К тому же младшая дочь Густада тяжело заболевает. Бедность в семье грозит превратиться в нищету. Вскоре Густад получает письмо от старого друга Билли Бильмориа, касающееся сомнительных денег, хранителем которых военный офицер Бильмориа стал по поручению премьер-министра (Индиры Ганди).

Вероятно, в основе сюжета — скандал с деньгами, получивший название «Дело Нагарвалы». 24 мая 1971 г. главный кассир Государственного банка Индии Вед Пракаша Малхотра якобы получил устное указание по телефону от премьер-министра Индиры Ганди выплатить шесть миллионов рупий человеку, который будет ждать его в назначенный час на определенной улице, что и было исполнено. Позднее оказалось, что звонила не Индира Ганди. Голос Ганди имитировал некто Нагарвала, бывший военный и служащий индийской разведки. Нагарвала был осужден, но общественность насторожила практика выдачи незарегистрированных крупных сумм неизвестным лицам по устному указанию Индиры Ганди. Видимо, также по устному поручению премьер-министра на некие цели получил деньги и полковник Бильмориа, и теперь эти деньги нужно где-то сохранить.

Густад едет по Индии по поручению Билли. Разные печальные происшествия во время этой поездки бросают свет на тот или иной аспект жизни Густада. Основные события происходят в родном и любимом городе Рохинтона Мистри — Бомбее, городе, две общины которого — маратхская и гуджаратская — долгие годы жили мирно, но новые обстоятельства толкают маратхов к попытке доминирования, а гуджаратцы чувствуют враждебность своего родного города. Среди гуджаратцев не последнее место занимают парсы, бывшие при англичанах наиболее богатой, просвещенной и влиятельной группой населения города, стоявшие у истоков индийского национально-освободительного движения. Среди них — отцы-основатели Индийского национального конгресса Ферозшах Мехта и Дадабхаи Наороджи.

Раздел населения Бомбея прошел не только по линии лингвистической «маратхи — гуджаратцы». В положении изгоев и с ярлыком предателей оказались многочисленные бомбейские мусульмане, выходцем из которых некогда был основатель Пакистана Мухамад Али Джинна. Мусульмане отнесены индусами к «поедателям говядины», и формально к ним можно отнести и парсов — выходцев из Персии и мясоедов, еще недавно совершавших даже жертвоприношение коровы. Парсы в независимой Индии постепенно теряют свое лидирующее положение в экономике и политике. Автор романа считает Индиру Ганди одной из виновниц этого. Не случайно, полагали недоброжелатели, умер молодым и ее муж — парс Фероз Ганди. Для парсов его загадочная смерть — дурной знак. Общине парсов в современной Индии непросто, что не мешает процветанию отдельных парсийских кланов, таких как Тата и Вадия.

Тема жизни парсов в Бомбее — главная в романе «Столь долгое путешествие». Уже первые строки книги описывают предутреннюю молитву Ахура Мазде главного героя романа Густада. Примечательно, что экзотические для западного читателя названия, например как «кусти» — пояс правого парса, который он использует во время молитвы, не получают в книге перевода и не снабжены глоссарием, хотя и выделены курсивом. О значении большинства парсийских понятий мы получаем представление из контекста. Они создают особую «этническую» экзотику, обеспечившую популярность книги в Канаде.

Из книг Мистры канадцы европейского происхождения нередко впервые узнавали о парсах. Но много нового канадцы узнают и о представителях других групп населения Бомбея. Делается это ненавязчиво, часто с помощью реплик и обнаженных перед читателем мыслей героев. Вот жена Густада Дилнаваз стоит в очереди за молоком, которым торгует индус, названный в романе просто «братец» (*бхайя*), так к нему обращаются покупатели. Дилнаваз смотрит на бритую голову «братца», на которой лишь в районе темени оставлена часть волос. Она «знала, что это индусский обычай у какой-то касты, она точно не знала какой, но не могла избавиться от мысли, что это напоминало ей крысиный хвост. Когда (*бхайя*) мазал голову маслом, этот хвостик блестел» [6, р. 3]. Мы отмечаем, что оценка, данная уже первому встреченному в романе индусу, не слишком лестная.

Парсы в романе наделены чувством собственного превосходства, возможно, унаследованным от их более удачливых предков, живших при англичанах и игравших в Бомбее одну из главных ролей. У коров парсов на «Парсийской ферме» и молоко лучше, чем то, что продает, возможно, разбавив водой, «бхайя». У парсов лучшая в Бомбее мебель, некогда производившаяся фирмой «Нобле и сын». Но это все в прошлом, как в прошлом остался лучший в Бомбее книжный магазин отца Густада. Теперь Густад — банковский служащий, и его семья, друзья и соседи словно осажженные на своем острове — в многоквартирном доме Хоадад Билдинг. Многие в доме, хотя и не все, парсы. Это отражает тенденцию на концентрацию тех или иных религиозных групп в определенных кварталах Бомбея.

Район Хоадад Билдинга и округа — парсийские, район Дхоби Талао — христианский, населен преимущественно так называемыми англо-индийцами — потомками от смешанных браков с англичанами, но чаще с другими европейцами, в Бомбее — португальцев с местными жительницами. Христиане, так же как и парсы, — бывшие хозяева города. Их положение в городе тоже пошатнулось с обретением Индией независимости. Школьный приятель Густада Малькольм как раз принадлежит к общине англо-индийцев. Примечательно, что оба учились в престижной школе (колледже) Св. Ксавье, основанной некогда монахами-иезуитами, но в годы независимости ставшей открытой для школьников всех вероисповеданий. Напомним, что в этом колледже учился и сам Рохинтон Мистри, хорошо знавший мир этой школы. С одной стороны, религиозные различия в школе не было принято подчеркивать, с другой стороны, ее ученики-христиане по-прежнему хранили чувство своего превосходства над «язычниками». Отсюда и шуточные споры Малькольма с Густадом о древности их религий. Малькольм не без гордости говорит Густаду:

Христианство пришло в Индию девятнадцать веков назад, задолго до того, как в VII в. ваши персы бежали сюда, преследуемые мусульманами [6, р. 23].

Впрочем, Густад знает, что ответить приятелю-христианину:

Может быть <...> но наш пророк Заратуштра жил более пятнадцати веков до того, как Ваш сын Бога родился. И знаешь ли ты, сколь значительное влияние оказал Заратуштра на индуизм, христианство и ислам? [6, р. 23].

Оба друга признают достоинства религий друг друга. Устами другого персонажа Диншавджи Мистри объясняет причину потери влияния старыми общинами. Это все из-за Индиры Ганди и ее политики:

Она все это начала требованием создания отдельного (штата) Махараштры, и теперь у нас эта проклятая «Шивсена», пытающаяся превратить нас в граждан второго сорта [6, р. 39].

Справедливости ради следует сказать, что создание лингвистического штата Махараштра было частью, точнее, даже завершением программы правившей тогда партии Индийский национальный конгресс по созданию лингвистических штатов. Это программа было предложена «отцом нации» Махатмой Ганди еще в 1930 г. и начала проводиться в независимой Индии с середины 1950-х годов. Другое дело, что эта политика не учитывала тонкостей этнолингвистической ситуации в том или ином штате, той или иной провинции. Двухязычный и многоконфессиональный мегаполис Бомбей вполне заслуживал статуса отдельного штата или города-штата, но ни Махараштра, ни Гуджарат не хотели от него отказываться, победило руководство Махараштры при поддержке центра и местных маратхских общественных организаций, порой весьма воинственных, такие как «Шивсена». О «Шивсене» и ее акциях, например нападении на банк, Мистри пишет с иронией. Он недолюбливает маратхских радикалов. Не без издевки Мистри говорит о том, как после появления охранников-пуштунов с ружьями «эти Сакарамы, Даттарами и Тукарамы лишь скакали вдалеке и орали (не рискуя приближаться) как жены рыбаков» [6, р. 39]. Примечательно, что здесь герой романа Диншавджи насмехается не только над новоявленными «хозяевами города», прибавляющих имя бога «Рама» к своим именам, но и над низким кастовым происхождением многих из них, ведь рыбаки и их жены, с которыми сравниваются шивсеновцы, — низкокастовые индусы.

Вообще смех Мистри и его героев на грани политкорректности. Вслед за своими героями он пересказывает шутки бомбейцев о сикхах, южанах, гуджаратцах (гуджу), пуштунах [6, р. 56]. Эти шутки небезобидны, но они расцвечивают ткань повествования, дают возможность представить многоконфессиональный мультикультурный Бомбей во всем его разнообразии.

Малькольм, которого Мистри рисует как человека легкомысленного и несдержанного в речи, допускает весьма издевательские замечания по отношению к индусам и почитаемой ими корове. Малькольм говорит, обращаясь к Густаду, который как парс также не является вегетарианцем:

К счастью для нас <...> мы меньшинства в стране индусов. Пусть они едят бобы и прочее <...> Пусть они профукивают свою жизнь <...> Индусы, идущие в ногу со временем, едят козлятину, или курятину, если они хотят казаться современнее. Но мы получим протеин от их священной коровы [6, р. 23].

Книга Рохинтона Мистри получила в Индии неоднозначную реакцию. Некоторые обвинили Мистри в очернительстве власти, оскорблении чувств верующих индусов, но в Бомбее роман полюбили. Либерально настроенные университетские профессора в 2007 г. включили книгу в список рекомендуемой литературы для будущих студентов-филологов. Но тут-то и произошел скандал, не сравнимый по размаху со скандалом, связанным с романом Салмана Рушди «Сатанинские стихи», но имеющий ту же природу. Адитья Тхакре, внук Бал Тхакре, студент колледжа Св. Ксавье, интегрированного в состав Университета Мумбаи, потребовал изъять роман как негативно рисующий маратхское националистическое движение и партию «Шивсена». Мистри был огорчен этим решением и отметил, что критические слова

принадлежат одному из героев — другу и коллеге Густада Диншавджи. Профсоюз университетских работников Бомбейского университета попытался защитить «академические свободы», но за запрет выступил главный министр Махараштры Ашок Чаван.

Столь же неоднозначную оценку и скандальную известность получил другой англоязычный роман, принадлежащий перу, вероятно, наиболее известного англоязычного писателя индийского происхождения. Роман Салмана Рушди «Дети полуночи», опубликованный в 1981 г., также дает изображение судеб героев на фоне непростой истории Индийского субконтинента. Касается Рушди и периода чрезвычайного положения в Индии. Он язвительно описывает вакханалию, которую устроили верные Индире Ганди структуры с провозглашением чрезвычайного положения:

В это время по всей Индии полицейские производили аресты лидеров оппозиции <...> хватали учителей, юристов, поэтов, журналистов, профсоюзных активистов, в общем, всех, кто когда-либо имел неосторожность чихнуть во время речи мадам <...> в тот же самый момент прозвучали слова «чрезвычайное положение», и ограничение гражданских прав, и цензура печати, и вооруженные силы в состоянии боевой готовности, и арест подрывных элементов. Что-то подходило к концу, что-то начиналось [7, с. 651].

Второй роман, третья книга Рохинтона Мистри, «Отличное равновесие» (“Fine Balance”), получивший теплый читательский прием и признанный по результатам опросов читателей книгой, входящей в сотню лучших книг мира, эксплуатирует ту же тему — Индия в годы чрезвычайного положения, но герои этой книги Мистри не только и не столько парсы.

Наконец, третий роман — «Дела семейные» (“Family Matters”) вновь делает тему парсов и общины парсов в Бомбее главной. Роман издан в Канаде в 2002 г. В том же году, а это было вскоре после террористического нападения на города США, Мистри совершил тур по США, где планировал встречу с читателями. Везде в США, куда он приезжал, он сталкивался со слежкой и подозрительностью, ибо, будучи смуглокожим иностранцем, был принят полицейскими и чиновниками на аэродромах за террориста. Свой тур Мистри отменил, но скандальную славу получил и благодаря этому, а роман был переведен на многие языки мира, включая русский.

Тема парсов и их религии — одна из главных в романе «Дела семейные». Не случайно к русскому переводу романа, выполненному Мариам Салганик, прилагается послесловие «О чем говорил Заратуштра», где представлен очерк религии парсов-зороастрийцев [8, с. 690–703]. Тема парсов дана на фоне мультикультурного Бомбея — любимого города Мистри, постепенно превращающегося в огромный, динамичный, но иной по духу Мумбаи, столицу Махараштры. Современный этнический и конфессиональный состав населения города очень пестрый. В Бомбее по-прежнему живут англичане, англо-индийцы, евреи, гуджаратцы и гуджаратизы, среди которых выделяются группы парсов, джайнов, мусульман-исмаилитов, но большинство — индусы. Выходцы из сельской местности вокруг Бомбея составляют все большую долю населения города, это маратхизы, особенно ратующие за употребление современного официального названия «Мумбаи». Наконец, есть выходцы с юга, южане, так сказать «лица мадрасской нацио-

нальности», гастарбайтеры, которых не особенно жалуют ни маратхи, ни старые бомбейцы из числа гуджаратиязычных.

В ткань романа вплетена история зороастрийской парсийской общины, порой данная в виде пересказа публикаций парсийской прессы Бомбея, порой — в диалогах и размышлениях главных и второстепенных героев. Так, в романе появляется рассказ об отце Наримана — главного героя романа, и его письмах в парсийскую газету. Поводом одного из таких писем стала полемика о судьбе общины, возможности ее пополнения за счет смешанных браков.

Однажды священнослужитель совершил церемонию навджоте для ребенка, мать которого была из парсов, а отец иноверец. Событие вызвало споры, полемику и перебранки между реформистами и ортодоксами — такого рода споры вспыхивали в общине парсов с периодичностью эпидемий гриппа <...> Отец Наримана, известный как большой мастер писать письма в газеты, гневно осудил священника. Он писал, что для этого дастура, сбившегося с пути истинного, священная церемония инвеституры — вручения судры и кусты посвящаемому в парсы — имеет не большее значение, нежели повязывание обыкновеннейшего шнура, если судить по той лихости, с которой дастур проделывает ее с каждым и всяким. Что подобные ему ренегаты станут причиной гибели трехтысячелетней религии, что зороастризм за всю свою славную историю выдержало множество ударов, но чего не могли добиться арабские армии в 632 году нашей эры, то совершат такие священнослужители, как он, подрывающие чистоту этой единственной в своем роде и древней персидской общины, саму основу ее выживания [9, с. 189].

Упомянутая Мистри дискуссия о судьбах общины непосредственно связана с общественной жизнью Бомбея. Многие обеспеченные парсы отдавали своих сыновей учиться в бомбейский Эльфинстон колледж. Выпускник этого колледжа Наороджи Фирунджи основал в 1851 г. Молодую Бомбейскую партию, а в 1851 г. — общество «Рахнумай Маздайаснан Сабха», известное также как Зороастрийское реформаторское общество. Целью общества провозглашалось «бороться с ортодоксией, но без всякого озлобления и ожесточения <...> порвать с тысячью и одним религиозным предрассудком, которые замедляют движение общины к прогрессу и культуре» [1, с. 288]. Ортодоксы-консерваторы утверждают, что они стоят на пути сохранения общины и веры. Споры между либералами-реформаторами и консерваторами-ортодоксами длились более ста лет и продолжаются до сих пор.

И парс Йезад, и индус Капур — патриоты Бомбея.

Помимо общего для них отвращения к Шивсене с ее тупостью и узкомыслием, оба сокрушались по поводу состояния города, который медленно умирал, уничтожаемый властью бандитов и «крестных отцов» мафии, выражаясь газетным языком, «неправедным альянсом политиков, криминалитета и полиции» [9, с. 216].

Капур — индус, беженец из Пакистана. Он говорит о себе:

У нас не было выбора. Мы были вынуждены бежать. Так мы оказались в Бомбее. И Бомбей принял нас хорошо. Отец начал с самого начала, с нуля, и добился успеха. Единственный город на свете, где это возможно. <...> А потому, утверждал Капур, он любит Бомбей особой любовью, куда более пылкой, чем те, кто родился и вырос в Бомбее [9, с. 217].

Как и в романе «Столь долгое путешествие», Мистри дает описание парсийского храма, куда отправляется Йезад, один из главных героев романа:

Он остановился перед дверью в храм, вспомнив, что у него непокрыта голова. Можно прикрыть голову носовым платком, впрочем, он же не собирался заходить в храм <...> Внутренность храма тонула в полумгле, но можно было различить выложенное камнем пространство, похожее на длинную веранду, и каменный парапет, за которым совершаются омовения. В дальнем конце виднелась одинокая фигура, человек вытирал лицо и руки, готовясь к молитве <...> Он выпустил поверх брюк белую ритуальную судру и рубашку, выудил из-под рубашки священный шнур кусти, которым парсы подпоясываются, и начал молиться, развязывая узлы на кусти. Расслабил узелок на поясе и поднял кусти ко лбу. <...> Знакомый жест в неясном свете вдруг пробудил в памяти слова молитвы, которую Йезад много лет не читал: «Ахура мазда кходаи, аз хама гуннах, патер пашерминум...» Он не останавливал слова, всплывающие в памяти и странно радующие его своей незабытостью. А молящийся сложил кусти в две петли и снова поднес шнур ко лбу. Йезад знал, что он сейчас произносит «манашни, гавашни, кунашни», после чего заново завяжет священный шнур [9, с. 434–435].

Герой Мистри вспоминает, сколь многочисленными некогда были собрания верующих парсов в храме:

Его воображение заполняло каменный пол оживленной толпой, которую он привык видеть, когда родители приводили его маленьким в храм на праздники Навроз и Кхордад саль, когда толпа была по-новогоднему разоде́та, каждый держал в руках сандаловые курительные палочки, и все пробирались к парапету, чтобы омыть руки в серебряном карасио, совершить молитву и поспешить на празднование Нового года. Женщины, носившие сари, как мать Йезада, с легкостью добирались до своих кусти, другим же, одетым более современно и вынужденным поднимать юбки, чтобы развязать узлы на поясе, приходилось укрываться за специальной загородкой. На модниц осуждающе смотрели ортодоксальные дамы [9, с. 435].

Здесь, как мы видим, отражены и отношения между более консервативными и более современными дамами, противоречия, в иной форме отражающие различия между традиционалистами и модернистами (реформистами). Женщины — хранительницы религиозной традиции у парсов. Такова, например, героиня романа «Дела семейные» Роксана. Как пишет Мистри, «для нее обряды и религия значили куда больше, чем для Йезада. После внезапной смерти матери воспитанием Роксаны занималась материнская родня — угрызения совести не позволили Нариману ни в чем противиться родственникам покойной жены. Они учили Роксану молиться, совершили ее *навджоте* — обряд посвящения в парсы, по праздникам водили в храм огня» [9, с. 39].

Вновь звучит у Мистри в романе жесткая критика партии «Шивсена» и ее лидера. Говоря о концерте Майкла Джексона, герой романа Йезад отмечает:

Удивительно, что лидер Шивсены не объявил его врагом чего-то, даже врагом хорошего вкуса не объявил. Ведь этот придурок направо и налево раздает ярлыки «анти» — антито, антисе. Южане у нас антибомбейцы, Валентинов день — антииндусская затея. Кинозвезды, если они родом из той части Пенджаба, которая после сорок седьмого к Пакистану отошла, предатели родины [9, с. 50].

Рассуждая о творчестве Рохинтона Мистри, канадский литературный критик Дженифер Такхар отмечает:

Как и другие авторы-парсы, Мистри руководствуется опытом двойной потери родины (*double displacement*). Как парс, Мистри видит себя на границах индийского общества, и отсюда неприятие им установки на прославление индусской культуры Индии [5].

Рохинтон Мистри признан в настоящее время одним из самых талантливых индо-английских писателей, но уже несколько лет он не публикует новых романов. Возможно, у автора творческий кризис. Тема парсов в Бомбее разработана подробно, но, вероятно, и исчерпана. То же можно сказать о теме Индии времен чрезвычайного положения. Смею надеяться, что новый роман Мистри будет посвящен парсам или — шире — выходцам из Южной Азии в Канаде.

Литература

1. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / пер. М. И. Стеблин-Каменского. СПб.: Петербургское востоковедение; Азбука-Классика, 2003. 342 с.
2. Соколов С. Н. Зороастризм // Авеста в русских переводах (1861–1996) / под ред. И. В. Рака. СПб., 1997. С. 7–21.
3. Крюкова В. Ю. Зороастризм. СПб.: Азбука-Классика; Петербургское востоковедение, 2005. 285 с.
4. Malieckal B. Rohinton Mistry // *Asian American Novelists: a Bio-Bibliographical Sourcebook* / ed. N. E. Sampath. London; Toronto: Greenwood Publishing Group, 2000. P. 219–228.
5. Takhar J. Rohinton Mistry, Writer from Elsewhere // *Canadian Literature and Culture in the Post-Colonial Literature and Culture*. URL: <http://postcolonialstudies.emory.edu/wp-admin/post.php?post=205&action=edit> (дата обращения: 12.05.2014).
6. Mistry R. *Such a Long Journey*. London: Faber&Faber, 1992. 339 p.
7. Рушди С. Дети полуночи. СПб.; М.: Лимбус Пресс, 2006. 759 с.
8. Салганик М. Что говорил Заратустра // Мистри Р. Дела семейные / Пер. М. Салганик. М.: Росмэн, 2005. С. 690–703.
9. Мистри Р. Дела семейные / пер. М. Салганик. М.: Росмэн, 2005.

Referens

1. Bois M. *Zoroastriitsy. Verovaniia i obychai* [*The Zoroastrians*]. Transl. by M. I. Steblin-Kamenskii. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ.; Azbuka-Klassika Publ., 2003. 342 pp. (In Russian)
2. Sokolov S. N. *Zoroastrizm* [Zoroastrism]. *Avesta v russkikh perevodakh (1861–1996)* [*Avesta in Russian translations (1861–1996)*]. Ed. by I. V. Rak. St. Petersburg, 1997, pp. 7–21. (In Russian)
3. Kriukova V. Iu. *Zoroastrizm* [Zoroastrism]. St. Petersburg, Azbuka-Klassika Publ.; Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2005. 285 pp. (In Russian)
4. Malieckal B. Rohinton Mistry. *Asian American Novelists: a Bio-Bibliographical Sourcebook*. Ed. by N. E. Sampath. London, Toronto, Greenwood Publishing Group, 2000, pp. 219–228.
5. Takhar J. Rohinton Mistry, Writer from Elsewhere. *Canadian Literature and Culture in the Post-Colonial Literature and Culture*. Available at: <http://postcolonialstudies.emory.edu/wp-admin/post.php?post=205&action=edit> (accessed 12.05.2014).
6. Mistry R. *Such a Long Journey*. London, Faber&Faber, 1992. 339 p.
7. Rushdi S. *Deti polunochi* [*The Midnight's Children*]. St. Petersburg, Moscow, Limbus Press Publ., 2006. 759 pp. (In Russian)
8. Salganik M. Chto govoril Zaratushtra [What Zaratushtra said]. *Mistri R. Dela semeinye* [Mistry R. *Family Matters*]. Transl. by M. Salganik. Moscow, Rosmen Publ., 2005, pp. 690–703. (In Russian)
9. Mistry R. *Dela semeinye* [*Family Matters*]. Transl. by M. Salganik. Moscow, Rosmen Publ., 2005. (In Russian)

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Котин Игорь Юрьевич — доктор исторических наук; i.kotin@spbu.ru

Kotin Igor Yu. — PhD; i.kotin@spbu.ru

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 929,930.271

В. В. Емельянов

ЛИЧНОСТЬ ГУДЕА КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМА

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

Статья посвящена проблеме изучения личности правителя шумерского города Лагаша Гудеа. В ней исследуются его происхождение и статус, а также рассматриваются три версии хронологии его правления. Автор предполагает, что Гудеа и его тесть Ур-Бау были отпрысками священного брака, Гудеа имел статус городского бога и пророка Нингирсу, а время его правления приходится на царствование вождя кутиев Ярлагана. Библиогр. 32 назв.

Ключевые слова: Шумер, Лагаш, кутии, Гудеа, Ярлаган.

THE IDENTITY OF GUDEA AS HISTORICAL AND CULTURAL PROBLEM

V. V. Emelianov

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

The article is devoted to the study of the personality and identity of Gudea, who was the ruler of the Sumerian city of Lagash. The influence of Gudea age on Mesopotamia and increasingly on the culture of the Middle East cannot be overestimated. Gudea was the first Sumerian ruler who moved cult life to writing. For the first time ruler was depicted realistically and in a large sculpture. All Sumerian hymns, except the temple hymns, go back to the texts of Gudea, as well as the cult of Bilgames in further state ideology itself.

The article examines origins and status of Gudea and considers the three versions of the chronology of his reign. The author suggests that Gudea and his father-in-law Ur-Bau were the offspring of the sacred marriage, Gudea had the status of the city god and the prophet of Ningirsu, and his reign falls on the time of the Gutean leader Yarlagan. Refs 32.

Keywords: Sumer, Lagash, Guteans, Gudea, Yarlagan.

В швейцарской серии томов по истории Месопотамии отсутствует раздел по II династии Лагаша. Сразу после Саргонидов следует III династия Ура [1]. Такой пробел в систематическом изучении истории едва ли можно назвать случайным. Мы до сих пор не можем установить срок и даты правления II династии Лагаша. Известно только то, что на шкале истории Месопотамии она располагается после

Саргонидов и рядом с III династией Ура¹. Самой известной исторической личностью в этот период был энси Гудеа, управлявший Лагашем около 20 лет [2]. Однако мы не знаем, каково было его происхождение и когда именно он правил.

Значение эпохи Гудеа для всей месопотамской и — шире — ближневосточной культуры невозможно переоценить.

1. Гудеа впервые переносит культовую жизнь в письменность. До него религиозные тексты были фрагментарны и часто записывались шифрованной клинописью².
2. Впервые в его эпоху правитель изображен реалистично и в большой скульптуре³.
3. Впервые статуя правителя имеет надпись и устанавливается в месте поминаения, говоря от имени правителя о его строительной и культовой деятельности⁴.
4. Впервые Гудеа ставит религиозную категорию МЕ в центр религиозной и политической идеологии [3, с. 89–107].
5. Впервые он делает Бильгамеса своим товарищем ([^d]/Bilgames\~da mu₂-a “С Бильгамесом выросший”; (Cyl. В XXIII 19) и называет своей матерью мать Бильгамеса богиню Нинсу(му)н (В XXIII 16) [2, р. 100]. Это указывает на одержимость Гудеа идеей бессмертия⁵.
6. В конечном итоге все шумерские гимны, за исключением храмовых, восходят к текстам Гудеа [4], как и культ Бильгамеса в царской идеологии.
7. Он первый из правителей после Бильгамеса, кто в эпоху III династии Ура (с 35-го года Шульги) почитается как бог и имеет дни жертвоприношений. Его изображают на печатях вельмож, причем имя Гудеа на печатях предваряется детерминативом DINGIR «бог» [6]⁶.

Гудеа — очень странное имя. Его аккадским эквивалентом является *nabī'um* ‘(тот, кого) назвали, позвали, призвали’ (в других семитских языках *nabi(u)* ‘про-

¹ Согласно В.В.Халло, кутии правили югом Двуречья 40 лет, по мнению П. Стайнкеллера — 100 лет, по версии В.Заллабергера — около 80 лет. Даты отсчитываются от конца правления аккадского царя Шаркалишарри до начала правления урского царя Ур-Намму (XXII–XXI вв. до н.э.). О длительности правления II династии Лагаша пока ничего сказать нельзя. Более того, некоторые исследователи полагают, что те правители, которых принято объединять в одну непрерывную династию, могли принадлежать к разным семействам. По приблизительным подсчетам, время правления условной II династии Лагаша захватило от 4 до 5 поколений [5, р. 113–130].

² Первые храмовые гимны были созданы еще в раннединастическое время в Абу-Саябихе (XXV в. до н.э.). Однако только при Гудеа был перенесен на письмо сам ритуал строительства и освящения храма.

³ На знаменитой стеле, посвященной победе Нарам-Суэна над луллубеями, правитель изображен условно, а не реалистично. Подробностей его лица мы не знаем. Точно так же условно и изображение Ур-Нанше на плакетке. Реалистические изображения начинаются только с Гудеа.

⁴ Строго говоря, первая статуя с надписью содержит имя Ур-Бау [2, р. 18–19]. Но Д.О.Эдцард неслучайно отмечает сходство ее стили со стилем статуй Гудеа, а не надписей самого Ур-Бау [2, р. 15]. Вполне возможно, что статуя была поставлена Гудеа от имени и в честь своего предшественника.

⁵ В заключительной части шумерского эпоса о победе Нинурты над Асагом герой Нинурта благословляет диорит, говоря, что его будет использовать для статуй «царь, утвердивший свое имя на долгие дни» [2, р. 26]. Исследователи эпоса единодушно считают, что речь идет о Гудеа, статуи которого созданы преимущественно из диорита.

⁶ Следует отметить, что Гудеа был обожествлен одновременно с самим Шульги (этим ценным замечанием статья обязана сотруднику Мюнстерского университета Никите Артемову).

рок'): gu₃.de₂.a = na-bu-um (Kagal E 3 I 7) [7, S. 699–700]⁷. Полностью это имя раскрывается как sipa^dNin-gir₂-su-ke₄ gu₃-de₂-a 'пастырь, призванный (богом) Нингирсу' (B VI 17) [2, p. 92]⁸.

В текстах Гудеа не говорится о его земных родителях и о земном царе, которому он служит. Таким царем назван только бог Лагаша Нингирсу. В списке правителей Лагаша Гудеа имеет статус Gu₃-de₂-a šeš-ban₃-da Ur-^dBa-u₂-/ka\ <...> dumu ama-na dumu ad-da nu-me-a — «младший брат Ур-Бау <...>, сын, матери своей, сын, отца не имевший» (т. е. не имевший своих отца и матери, что согласуется с данными статуй и цилиндров⁹) (стрк. 198–199) [8]. В свою очередь, его тесть Ур-Бау сам именует себя в надписях «дитя, рожденное Нинагаль¹⁰» [2, p. 15]¹¹, а в списке из Лагаша он «писец Ур-Нингирсу» (стрк. 196) [8]. Значит, Ур-Бау тоже не имел родителей. Ребенок божественного происхождения, он был зачат в обряде священного брака. Можно предположить, что Лагашем правили два поколения отпрысков священного брака, и один из них воспитывал другого как младшего брата.

Имеется несколько свидетельств в пользу прижизненной деификации Гудеа. Во-первых, в надписи на цилиндре В Гудеа — «энси, бог города своего»¹² (Cyl. B I 15: ensi₂-ke₄ dingir-iri-na-ke₄), сын (dumu) бога Нингишзиды (B XXIV 7) и ama-dingir (матери-богини) Гатумдуг (B XXIII 19) [2, p. 100–101]. Его сестрой была богиня Нанше. То есть он абсолютный бог — по обоим родителям (в отличие от Бильгамеса)¹³. Во-вторых, в последней части статуи F Гудеа приказывает овцам, подъяремным волам, козам и ослам плодиться и размножаться, а затем ставит над ними пастухов. Подобное в гимнах делают только боги — Энки и Нанна.

F	
III 12) gu ₄ šu ₄ -dul ₄ -la	Подъяремных волов
13) si ba-ni-sa ₂ -sa ₂	Он подготовил,
14) engar-gu ₄ -ra-bi	Земледельцам (за) волами
15) im-mi-us ₂	Велел следовать.
16) ab ₂ -zi-da	Истинных коров

⁷ Впоследствии Хаммурапи gu₃.de₂.a.an.na = Nabī'u-AN — «призванный Аном» [9, p. 31].

⁸ О том, что Гудеа — пророк Нингирсу, говорит не только его имя, но и сцена инкубации и священного сна в храме. В цилиндре А описано первое видение тетраморфа и человека ростом от Земли до Неба (ср. позднее явление тетраморфа Иезекиилю и явление человека ростом с мир в «Жизнеописании Мухаммада») [10].

⁹ В надписи на цилиндре А Гудеа обращается к богине Гатумдуг и называет ее своим отцом и своей матерью, говоря при этом, что не имеет ни отца, ни матери. Там же сказано, что Гатумдуг приняла семья Гудеа и родила его в святилище: ama nu-tuku-me ama-gu₁₀ ze₂-me / a nu-tuku-me a-gu₁₀ ze₂-me / a-gu₁₀ ša₃-ga šu ba-ni-du₁₁ unu₆-a i₃-tud-e — «Матери я не имею — ты моя мать! Отца я не имею — ты мой отец! Семья моя ты там приняла, в святилище ты меня родила» (Cyl. A III 6–8) [2, p. 70].

¹⁰ a₂ < e₂, a₂-munus < e₂-munus [3, p. 261]. Нинэгаль — Инанна в ипостаси богини подземного мира [11, S. 218; 12].

¹¹ К. Сутер справедливо замечает, что для надписей II династии Лагаша нехарактерна филиация [13, p. 15]. Однако никто до Ур-Бау не пишет о своем рождении от богини.

¹² Вряд ли можно сопоставлять это самоназвание с официальным титулом Нарам-Суэна *il Ak-kade* 'бог Аккада', как это делает Д. О. Эдцард [2, p. 26], поскольку перед именем Гудеа при его жизни никогда не ставился детерминатив DINGIR 'бог' и речь идет только о подчиненном ему городе.

¹³ В то же время Гудеа не понимает, чего от него хочет Нингирсу. Для разъяснения смысла его слов он обращается к толковательнице. Но Нанше тоже богиня, и он называет ее своей сестрой (nin₃). Это означает, что, хотя Гудеа и состоит в родстве с богами, однако он не говорит на их языке.

17) amar-zi mu-ni-šar ₂ -šar ₂	Истинными телятами размножил,
18) unu ₃ -bi	Пастухам их
19) bi ₂ -us ₂	Велел (за ними) следовать,
(Statue F column iv)	
1) u ₈ -zi-da	Истинных овец
2) sila ₄ -zi mu-ni-šar ₂ -šar ₂	Истинными ягнятами размножил,
3) sipa-bi	Их пастухам
4) im-mi-us ₂	Велел (за ними) следовать,
5) ud ₅ -zi-da	Истинных коз
6) maš ₂ -zi mu-ni-šar ₂ -šar ₂	Истинными козлятами размножил,
7) sipa-bi	Их пастухам
8) im-mi-us ₂	Велел (за ними) следовать.
9) anše-ama-gan-a	Ослицам-матерям на поле
10) duru ₁₀ (=ANŠE-NITA-KAS ₄)	Беговых ослов
11) šu im-ma-ba	Он даровал,
12) na-gada-bi	Их пастухам
13) bi ₂ -us ₂	Велел (за ними) следовать ¹⁴ [2, p. 48].

Ср. в тексте «Энки и устройство мира»:

53. ^dNu-dim₂-mud u₈-zi GA₂ e₃-ni sila₄-zid ħe₂-u₃-tud
 54. ab₂ numun e₃-ni amar-zid ħe₂-u₃-tud
 55. ud₅-zi GA₂ e₃-ni maš₂-zi ħe₂-u₃-tud
 56. gan₂-ne₂ gana₂-zi GA₂ u₃-un-e₃-en
 57. guru₇-du₆ guru₇-maš-e an-edin-na gu₂ ħu-mu-un-gur-gur-re

Нудиммуд, овцу истинную он к родам приводит, ягненок истинный пусть родится!
 Корову он к семени приводит, теленок истинный пусть родится!
 Козу истинную к родам он приводит, козленок истинный пусть родится!
 Когда ты поля, поля истинные к родам приводишь —
 Кучи и груды (зерна) на равнине насыпаются! [14].

Гудеа повелевает домашнему скоту плодиться и размножаться сразу после того, как закладывает фундамент храма своей матери Гатумдуг и поливает благоуханным маслом закладной кирпич храма. То есть для благополучного созидания храма необходимо, чтобы синхронно с его возведением шло размножение живых существ. В-третьих, в надписи на статуе R говорится об обряде отверзания уст (ka-du₈) статуи Гудеа. Этот обряд проводился только для статуй богов [15].

R	
IV 1)	<...>
2) <...>	x x x
3) e ₂ -mi ₂ -gil-sa-a-ka	В Эмигильса
4) ka-du ₈ mu-[na]-ni-gub	отвержение уст он ей установил,
5) alan-ba	статуи этой
6) gu ₃ -de ₂ -a ma-x	«Гудеа мне...»
7) mu-bi	имя ее [17, p. 243].

¹⁴ Похожее перечисление скота встречается в надписи Энанатума I (Еп. I 12), но там речь идет о доставке коз, коров, ослиц и их детенышей в храм Амагештинаны и не содержится повеления размножаться [16, p. 184–185].

В-четвертых, мы знаем о даровании Гудеа МЕ богини Нанше. А МЕ может получить только бог или обожествленный царь¹⁵.

Гимн Нанше 36–46

- 36 sipad-ra gidri-mah mu-na-an-šum₂
37 Gu₃-de₂-a me-kal-kal-la-na šu mu-na-ab-du₇-du₇
38 sipa ša₃-ku₃-ge bi₂-in-pad₃-da-ni
39 Gu₃-de₂-a ensi₂-Lagaš^{ki}-a-ke₄
40 ab₂ he-nun tigi-a mu-ni-gub
41 balag-ku₃ da-ba mu-ni-gub
42 šir₃-ku₃ šir₃ ha-mun-na mu-un-na-du₁₂-a
43 urud^{ki}kin-tur-re e₂ im-mi-i-i
44 a₂ tarah nar-gal-e šu mu-na-ab-tag-ge
45 e₂ abzu-ta me nam-ta-ba
46 e₂-Sirara^{ki}-ka šir₃ ku₃-ba me nun-ba mu-un-du₁₂

Она даровала пастырю высокий скипетр,
Она наградила Гудеа своими драгоценными МЕ.
Пастырь, названный в ее сердце,
Гудеа, энси Лагаша,
Поставил лиру «Корова Изобилия» между барабанами,
Священную арфу на ее сторону он поставил.
Пока священные песни, сладкие песни ее воспевают,
Кинтур храм благословляет.
Главный певец на роге для нее играет,
(Песню) «Храм, которому дарованы МЕ Абзу»,
Священную песню храма Сирара, о царственных МЕ исполняет [18].

Большой загадкой для историков до сих пор является время правления Гудеа. Существуют три основные версии его хронологии.

Версия первая. В. К. Шилейко писал в начале прошлого века, что династия Аккада была разрушена не царями второй династии Урука (как думал Э. Мейер), а нашествием кутиев, впоследствии подчинивших себе всю страну. Он приходит к этому выводу на основании нескольких хозяйственных текстов, в которых говорится о доставке больших грузов некоему царю в эпоху Гудеа. Шилейко соотносит это сообщение с надписями Гудеа, в которых констатируется его власть над территорией, ранее принадлежавшей Аккаду, и с датировкой одной хозяйственной таблички годом разрушения Урука. Проведя палеографический анализ всех учтенных текстов, он делает конечный вывод: Гудеа правил после разрушения Аккада, вторая династия Урука имела в эту эпоху второстепенное значение и часто подвергалась нападениям извне, а грузы, которые во времена Гудеа поставлялись царю, не что

¹⁵ Известна личная печать Гудеа с изображением, на котором его личный бог Нингишида подводит лагашского правителя к богу Энки, держащего в двух руках сосуды, из которых в многочисленные другие сосуды низвергаются струи воды. Такие же струи, льющиеся из сосуда, можно видеть и на статуе N Гудеа. Что же может обозначать этот сюжет? Поскольку жителям древней Месопотамии было свойственно двуязычное мышление, то омофония аккад. *mê* 'воды' и шумер. *me* 'жизненная сила' могла послужить основой для изображения сил МЕ как вод, исходящих из Абзу. В клинописных текстах это можно наблюдать в виде написания аккадского слова для МЕ через шумерскую идеограмму для вод: *ušār ana mātija me-e* (вар. А. МЭШ) *ili našāri* — «Я направил мою страну следовать ритуалам богов» [19, p. 156].

иное, как дань кутийским завоевателям Шумера, титуловавшим себя царями (лугалями) [20, с. XXIX–XXXIV]. Точка зрения Шилейко стала доминирующей, и по средней хронологии время правления Гудеа датируется около 2143 — 2123 гг. до н. э. Однако, читая тексты, на которые ссылается Шилейко (АО 3422, АО 3426, АО 3433), мы видим, что в них указана доставка грузов некоему царю. Но, во-первых, имя этого царя в текстах не указано. Во-вторых, в них нет и имени Гудеа. В-третьих, современная ассириология по палеографическим критериям относит эти тексты к концу эпохи Аккада¹⁶.

Версия вторая. В текстах о выдаче одежды упоминаются чиновники Базиги, Урга, Лугаль-эгиде, Ур-нигар и Ур-Эшлила. Они служили Гудеа с его 8-го года, Ур-Намму — с 15-го и Шульги — до его 11-го года. Из этого факта П. Стайнкеллер делает вывод, что правление Гудеа в Лагаше в поздние годы было синхронно правлению Ур-Намму в Уре (около 2113 — 2093 гг. до н. э. по средней хронологии) [21, р. 50–51]. В. Заллабергер пишет по этому поводу: «Поскольку Гудеа ничего не сообщает о своей военной или политической деятельности, установить время его правления очень трудно. П. Стайнкеллер смог посредством просопографического анализа надписей показать, что время Гудеа отстоит не очень далеко от первых лет правления Шульги» [1, р. 133]. Недавно версия Стайнкеллера подверглась критике со стороны В. Заллабергера и И. Шракампа, которые на материале просопографии хозяйственных текстов установили, что названные чиновники жили не при Гудеа, а позже — при сыне Гудеа Ур-Нингирсу, его свойственнике Наммахни и урском царе Шульги [5, р. 122]¹⁷.

Версия третья. В старовавилонский период (Ларса предположительно эпохи Римсина) Гудеа считают слугой Шульги (около 2093 — 2046 гг.) и продолжают приносить жертвы диоритовым статуям, возведенным по его приказу. Об этом рассказано на шестиколонной табличке из коллекции Мартина Скёйна. Почерк на ней характерен для Ларсы эпохи Римсина (около 1822 — 1763 гг.). Единой транслитерации текста пока не существует. Мы переводим текст, сводя первоначальную реконструкцию К. Вильке и дополнения У. Габбая [22, S. 29–47; 23, р. 98–99].

I
[Нанше,
Могучей госпоже,
Госпоже границ,
Своей госпоже,
Ради жизни Шульги],

¹⁶ Подводя итог своего обзора датировок правления Гудеа, А. ди Лудовико констатирует тот факт, что большинство исследователей после П. Стайнкеллера склоняются к тому, чтобы считать Гудеа современником Ур-Намму и Пузур-Иншушинака, последнего царя династии Авана. Однако он подчеркивает, что проблема далека от решения [24, р. 322, fn. 12].

¹⁷ Проблема датировки также связана с большим количеством тёзок. Так, в своей недавней статье Дж. Визикато проследил карьеру чиновника по имени Ур-Багара, служившего в Гирсу с эпохи Шаркалишарри до Гудеа. Из своих наблюдений он сделал вывод, что расстояние между Аккадской династией и эпохой Ур-Намму было сравнительно коротким (35–40 лет) [25]. Однако, если мы посмотрим на документ CFC 124 = AAS 180 из Гирсу, то увидим чиновника по имени Ур-Багара, живущего в эпоху Ибби-Сина, т. е. в самом конце III династии Ура [26]. Получается, что Ур-Багара жил в Гирсу более столетия. Этот нонсенс указывает на наличие нескольких людей с одним и тем же именем, живших в одном городе при разных правителях.

[Мо]гучего [ца]ря,
[Бо]га Страны,
Царя Шумера и Аккада,
Моего [ца]ря,
[И ради жи]зни его отца -
[Прочн]о основавший суд
[Гу]деа,
В Экуре [на престол посаж]енный,
[Бурлак] лады Энлиля...

II
Нингирсу,
Назвавшему его именем,
Верный его границам
Великий администратор (agrig) Нанше,
Матери Лагаша
Гатумдуг,
Тот, кто ради гармонии (nig₂-MU-ur-sa₃-še₃)
Мудрость (um-ta) Индара (In-da₂-ar) (= Ниндара?),
Истинное слово закона, провозгласил
(аккад. "Тот, кому Зуэн
Истину
В рот его вложил")...

III
Когда Нингирсу,
Господин оружия,
Чтобы построить его храм,
Советы мне дал,
Врагов на скамью для забоя я положил
(аккад. "Врагов я уничтожил"),
Элам
Преступный,
Как злодея, я уничтожил,
Из Магана
Камень я спустил,

IV
Из Мелуххи
Диорит внес,
С Дильмуна, из Мархаши
Сердолик внес,
Из диорита [...]
Статуи мои я создал.
Статуи этих
8 ŠU.ŠI NINNU. IMIN (= 537).
В Эннинну,
В дом Нингирсу, я их внес.

В колонке V перечисляются регулярные жертвоприношения диоритовым статуям Гудеа: хлеб, пиво, похлебка, топленое масло по литру и пироги-*kukku* (1/2 литра). В конце текста стоит формула итога: «Итого 537 их». От шестой колонки остались лишь отдельные знаки в двух строчках (4 и 5).

Первая колонка текста сильно разбита. Имя Шульги восстановлено К. Вильке по эпитету dingir-kalam-ma ‘бог Страны’, который известен только в надписях 35-го года Шульги. Имя Гудеа реконструируется не только из битых знаков стрк. 12, но и по употреблению эпитета ma₂-gid₂-^dEn-lil₂-la ‘бурлак Энлиля’, характерного только для Гудеа [22, S. 42].

Вильке убежден в том, что текст билингвы позволяет передвинуть время правления Гудеа на несколько десятилетий вперед от правления Ур-Намму. Согласно его гипотезе, Гудеа мог получить должность энси Лагаша через несколько лет после победы Ур-Намму над Эламом. Поскольку же эта победа состоялась в первый год правления Ур-Намму, то Гудеа имел шанс дожить до начала правления его сына Шульги [22, S. 37]. К. Сутер не согласна с версией К. Вильке о подлинности этой хронологии. С ее точки зрения, поскольку в тексте упомянуты 537 статуй Гудеа, то он, скорее всего, был пародией и сатирой, появившейся в стенах староавилонской писцовой школы г. Ларсы в эпоху Рим-Сина [27, p. 59]¹⁸.

Разрешить проблему хронологии Гудеа поможет анализ родословия, указанного в царских надписях. Ур-Бау имел трех дочерей: Энанепада — жрица в храме Ура, Ниналла — супруга Гудеа, Нинхеду — супруга Наммах(а)ни.

Приведем несколько показательных текстов:

АО 227

I

- | | |
|--|----------------|
| 1. ^d Nin-[...] | |
| 2. nin-[a]-ni | своей госпоже, |
| 3. Nin-[al]-la | Ниналла, |
| 4. Dumu-[Ur- ^d Ba]-U ₂ | дочь Ур-Бау, |
| 5. [ensi ₂]- | энси |
| 6. [Lagaš ^{ki}]-ka-ke ₄ | Лагаша, |
| 7. nam-ti | ради жизни |

II

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1. Gu ₃ -de ₂ -a | Гудеа, |
| 2. ensi ₂ - | энси |
| 3. Lagaš ^{ki} | Лагаша, |
| 4. dam-ma-na-še ₃ | своего супруга, |
| 5. u ₃ nam-ti-la-ni-še ₃ | и ради жизни своей |
| 6. a mu-na-ru | посвятила. |
| 7. alan-ba | Статуи этой |
| 8. nin-gu ₁₀ gu ₃ ma-de ₂ | “Госпожа моя меня призвала, |
| 9. u ₄ du ₁₁ -ga-ba i ₃ -du ₃ | Когда она приказала — я исполнила” |
| 10. mu-bi | имя ее [2, p. 179]. |

EŞEM 481

- | | |
|---------------------------------------|------------------------|
| ^d Nin-gir ₂ -su | Нингирсу, |
| ur-sag-kalag-ga ^d En- | могучему герою Энлиля, |
| lil ₂ -la ₂ | |
| lugal-a-ni | своему царю, |

¹⁸ В билингве есть еще одно сомнительное утверждение. Сведений о легитимации Гудеа в Нипуре в подлинных надписях этого правителя нет.

nam-ti Nam-mah-ni
ensi₂-
Lagaš.KI-ka-še₃
Nin-he₂-du₇
dumu-Ur-^dBa-u₂
ensi₂-Lagaš.KI-ka
dam-ni
u₃ nam-ti-la-ni-še₃
a mu-na-ru

ради жизни Наммахни,
энси
Лагаша,
Нинхеду,
дочь Ур-Бау,
энси Лагаша,
супруга его,
и ради своей жизни
ему посвятила [2, р. 198].

YBC 2149
^dNin-ur₄-ra
ama-Umma.KI-ra
Nam-mah-ni
ensi₂-Umma.KI-ke₄
E₂-u₃-la-ni
mu-na-du₃
ki-be₂ mu-na-gi₄
u₄-ba la-ar-la-ga-an
lugal-Gu-ti-um-kam

Нин-урре,
матери Уммы,
Наммахни,
энси Уммы¹⁹,
ее Эула
построил,
на место его вернул.
Тогда Ярлаган
царем кутиев был [28, р. 267].

Суммируем данные надписей:

1. Гудеа и Наммахни женились на дочерях Ур-Бау — Ниналле и Нинхеду. Значит, они были современниками и, возможно, ровесниками.

2. Когда Гудеа был энси Лагаша, Наммахни в это же время был энси Уммы. Он приходит к власти в Лагаше уже после сына Гудеа Ур-Нингирсу и еще троих энси.

3. Когда Гудеа и Наммахни были энси соответственно Лагаша и Уммы, царем кутиев был Ярлаган. Согласно Царскому списку, Ярлаган правил 7 лет перед Сиу (7 лет) и Тириканом (4 года) (стрк. 327–329). Современником Тирикана был разгромивший его Ур-Намму, выступивший союзником Утухенгаля, царя Урука.

Обратим внимание также на строки 75–78 из пролога к Законам Ур-Намму. Существуют два варианта их перевода:

Намхани, энси Лагаша, он убил (he₂-mi-ug₅) [29, р. 45].

Намхани (на должность) энси Лагаша он поставил (букв. «поднял») (he₂-mi-il₂) [30, р. 47].

Независимо от того, что Ур-Намму сделал с Намхани/Наммах(а)ни, — они современники. Если Намхани обязан Ур-Намму своей должностью энси, то Ур-Намму не может быть современником Гудеа. Если Ур-Намму убивает Намхани как энси — тоже не может.

Резюмируя известные нам данные, можно сказать следующее:

1. Не исключено, что в Шумере существовала солидарность детей, родившихся в результате священного брака. Судя по надписям Ур-Бау, этот правитель считался сыном богини Нинэгал, его земные родители нигде не указаны. Вполне возможно, что Ур-Бау одобрил брак Гудеа и своей дочери Ниналлы по причине божественного

¹⁹ Согласно генеалогическим исследованиям С. Ф. Монако, Наммахни-энси Лагаша и Наммахни-энси Уммы — это один и тот же человек [31, р. 100; 32, р. 3–4].

происхождения Гудеа. Упоминание Гудеа как ребенка Нинсун, выросшего с Бильгамесом, добавляет еще один аргумент к этому предположению.

2. В источниках самого Гудеа не упомянуто имя его земного хозяина. Более того, он считает своим царем только бога своего города Нингирсу.

3. Надписи Гудеа нигде не говорят о его прямой связи с кутиями. Поздний источник связывает его правление с царем III династии Ура Шульги.

4. Данные посвященных надписей и Кодекс Ур-Намму свидетельствуют в пользу того, что Гудеа жил при кутийских лугалях, в том числе при Ярлагане, задолго до Тирикана, разгромленного коалицией Утухенгаля и Ур-Намму.

5. Статус Гудеа пока трудно определить. Он бог Лагаша, но ниже Нингирсу по своему положению. Его имя уникально и означает положение пророка Нингирсу. Его родителями являются только боги, причем он называет двух матерей — Гатумдуг и Нинсун.

6. Изобразительные источники и родство с Нанше показывают, что Гудеа имел отношение к культу Энки и обрядам Абзу.

7. Можно вполне определенно сказать, что пророческая литература Ближнего Востока начинается именно с текстов Гудеа.

Литература

1. Sallaberger W., Westenholz A. Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III — Zeit. (Orbis Biblicus et Orientalis. 160/3). Freiburg, Schweiz; Universitätsverlag, 1999. 414 p.
2. Edzard D. O. Gudea and His Dynasty. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods, Vol. 3/1). Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1997. 233 p.
3. Емельянов В. В. Шумерский календарный ритуал (категория МЕ и весенние праздники) (Orientalia). СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. 432 с.
4. Klein J. Shulgi and Ishmedagan: Originality and Dependence in Sumerian Royal Hymnology // Bar-Ilan Studies in Assyriology dedicated to Pinhas Artzi / ed. J. Klein and A. Skaist. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1989. P. 65–136.
5. Sallaberger W., Schröckh I. The Gudean Period: A Problem of 3rd Millennium Chronology // Associated Regional Chronologies for the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean / eds. W. Sallaberger, I. Schröckh. Vol. III. Brepols Publishers, 2015. P. 113–130.
6. Suter C. E. The Divine Gudea on Ur III Seal Images // Beyond Hatti. A Tribute to Gary Beckman / eds. B. J. Collins and P. Michalowski. Atlanta: Lockwood Press, 2013. P. 309–324.
7. Von Soden W. Akkadisches Handwörterbuch. Bd. I–II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985.
8. Sollberger E. The Rulers of Lagash // Journal of Cuneiform Studies. 1967. Vol. 21. P. 279–291.
9. The Assyrian Dictionary. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1980. Vol. 11: N/1. XXIII + 382 p.
10. Емельянов В. В. Древневосточные корни ислама // Исламская культура в мировой цивилизации и новые идеи в философии. Уфа; СПб.: СПбГУ, 2001. С. 61–93.
11. Selz G. J. Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagash (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 13). Philadelphia, 1995. 439 S.
12. Behrens H. Die Nimgalla-Hymne. Die Wohnungnahme Inannas in Nippur in altbabylonischer Zeit (Freiburger Altorientalische Studien 21). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998. 163 S. + Taf. XI.
13. Suter C. E. Gudea's Temple Building. The Representation of Early Mesopotamian Ruler in Text and Image. Groningen: STYX Publications, 2000. 429 p.
14. Benito C. A. "Enki and Ninmah" and "Enki and the World Order". Ph.D. Philadelphia, 1969.
15. Walker C. B. F., Dick M. The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mis Pi Ritual (State Archives of Assyria Literary Texts, vol. 1). Helsinki: University of Helsinki, 2001.
16. Frayne D. R. Presargonic Period (2700–2350 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods, Vol. 1). Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2008. 464 p.
17. Steible H. Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften. Bd. I–II. Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1991.

18. Heimpel W. The Nanshe Hymn // *Journal of Cuneiform Studies*. 1981. Vol. 33. P. 65–139.
19. The Assyrian Dictionary. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1977. Vol. 10: M/2. XX + 324 p.
20. Шилейко В. К. Вотивные надписи шумерийских правителей. Пг., 1915. XXXIV + 24 с., IV табл.
21. Steinkeller P. The Date of Gudea and His Dynasty // *Journal of Cuneiform Studies*. 1988. Vol. 40. P. 47–53.
22. Wilcke C. Eine Weihinschrift Gudeas von Lagaš mit altbabylonischer Übersetzung // *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection* / ed. A. R. George. Bethesda, CDL Press, 2011. S. 29–47. (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 17).
23. Wilcke C., Gabbay U. The bilingual Gudea inscription CUSAS 17, 22: New readings and interpretations // *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*. Paris, 2012. Vol. 4. P. 98–99.
24. Di Ludovico A. Between Akkad and Ur III: Observations on a “Short Century” from the Point of View of Glyptic // *Proceedings of the 4th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East* / eds. H. Kühne, R. N. Czychon, F. J. Kreppner. Vol. I. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2008. P. 321–341.
25. Visicato G. The Career of Ur-Bagara as a Chronological Indicator of the Documents of Girsu from Šarkališarri to Gudea // *Opening the Tablet Box. Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster* / eds. S. C. Melville, A. L. Slotsky. Leiden; Boston; Brill, 2010. P. 435–452.
26. Grégoire J.-P. *Archives Administratives Sumériennes*. Paris: Paul Geuthner, 1970. XXXIV + 300 p., 78 plates.
27. Suter C. E. Gudea of Lagash: Iconoclasm or Tooth of Time? // *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* / ed. N. Naomie May. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2012. P. 57–88.
28. Frayne D. R. Sargonic and Gutian Periods (2334–2113). Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1993. 338 p. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 2).
29. Kramer S. N., Falkenstein A. Ur-Nammu Law Code // *Orientalia*. NS. Roma, 1954. Vol. 23. P. 40–51.
30. Frayne D. R. Ur III Period (2113–2004). Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1997. 489 p. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 3/2).
31. Monaco C. F. Two Notes on ASJ 10, 1988 // *Acta Sumerologica Japanensia*. 1990. Vol. 12. P. 88–105.
32. Flückiger-Hawker E. Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition. Fribourg: University Press, 1999. (Orbis Biblicus Orientalis 166).

References

1. Sallaberger W., Westenholz A. *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III — Zeit*. (Orbis Biblicus et Orientalis. 160/3). Freiburg, Schweiz, Universitätsverlag, 1999. 414 p.
2. Edzard D. O. *Gudea and His Dynasty*. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods, vol. 3/1). Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1997. 233 p.
3. Emel'ianov V. V. *Shumerskii kalendarnyi ritual (kategorii ME i vesennie prazdniki)* (Orientalia) [*Sumerian Calendar Ritual (Me's and the Spring Festivals)* (Orientalia)]. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2009. 432 pp. (In Russian)
4. Klein J. Shulgi and Ishmedagan: Originality and Dependence in Sumerian Royal Hymnology. *Bar-Ilan Studies in Assyriology dedicated to Pinhas Artzi*. Eds J. Klein, A. Skaist. Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 1989, pp. 65–136.
5. Sallaberger W., Schrakamp I. The Gutean Period: A Problem of 3rd Millennium Chronology. *Associated Regional Chronologies for the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*. Eds W. Sallaberger, I. Schrakamp. Vol. III. Brepols Publishers, 2015, pp. 113–130.
6. Suter C. E. The Divine Gudea on Ur III Seal Images. *Beyond Hatti. A Tribute to Gary Beckman*. Eds B. J. Collins, P. Michalowski. Atlanta, Lockwood Press, 2013, pp. 309–324.
7. Von Soden W. *Akkadisches Handwörterbuch*. Bd. I–II. Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1985.
8. Sollberger E. The Rulers of Lagaš. *Journal of Cuneiform Studies*, 1967, vol. 21, pp. 279–291.
9. *The Assyrian Dictionary*. Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 1980, vol. 11, no. 1. XXIII + 382 p.
10. Emel'ianov V. V. *Drevnevostochnnye korni islama* [Ancient Near Eastern Roots of Islam]. *Islamskaia kul'tura v mirovoi tsivilizatsii i novye idei v filosofii* [Islamic Culture in the world civilization and new ideas of modern philosophy]. Ufa, St. Petersburg, St. Petersburg State University, 2001, pp. 61–93. (In Russian)
11. Selz G. J. *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 13). Philadelphia, 1995. 439 p.

12. Behrens H. *Die Ninegalla-Hymne. Die Wohnungnahme Inannas in Nippur in altbabylonischer Zeit (Freiburger Altorientalische Studien 21)*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998, 163 S. + taf. XI.
13. Suter C. E. *Gudea's Temple Building. The Representation of Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*. Groningen, STYX Publications, 2000. 429 p.
14. Benito C. A. "Enki and Ninmah" and "Enki and the World Order". Ph.D. Philadelphia, 1969.
15. Walker C. B. F., Dick M. *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mis Pi Ritual (State Archives of Assyria Literary Texts, vol. 1)*. Helsinki, University of Helsinki, 2001.
16. Frayne D. R. *Presargonic Period (2700–2350 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods, vol. 1)*. Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2008. 464 p.
17. Steible H. *Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften*. Bd. I–II. Stuttgart, F. Steiner Verlag, 1991.
18. Heimpel W. The Nanshe Hymn. *Journal of Cuneiform Studies*. 1981, vol. 33, pp. 65–139.
19. *The Assyrian Dictionary*. Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 1977, vol. 10: M/2. XX + 324 p.
20. Shileiko V. K. *Votivnye nadpisi shumeriiskikh pravitelei [Votive Inscriptions of Sumerian Rulers]*. Petrograd, 1915. XXXIV + 24 pp., IV tabl. (In Russian)
21. Steinkeller P. The Date of Gudea and His Dynasty. *Journal of Cuneiform Studies*, 1988, vol. 40, pp. 47–53.
22. Wilcke C. Eine Weihinschrift Gudeas von Lagaš mit altbabylonischer Übersetzung. *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection*. Ed. by A. R. George. Bethesda, CDL Press, 2011, pp. 29–47. (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 17).
23. Wilcke C., Gabbay U. The bilingual Gudea inscription CUSAS 17, 22: New readings and interpretations. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*. Paris, 2012, vol. 4, pp. 98–99.
24. Di Ludovico A. Between Akkad and Ur III: Observations on a "Short Century" from the Point of View of Glyptic. *Proceedings of the 4th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East*. Eds H. Kühne, R. N. Czychon, F. J. Kreppner. Vol. I. Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2008, pp. 321–341.
25. Visicato G. The Career of Ur-Bagara as a Chronological Indicator of the Documents of Girsu from Šarkališarri to Gudea. *Opening the Tablet Box. Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*. Eds S. C. Melville, A. L. Slotsky. Leiden, Boston, Brill, 2010, pp. 435–452.
26. Grégoire J.-P. *Archives Administratives Sumériennes*. Paris, Paul Geuthner, 1970. XXXIV + 300 p., 78 plates.
27. Suter C. E. Gudea of Lagash: Iconoclasm or Tooth of Time? *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*. Ed. by N. Naomie May. Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2012, pp. 57–88.
28. Frayne D. R. *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113)*. Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1993. 338 p. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 2).
29. Kramer S. N., Falkenstein A. Ur-Nammu Law Code. *Orientalia*. NS. Roma, 1954, vol. 23, pp. 40–51.
30. Frayne D. R. *Ur III Period (2113–2004)*. Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1997. 489 p. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 3/2).
31. Monaco C. F. Two Notes on ASJ 10, 1988. *Acta Sumerologica Japanensia*, 1990, vol. 12, pp. 88–105.
32. Flückiger-Hawker E. *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. Fribourg, University Press, 1999. (Orbis Biblicus Orientalis 166).

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Емельянов Владимир Владимирович — доктор философских наук; banshur69@gmail.com

Emelianov Vladimir V. — PhD; banshur69@gmail.com

М. Ю. Илюшина

ПОСЛЕДНИЙ МАМЛЮКСКИЙ СУЛТАН В ВОЙНЕ С ОСМАНАМИ (1516–1517)

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ),
Российская Федерация, 190008, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, 16

Туманбей (1516–1517) вошел в историю как последний правитель Султаната мамлюков, могущественного государства, созданного рабами-воинами в Египте в XIII в. и просуществовавшего более 250 лет. Он находился у власти всего несколько месяцев, уже после того, как мамлюки проиграли решающее сражение в войне с османами и судьба Султаната была фактически предпрешена. Туманбей оказался перед непростым выбором: отстаивать независимость, рискуя погибнуть, или принять поражение, получив шанс сохранить не только жизнь, но и место в политической элите Египта. Подробное рассмотрение событий конца 1516 — первой половины 1517 г., ряд деталей, касающихся финансового и военного положения Султаната, которые до сих пор оставались за пределами внимания исследователей, позволяют выявить совокупность факторов, которые привели последнего мамлюкского султана к гибели, и представить более ясную картину заключительного этапа османо-мамлюкского противостояния. Библиогр. 15 назв.

Ключевые слова: Туманбей, мамлюки, Египет.

THE LAST MAMLUK SULTAN TUMANBEY IN THE OTTOMAN-MAMLUK WAR (1516–1517)

М. Yu. Iliushina

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation
National Research University Higher School of Economics (HSE),
16, ul. Soyuza Pechatnikov, St. Petersburg, 190008, Russian Federation

Tumanbey (1516–1517) was the last head of Mamluk Sultanate, the powerful state created by slaves-soldiers in Egypt in the XIII century and lasting for more than 250 years. Tumanbey ruled only for some months, after the main battle in the second Ottoman-Mamluk war (by Marge Dabik). Tumanbey had a difficult choice: to defend independence, risking to lose the power and to die or to accept defeat, having a chance to keep not only life, but also a place in political elite of Egypt. He came to the throne in very difficult circumstances. In fight at Marge Dabik Qansukh al-Guri's army was crushed. The Egyptian treasury appeared in Selim I's hands that deprived Tumanbey of opportunity to equip new army and to stop advance of Ottomans. The strategy of fight developed during numerous mutinies for control over the capital, military valor, personal courage and phenomenal persistence in aspiration to a victory did not help Tumanbey to keep the power. Detailed consideration of events of the end 1516 — the first half of 1517, a number of details concerning the finance and the army of Sultanate allow to reveal some factors which led Tumanbey to death, and to present a clearer picture of the final stage of Ottoman-Mamluk opposition. Refs 15.

Keywords: Tumanbey, Mamluks, Egypt.

Предыстория и основные вехи конфликта

Мамлюкский султанат располагал обширными территориями, неоднородными по своему составу и значению. Центральные положение занимал Египет, Каир был столицей и главной резиденцией мамлюкских султанов. В Сирии географи-

ческие особенности, довольно пестрый этнический и религиозный состав населения обусловили историческое разделение территорий на семь провинций: Дамаск (аш-Шам), Алеппо, Триполи, Хама, Сафад, Газа и Карак. В каждой из провинций верховную власть представлял наместник султана, не менее важную роль играл начальник цитадели, оба подчинялись непосредственно султану. Разделение власти между наместником, который решал общие вопросы управления провинцией, и начальником цитадели, командовавшим гарнизоном, в известной степени ограничивало влияние обоих и позволяло султану осуществлять более эффективный контроль над сирийскими территориями. Возможность гибко влиять на ситуацию в Сирии была весьма актуальна, поскольку именно эта часть султаната чаще всего подвергалась вторжению извне и становилась очагом мамлюкских мятежей, имевших целью захват центральной власти. Помимо Сирии и Египта мамлюки располагали вассально зависимыми территориями в Анатолии, Барке, Нубии, Йемене и Хиджазе [1, с. 143; 3, S. 55–56]. Во второй половине XV в. особую значимость приобрели эмираты в Анатолии, составившие приграничную или «буферную» зону между растущей Османской империей и Султанатом мамлюков. Обе державы боролись за влияние в этой важной в стратегическом отношении области.

Важнейшим арабским источником для изучения периода правления султанов Кансуха аль-Гури (1501–1517) и Туманбея (1517), а также истории покорения Египта османами является хроника «Чудесные цветы...» («بدائع الزهور فى وقائع الدهور») Мухаммада ибн 'Ахмада ибн Ийаса аль-Ханафи (1448–1524), выходца из семьи черкесских мамлюков, который был вхож в круг военной элиты и высокопоставленных чиновников султаната.

К числу исследований, наиболее полно отражающих предысторию османо-мамлюкского противоборства и события первой османо-мамлюкской войны, относится работа Ш. Хар-Эля *Struggle for Domination in the Middle East. The Ottoman-Mamluk War 1485–1491*, выпущенная издательством Brill в 1995 г. Обстоятельный труд по истории османского завоевания арабских стран, опубликованный в Москве в 1984 г., принадлежит Н. А. Иванову.

Со второй половины XIV в. османы активно расширяли границы своего государства, используя благоприятные для экспансии факторы: Европа была ослаблена последствиями опустошительной чумной эпидемии, Византия вступила в фазу политической деградации, теряя силы в гражданских войнах и дворцовых переворотах, а соперничество Генуи и Венеции не позволяло им объединиться и дать отпор османам на море [4, p. 414]. Но до тех пор, пока османы наступали на владения христиан, а в своих посланиях почтительно признавали авторитет мамлюкских султанов в мусульманском мире, в Каире не воспринимали растущую османскую державу как угрозу. Ситуация изменилась, когда турецкие армии двинулись на восток. Напряженность в отношениях символически проявилась в нарушении дипломатического этикета. Прибывший в 1464 г. ко двору султана Хушгадама (1461–1467) османский посланник отказался целовать землю у ног мамлюкского правителя, как того требовал обычай. Хушкадам был оскорблен и, в свою очередь, не стал отправлять Мехмеду II ответное посольство [5, p. 79].

В постепенно нараставшем конфликте между двумя державами османы неизменно занимали активную позицию, стремясь к максимальному расширению зоны своего влияния, что вполне соответствовало имперской идее с ее духом экспансии,

безграничного вбирания в себя новых народов и территорий [6, с. 15]. Мамлюки, напротив, пытались сохранить *status quo*, удержать завоеванные ранее позиции. В конечном итоге их действия чаще всего были вынужденным ответом на инициативу османов [5, р. 6].

Первая османо-мамлюкская война началась в 1486 г. После того как в трех крупных сражениях мамлюки одержали победу, в 1491 г. был заключен мир. Каитбей (1468–1496), возглавлявший борьбу с османами, умер в 1496 г. В течение следующих пяти лет в Каире, опустошенном эпидемией чумы, сменилось четыре султана, и только в 1501 г. одному из мамлюков Каитбея, Кансуху аль-Гури (1501–1516), удалось стабилизировать ситуацию. Тем временем османы восстановили силы после поражения в войне 1486–1491 гг. и продолжили борьбу за гегемонию на Ближнем Востоке. Их соперником наряду с Султанатом мамлюков стало основанное в самом начале XVI в. в Иране шиитское государство Сефевидов. 23 августа 1514 г. османы разгромили сефевидскую армию и в начале сентября вступили в Тебриз.

Кансух аль-Гури не решился поддержать шиитов-сефевидов и делал все возможное, чтобы избежать открытого конфликта с османами. Селим, в свою очередь, дезориентировал противника тонкой дипломатической игрой, продолжая тем временем продвигаться к границам султаната. В начале августа 1516 г. османы вторглись на территорию мамлюкской Сирии. 24 августа 1516 г. на поле Мардж Дабик к северу от Алеппо османы нанесли сокрушительное поражение мамлюкам. Кансух аль-Гури погиб на поле боя (по одной из версий, убедившись, что сражение проиграно, он принял яд) [1, с. 151–155; 2, с. 25–30].

Туманбей на пути к власти

Сорок седьмым и последним из мамлюкских султанов Египта стал Туманбей. О его происхождении источники умалчивают. Известно только, что он родился в 1473 г. и был родственником, возможно, племянником Кансуха аль-Гури, который купил его, а затем освободил, что было обычной практикой среди мамлюков. Туманбей прошел курс обучения в *тибаке*¹ и начал свою карьеру с должности султанского камердинера — *'амира джамдара*, затем он получил звание эмира десятка и еще через некоторое время — эмира сорока. После этого он занял высокий пост главного виночерпия, а позднее возглавил канцелярию султана. Туманбей проявил незаурядные способности к управлению, и вскоре помимо канцелярии под его начало перешли ведомства недвижимости, мебели и палаток, платья, оружия, верховых животных, музыкальных инструментов и охоты султана. Затем Кансух аль-Гури прибавил к его обязанностям верховный надзор за всеми сельскохозяйственными и ирригационными работами в Египте, включая строительство мостов, дамб и каналов, обмер земли, сбор и доставку сельскохозяйственной продукции в Каир. Туманбею подчинялись пять главных *кашифов*, т.е. управляющих: три — земель Верхнего Египта и два — Нижнего. Молодой родственник султана ни разу не дал повода к подозрению в измене и в результате получил еще одну должность: он стал официально замещать Кансуха аль-Гури, если тот покидал столицу. При этом Туманбею было дано право распределять назначения среди эмиров высше-

¹ Слово *тибак* в хрониках мамлюкского периода используется для обозначения расположенных в каирской цитадели казарм и специальных школ для мамлюков.

го ранга и выделять *икта*². Не было сомнений в том, что именно ему Кансух аль-Гури доверит власть, отправляясь в 1516 г. в Сирию, чтобы сразиться с османами [7, с. 150; 8, с. 11–13].

После поражения на поле Мардж Дабик эмиры, оставшиеся в Каире, в соответствии с завещанием погибшего аль-Гури, избрали Туманбея его преемником. В течение пятидесяти дней Туманбей не принимал назначения. Султанат фактически лишился всех своих территорий в Сирии, армия была разбита. К тому же Туманбей знал о разногласиях среди мамлюков, ставших одной из причин поражения в Сирии, и, вероятно, опасался, что после возвращения в Египет недовольные эмиры, участвовавшие в битве с османами, могут повернуть оружие против него. Положение было критическим. В конце концов, мамлюки при поддержке близких ко двору *улемов*, следовавших, по-видимому, известному принципу «Сорок лет с несправедливым султаном лучше, чем час безвластия»², настояли на том, чтобы Туманбей принял власть. Возведение на престол состоялось 11 октября 1516 г. в отсутствие халифа аль-Мутаваккиля III, который находился в плену у османов. Традиционное торжественное шествие было лишено обычных атрибутов: ни балдахина, увенчанного серебряной птицей, ни позолоченного седла, ни расшитого золотом чепрака для коня нового султана в дворцовых кладовых не нашлось [10, с. 297; 11, с. 1038, 1051; 8, с. 13].

Туманбей попытался сохранить хорошие отношения с приближенными Кансуха аль-Гури и не стал радикально менять основной состав администрации и армейского командования, хотя не все эмиры, которым он сохранил должности, готовы были его поддержать [8, с. 15–18]. Стремление избежать внутренних конфликтов в условиях угрозы османского вторжения в Египет было, возможно, не лишено разумных оснований, но, как показали дальнейшие события, оно не спасло Туманбея от гибели, а Султанат мамлюков — от военного поражения.

От трона до виселицы

В середине декабря 1516 г. группа султанских мамлюков обнаружила на окраине города небольшой отряд османов, которые объявили, что их отправил султан Селим I с посланием к Туманбею и письмами к нескольким мамлюкским эмирам. Допрос показал, что османский посланник, которого сопровождали около пятидесяти человек, нанял бедуинов, с тем чтобы они провели его в столицу, минуя мамлюкские гарнизоны. В числе сопровождающих был и один из сирийских эмиров. Попытка незаметно проникнуть в Каир, многочисленные послания, адресованные египетским эмирам, заставили мамлюков заподозрить, что под прикрытием официальной миссии в столицу пытались попасть шпионы и вербовщики. Османских делегатов без особых церемоний препроводили в дом начальника султанской канцелярии для выяснения всех обстоятельств дела.

Когда глава османского посольства въехал во двор резиденции начальника султанской канцелярии, ему предложили спешиться и поприветствовать хозяина дома. Османский посланник отказался сделать это, стал браниться, выхватил меч и попытался разогнать окруживших его мамлюков. Начальник султанской канце-

² Подробнее о соотношении понятий «власть» (как гарант социальной стабильности) и «справедливость» в системе исламских ценностей см.: [9].

лярии эмир 'Алан приказал разоружить посланника. В результате небольшой стычки глава посольства и сопровождавшие его османы были избиты и заключены под стражу. Вскоре выяснилось, что в городе успели скрыться еще около сорока османов, находившихся в составе упомянутого выше отряда. Двоих бедуинов, нанятых османами, казнили за пособничество шпионажу. Когда группа особенно рьяных мамлюков явилась в дом начальника султанской канцелярии, чтобы расправиться с остатками «османского посольства», эмир 'Алан решительно воспротивился этому, и арестованные остались под его охраной³.

Узнав о случившемся, Туманбей приказал доставить ему обнаруженные у османов послания. Селим I предлагал мамлюкскому правителю признать власть османского султана, произносить его имя в пятничной молитве и чеканить на монетах. «Будь моим наместником, — писал Селим. — Тебе — все от Газы до Египта, а нам — от Сирии до Евфрата» [11, s. 1063]. В случае если его предложение не будет принято, Селим грозился явиться в Египет и убить всех черкесов до единого. Туманбей был разъярен и оскорблен. Никакого ответа османское посольство не получило [11, s. 1062–1063].

Тем временем Селим I занял все крупные города Сирии и остановился у Газы. Мамлюкский комендант Газы не собирался сдаваться без боя и просил прислать подкрепление из Каира. Туманбею с трудом удалось собрать около десяти тысяч человек, часть которых составили не завершившие обучение воспитанники *тибаков*, черные рабы и выпущенные из тюрем преступники. Пехотинцев с ружьями разместили на трех десятках деревянных подвод, запряженных быками. Денег, для того чтобы выплатить обычные «подъемные» эмирам, которые должны были возглавить это жалкое подобие войска, просто не было. Дело в том, что, отправляясь в Сирию, Кансух аль-Гури взял все, что хранилось в египетской казне с собой. В-первых, мамлюкские султаны, покидая столицу на длительный срок, предпочитали увозить и казну, и халифа как своеобразную гарантию собственного благополучного возвращения на трон: в случае заговора или мятежа оставленные деньги обеспечили бы противнику преимущество в военной силе, а халиф мог придать его притязаниям на власть законный характер. Во-вторых, Кансух аль-Гури планировал укрепить лояльность своих сирийских наместников и верноподданнические настроения среди местных жителей. Намечалась помпезная поездка, которая должна была продемонстрировать могущество султана, весь блеск и сияние его двора. Пятьдесят верблюдов были нагружены сокровищами султана, стоимость которых, по некоторым оценкам, достигала миллиона динаров [12, p. 496]. Многие эмиры также отправились в путь, имея при себе значительные суммы денег. Кансух аль-Гури все еще рассчитывал избежать генерального сражения с османами. Когда Селим ответил на предложение заключить мир отказом и армия мамлюков готовилась к бою, египетская казна и деньги эмиров были оставлены в укрепленной цитадели Алеппо. После поражения на Дабикском поле наместник Алеппо сдал османам город без боя, и в распоряжении Селима оказались все деньги мамлюкского султана и его эмиров. У Туманбея остались только его собственные средства, которых не могло хватить на снаряжение новой армии: в казне, как пишет Ибн Ийас, не было «ни динара, ни дирхама» [11, s. 1053].

³ Ср. с: [2, с. 35].

Мамлюки, не получавшие никакого вознаграждения, использовали любую возможность, чтобы уклониться от участия в походе. Возобновились разногласия между молодыми гвардейцами Кансуха аль-Гури и ветеранами мамлюкского войска (последние заявили, что не тронутся с места, пока не получат по 130 динаров каждый)⁴. Приближенные советовали султану последовать примеру его предшественников и прибегнуть к чрезвычайным мерам, чтобы обеспечить армию, но Туманбей категорически отказался от незаконных конфискаций частной собственности, посягательств на доходы от вакфов и введения дополнительных налогов. Он заявил: «Ничего я не возьму несправедливостью в дни моего правления». Многие современники и свидетели этих драматических событий были убеждены, что Туманбей лишил себя таким образом последнего шанса остановить османов и не допустить их вторжения в Египет. Возможно, султан опасался, что поборы только усугубят напряженную ситуацию в стране, или полагал, что твердая приверженность законам шариата и принципам добродетельного правления — лучший выход в создавшемся положении. Как бы то ни было, исход битвы был предрешен. Туманбей понес тяжелые потери в живой силе и вооружении, Газа перешла под контроль Селима, и османы оказались у египетской границы [11, s. 1060, 1065; 8, s. 33–37].

Обстановка в Каире накалялась с каждым днем. Туманбей едва удерживал мамлюков, жалование и довольствие которых пришлось значительно урезать, от грабежей и насилия. Личные гвардейцы Кансуха аль-Гури, вернувшиеся из Сирии, были недовольны тем, что решение об избрании Туманбея было принято без их участия и прочили в султаны Мухаммада, сына аль-Гури. Город наводняли османские шпионы, один из них совершил покушение на Туманбея. За пределами столицы бесчинствовали племена бедуинов. Ибн Ийас отмечает, что в тот год они принесли больше зла и разрушений, чем в свое время крестоносцы [11, s. 1054, 1064, 1075; 8, s. 35–37].

Армия Селима подступила к стенам египетской столицы 22 января 1517 г. Готовясь к сражению, Туманбей потратил большую часть имевшихся у него сил и средств на огнестрельное оружие. Из египтян и нубийцев были сформированы отряды стрелков, пушки установили на горе аль-Мукаттам и в районе ар-Риданийя. Но предпринятые действия оказались неэффективны. Тяжелые орудия увязли в песке, и османы, располагавшие информацией об организации обороны Каира, легко обошли неповоротливые пушечные дула стороной. Местное население, мобилизованное Туманбеем, не имело достаточного опыта владения оружием и участия в боевых действиях. Сражение было проиграно, Туманбей вместе с остатками верных ему мамлюков вынужден был покинуть собственную столицу и отступить. Три дня в Каире продолжались погромы. Всех мамлюков, найденных в городе, казнили на месте [1, с. 156–157; 12, р. 502; 13, S. 187–190; 8, s. 39–40].

Торжественное вступление Селима в столицу Султаната мамлюков состоялось в понедельник 26 января 1517 г., а еще раньше, в пятницу, в мечетях Каира уже читали молитву в его честь. Но Туманбей все еще не сдавался. В среду, 28 января, он со своим отрядом пробрался в город и поджег лагерь османов. К контратаке мамлюков присоединились египтяне, в основном из числа тех, кто входил в состав сформированных ранее Туманбеем стрелковых подразделений. Османы решили отступить, и в ближайшую пятницу в мечетях Каира снова провозгласили молитву в честь сул-

⁴ Подробнее о разногласиях между молодыми мамлюками Кансуха аль-Гури и мамлюками-ветеранами см.: [1, с. 154].

тана Туманбея. Мамлюки удерживали город четыре дня. В субботу, 31 января, не выдержав непрекращавшегося обстрела, они вынуждены были оставить занятые позиции. В Каир вернулись османские военные части, и начался новый погром. Дома всех, кто оказывал помощь мамлюкам, были сожжены. По оценкам некоторых арабских исследователей, число погибших в ходе этих событий египтян достигало десяти тысяч, а мамлюков — эмиров и рядовых воинов — восьмисот человек [8, s. 43; 11, s. 1078, 1081].

3 февраля, во вторник, Селим торжественно вошел в каирскую цитадель. Тем временем Туманбей нашел прибежище в аль-Бахнасе⁵ и начал формирование новой армии, часть которой составили бедуины Верхнего Египта. Селим сделал попытку справиться со своим противником силами мамлюков-предателей. Он отправил в аль-Бахнасу экспедиционный корпус на нескольких кораблях под командованием Хайр-бея, который тайно помогал османам еще на Дабикском поле [1, с. 154]. Вылазка закончилась провалом. Туманбей сумел разгромить нападавших и завладеть их оружием [11, s. 1079, 1085–1086; 8, s. 44].

Второй отряд, посланный Селимом против непокорных мамлюков, возглавил еще один эмир, который перешел на сторону османов, — Джанбирди аль-Газали. Он был, между прочим, членом семьи Туманбея — братом его жены, и только это спасло его от неминуемой смерти: когда аль-Газали прибыл в аль-Бахнасу, Туманбей вызвал его на поединок, сумел сбросить с коня и приставил меч к горлу поверженного наземь противника. Туманбей не стал убивать кровного родственника своей жены, который, в свою очередь, поклялся никогда больше не идти с оружием против Туманбея [8, s. 45].

Вскоре после этого в Каир пришло послание, в котором Туманбей соглашался упоминать имя османского султана в пятничной молитве, чеканить его на монетах и присылать в Стамбул *харадж* при условии, что Селим и его армия покинут Египет и никогда не будут вмешиваться в его дела. Туманбей писал, что делает это предложение не потому, что боится сражения, а только для того, чтобы остановить кровопролитие. Селим решил согласиться и, чтобы заключить мир, отправил в Верхний Египет посольство, которое возглавили четверо главных судей Каира и представитель халифа. Уже на подступах к аль-Бахнасе посольство подверглось нападению мамлюков, не согласных с решением Туманбея, османы были убиты, богатые подарки, приготовленные для последнего черкесского султана, украдены [11, s. 1087–1089].

Пути к переговорам были отрезаны. Решающее сражение состоялось у пирамид Гизы. Селим лично командовал армией османов, он установил пушки и отряды стрелков на берегу Нила. Непрерывный огонь не позволил использовать мамлюкам тактику конной атаки, бедуины, выступавшие на стороне Туманбея, в решающий момент покинули поле боя. Османы одержали победу. Туманбей и эмиры из его ближайшего окружения нашли пристанище в бедуинском племени, шейх которого во время одного из карательных рейдов султана Кансуха аль-Гури был захвачен, а затем помилован и освобожден благодаря заступничеству Туманбея. Селим решил добиться выдачи своего противника без применения силы. Он пообещал, что не будет брать ни одного дирхема с земли, которая принадлежит шейху, укрывав-

⁵ Город аль-Бахнаса находится приблизительно в 160 км к югу от Каира.

шему Туманбея, что этот шейх займет самое почетное место среди всех бедуинов Египта. Туманбей был выдан османам. В воскресенье 13 апреля 1517 г. его казнили [8, с. 46–47; 49–50]. Египет, как и Сирия, стал провинцией Османской империи.

Заключение

Все попытки последнего мамлюкского султана отстоять независимость окончились провалом. Туманбей вступил на престол в весьма сложных обстоятельствах. В битве при Мардж Дабик была разгромлена армия Кансуха аль-Гури. Египетская казна оказалась в руках Селима I, что лишало Туманбея возможности снарядить новое войско и остановить продвижение османов. Ни выработанная в ходе многочисленных мятежей стратегия борьбы за контроль над столицей (быстрое и неожиданное вторжение в Каир, создание базы для контрнаступления в Верхнем Египте), ни военная доблесть, личное мужество и феноменальная настойчивость в стремлении к победе не помогли Туманбею сохранить власть. Как показали дальнейшие события, после Дабикского сражения и поражения у Газы единственный путь, который позволял мамлюкам удержать свои позиции во властной элите Египта и избежать полного уничтожения, состоял в компромиссе с османами. Попытка Туманбея заключить соглашение с Селимом окончилась провалом из-за отсутствия дисциплины и единства среди уцелевших после сражений в Каире мамлюков: как уже говорилось выше, далеко не все эмиры были готовы поддерживать своего последнего султана при любых обстоятельствах.

Еще до начала активных военных действий в Сирии тайные переговоры с османами вел эмир Хайр-бей. Он принадлежал к числу мамлюков Каитбея (1468–1496), имел звание эмира тысячи и долгое время был наместником султана в Алеппо [11, с. 315; 8, с. 56]. В сентябре 1516 г. Хайр-бей открыто перешел на сторону османов, а через год, 9 сентября 1517 г. был назначен наместником Египта [1, с. 154]. Фактически Хайр-бей получил то, что Селим предлагал Туманбею — пожизненное управление Египтом при условии выплаты *хараджа*, а также упоминания имени османского султана в пятничной молитве, чеканки его на монетах.

С присущей ему гибкостью и прагматичностью османское правительство проявляло известную лояльность по отношению к элитам в своих многочисленных провинциях и предпочитало адаптацию, а не полную замену или уничтожение местных структур власти [14, р. 228]. Те мамлюки, которые были готовы принять новые правила игры, использовали интеграцию в османское административно-финансовое пространство и армию для того, чтобы восстановить силы и подготовиться к реваншу. Такая тактика позволила им сохранить традиции мамлюкского «дома»⁶ и мамлюкской военной системы, вернуть утраченные позиции в политической элите страны, сформировать новую, альтернативную османской модель управления Египтом в форме бейликата⁷, а позднее добиться фактической независимости от Высокой Порты. Мамлюкская военная организация продолжала функционировать до начала XIX в., тогда как история мамлюкских султанов закончилась вместе с гибелью последнего *бурджитского* властителя Египта Туманбея.

⁶ О мамлюкском «доме» см.: [1, с. 130–131].

⁷ О бейликате как специфической, созданной мамлюками форме управления Египтом см.: [15].

Литература

1. Зеленов Е. И. Мусульманский Египет. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. 372 с.
2. Иванов Н. А. Османское завоевание арабских стран 1516–1574. М.: Наука, 1984. 237 с.
3. Sievert H. Der Herrscherwechsel im Mamlukensultanat. Historische und historiographische Untersuchungen zu Abū Hāmid al-Qudṣī und Ibn Tag̃ribirdī // *Islamkundliche Untersuchungen*. Band 254. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2003. 184 S.
4. Glabb J. *The Lost Centuries. From the Muslim Empires to the Renaissance of Europe*. 1145–1453. London: Hoder and Stoughton, 1967. 511 p.
5. Har-El S. *Struggle for Domination in the Middle East. The Ottoman-Mamluk War 1485–1491*. Leiden; New York; Koln: E. J. Brill, 1995. 238 p.
6. Зеленева И. В. Геополитика и геостратегия России (XVIII — первая половина XIX века). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. 270 с.
7. Илюшина М. Ю. Мухаммад ибн 'Ахмад ибн Ийас о ближайшем окружении Кансуха аль-Гури (1501–1516) // *Вестник Бурятского научного центра СО РАН*. 2012. № 2 (6). С. 148–154.
8. 'Usama Hasan. *Tumanbay 'Akhīr Salatin al-Mamalīk*. Ghiza: Dar al-'Amak l-l-nashr wa-l-tawzi', 2000. 64 s.
9. Игнатенко А. А. Парадоксы и антиномии властвования в средневековом исламе (на материале «княжьих зеркал» — «поучений владыкам») // *Восток / Oriens*. 1993. № 2. С. 15–27.
10. Фильштинский И. М. История арабов и халифата (750–1517 гг.). М.: АСТ; Восток-Запад, 2008. 349 с.
11. Muhammad b. 'Ahmad b. 'Iyas al-Hanafi al-Misri. *Al-Muhtar min Bada'i' al-Zhur fi waqa'i' al-Duhur*. Matabi' al-Sha'b, 1960. 3 j. J. 1. 468 s.
12. Winter M. The Ottoman occupation // *The Cambridge History of Egypt*. Vol. 1. P. 490–520.
13. 'Ahmad Fu'ad Mutawwali. *Al-Fath al-'Uthmani li-l-Sham wa-Misr*. Al-Qahira: al-Zahra' li-l-'Ilam al-'Arabi, Qasr al-Nashr, 1995. 394 s.
14. Pamuk Q. Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500–1800 // *Journal of Interdisciplinary History*. 2004. No. 35.2. P. 225–247.
15. Crecelius D. *The Roots of Modern Egypt*. Minneapolis & Chicago: Bibliotheca Islamica, 1981. 201 p.

References

1. Zelenev E. I. *Musul'manskii Egipet [Muslim Egypt]*. St. Petersburg, St. Petersburg Univ. Press, 2007. 372 pp. (In Russian)
2. Ivanov N. A. *Osmanskoe zavoevanie arabskikh stran 1516–1574 [Ottoman conquest of the Arab countries 1516–1574]*. Moscow, Nauka Publ., 1984. 237 pp. (In Russian)
3. Sievert H. Der Herrscherwechsel im Mamlukensultanat. Historische und historiographische Untersuchungen zu Abū Hāmid al-Qudṣī und Ibn Tag̃ribirdī. *Islamkundliche Untersuchungen*. Band 254. Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2003. 184 p.
4. Glabb J. *The Lost Centuries. From the Muslim Empires to the Renaissance of Europe*. 1145–1453. London, Hoder and Stoughton, 1967. 511 p.
5. Har-El S. *Struggle for Domination in the Middle East. The Ottoman-Mamluk War 1485–1491*. Leiden, New York, Koln, E. J. Brill, 1995. 238 p.
6. Zeleneva I. V. *Geopolitika i geostrategiia Rossii (XVIII — pervaiia polovina XIX veka) [Geopolitics and geostrategy of Russia (18th — the first part of 19th century)]*. St. Petersburg, St. Petersburg Univ. Press, 2005. 270 pp. (In Russian)
7. Iliushina M. Iu. Mukhammad ibn 'Akhmad ibn Iias o blizhaishem okruzhennii Kansukha al'-Guri (1501–1516) [Muhammad ibn 'Ahmad ibd 'Iyas on the immediate milieu of Qansuh al-Ghuri]. *Vestnik Buriatskogo nauchnogo tsentra SO RAN [Vestnik of Buryat Center of Science, Siberian branch of Russian Academy of Science]*, 2012, no. 2 (6), pp. 148–154. (In Russian)
8. 'Usama Hasan. *Tumanbay 'Akhīr Salatin al-Mamalīk [Tumanbey, the last Mamluk Sultan]*. Ghiza, Dar al-'Amak l-l-nashr wa-l-tawzi', 2000. 64 p.
9. Ignatenko A. A. Paradoksy i antinomii vlastvovaniia v srednevekovom islame (na materiale «kniash'ikh zertsal» — «pouchenii vladyskam») [Paradoxes and antinomy of dominion in medieval Islam (on material of «kniash'ie zertsala» — «lectures to lords»)]. *Vostok / Oriens [The East / Oriens]*, 1993, no. 2, pp. 15–27. (In Russian)
10. Fil'shtinskii I. M. *Istoriia arabov i khalifata (750–1517 gg.) [The history of Arabs and Chalifate]*. Moscow, AST Publ.; Vostok-Zapad Publ., 2008. 349 pp. (In Russian)

11. Muhammad b. 'Ahmad b. 'Iyas al-Hanafi al-Misri. *Al-Muhtar min Bada'i' al-Zhur fi waqa'i' al-Duhur* [The Best Flowers on the Events of Fate]. Matabi' al-Sha'b, 1960. 3 j. J. 1. 468 p.
12. Winter M. The Ottoman occupation. *The Cambridge History of Egypt*. Vol. 1, pp. 490–520.
13. 'Ahmad Fu'ad Mutawwali. *Al-Fath al-'Uthmani li-l-Sham wa-Misr* [The Ottoman Conquest of al-Sham and Egypt]. Al-Qahira, al-Zahra' li-l-'Ilam al-'Arabi, Qasr al-Nashr, 1995. 394 p.
14. Pamuk Q. Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500–1800. *Journal of Interdisciplinary History*, 2004, no. 35.2, pp. 225–247.
15. Crecelius D. *The Roots of Modern Egypt*. Minneapolis & Chicago, Bibliotheca Islamica, 1981. 201 p.

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Илюшина Милана Юрьевна — кандидат исторических наук; aspirant_vf@mail.ru

Iliushina Milana Yu. — PhD; aspirant_vf@mail.ru

А. А. Туранская

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ МОНГОЛЬСКОГО ПЕРЕВОДА «ГУРБУМА» МИЛАРЭПЫ

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

По мнению большинства исследователей, в Монголии сложились два типа переводов — дословный (близкий к тибетскому оригиналу) и смысловой, стремящийся к сохранению строя монгольского языка. Первый доминировал в количественном отношении, второго придерживались лишь некоторые монгольские переводчики, в том числе и известный переводчик буддийских текстов Ширегету Гуши Цорджи.

Статья посвящена рассмотрению проблем перевода, связанных с передачей элементов национальной культуры и культурного опыта, отраженных в художественном тексте. Целью исследования является выявление некоторых национально-культурных особенностей монгольского перевода «Гурбума» Миларэпы, осуществленного в начале XVII в. Ширегету Гуши Цорджи. Библиогр. 16 назв.

Ключевые слова: Ширегету Гуши Цорджи, Гурбум, национально-культурные особенности монгольского перевода, переводческие трансформации, лакуна.

SOME SPECIFIC FEATURES OF MONGOLIAN TRANSLATION OF MILAREPA'S GURBUM

A. A. Turanskaya

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

The majority of scientists believe that in Mongolia two different types of translations were formed — “word to word” (close to Tibetan original texts) and semantic, that tended to preserve the Mongolian language structure. The first one dominated quantitatively, while the second was adhered to by a small group of Mongolian translators, including the famous translator of Buddhist texts Širegetü Güsi Čorji.

This article is focused on problems connected with the translation of elements of national culture and national experience reflected in the source text. The purpose of the research is to determine some national and cultural peculiarities of Mongolian translation of Milarepa's “Gurbum”, translated in the beginning of the 17th century by Širegetü Güsi Čorji. Refs 16.

Keywords: Širegetü Güsi Čorji, national and cultural peculiarities of Mongolian translation, translation transformations, lacune.

Период второй половины XVI — первой половины XVII вв. в Монголии, получивший в монголоведческой литературе наименование «монгольского ренессанса» [1, с. 165; 2, с. 9–10; 3, р. 3; 4, р. 77], сопровождался более широким, чем ранее, распространением буддизма в его тибетской форме и возобновлением литературной и в первую очередь переводческой активности. Наряду с буддийскими каноническими текстами, которые занимали центральное место среди переводов, на монгольский язык переводились и агиографические сочинения, транслировавшие культ буддийских святых и призванные способствовать широкому распространению буддизма в Монголии.

Одним из первых агиографических сочинений, участвовавших в формировании житийного канона, был объемный прозапоэтический сборник «Собрание песнопений, дополняющее намтар досточтимого Миларэпы» (тиб. *rje btsun mi la ras*

pa'i rnam thar rgyas par phyed ba mgrul 'bum zhugs so), известный также под кратким названием «Гурбум».

Этот текст, составленный известным тибетским учителем традиции Кагью Цаннён Херукой (тиб. *gTsang smyon he ru ka*, 1452–1507) в 1488 г., является своего рода дополнением к жизнеописанию поэта-отшельника Миларэпы (тиб. *Mi la ras pa*, 1040–1123) и в пространной форме излагает лишь часть жизнеописания этого популярного и почитаемого тибетского святого, связанную с его проповедью буддийского учения в форме спонтанных песнопений, общением с учениками, участием в религиозных диспутах и состязаниях и демонстрацией различных сверхъестественных способностей.

«Гурбум» был переведен на монгольский язык в первой четверти XVII в. известным переводчиком буддийских сочинений Ширегету Гуши Цорджи (монг. *Širegetü gūši čorji*, XVI–XVII вв.) по указанию младшего внука Алтан Номун-хана Омбу Хун-тайджи (монг. *Ömbü qung tayiji*, XVI–XVII вв.). Согласно колофону¹, перевод этой «священной книги» (монг. *sudur*) был необходим, поскольку она ранее не была переведена и известна среди монголов (монг. *örün-e-deki jegün eteged-tür inu: öber-e kele-tü mongyol ulus-tur inu: urida orčiylju ese aldarsiysan-dur inu*: [5, 279b]), и ее повсеместное распространение на монгольском языке должно было принести пользу всем живым существам (монг. *ürgüljide бүгүдeгeр-tür tusa bolqui* [5, 279b]): освободить их из океана сансарических страданий (монг. *orčilang-un jobalang-tu dalai-ača getüljü* [5, 279b]), повсеместно распространить добродетельные деяния (монг. *čayan buyan-u üiles masi arbidtuylai*: [5, 279b]), искоренить болезни и эпидемии (монг. *emgeg-tü ebedčin taqul kiged ügei bolju* [5, 279b]) и т. д.

Исходя из вышесказанного можно предположить, что перевод на монгольский язык «Гурбума» Миларэпы преследовал две основных цели. Во-первых, наряду с переводами других буддийских текстов и иными видами деятельности, подобающими чакравартину, перевод служил интересам потомков Алтан-хана, выказывавших покровительство буддизму в попытках обосновать свое право на управление улусом. Во-вторых, он был призван принести в монгольскую культуру один из самых популярных текстов, содержащих буддийскую агиографическую модель, а также положить начало культу Миларэпы. Первая цель никак не связана с содержанием исходного текста и не влияет на выбор стратегии перевода (для ее осуществления было необходимо наличие любого перевода на монгольский). Вторая цель предполагает сохранение в переводе функции исходного текста, т. е. его свойства вызывать определенный коммуникативный эффект, оказывая прагматическое воздействие на адресата, вызывать у него запланированную реакцию.

Для этого необходимо было сделать текст максимально понятным монгольскому читателю того периода, не только не знакомому с традициями буддийской агиографии, но и по большей части не придерживающемуся буддийского мировоззрения и обладающему иными фоновыми знаниями, речевым этикетом и морально-эстетическими нормами. Именно поэтому переводческая стратегия Ширегету Гуши Цорджи была направлена на то, чтобы сохранить базовую агиографическую структуру сочинения и в то же время нивелировать так называемые «лакуны»², ме-

¹ Перевод этого колофона см.: [6].

² Межъязыковые лакуны традиционно понимаются как «пробелы», «белые пятна» на семантической карте языка, текста или культуры» [7, с. 120] и являются своего рода «синонимами реалий,

ста наибольшего расхождения между тибетским и монгольским культурным контекстами, сохранение большого числа которых в тексте чревато эффектом непрозрачности содержания и, как следствие, потерей читательского интереса.

К национально-специфическим элементам в тибетском тексте «Гурбума» следует отнести топонимы, имена собственные, буддийскую терминологию, этнографические понятия и образные выражения, гонорифическую лексику, а также стихотворные фрагменты, которыми изобилует текст.

Выбор переводческих трансформаций для передачи таких лакун, как топонимы, имена собственные и буддийская терминология, игравших важную роль в трансляции смысла буддийского произведения, зависел от нескольких факторов и прежде всего от наличия устоявшейся традиции, уровня знания переводчиком тибетского языка, а также его осведомленности в буддийских реалиях и деталях тибетского быта.

Для передачи санскритской лексики, попавшей в монгольский язык на ранней стадии переводческой активности монголов (прежде всего через древнеуйгурский) и, скорее всего, уже закрепившейся к концу XVI в. в монгольской переводческой традиции, Ширегету Гуши Цорджи использует прием «восстановления» санскритского оригинала, заменяя тибетскую кальку фонетическими заимствованиями из санскрита.

Так, имя индийского махасиддхи Нагарджуны передано в тибетском тексте «Гурбума» как *Klu sgrub* ‘учитель нагов’, тогда как в монгольском переводе восстановлен санскритский оригинал — *Nagarjāna*, что соответствует санскр. *Nāgārjuna*; имя индийского учителя тиб. *dByig gnyen* ‘богатый друг’ в монгольском переводе звучит как *Vasubandi*, что соответствует санскр. *Vasubandhu*; имя адибудды тиб. *Kun tu bzang po* ‘всеблагой’ — как монг. *Samantabadira* (санскр. *Samantabhadra*). В монгольском переводе Ширегету Гуши Цорджи «восстановлены» на санскрит имена собственные даже в тех случаях, когда в тибетском оригинальном тексте используется не само имя, а устойчивый эпитет. Так, тиб. *bram ze chen po* ‘великий брахман’ (эпитет индийского махасиддхи Сарахи) в переводе трансформируется в монг. *Saraha* (санскр. *Saraha*).

Для передачи менее употребимых или ранее не переводившихся топонимов и имен собственных в монгольском тексте «Гурбума» используется транскрипция (передача звуковой формы слова), транслитерация (передача графической формы) или их сочетание.

Так, имя тибетского учителя *Byang chub rgyal bo* передано в монгольском переводе как *Byang čub rgyalbo*; название местности *Pu rengs skyed thang* — как монг. *Pure'ngs skyed' tang*; тиб. *lCim lung gi chu mda' mkhar bu* — как монг. *lCi ma lung gi ču mtha-a mk'ar bu*. Такой способ передачи нередко приводил к искажению звучания или написания того или иного топонима в монгольском тексте, поскольку Ширегету Гуши Цорджи оставлял в монгольской транслитерации/транскрипции или их сочетании тибетские падежи, написанные слитно со словом. Так, тиб. *rTsar mar phyag phebs pa'i tshe* («Когда прошествовал в [местность] Царма») [9, с. 200] передано на монгольском как *rČar mar neretü ulus-tur kürbesü* («Когда достиг местности под

состояний и процессов, которые противоречат узальному опыту носителя иного языка и культуры» [8, с. 32]. Лакуны незаметны при рассмотрении одного языка или текста, но выявляются при их сопоставлении.

названием Цармар») [5, 5b]; тиб. *ron pu'i 'od gsal phug tu byon nas* («прошествовал в пещеру О Сэл в [долине] Ропху») [9, с. 276] — как монг. *ro'n p'üi gerel-tü ayui-dur ögede bolju* («прошествовал в пещеру “Ронпуй ясный свет”») [5, 41a].

В отличие от более поздних переводов в монгольском тексте сборника этот тип переводческой трансформации практически не используется для передачи буддийской терминологии. В редких случаях для передачи тибетского термина используется его транскрипция в сочетании с соответствующим санскритским эквивалентом, например тиб. *sngags pa* («практикующий тантру») передается как *sanggasba tariniči*, где монг. *tariniči* соответствует искаж. санскр. *tantrika*, тиб. *thugs dam* («обет, клятва») — как монг. *thugdam samaya* (санскр. *samaya*).

Еще одним типом переводческих трансформаций, широко применяемым в монгольском переводе «Гурбума» для передачи безэквивалентной лексики, является калькирование (замена морфем или слов их прямыми лексическими соответствиями в языке перевода). Зачастую использование такого рода трансформации приводило к тому, что топонимы и имена собственные абстрагировались и для неподготовленного читателя не могли ассоциироваться с определенными точками географического пространства и персоналиями.

Так, тиб. *Ri bo dpal 'bar* (название горы, расположенной в Манъяле) передается на монгольском как *Ѓоу badarayči ayula* ‘пылающая гора’; тиб. *sKyid grong* (название города в Тибете) — как монг. *Jiryalang-un balyasun* ‘счастливый город’. Тиб. *Thogs med* ‘свободный от привязанностей’ (имя индийского учителя Асанги, санскр. *Asaṅga*) скалькировано в монгольском тексте сборника как *Törbel ügei*; тиб. *Nor rgyas bu* ‘юноша, имеющий много богатства’ (имя одного из восьми царей нагов Васуки, санскр. *Vasuki*) как монг. *Buyan-tu köbegün*; тиб. *bZhad pa'i rdo rje* ‘смеющаяся ваджра’ (имя, дарованное Миларэпе Марпой) — как монг. *Müsiyegči včir*.

Этот прием переводческой трансформации также широко использовался в монгольском тексте для передачи буддийской терминологии. Некоторые из таких слов и устойчивых сочетаний, копирующих структуру исходной лексической единицы, уже были или же стали впоследствии языковой нормой, например тиб. *longs sku* ‘тело наслаждения’ (*самбхогакайя*, санскр. *sambhogakaya*) — монг. *tegüs jiryalang-un bey-e*; тиб. *'dod pa'i lha* (божества чувственного мира) — монг. *amarmay-un tngri*; тиб. *zhing skyong* (*кшетрапала*, санскр. *kṣetrapala*, местное божество-хранитель местности) — монг. *oron sakiyči*.

Восприятие другой группы буддийских терминов, образовавшихся в результате калькирования, в большей степени зависело от степени подготовленности реципиента. Неподготовленный читатель, скорее всего, не понимал их значения и не мог вычленил их в монгольском тексте в качестве буддийской терминологии. Так, с помощью тибетского оригинала можно установить, что в предложении *ayimay sudur-un čimeg: ilegte onoqui čimeg: abi darma terigüten olan nom-i sonosuyad*: [5, 189a] монг. *ayimay sudur-un čimeg* — это калька тиб. *mdo sde rgyan* ‘украшение сутр’ (*Сутраланкара*, санскр. *Sutrālaṅkāra*), а монг. *ilegte onoqui čimeg* — тиб. *mngon rtogs rgyan* ‘украшение из постижений’ (*Абхисамайяланкара*, санскр. *Abhisamayālaṅkāra*), т. е. названия сочинений, автором которых является Ананда. С учетом этого предложение можно перевести следующим образом: «Прослушал множество учений, в частности Сутраламкару, Абхисамайяламкару и Абхидхармакошу». В другом предложении на монгольском *mlarasba mön kü tere söni jayun üsüg-ün ugiyaqu kölge*

ungsiyad: [5, 137b] монг. *ᠵᠠᠶᠤᠨ ᠤᠰᠦᠭ-ᠤᠨ ᠤᠭᠢᠶᠠᠭᠢ ᠭᠣᠯᠭᠡ* является калькой тиб. *yi ge brgya pa'i khrus chog* (ритуал очищения стослоговой мантрой). Зная это, предложение можно перевести следующим образом: «Той же ночью Миларэпа провел ритуал очищения стослоговой мантрой».

Отсутствие единого принципа выбора типа переводческих трансформаций для передачи определенной лексики приводило к тому, что даже в пределах одного предложения слова одной группы (например, имена собственные) могли передаваться по-разному. В качестве примера можно привести предложение *tere köbegün-ü uridu nere inu Darm-a vangsug' kemekü aḡuui: qoyina qutuy-tu milarasba Amurliysan gereltü kemen nereyidbei* («Тот юноша по имени Дарма Вангчуг позднее получил от досточтимого Миларэпы имя Шиба О» [5, 70a]), в котором имя тиб. *Dar ma dbang phyug* передается при помощи транскрипции, тиб. *Zhi ba 'od* — калькирования.

Ряд слов и выражений передается в монгольском переводе «Гурбума» с помощью сочетания транслитерации/транскрипции и калькирования. Например, тиб. *Sing ga gling gi nags gseb stag phug seng ge rdzong* (название известной пещеры, где медитировал Миларэпа) — как монг. *Singgaling tiib-deki siyui oi-dur stag-un egür arslan-un qoory-a* («укрытие льва, логово Таг в лесу, расположенном на континенте Сингалинг»); тиб. *'Om chung dpal gyi nags* (название леса) — как монг. *Om chung čoytu-yin oi*; тиб. *Brag skya rdo rje rdzong* (название пещеры, расположенной на границе Тибета и Непала) — как монг. *Brag sky-a včir-tu qoory-a* («алмазное укрытие Браг скья»). Таким же образом передаются имена учеников Миларэпы: тиб. *Khyi ra ras pa* в монгольском тексте передавались как *Görügeči rasba* «охотник-рэпа», а тиб. *Ras chung ma* — как монг. *Rasčung ökin* «девушка Рэчунг».

Важным приемом в переводческом арсенале Ширегету Гуши Цорджи являются лексические добавления, уточняющие для монгольского читателя смысл того или иного слова или выражения.

Так, к названию индийского города Шравасты (санскр. *Śravastī*, тиб. *mNyan yod*) в монгольском переводе добавлено слово «город» (монг. *Siravasun neretü balyasun*); к названию сферы пребывания буддийских божеств Тушита (санскр. *Tuṣitā*, тиб. *dGa' ldan*) — «земля» (монг. *Tusita-yin oron*); к сфере пребывания ади-будды Ваджрадхары Аканиште (санскр. *Akaniṣṭa*, тиб. *'Og min*) — «благая земля» (монг. *Akanista-yin sayin oron*); к названию индийской горы Гридхракута (санскр. *Gridhrakuta*, тиб. *Bya rgod phun po'i ri bo* «Орлиная гора») — эпитет «царь гор» (монг. *aḡulas-un qayan Gandarigud*), обычно использующийся для обозначения горы Сумеру; к имени ади-будды Ваджрадхары (санскр. *Vajradhāra*, тиб. *rDo rje 'chang*) — «будда» (монг. *Včiradara burqan*).

Лексические добавления широко использовались Ширегету Гуши Цорджи для передачи буддийских терминов. Так, для передачи тиб. *bzang drug* «шесть хороших» в монгольском переводе используется выражение *ḡiryuyan sayin em* «шесть хороших лекарств»; тиб. *sha za* («поедающие мясо», класс вредоносных божеств) — монг. *bisači emes* «демоницы пишачи» (санскр. *piṣāca*).

Прием лексических опущений используется крайне редко, только в тех случаях, когда это ведет к потере информации, несущественной для данного контекста. Так, тиб. *lha'i bu'i bdud* «демон — сын небожителей» (санскр. *devaputamāra*) передается в монгольском тексте как *tngri-yin simnus* «демон небожителей», тиб. *dpa' bo gcig*

по 'одиноким герой' (одиночная форма божества, *экавира* (санскр. *ekavīra*)) — как монг. *baɣatur* 'богатырь'.

Еще одним типом переводческих трансформаций, встречающимся в монгольском переводе «Гурбума», является генерализация, т. е. замена слова с конкретным значением словом с более общим (гипероним), но зато более понятным для носителя переводящего языка. Так, тиб. *dBus gyur tsal* (область северной Индии Магадха, санскр. *Magadha*) передается в монгольском переводе как *Enedkeg oron* 'страна Индия'; тиб. *Dzam bu gling* (континент Джамбудвипа, санскр. *Jambudvīpa*) — как монг. *yirtinčü* '[населенный] мир'; тиб. *gTsang* (название тибетской провинции) — как монг. *Töbed* 'страна Тибет'. Для передачи тиб. *tsha ba'i dmyal ba brgyad* 'восемь горячих адов' — монг. *naiman tamu* 'восемь адов', тиб. *bshos bu* (название одного из видов тормы небольшого размера) — монг. *baling* 'подношение' (бапин, санскр. *balingta*), тиб. *padma dkar po* 'белый лотос', (пундарика, санскр. *pundarika*) — монг. *lingqu-a* 'лотос'.

Особую трудность при переводе «Гурбума» представляли тибетские этнографические понятия, которые в силу национально-культурного различия не имели эквивалентов в монгольском языке. Для перевода этой группы лексики Ширегету Гуши Цорджи в основном использует приемы генерализации/конкретизации, а также прием целостного преобразования (суть которого заключается во всеобъемлющем преобразовании как отдельных слов, так и словосочетаний), подбирая в качестве эквивалентов тибетским реалиям слова из монгольского быта. Так, по всей вероятности, в монгольском языке конца XVI — начала XVII в. не было аналога для слова «урожай». В результате тибетская фраза *ston btsas ma ran tsa na* («Осенью, когда созрел урожай») [9, с. 314] передается в монгольском тексте «Гурбума» как *namur tariyan qaduiqi čay-tur* [5, 58a] («Осенью, когда настало время срезать зерно»).

Наибольшее количество лингвистических лакун приходится на слова, обозначающие различные предметы быта, одежды и т. п. Зачастую они передавались в монгольском тексте сборника при помощи «аналогов», которые элиминировали национальную окраску тибетских слов. Так, тиб. *ke'u rtse* (кит. *gua zi* 'рубашка в китайском стиле') передается в тексте как монг. *čuba degel* («верхнее платье»), тиб. *mal gos* («нателная рубашка») — как монг. *ulabir debel* 'красное одеяние', тиб. *thul pa* (непромокаемая верхняя одежда, подбитая мехом) — как монг. *jangči* («плащ, мантия»).

Таким же образом передавались названия традиционных тибетских блюд: тиб. *phye ba*, *tsam pa*, *rtsam pa* (жареная ячменная мука) переведены на монгольский как монг. *yulir* («мука»), тиб. *mar thud* (смесь масла, сыра и патоки) — как монг. *tosun* («масло»).

К этнографическим лакунам также можно отнести названия растений и животных, которые, по всей вероятности, не были известны в Монголии. Так, тиб. *tsam pa ka* («магнолия») передается в монгольском тексте — как монг. *sayin čečeg* 'хороший цветок', тиб. *dm bu* («тамариск») — монг. *em-tü modun* 'лекарственное дерево', тиб. *ba ten* (помесь индийского гаура и коровы) — как монг. *bamen kemekü görögesün* 'животное бамен', тиб. *mdzo* (помесь яка и коровы) — как монг. *üker* («корова»).

Не имели эквивалента в монгольском языке и многие другие слова, обозначающие предметы или явления тибетской повседневной жизни. Тиб. *sbra* (палатка кочевников из шерсти яка) и *mkhar* («строение, дом») переводились как монг. *ger* («юрта»),

тиб. *ku ba* (бутылка из тыквы горлянки) — как монг. *sayulya* («ведро»); тиб. *mdze nad* (один из видов проказы) — как монг. *kücutü ebedčin* «сильная болезнь», тиб. *'brum bu nag* («черная оспа») — как монг. *qara kijig ebedčin* «черная чумная болезнь» и т. д.

Тибетский термин *dgon pa*, обозначающий особое уединенное место, пригодное для медитативных практик, передан в монгольском тексте как монг. *aylay oron* («уединенное или пустынное место»); тиб. *gzhis dgon* (монастырь, находящийся внутри населенного пункта) — как монг. *süm-e* («храм»). Для передачи тиб. *rdzong*, означающего административную единицу или пещеру для медитативных практик, Гуши Цорджи использовалось монг. *qoory-a* «укрытие».

Для тибетских мер и весов, имеющих эквиваленты в Монголии, в тексте монгольского перевода «Гурбума» использовались китайские слова. Так, название тибетской меры зерна *bre* передавалось на монгольском как *sinja* (кит. *xian zi*), меры золота *srang* — монг. *lang* (кит. *liang*). Для передачи безэквивалентных тибетских мер веса использовались гиперонимы: для обозначения тиб. *sha gzug* («четверть туши») — монг. *köl miq-a* («нога, окорок»), тиб. *zhogs* (тибетская мера масла) — монг. *keseg* («часть, кусок»). Одним и тем же монгольским словом могли передаваться разные меры веса: тиб. *jo ba* (мера жидких продуктов, равная приблизительно одному литру) и тиб. *khal* (мера зерна, равная приблизительно 13 кг) переведены в монгольском тексте как монг. *sayuly-a* («кадка, ведро»).

В крайне редких случаях для передачи незнакомых слов, значение которых сложно было определить по контексту, Ширегету Гуши Цорджи использовал транскрипцию/транслитерацию. В качестве примера можно привести не очень ясное предложение *nasun eyimü sgya mug bolba* [5, 191a], передающее тибетский текст *da lo'i skya mug 'di 'dra la* [9, с. 627], где тиб. *skya mug* означает «неурожай», т. е. «При таком неурожае в этом году». Во фрагменте монгольского текста *er-e modun jil-ün namur-un terigün sarayin krumstod-luy-a tokiyalduysan sarayin qayučin-dur* («в период убывающей луны первого месяца, соответствующего месяцу **Крумтод**») [5, 136b], монг. *krumstod* соответствует тиб. *khnums stod*, означающему созвездие Пегаса (санскр. *pūrvabhadrapadā*). Во фразе *saga sara önggeregsen-dür* («в конце месяца Сага») монг. *saga* соответствует тиб. *sa ga'i zla ba* (четвертый месяц, когда на небе появляется созвездие альфа Весов, санскр. *vaiśākha*).

По всей вероятности, незнание некоторых тибетских реалий и слов вынуждало Гуши Цорджи выбирать не то значение тибетского слова, которое было необходимо по контексту. Это приводило к своего рода семантическим курьезам в тексте монгольского перевода. Так, тибетский термин *nyu ma*, который может означать «женщина» или «хозяйка дома», Гуши Цорджи переводит двумя разными способами, как монг. *qatuytai* («женщина») или *ökin* («девушка»). В тибетском оригинальном тексте *nyu ma* используется для обозначения «учениц», «учеников обоих полов», а также «милостынедателей». Учитывая это, монгольское предложение *tende čiyuluysan šabinar qatuytai nököd-lüge selte bügüdeger: orčlang kiged mayu jayayan-u jöbalang-aca ayuju:* [5, 210a] следовало бы перевести следующим образом: «Собравшиеся там ученики и **милостынедатели** со свитой испугались страданий сансары и плохих перерождений». Читатель, не знакомый с оригиналом текста, едва ли мог понять необходимое значение этого слова из монгольского перевода.

В 16-й главе тибетское выражение *jag pa dpon* («главарь бандитов»), где тиб. *jag pa* означает «бандит», «разбойник», а тиб. *dpon* — «предводитель», «лидер» и ча-

сто «учитель» (например, тиб. *slob dpon* 'духовный учитель'), три раза передается в монгольском тексте как *blam-a* («лама»), по всей вероятности, из-за незнания Ширегету Гуши Цорджи тибетского слова *jag pa*. Использование совершенно иного значения изменило не только отдельные предложения, но и фактически всю историю об ученике Миларэпы Дригом Рэпе, который, согласно тибетскому оригинальному тексту, был бандитом, но, увидев тибетского йогина, стал его учеником и последователем буддийского учения.

В особую группу лексики, представлявшую трудность для перевода на монгольский язык, можно выделить тибетские образные выражения, ставшие устойчивыми клише в тибетской литературе.

При передаче значительной части тибетских образных выражений на монгольском Гуши Цорджи, как правило, использовал прием целостного преобразования, что приводило к потере образности, но делало текст понятным монгольскому реципиенту.

Например, выражение тиб. *dud 'gro* 'ходящие согнувшись' (калька санскр. *tīṅyaṁs* 'ходящие горизонтально', животные) в монгольском тексте передавалось как *aduuyusun* («животные»); тиб. *gnam chu* 'небесная вода' (дождь) — как монг. *boriyan* («дождь»); тиб. *nyin byed* 'приносящий день' (солнце) — как монг. *naran* («солнце»); тиб. *dab chags* 'обладающая крыльями' (птица) — как монг. *sibayun* («птица»), тиб. *yul ga can* 'обладающее ветками' (дерево) — монг. *modun* («дерево»); тиб. *rdo rus thug pa* 'достичь кости камня' (знать основу, причину) — монг. *sayitur uqaqi* 'полностью понять'; тиб. *lha kha brdungs* 'столкнуться со славой богов' (потерпеть неудачу) — монг. *yambar ba üile ülü бүтүкү* 'не осуществить любое дело'.

Некоторые из тибетских образных выражений передавались в монгольском тексте «Гурбума» при помощи калькирования. При этом сохранялась образная составляющая выражений, но необычные словосочетания, копирующие структуру исходной лексической единицы, зачастую оставались искусственными и могли вызывать у реципиента иную цепь ассоциаций. Можно привести следующие примеры подобного рода: монг. *altan nidütü* — калька тиб. *gser mig can* 'обладающая золотыми глазами' (рыба); монг. *oytaryui-yin temür* — калька тиб. *gnam lcags* 'небесное железо' (гром); монг. *ünegen uliqu sara* — тиб. *wa brgyal zla ba* 'месяц, когда воют лисы' (название последнего месяца лунного календаря); монг. *naiman erdem-tü möriin* — тиб. *yan lag brgyad ldan* 'преисполненная восемью качествами' (устойчивый эпитет реки Ганг); монг. *üiles-ün ejen* — тиб. *las kyi dbang po* 'повелитель деяний' (солнце).

Особую сложность для передачи на монгольском представляли гонорифики и эпитеты действующих лиц, которыми изобилует тибетский текст. В тибетском тексте «Гурбума» они представляли собой особую, носящую строго нормативный характер систему языковых клише. Отсутствие подобной развитой системы в монгольской литературе приводило к тому, что тибетская гонорифическая лексика, а также устойчивые эпитеты и духовные звания зачастую передавались при помощи слов, которые могли не соответствовать их значению и использоваться для передачи нескольких тибетских терминов. Например, устойчивый эпитет Миларэпы тиб. *rje btsun* («досточтимый»³) передавался в монгольском тексте как *boyda* или *qutuy-tu* («святой»), *blam-a* («лама, учитель»), *boyda baysi* («святой учитель») или

³ Санскр. *bhaṭṭāraka*. Зачастую данный титул использовался для обозначения почитаемых учителей и йогингов [10, p. 39].

boyda blam-a («святой лама»). Монг. *boyda* ‘богдо’ (святой) использовалось также для передачи тиб. *bdag nyid chen po* ‘великое существо’ (санскр. *mahātma*, эпитет Будды), тиб. *‘phags pa* ‘благородный’ (санскр. *arya*, эпитет практикующего, который достиг пути видения (тиб. *mthong lam*), тиб. *dam pa* («святой», «наивысший», санскр. *sat*). Монгольское слово *blam-a* («лама, учитель») использовалось для обозначения тиб. *dge shes* ‘друг добродетели’ (санскр. *kalyanamitra*, тибетское звание духовного наставника⁴), тиб. *dge tshul* ‘путь добродетели’ (монашеское звание⁵), тиб. *ston pa* ‘учитель’ (звание основателя какой-либо школьной традиции, эпитет Будды) и тиб. *slob dpon* ‘предводитель учеников’ (*āchārya*, особо подготовленный в определенной области наставник).

Некоторые эпитеты, широко используемые в тибетском оригинальном тексте «Гурбума», в монгольском переводе не передаются вовсе. Так, эпитет, добавляемый к имени как самого Миларэпы, так и большей части его учеников, тиб. *ras pa* ‘носящий хлопковые одежды’ (йогин) в монгольском тексте заменяется именем персонажа. Например, тибетское предложение *Nga rtog med rnal ‘byor ras pa yin* («Я — йогин-рэпа, [обладающий] не концептуальным знанием») [9, с. 203] в монгольском передается как *Sesig aldaraysan milarasba kemekü yogaj’ari bi* («Я — йогин Миларэпа, освободившийся от сомнений») [5, 7a]; тиб. *Ras pa rnam gnyis po sku snyan pa che bas rgyang nas grags* («Поскольку слава двух рэп [Миларэпы и Рэчунга] была велика, широко распространилась») [9, с. 403] — как монг. *Mila rasčung qoyar-un: aldar ner-e-yi qola-ača sonosuyad* («Слава Миларэпы и Рэчунга широко распространилась») [5, 101a].

Характерным для тибетского «Гурбума» примером словесного этикета является развитая система «вежливого языка», используемого для выражения определенной социальной характеристики [14, р. 152–154]. Ярким примером этого является социальная дистрибуция глаголов речи. По отношению к Миларэпе и его ближайшим ученикам Гампопе и Рэчунгу в тибетском тексте, как правило, используются гонорифические глаголы. В монгольском тексте сборника «почтительными» глаголами передавались лишь некоторые из них, например тиб. *gsung ba* («изречь») — как монг. *öčikü, jarliy bolqu, nomlaqu*, тиб. *phebs* («шествовать, отправиться») — как монг. *ögede bolqu, ögede bolun odqu*.

Большая же часть гонорифической тибетской лексики не имела эквивалентов в монгольском и передавалась обычной лексикой, не имеющей оттенка «почтения». Так, тибетский гонорифический глагол *mdzad pa* («совершать деяние») на монгольском передавался как *üiledkü* («делать»), тиб. *bzhud pa* («шествовать, прибывать») — как монг. *irekü* («приходить») или *yabuqu* («идти»), тиб. *gsol ba* («испрашивать, осведомляться») — монг. *asayiqu* («спрашивать»).

Это приводило к тому, что в монгольском переводе терялась часть смыслового значения того или иного тибетского предложения. В качестве примера можно также привести две тибетские фразы *bla ma’i zhabs spyi bor blangs nas* («[Рэчунг] преклонил чело к стопам ламы») [9, с. 764] и *da bdag bla me khyed la mgo ‘bul lus ‘bul byed* («Сейчас подношу голову и тело») [9, с. 287], где в первом случае используется гонорифическое слово *spyi bor* («чело, голова»), а во втором негонорифическое *mgo*. В монголь-

⁴ Тиб. *dge ba’i bshes gnyen* — буддийская монашеская ученая степень. Подробнее см.: [11, с. 196–197; 12, р. 140; 13, р. 18–19].

⁵ Санскр. *śrāmaṇera* — низшая ступень монашеского посвящения, когда принимают 36 монашеских обетов. Подробнее см.: [11, с. 137–141].

ском переводе эти существительные передаются одинаково (*blam-a-yin köl-i oroi-dur talbiju*: [5, 267b]; *blam-a bi ber čimadur oroi kiged bey-e-ben ergüsüei* [5, 46b]).

Некоторые тибетские предложения при переводе подвергались Ширегету Гуши Цорджи своего рода цензуре. Так, тибетская фраза *za 'dod tshogs kyi 'khor lo de/ khral 'u lag sdud pa'i hor 'dra* («Эта ганачакра, где [все] желают еды, подобна монголу, собирающему налог⁶ с крестьян⁷») [9, с. 311] передается в монгольском тексте «Гурбума» как *sibsig-tü tačiyangyui-yin čiyulyan-i qurim bolγayčīn: alba-yuyan quriyayči kümün-dür adali* («Бесстыдные жадные устроители ганачакры подобны человеку, собирающему налоги») [5, 57a]. Претерпевает изменения и другая тибетская фраза: *'gro des hor 'dra 'gro 'gro byed* («[Те учителя] когда ходят, идут подобно монголам») [9, с. 341], которая передана в монгольском тексте как *yabuqui-dayan abliyačī (=abliyači) elči metü yabumui* («[Те учителя] когда ходят, идут подобно послам-взяточникам») [5, 70b].

Исходя из вышесказанного можно сделать вывод, что Ширегету Гуши Цорджи придерживался стратегии смыслового перевода с элементами лингвоэтнической адаптации, т. е. приспособления текста к уровню реципиента, выраженного в переводческих приемах, направленных на облегчение восприятия чужих культурных реалий и языковых явлений.

Подобный подход к переводу позволял сохранить дихотомию агиографического текста, с одной стороны, точно воспроизводя его базовую структуру (перевод не менял типологические признаки текста), с другой — детали деяний Миларэпы делались понятными монгольскому реципиенту, что сохраняло эмоциональную составляющую памятника. В монгольском переводе растворялась близкая тибетскому читателю конкретика имен собственных и топонимов, ассоциировавшихся со знакомыми персонажами, память о которых живет среди тибетцев и по сей день, и местами поклонения. Перемещение текста в иную культурную среду создавало ложные представления о времени и месте действия оригинала. Исторический пласт информации, содержащейся в жизнеописании, еще более абстрагировался, и на первый план выступала дидактическая сторона памятника.

Литература

1. Бира III. Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М.: Наука, 1978. 319 с.
2. Жамцарано Ц. Ж. Монгольские летописи XVII века // Труды Института востоковедения. Вып. XVI. Л.: Изд-во АН СССР, 1936. 121 с.
3. Poppe N. Grammar of Written Mongolian. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1974. 195 S.
4. Vesna A. Wallace. Diverse aspects of the Mongolian Buddhist Manuscript culture and realms of Influence // Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, Ritual and Art. London: Routledge, 2009. P. 76–94.
5. Getülgečī milarasba-yin tuyuči delgerenggüi ilγaysan 'bum dayulal kemegdekü orosiba («Сто тысяч песнопений, пространно разъясняющие жизнеописание досточтимого Миларэпы»). Пекинское ксилографическое издание. РФ ВФ СПбГУ. Mong. E 55. 282 л.
6. Туранская А. А. Монгольский перевод «Сто тысяч песнопений Миларэпы» // Вестник СПбГУ. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2013. Вып. 2. С. 82–88.
7. Степанов Ю. С. Французская стилистика. М.: Высшая школа, 1965. 354 с.
8. Глазачева Н. Л. Лакуны и теория межкультурной коммуникации // Лакуны в языке и речи: Сб. науч. тр. Вып. 2. Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2005. С. 31–33.
9. rNal 'byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa'i rnam mgur («Нам[тап] и Гур[бум] великого повелителя йогинов Миларэпы»). Xining Shi: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 2001. 846 с.

⁶ Тиб. 'u lag — налог за предоставление пользование земель. Подробнее см.: [15, p. 10].

⁷ Тиб. khral pa — крестьяне, платящие налоги за пользование земель. Подробнее см.: [16, p. 226–227].

10. Quintman A. H. *Mi la ras pa's Many Lives: Anatomy of a Tibetan Biographical Corpus*: PhD Dissertation. Michigan: University of Michigan, 2006. 481 p.
11. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Улан-Удэ, 2000. 496 с.
12. Tucci G. *Religions of Tibet*. London: Routledge, 2012. 256 p.
13. Tulku T. *A Brief History of Tibetan Academic Degrees in Buddhist Philosophy*. Copenhagen: NIAS Press, 2000. 36 p.
14. Beyer S. V. *The Classical Tibetan Language*. Albany: State University of New York, 1992. 503 p.
15. Goldstein M. C. Taxation and the Structure of a Tibetan Village // *Central Asiatic Journal*. 1971. Vol. 15. No. 1. P. 1–27.
16. Jahoda C. Socio-Economic Organisation of Village Communities and Monasteries in Spiti, H. P., India: The Case of a Religious Administrative Unit // *Discoveries in Western Tibet and the Western Himalayas: Essays on History, Literature, Archaeology and Art (Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003)*. Leiden: Brill. P. 215–240.

References

1. Bira Sh. *Mongol'skaia istoriografiia (XIII–XVII vv.)* [*Mongolian historiography (XIII–XVII centuries)*]. Moscow, Nauka Publ., 1978. 319 pp. (In Russian)
2. Zhamtsarano Ts. Zh. *Mongol'skie letopisi XVII veka* [*17th century Mongolian chronicles*]. *Trudy Instituta vostokovedeniia* [*Proceedings of the Institute of Oriental Studies*], issue XVI. Leningrad, Izd-vo AN SSSR Publ., 1936. 121 pp. (In Russian)
3. Poppe N. *Grammar of Written Mongolian*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1974. 195 p.
4. Vesna A. Wallace. Diverse aspects of the Mongolian Buddhist Manuscript culture and realms of Influence. *Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, Ritual and Art*. London, Routledge, 2009, pp. 76–94.
5. Getülgečī milarasba-yin tuyuḡi delgerenggiū ilyaysan 'bum dayulal kemegdekū orosiba [*The Collected Songs Expanding on the Life of the reverend Milarepa*]. Beijing xylograph, Fund of Oriental manuscripts of SPbSU. Mong. E 55. 282 ff.
6. Turanskaia A. A. *Mongol'skii perevod «Sto tysiach pesnopenii Milarepy»* [Mongolian translation of "The Hundred Thousand Songs" of Milarepa]. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2013, issue 2, pp. 82–88. (In Russian)
7. Stepanov Iu. S. *Frantsuzskaia stilistika* [*French stylistics*]. Moscow, Vysshiaia shkola Publ., 1965. 354 pp. (In Russian)
8. Glazacheva N. L. Lakuny i teoriia mezhkul'turnoi kommunikatsii [Lacunae and a theory of intercultural communication]. *Lakuny v iazyke i rechi* [*Lacunae in language and speech*]: Collection of scientific papers, issue 2. Blagoveshchensk, Izd-vo BGPU Publ., 2005, pp. 31–33. (In Russian)
9. rNal 'byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa'i rnam mgur [*The Life and Songs of Milarepa, the Great Lord of the Yogis*]. Xining Shi, mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 2001, 846 pp.
10. Quintman A. H. *Mi la ras pa's Many Lives: Anatomy of a Tibetan Biographical Corpus*: PhD Dissertation. Michigan, University of Michigan, 2006. 481 p.
11. Позднеев А. М. *Ocherki byta buddiiskikh monastyrei i buddiiskogo dukhovenstva v Mongolii v sviazi s otnosheniiami sего poslednego k narodu* [Essays on the life of Buddhist monasteries and Buddhist clergy in Mongolia and relations of the latter to the people]. Ulan-Ude, 2000. 496 pp. (In Russian)
12. Tucci G. *Religions of Tibet*. London, Routledge, 2012. 256 p.
13. Tulku T. *A Brief History of Tibetan Academic Degrees in Buddhist Philosophy*. Copenhagen, NIAS Press, 2000. 36 p.
14. Beyer S. V. *The Classical Tibetan Language*. Albany, State University of New York, 1992. 503 p.
15. Goldstein M. C. Taxation and the Structure of a Tibetan Village. *Central Asiatic Journal*, 1971, vol. 15, no. 1, pp. 1–27.
16. Jahoda C. Socio-Economic Organisation of Village Communities and Monasteries in Spiti, H. P., India: The Case of a Religious Administrative Unit. *Discoveries in Western Tibet and the Western Himalayas: Essays on History, Literature, Archaeology and Art (Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003)*. Leiden, Brill., pp. 215–240.

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Туранская Анна Александровна — старший лаборант; turanskaya@mail.ru

Turanskaya Anna A. — senior departmental assistant; turanskaya@mail.ru

Э. Мунхцэцэг

**МАНЬЧЖУРО-МОНГОЛЬСКИЕ
И МОНГОЛЬСКО-МАНЬЧЖУРСКИЕ СЛОВАРИ
(XVIII–XX вв., ИСТОРИЯ СОСТАВЛЕНИЯ).
ЧАСТЬ 2**

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

С началом правления маньчжурской династии Цин в Китае (1644) маньчжурский стал государственным языком империи, что вызвало необходимость составления многочисленных словарей для упорядочивания терминологии в бумагах и обучения многонациональных подданных. Первым был издан маньчжурский толковый словарь, который лег в основу других двух-, трех-, четырех- и даже пятиязычного словарей. Самыми полными из них являются маньчжуро-монгольские словари. Толковые словари были востребованы не только в период их создания, но и позже для составления современных переводных и толковых маньчжурских и монгольских словарей. В начале XX в. на основе словарей периода Цин в Монголии было составлено несколько монгольско-маньчжурских рукописных словарей, хранящихся в рукописных собраниях в Улан-Баторе. Библиогр. 19 назв. Ил. 2.

Ключевые слова: маньчжурские словари периода Цин, маньчжуро-монгольские словари, монгольско-маньчжурские словари.

**MANCHU-MONGOLIAN AND MONGOL-MANCHURIAN DICTIONARIES
(18–20th CENTURIES, THE HISTORY OF COMPILATION). PART 2**

E. Munkhtsetseg

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

Since the introduction of the Qing dynasty in China (1644) its official language became Manchu and all documents were written in Manchu. This called forth the need for dictionaries to unify terminology in official papers and documents as well as to teach multinational subjects the Manchu language. In the 18th century dictionary composition was the most intensive. At that time mono-, bi- and multilingual dictionaries were compiled. Under Emperor Kangxi's order the first explanatory Manchu dictionary was published in 1708. The next step was adding of the Mongolian part (published in 1717). Later it was expanded by adding of the Chinese equivalents (1771) and finally with Tibetan and Uyghur parts. The Manchu Emperors supervised these editions and even the preface in edition of 1708 was written by Kangxi himself and later it was repeated in other editions. These editions not only were used during the 18th century but became a source for modern Manchu-Russian, Manchu-English and even Mongolian-Russian and Mongolian explanatory dictionary of Modern Mongolian. Less known are some manuscript Mongolian-Manchu dictionaries preserved in Mongolian collections. Refs 19. Figs 2.

Keywords: Manchu dictionaries of Qing time, Manchu-Mongolian dictionaries, Mongolian-Manchu dictionaries.

При императоре Цяньлуэ в 1771 г. на основе одноязычного маньчжурского словаря (1708) был составлен маньчжуро-китайский словарь «Зерцало маньчжурской словесности, изданное по высочайшему повелению, исправленное и дополненное» (маньж. *Han-i araha nonggime togtobuha manju gisun-i buleku bithe*, кит. *Yuzhi zengding Qingwen jian* 御製增訂清文鑑) [1]. Собственно словарь состоит из 32 тетрадей. Кроме них есть еще 15 тетрадей, из которых в двух приводится

два предисловия: императора Канси (для словаря 1708 г.) и Цяньлуна для данного словаря (1771), а также 12 разрядов букв маньчжурского алфавита. Алфавитный индекс маньчжурских слов занимает 8 тетрадей. Еще 5 тетрадей содержат дополнения. Всего получается: 2–32–8–5¹. Текст словаря делится на 51 главу, 292 раздела, 556 подразделов. Размер листов 22×17,5 см². На странице 11 строк. Маньчжурские слова снабжены китайской транскрипцией, а чтение китайских слов дано маньчжурскими буквами. Это третий словарь из изданных по указу императора и последний толковый среди них, но и в нем объяснение дается только при маньчжурских словах на маньчжурском языке.

Спустя несколько лет, в 1780 г. (45-й год правления Цяньлуна) появилась трехязычная версия словаря НАММ — «Зерцало словесности на маньчжурском, китайском и монгольском языках с добавлением трех видов транскрипции [иероглифами], изданное по высочайшему повелению» (маньчж. *Han-i araha manju monggo nikan hergen ilan hacin-i mudan acaha buleku bithe*; монг. *Qayan-u bičigsen manju tongyul kitad üsüg yurban jüil-ün ayalyu neilegsen toli bičig*; кит. *Yuzi manzhu menggu hanzi sanhe qieyin qingwen jian*, 御製滿珠蒙古漢字三合切音清文鑑) [7]. Этот словарь состоит из 32 тетрадей, текст делится на 49 глав, 278 разделов и 500 подразделов³. Размер листов 30,5×19,5 см⁴. На странице 6 строк. Каждая тетрадь имеет название на трех языках. На сгибе страницы каждой тетради сверху указано название словаря (исключая слова «изданный по высочайшему повелению»), только по-маньчжурски, ниже опять по-маньчжурски — номер тетради (словами), название мелкого подраздела по-китайски и в самом низу китайскими цифрами номер листа.

В первой тетради этого словаря помещено два предисловия императора Цяньлуна. Первое предисловие — это предисловие к словарю 1771 г. (маньчж. *Han-i araha nonggime togtobuha manju gisun-i buleku bithe*; кит. *Yuzhi zengding Qingwen jian*, 御製增訂清文鑑), которое написано на двух языках: маньчжурском и китайском. А второе — собственное предисловие к этому трехязычному словарю на трех языках: маньчжурском, монгольском и китайском. В эту же тетрадь включены оглавление и перечень имен переводчиков, но только на маньчжурском языке. Этот словарь, как и предыдущие, тематический, но не толковый. Также маньчжурские и монгольские слова имеют транскрипцию китайскими иероглифами, а чтение китайских слов дано маньчжурскими и монгольскими буквами.

Далее была составлена четырехязычная версия словаря под названием «Записанное четырьмя видами букв “Зерцало маньчжурской словесности, изданное по высочайшему повелению”» (маньчж. *Han-i araha duin hacin-i hergen kamciha manju gisun-i buleku bithe*; тиб. *Rgyal pos mdzad pa'i skad bzhi shan sbyar gyi ma nydzu'i skad gsal ba'i me long*; монг. *Qayan-u bičigsen dörben jüil-ün üsüg-iyer qabsuruysan manju ügen-ü toli bičig*; кит. *Yuzhi si ti qingwen jian*, 御製四體清文鑑) (далее — словарь

¹ Так в экземпляре из фонда МНБ. Авторы других каталогов приводят другие цифры, которые могут быть даны в другом порядке: М. П. Волкова — 48 [2, с. 50–51, № 88]; Т. А. Пан — 30–8–5 (словарь неполный) [3, с. 102–103, № 226]; Х. Курибаяси — 32–8–4–2–1 [4, с. 20]; Л. Мишиг — 2–8–32–5 [5, с. 178–181, № 62].

² См.: [2, с. 50–51, № 88; 6, р. 41, Mong. 20, с. 457–473, Man. 27; 3, с. 102–103, № 226]; МНБ, шифр. 13314/97.

³ В книге [8, с. 56–57] приводятся другие цифры: 36–285–508.

⁴ См.: [9, с. 104–105, № 252; 10, с. 435–437, № 843; 3, с. 112–113, № 253; 11, с. 141–147, № 112]; МНБ, шифр. 13615–24/97; 13625–637/97; 13638–13661/97.

HADH) [12]. Дата издания этого словаря в отличие от предыдущих из этой «серии» точно неизвестна. Исследователи предлагают разную возможную датировку: XVIII или XIX в. — Д. Кара [6, р. 484], 1850 г. — Чунь Хуа [11, с. 147], 1790 г. — Т. А. Пан [13, с. 124], около 1780 г. — Х. Курибаяси [4, с. 11]. Словарь состоит из 36 тетрадей, текст делится на 35 глав, 318 разделов и 577 подразделов⁵. Размер листов 29,4×18 см⁶. На странице 4 строки. Название словаря на обложке футляра и на обложке каждой тетради написано на четырех языках: маньчжурском, тибетском, монгольском и китайском. На сгибе страниц каждой тетради вверху указано название словаря (исключая слова «изданный по высочайшему повелению») на маньчжурском, ниже тоже по-маньчжурски указан номер тетради, под ним название мелкого подраздела по-китайски и в самом низу китайскими цифрами номер листа. У словаря нет предисловия, оглавления (в том числе нет оглавления в каждой тетради) и перечня имен переводчиков. Расположение слов в словаре тематическое, каждое маньчжурское слово снабжено тибетским, монгольским и китайским переводами, которые в таком порядке расположены по вертикали одно под другим. Правда, у некоторых слов есть дополнительный монгольский перевод. Последние 4 тетради из 36 содержат дополнения — слова, которые отсутствуют в предыдущих словарях «серии». Этот словарь только переводной, при словах не дается ни толкование, ни транскрипция, ни транслитерация.

Существует еще одно ксилографированное издание четырехязычного словаря, который также тематический и только переводной, а не толковый [14]. Словарь состоит из 8 томов, каждый из которых представляет собой прошитые вместе четыре тетради (1–4, 5–8, 9–12, 13–16, 17–20, 21–24, 25–28, 29–32). Размер листов 28×18 см. О времени его создания ничего не известно, и в отличие от словаря HADH в его названии нет слов «изданный по высочайшему повелению», и название дается только на двух языках, маньчжурском и монгольском: маньчж. *Duīn hacin hergen kamciha buleku bithe*, монг. *Dörben jüil-ün üsüg qabsuruqsan toli bičig* — «Зерцало, записанное четырьмя видами букв» (далее — словарь DH). Так же как и в словарь HADH, в него включены слова на четырех языках: маньчжурском, монгольском, тибетском и китайском. В нем также нет предисловия, оглавления (но есть оглавление в каждой тетради, в отличие от HADH) и перечня имен переводчиков. Однако общее количество страниц в каждой тетради в словаре DH меньше, чем в HADH, что объясняется не разницей в содержании, а другим оформлением материала на каждой странице. Дело в том, что расположение слов и порядок следования переводов в словаре DH отличаются от словаря HADH. Все маньчжурские слова расположены в одной вертикальной строке, а переводы стоят от них справа: первым монгольский, потом тибетский и китайский. Заметно, что составители этого словаря старались разместить слова, написанные на разных языках, максимально экономно, поэтому и порядок переводов отличается от HADH. Монгольский перевод идет параллельно маньчжурскому (слова пишутся вертикально), правее стоит тибетский (горизонтально), а под ним снова вертикально — китайский перевод и его чтение маньчжурскими буквами. В результате все переводы занимают пространство практически равное высоте маньчжурского слова. В результате на

⁵ В книге [8, с. 56–57] приводятся другие цифры: 35–292–556.

⁶ См.: [6, р. 484, Man. 31; 3, с. 113, № 254; 11, с. 147–149, № 113]; МНБ, шифр. 13604–08/97; 13700–02/97; 14217/97; 14268–70/97; 14437–14648/97; 14689/97; 14698–99/97.

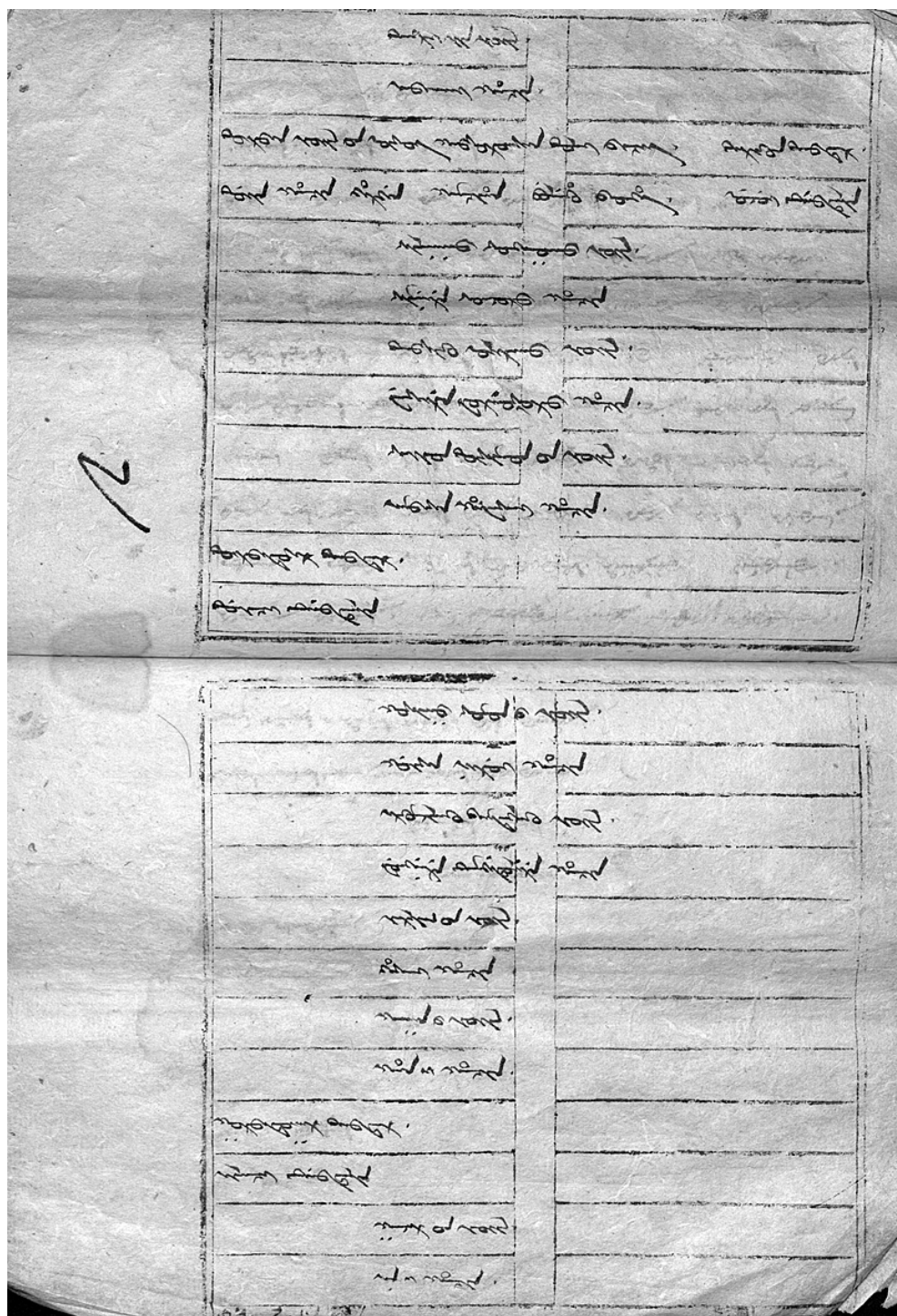
одной странице словаря DH количество маньчжурских слов, снабженных переводами, достигает 15, а в словаре HADH — стандартно четыре. Но число и название тетрадей, разделов (в каждой тетради), количество слов (в каждом разделе) в этих двух словарях (DH и HADH) полностью совпадают. Например, в тетради 13 одинаковые 17 разделов, и в раздел «Обращаться с просьбой и находить» (маньчж. *baire erere hacin*, монг. *erikü erekü jüil*) включены одни и те же 32 слова. На основании выборочного сравнения содержания этих двух словарей можно сказать, что оно в них совпадает и что словарь DH, скорее всего, можно считать переизданием словаря HADH.

В Монгольской национальной библиотеке хранятся два рукописных маньчжуро-монгольских словаря, которые, судя по всему, являются поздними рукописными копиями, в основу которых был положен один из двух четырехязычных словарей: HADH или DH. Для того чтобы сказать более определенно, какой из двух словарей был использован, необходимо их более детальное исследование, но некоторые факты, приведенные ниже, говорят в пользу копирования словаря DH. Оба эти словаря были изданы ксилографически, но первый отличается от второго своим более высоким статусом — он был издан по указу императора, и им пользовались государственные чиновники. Второй же не имел такого статуса, его можно считать чем-то вроде неофициального переиздания словаря HADH. Словарь DH, вероятно, был более доступным и более востребованным: он копировался, и из него делались выписки для личных нужд или для обучения.

Первый рукописный словарь [15] — единственный рукописный словарь, имеющий дату составления. Это одна тетрадь из 39 листов. Размер листов 21×26 см (рис. 1). Название на обложке приводится только на старомонгольском языке: «Словарь, записанный маньчжурскими и монгольскими буквами. Первая — четвертая [части]» (монг. *manju mongyul üsüg qabsuraysan toli bičig. Terigün-eče dörbe kürtel-e*).

Словарь представляет собой китайскую прошитую тетрадь, обложка специально не выделена. Листы разлинованы синей краской с использованием трафарета на 12 строк в два вертикальных ряда, разделенных горизонтальной чертой. Такая разлиновка бумаги типична для начала XX в., когда для нее активно использовали три цвета: красный, коричневый (или черный) и синий для государственных бумаг. Выбор цвета зависел от статуса учреждения и содержания документа. Министерство или учреждение, равное ему по статусу, использовало бумагу с красными линиями. Сообщение о трагических событиях (например, о кончине хана) писали на бумаге, разлинованной синим цветом. Сейчас трудно сказать, почему для рукописного словаря была использована такая бумага. Возможно, автор был государственным чиновником, человеком образованным, имевшим доступ к деловым бумагам. Дата составления словаря указана на самой последней странице, где сказано, что это «пятое мая года Многими Возведенного» (монг. *Olun-a ergügdegseñ-ü on, tabun sar-a-yin sin-e-yin tabun*), но дата неполная: в ней отсутствует порядковый номер года. Годы правления Богдо-гэгэна, имевшего титул «Многими Возведенный», приходятся на 1911–1924. Очевидно, что словарь был составлен в этот период и для собственных нужд (в официальных документах дата всегда пишется полностью).

Словарь состоит из оглавления (л. 1) и собственно словаря (л. 2–38), который имеет внутреннее деление на четыре маленькие тетради, пронумерованные от од-



ного до четырех. Перед оглавлением и началом каждой тетради дается другое название словаря, отличающееся от приведенного на обложке. Оно уже написано на двух языках, маньчжурском и монгольском: «Зерцало, записанное четырьмя видами букв» (маньчж. *Duin hacin hergen kamciha buleku bithe*, монг. *Dörben jüil-ün üsüg qabsuruqsan toli bičig*). После этого названия в начале каждой тетради указан ее номер, маньчж. *uju debtelin* (*jai debtelin; ilan debtelin; duin debtelin*), монг. *terigün debter* (*ded debter; yurbaduyar debter; dörbedüger debter*). В эти четыре тетради включены десять первых разделов словарей, «изданных по высочайшему повелению», начиная с раздела «Небо» (маньчж. *abkai hacin*, монг. *tngrī-yin jüil*) и заканчивая разделом «Экзаменовывать и избирать» (маньчж. *simnere sonjoro hacin*, монг. *möčeki songyuqu jüil*). Разделы распределены так: в первой тетради — один раздел (л. 2–8), во второй — два (л. 9–19), в третьей — три (л. 20–26), в четвертой — четыре (л. 27–38).

Второй рукописный словарь [16] очень похож на первый, правда, написан на другой бумаге и другим почерком, и дата его написания неизвестна. Это одна тетрадь из 80 листов. Размер листов 27×13 см. На странице 10 строк. Бумага тоже китайская, но коричневая, и листы не разлинованы, пронумерованы по-маньчжурски на стороне «а», слева по центру линии переплета. Словарь переплетен на китайский манер и не имеет специальной обложки. Так же как и в первом словаре, в нем есть внутреннее деление на тетради. Его название, написанное перед оглавлением и в начале каждой тетради, совпадает с названием предыдущего словаря в этих же местах. Оно также написано на двух языках, маньчжурском и монгольском: «Зерцало, записанное четырьмя видами букв» (маньчж. *Duin hacin hergen kamciha buleku bithe*, монг. *Dörben jüil-ün üsüg qabsuruqsan toli bičig*). После названия в начале тетрадей указан номер тетради. В отличие от предыдущего словаря в этом каждая тетрадь начинается с нового листа, независимо от того, где закончился раздел предыдущей тетради.

Словарь состоит из оглавления (л. 1–6), собственно словаря (л. 6–78) и девизов правления и личных имен маньчжурских императоров (л. 80). В оглавлении указаны названия разделов, которые помещены в четырех тетрадях словаря. Эти тетради, которые имеют номера с 25-го до 28-го, содержат 47 разделов (первый из них — «Хранилище» (маньчж. *tetun baitalan-i hacin*, монг. *saba kereglel-ün jüil*), последний — «Плоды и ягоды» (маньчж. *tubihe-i hacin*, монг. *jimis-ün jüil*). Тетрадь под номером «25» включает 14 разделов (л. 6–28), «26» — 18 разделов (л. 29–49), «27» — 5 разделов (л. 50–64), «28» — 10 разделов (л. 65–79).

На последнем листе словаря на стороне «а» написаны десять девизов правления маньчжурских императоров на маньчжурском и монгольском языках. Маньчжурские названия расположены в хронологическом порядке по трем вертикальным строкам (у каждой есть параллельный монгольский перевод). В первых двух дается по четыре девиза, в последней — два, начиная с императора Шуньчжи (1644–1661) и заканчивая Сюаньтуном (1909–1912), девиз последнего, судя по почерку, был добавлен позже⁷. На стороне «б» (хотя на стороне «а» еще достаточно места) того же листа в том же порядке и распределении по строкам даются личные имена этих императоров, тоже на двух языках (но имя Сюаньтуна добавлено не было). Они сгруппированы так, что положение девиза и имени на обеих сторонах

⁷ Из этого можно заключить, что словарь был переписан до 1909 г.

листа одинаковое, и вместе они могут считаться аналогом таблицы, тем более что каждый девиз или имя выровнены и по горизонтали и после них есть пространство и стоят аккуратные точки, образующие подобие горизонтальных линий в таблице. Например, для императора Шуньчжи дан девиз маньчж. *ijishūn dasan*, монг. *ey-e-ber jasayči* — «Благоприятное правление» и личное имя маньчж. *jilan hūhuri*, монг. *nigülestü buyan* — «Милосердная добродетель» (л. 80).

Названия обоих рукописных словарей совпадают с названием ксилографического четырехязычного словаря ДН, в них также упоминаются «четыре вида букв», хотя они оба двуязычные, маньчжуро-монгольские. В них были переписаны соответственно первый и предпоследний тома, которые как раз включают те же тетради (1–4 и 25–28), но китайские и тибетские переводы слов были опущены. Совпадает с ксилографом и содержание этих тетрадей, т. е. оглавления, названия разделов, порядок их следования, слова, включенные в каждый раздел. Например, в первом рукописном словаре в третьей тетради в разделе «Указ» (маньчж. *hesēi hacin*, монг. *jarliy-un jüil*) расположены те же 30 слов, что и словаре ДН, а во втором, в тетради 28 в разделе «Сырой и вареный» (маньчж. *eshun urehe hacin*, монг. *tügükei boluysan jüil*) — те же 39 слов. Единственное, что было добавлено во втором рукописном словаре, — это сведения об императорах династии Цин.

Последним словарем, «изданным по высочайшему повелению», был пятиязычный маньчжуро-китайско-монгольско-тибетско-уйгурский словарь «Записанное пятью видами букв “Зерцало маньчжурской словесности”, изданное по высочайшему повелению» (маньчж. *Han-i araha sunja hacin-i hergen kamciha manju gisun-i buleku bi the*; тиб. *Rgyal pos mdzad pa'i skad lnga tshan sbyar gyi ma nydzu'i skad gsal ba'i me long*; монг. *Qayan-u bičigsen tabun jüil-ün üsüg-iyer qabsuruysan manju ügen-ü toli bičig*; уйг. *Beš halq mancırča luyat*; кит. *Yuzhi wu ti qingwen jian*, 御製五體清文鑑) [9, с. 8–9]. Он состоит из 36 тетрадей в шести футлярах. Размер листов 34,1×15,6 см. На странице 4 строки. В нем 35 глав, 318 разделов, 627 подразделов. Словарь не содержит предисловие, оглавление, в нем нет перечня имен переводчиков. Структура словаря так описана в работе Е. В. Мальцевой:

Тибетские слова снабжены маньчжурской транскрипцией и транслитерацией, уйгурские слова — только маньчжурской транскрипцией, монгольские и китайские слова их не имеют. Отсюда гнездо слова имеет следующие восемь колонок: 1) маньчжурское слово, 2) его тибетский перевод, 3) маньчжурская транслитерация тибетского перевода, 4) маньчжурская транскрипция тибетского перевода, 5) монгольский перевод, 6) уйгурский перевод, 7) маньчжурская транскрипция уйгурского перевода, 8) китайский перевод [17, с. 262–263].

У некоторых слов есть дополнительный монгольский перевод.

Монгольско-маньчжурские словари встречаются значительно реже, они все рукописные и даты их составления точно неизвестны.

В Монгольской национальной библиотеке хранится только один такой рукописный словарь [18]. Это одна тетрадь из 92 листов. Размер листов 26,5×13,5 см (рис. 2). В каталоге он записан под названием *Монгол манж толь* («Монгольско-маньчжурский словарь»), однако собственного названия у него нет, также неизвестна и дата его составления.

Словарь написан на китайской бумаге, листы не разлинованы, обложка не отличается по цвету. На каждой странице проставлен номер листа по-маньчжурски

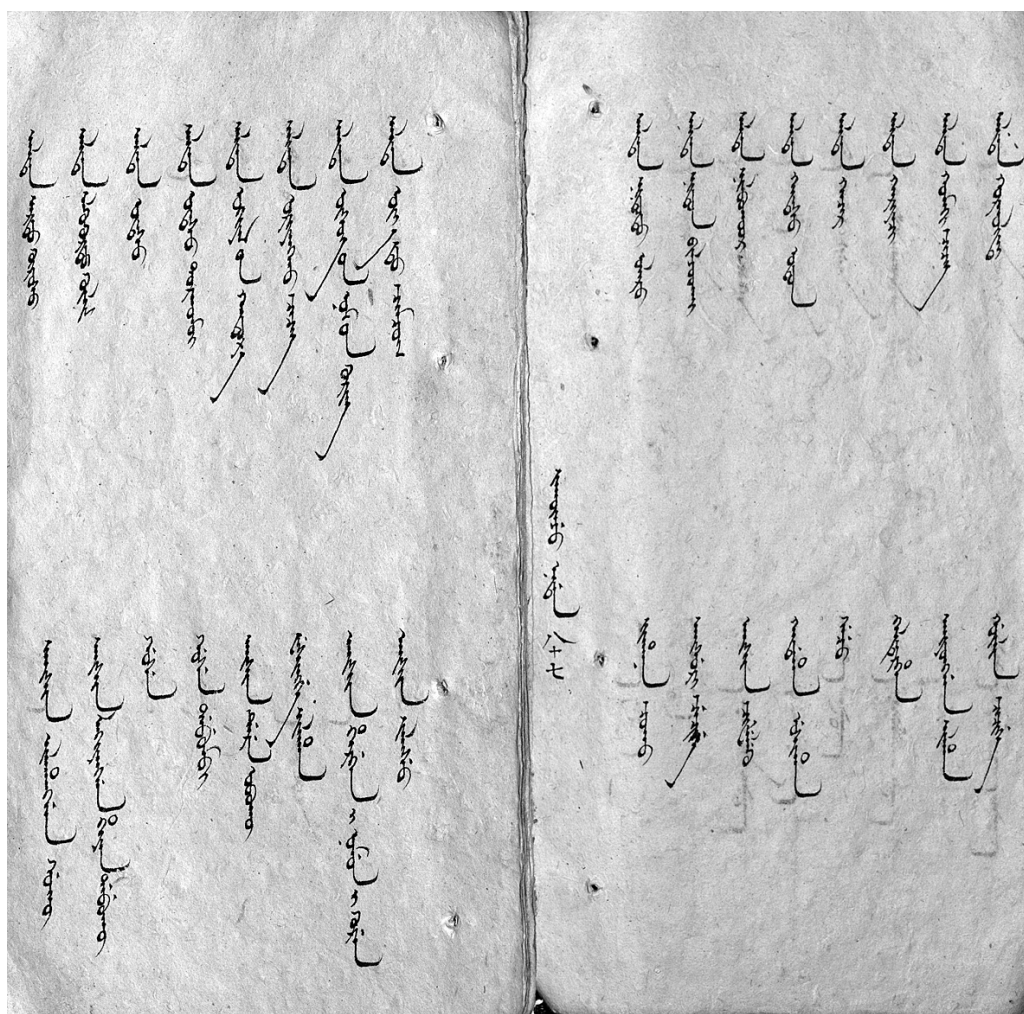


Рис. 2. Монгольско-маньчжурский словарь

и ниже китайскими цифрами, которые находятся слева посередине линии отверстий для переплета только на стороне «а». Словарь охватывает только слова, которые начинаются с буквы «а», поэтому можно предположить, что это только начало большой работы, которая либо не была окончена, либо утеряна. Слова по порядку монгольского алфавита расположены в верхней части листа очень аккуратно, по одному слову на строку, поэтому нужное слово легко найти. Под ними в продолжении строк с монгольскими словами дан их маньчжурский перевод, так же аккуратно выровненный по горизонтали. Иногда в словаре для одного монгольского слова даются два-три близких по значению маньчжурских. Таких случаев довольно много. Например, монг. *ayudam* 'широкий' — маньчж. *elehun, lali, kumdu* (л. 56), монг. *aldamui* 'терять, упускать' — маньчж. *eyembi, waliyambi, turimbi, ufarambi* (л. 6а).

Еще один монгольско-маньчжурский словарь хранится в библиотеке кафедры монгольского языка Монгольского государственного университета. Заведующий

кафедрой маньчжуровед М. Баярсайхан посвятил специальную статью этому маленькому словарю, из которой стало известно о его существовании. Он пишет: «Словарь к нам попал из личного собрания покойного Ц. Шархуу, который преподавал маньчжурский язык в МоГУ». Словарь называется по-маньчжурски *Monggo hergen-i uju deri deribume. dahanduhai manju hergen faidame hetu undu weilefi araha buleku bithei uju debtelin* 'Словарь, в котором монгольские слова написаны по порядку алфавита, а маньчжурские слова написаны напротив [в продолжении строки]'⁸. Первая тетрадь. Название стоит не на обложке, а на первой странице словаря. Однако на следующей странице есть немного измененное маньчжурское название: *Monggo hergen-i uju deri ilgame faksalafi hetu undu weilefi faidame arafi. manju gisun-i amba muru be baicame tuwara de ja obuha bithei uju debtelin* 'Словарь, в котором слова стоят по порядку монгольского алфавита, а маньчжурские слова написаны напротив [в продолжении строки], для облегчения поиска [их]'. М. Баярсайхан предполагает, что это черновик и автор — тайджи⁹ первого ранга Тушэту-ханского аймака Дондовдорж, который, как написано в предисловии, составил словарь в 1822 г., но рассчитывал его доработать. М. Баярсайхан так описывает этот словарь:

Рукопись. Две тетради¹⁰. В первой тетради 62 листа. Размер тетради 26×26,5 см. Словарь состоит из названий (л. 1–3), предисловия (л. 5–9), алфавитного порядка, которому следуют в словаре (л. 11), сам словарь, который содержит слова от буквы «а» до слога «пүй» (л. 12–61). На одной странице помещены три ряда вертикальных строк, в каждой строке пара: монгольское слово — маньчжурское. В один ряд входит 20 слов, таким образом, на одной странице расположено 60 слов [19, с. 97–108].

Словарь любого языка вбирает в себя все богатство, силу и гибкость живого языка. Составители маньчжурских словарей жили в разное время и работали над составлением новых словарей, опираясь на уже созданные. Словари, «изданные по высочайшему повелению» в период империи Цин, постоянно совершенствовались от издания к изданию, в первую очередь за счет добавления новых языков, но также добавлялись новые разделы и пересматривалась лексика. Первые словари из этой «серии» (до четвертого издания 1771 г.) представляли собой одновременно и толковые переводные словари, построенные тематически, и алфавитные благодаря наличию у них приложений-индексов с алфавитными списками слов. Индексы не только позволяли быстро найти нужное слово и его толкование в основном корпусе словаря, но и могли быть использованы как самостоятельный словарь. Поэтому эти словари были востребованы не только в период их создания, но и позже для составления современных переводных и толковых маньчжурских и монгольских словарей. Они до сих пор являются ценными источниками и справочниками для современных исследователей.

Литература

1. Han-i araha nonggime togtobuha manju gisun-i buleku bithe, кит. Yuzhi zengding Qingwen jian (御製增訂清文鑑) (Зерцало маньчжурской словесности, изданное по высочайшему повелению ис-

⁸ Здесь надо учитывать, что и маньчжурский, и монгольский тексты пишутся сверху вниз и слово «напротив» означает ниже по вертикали в той же строке.

⁹ Со времен монгольской династии Юань этот титул носили сыновья монгольских ханов.

¹⁰ В предисловии к словарю написано, что он состоит из двух тетрадей, однако на кафедре хранится только первая тетрадь.

правленное и дополненное) (1771). Ксилограф из рукописного отдела ИВР РАН (Маньчжурский фонд). Шифр С 29.

2. Волкова М. П. Описание маньчжурских рукописей института народов Азии АН СССР. Вып. I. М.: Наука, 1965. 137 с.

3. *Tatjana Pan*. Descriptive Catalogue of Manchu Manuscripts and Blockprints in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences. Issue 2. Aetas Manjurica. T. 9. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001. 234 p.

4. *Kuribayashi H.* Characteristics of Written Mongolian in Polyglot Manchu Dictionaries of the Qing Dynasty, 18th Century. 2007 // CNEAS. TONOKU. AC. JP: Сервер университета Тохоку. Центр исследований Северо-Восточной Азии. URL: <http://www.cneas.tohoku.ac.jp/staff/hkuri/articles/A44Shinbunkan.pdf> (дата обращения: 25.06.2015).

5. *Мииуэ Л.* Ulayanbayatur qota-daki ulus-un nom-un san-un manj nom-un kōmürgen-dü bayiy-a manju nom-un yarçay (Библиографическое описание маньчжурского фонда Центральной государственной библиотеки). Улаанбаатар: ШУДБХ Эрдэм шинжилгээний хэвлэлийн газар, 1959. 268 с.

6. *Kara G.* The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000. 605 p. (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 47).

7. Han-i araha manju monggo nikan hergen ilan hacin-i mudan acaha buleku bithe; монг. Qayan-u bičigsen manju mongyul kitad üsüg yurban jüil-ün ayalyu neyilegsen toli bičig; кит. Yuzi manzhu menggu hanzi sanhe qieyin qingwen jian (御製滿珠蒙古漢字三合切音清文鑑) (Зерцало маньчжурской словесности на маньчжурском, китайском и монгольском языках с добавлением [транскрипции] иероглифами, изданное по высочайшему повелению) (1780). Ксилограф из рукописного отдела ИВР РАН (Маньчжурский фонд). Шифр С 88.

8. Han-i araha sunja hacin-i hergen kamciha manju gisun-i buleku bithe; Rgyal pos mdzad pa'i skad lnga tshan sbyar gyi ma nydzu'i skad gsal ba'i me long; Qayan-u bičigsen tabun jüil-ün üsüg-iyer qabsuruysan manju ügen-ü toli bičig; Beš halq mancürča luyat; Yuzhi wu ti qingwen jian (Записанное пятью видами букв «Зерцало маньчжурской словесности», изданное по высочайшему повелению). Begejing: Ündüsütün-ü keblel-ün qoriy-a, 1957. Т. 1–3.

9. Волкова М. П. Описание маньчжурских ксилографов Института востоковедения АН СССР. Вып. II. М.: Наука, 1988. 156 с.

10. *Uspensky V. L.* Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Tokyo: University of Tokyo Press Production Center, 1999. Т. 2.

11. *Chun Hua* (春花.) The Study of Manchu-Mongolian Dictionaries of the Qing Empire [清代满蒙文词典研究.] Shenyang: Liaoning minzu chubanshe 辽宁民族出版社. 2008. 545 p.

12. Han-i araha duin hacin-i hergen kamciha manju gisun-i buleku bithe; тиб. Rgyal pos mdzad pa'i skad bzhi tshan sbyar gyi ma nydzu'i skad gsal ba'i me long; монг. Qayan-u bičigsen dörben jüil-ün üsüg-iyer qabsuruysan manju ügen-ü toli bičig; кит. Yuzhi si ti qingwen jian (御製四體清文鑑) (Записанное четырьмя видами букв «Зерцало маньчжурской словесности, изданное по высочайшему повелению»). Ксилограф из рукописного отдела ИВР РАН (Маньчжурский фонд). Шифр С 111.

13. *Пан Т. А.* Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. 228 с.

14. Duin hacin hergen kamciha buleku bithe, монг. Dörben jüil-ün üsüg qabsuruqsan toli bičig (Зерцало, записанное четырьмя видами букв). Ксилограф из фонда монгольских книг МНБ. Шифр 13569–73/97, 13578–587/97, 13591–603/97, 13609–614/97, 13703–06/97, 14390–91/97.

15. Manju mongyul üsüg qabsuruysan toli bičig. Terigün-eče dörbe kürtel-e (Словарь, записанный маньчжурскими и монгольскими буквами. Первая — четвертая [части]). Рукопись из фонда монгольских книг МНБ. Шифр 13779/97.

16. Duin hacin hergen kamciha buleku bithe, монг. Dörben jüil-ün üsüg qabsuruqsan toli bičig (Зерцало, записанное четырьмя видами букв). Рукопись из фонда монгольских книг МНБ. Шифр 13167/97.

17. *Мальцева Е. В.* Пятиязычный маньчжурско-тибетско-монгольско-уйгурско-китайский словарь // Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института. Сер. востоковедная. Улан-Удэ, 1960. С. 261–264.

18. Mongyul manju toli bičig (Монгольско-маньчжурский словарь). Рукопись из фонда монгольских книг МНБ. Шифр 13806/97.

19. *Баярсайхан М.* Монгол манж толь бичгийн уламжлал дахь нэгэн дурсгал (Об одном памятнике, принадлежащем к традиции монгольско-маньчжурских словарей) // Acta Mongolica. Centre for Mongol Studies, Dedicated to the 80th Birthday of Professor Igor de Rachewiltz. 2009. Vol. 9 (320). С. 97–108.

References

1. Han-i araha nonggime togtobuha manju gisun-i buleku bithe, kit. Yuzhi zengding Qingwen jian (Zertsalo man'chzhurskoi slovesnosti, izdannoe po vysochaishemu povelenniu ispravlennoe i dopolnennoe) (1771). Ksilograf iz rukopisnogo otdela IVR RAN (Man'chzhurskii fond). [Manchu Dictionary Published after the Royal Order with Corrections and Supplements (1771). A xylograph from the Manuscript department of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Manchurian collection)]. Shifr S 29.
2. Volkova M. P. *Opisanie man'chzhurskikh rukopisei instituta narodov Azii AN SSSR* [Description of the Manchu Manuscripts of the Institute of the Peoples of Asia of the USSR], issue I. Moscow, Nauka Publ., 1965. 137 pp. (In Russian)
3. Tatjana Pan. *Descriptive Catalogue of Manchu Manuscripts and Blockprints in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences*. Issue 2. Aetas Manjurica, vol. 9. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2001. 234 p.
4. Kuribayashi H. Characteristics of Written Mongolian in Polyglot Manchu Dictionaries of the Qing Dynasty, 18th Century. 2007. CNEAS. TONOKU. AC. JP. Available at: <http://www.cneas.tohoku.ac.jp/staff/hkuri/articles/A44Shinbunkan.pdf> (accessed 25.06.2015).
5. Mishig L. *Ulayanbayatur qota-daki ulus-un nom-un san-un manj nom-un kômürgen-dü bayiy-a manju nom-un yarçay*. (Bibliograficheskoe opisanie man'chzhurskogo fonda Tsentral'noi gosudarstvennoi biblioteki) [Bibliographical Description of the Manchu Collection in the Central State Library in Ulaanbaatar]. Ulaanbaatar, ShUDBKh Erdem shinzhilgeenii khevelelin gazar, 1959. 268 pp.
6. Kara G. *The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2000. 605 p. (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 47).
7. Han-i araha manju monggo nikan hergen ilan hacin-i mudan acaha buleku bithe; mong. Qayan-u bičigsen manju mongyul kitad üsüg yurban jüil-ün ayalyu neyilegsen toli bičig; kit. Yuzi manzhu menggu hanzi sanhe qieyin qingwen jian (Zertsalo man'chzhurskoi slovesnosti na man'chzhurskom, kitaikom i mongol'skom iazykakh s dobavleniem (transkripsii) ieroglifami, izdannoe po vysochaishemu povelenniu) (1780). Ksilograf iz rukopisnogo otdela IVR RAN (Man'chzhurskii fond) [Manchu-Chinese-Mongolian Dictionary with Hieroglyphs Published after the Royal Order (1780). A xylograph from the Manuscript department of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Manchurian collection)]. Shifr S 88.
8. Han-i araha sunja hacin-i hergen kamciha manju gisun-i buleku bithe; Rgyal pos mdzad pa'i skad lnga tshan sbyar gyi ma nydzu'i skad gsal ba'i me long; Qayan-u bičigsen tabun jüil-ün üsüg-iyer qabsuruysan manju ügen-ü toli bičig; Beš halq mancırça luyat; Yuzhi wu ti qingwen jian. (Zapisannoe piat'iu vidami bukv «Zertsalo man'chzhurskoi slovesnosti», izdannoe po vysochaishemu povelenniu) [Written in Five Languages Manchu Dictionary Published after the Royal Order]. Begejing, Ündüsütün-ü keblel-ün qoriy-a, 1957, vol. 1–3.
9. Volkova M. P. *Opisanie man'chzhurskikh ksilografov Instituta vostokovedeniia AN SSSR* [Description of the Manchu xylographs of the Institute for Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR], issue II. Moscow, Nauka Publ., 1988. 156 pp. (In Russian)
10. Uspensky V. L. *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Tokyo, University of Tokyo Press Production Center, 1999, vol. 2.
11. Chun Hua. *The Study of Manchu-Mongolian Dictionaries of the Qing Empire*. Shenyang, Liaoning minzu chubanshe, 2008. 545 p.
12. Han-i araha duin hacin-i hergen kamciha manju gisun-i buleku bithe; tib. Rgyal pos mdzad pa'i skad bzhi tshan sbyar gyi ma nydzu'i skad gsal ba'i me long; mong. Qayan-u bičigsen dörben jüil-ün üsüg-iyer qabsuruysan manju ügen-ü toli bičig; kit. Yuzhi si ti qingwen jian (Zapisannoe chetyr'mia vidami bukv «Zertsalo man'chzhurskoi slovesnosti, izdannoe po vysochaishemu povelenniu»). Ksilograf iz rukopisnogo otdela IVR RAN (Man'chzhurskii fond) [Manchu-Tibetan-Mongolian-Chinese Dictionary Published after the Royal Order. A xylograph from the Manuscript department of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Manchurian collection)]. Shifr S 111.
13. Pan T. A. *Man'chzhurskie pis'mennye pamiatniki po istorii i kul'ture imperii Tsin XVII–XVIII vv.* [Manchu Written Sources on the History and Culture of the Qing Empire in the 17–18th Centuries]. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2006. 228 pp. (In Russian)
14. Duin hacin hergen kamciha buleku bithe, mong. Dörben jüil-ün üsüg qabsuruqsan toli bičig (Zertsalo, zapisannoe chetyr'mia vidami bukv). Ksilograf iz fonda mongol'skikh knig MNB [Manchu-Tibetan-Mongolian-Chinese Dictionary from the collection of Mongolian books in the National Library of Mongolia]. Shifr 13569–73/97, 13578–587/97, 13591–603/97, 13609–614/97, 13703–06/97, 14390–91/97.
15. Manju mongyul üsüg qabsuruysan toli bičig. Terigün-eče dörbe kürtel-e (Slovar', zapisannyi man'chzhurskimi i mongol'skimi bukvami. Pervaia — chetvertaia (chasti)). Rukopis' iz fonda mongol'skikh

knig MNB [Manchu-Mongolian dictionary. From the first to the fourth. A manuscript from the collection of Mongolian books in the National Library of Mongolia]. Shifr 13779/97.

16. *Duin hacin hergen kamciha buleku bithе, mong. Dörben jüil-ün üsüg qabsuruqsan toli bičig* (Zertsalo, zapisannoe chetyr'mia vidami bukv). *Rukopis' iz fonda mongol'skikh knig MNB* [Four languages dictionary. A manuscript from the collection of Mongolian books in the National Library of Mongolia]. Shifr 13167/97.

17. Mal'tseva E. V. Piatiiazychnyi man'chzhursko-tibetsko-mongol'sko-uigursko-kitaiskii slovar' [Manchu-Tibetan-Mongolian-Uigur-Chinese Dictionary Written in Five Languages]. *Trudy Buriatskogo kompleksnogo nauchno-issledovatel'skogo instituta. Ser. vostokovednaia* [Proceedings of the Buryat Complex Research Institute]. Ulan-Ude, 1960, pp. 261–264. (In Russian)

18. *Mongyul manju toli bičig. Rukopis' iz fonda mongol'skikh knig MNB* [Mongolian-Manchu Dictionary. A manuscript from the collection of Mongolian books in the National Library of Mongolia]. Shifr 13806/97.

19. Baiarsaikhan M. Mongol manzh tol' bichgiin ulamzhlal dakh' negen dursгал (Ob odnom pamiatnike, prinadlezhashchem k traditsii mongol'sko-man'chzhurskikh slovarei) [One Monument Belonging the Mongolian-Manchu Dictionaries Tradition]. *Acta Mongolica. Centre for Mongol Studies, Dedicated to the 80th Birthday of Professor Igor de Rachewiltz*, 2009, vol. 9 (320), pp. 97–108.

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Энхбат Мунхицэг — аспирант; ilha_0011@mail.ru

Enkhbat Munkhtsetseg — post graduate student; ilha_0011@mail.ru

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 82

Е. С. Бушув

**«ХЕВАДЖРА-ТАНТРА»: ГЛАВА О ПОСВЯЩЕНИИ.
ИССЛЕДОВАНИЕ, ПЕРЕВОД С САНСКРИТА И КОММЕНТАРИИ**

Институт восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН),
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Статья содержит исследование и перевод с санскрита главы о посвящении (*abhiṣekaṭāḥ*) «Хеваджра-тантры» (*Hevajratāntra*), одного из важнейших священных текстов тантрического буддизма. В ходе выполнения перевода были использованы как имеющиеся критические издания санскритского текста, так и ряд важных рукописных материалов. Перевод снабжен подробным введением и детальными комментариями переводчика. Библиогр. 25 назв.

Ключевые слова: буддизм, буддийские тантры, тантрический буддизм, ваджраяна, Хеваджра-тантра, посвящение, абхишека.

**HEVAJRATANTRA: THE CHAPTER ON INITIATION.
STUDY, TRANSLATION FROM SANSKRIT AND NOTES**

E. S. Bushuev

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,
18, Dvortsovaya nab., St. Petersburg, 191186, Russian Federation

The article contains a study and Russian translation of the chapter on the initiation (*abhiṣekaṭāḥ*) from the *Hevajratāntra*, one of the most important scriptures of Tantric Buddhism. The author used four critical editions of the Sanskrit text of the *Hevajratāntra*, two important manuscripts of the *Muktāvalihevajrapañjikā*, a commentary by Ratnākaraśānti on the *Hevajratāntra*, a critical edition of this text, two critical editions of another Sanskrit commentary on the *Hevajratāntra*, the *Yogaratanmālāhevajrapañjikā* of Kāṇha. The translation is supplied with introduction and detailed commentaries of the translator. The introduction contains some general information about the scripture and sheds light upon the main topics, organization of the content, and the language of the tenth chapter of the *Hevajratāntra*. The commentaries of the translator are of two types. The first type of comments is related to philology, the second aims to clarify the content of the scripture with a help of traditional commentaries and treatises of the aforementioned authors and modern scholarly publications on this subject. Refs 25.

Keywords: Buddhism, Buddhist tantras, Tantric Buddhism, Vajrayāna, Hevajratāntra, initiation, abhiṣeka.

В предлагаемой читателям публикации¹ поднимаются вопросы интерпретации важного элемента буддийской религиозной практики средневековой Индии — буддийского тантрического посвящения, отраженного в *Хеваджра-тантре* (*Hevajratantra*). В статье представлен выполненный впервые в отечественном востоковедении комментированный перевод этой главы с подробным анализом текста памятника, а также приводится реконструкция отдельных его фрагментов, с большей степенью вероятности соответствующих изначальному текстовому облику памятника. Реконструкция ниже рассматриваемых фрагментов *Хеваджра-тантры* основана на ряде важных санскритских источников и имеющихся в распоряжении автора рукописных материалах.

Хеваджра-мантра — один из самых репрезентативных письменных памятников тантрического буддизма — датируется самым концом VIII в. н.э. В основе учения этой *тантры* лежит культ ее центральных божеств — Хеваджры (*Hevajra*) и Найратмы (*Naigātmyā*), а высшей целью остается провозглашенная еще в нетантрической *махаяне* реализация всецелостного пробуждения во благо всех живых существ.

Текст состоит из двух частей (*kalpa*) из одиннадцати и двенадцати глав (*paṭala*). Обе части оформлены в виде диалогов Будды Хеваджры: в первом случае — с его учеником Ваджрагарбхой, во втором — с его духовной супругой. В тексте раскрывается значительное количество тантрических тем, характерных для памятников класса *йогини-тантр* (*yoginītantra*).

Текст *Хеваджра-тантры* сохранился в сравнительно большом количестве рукописей, существуют его традиционные переводы с санскрита на тибетский и китайский языки. Иконография этой *тантры* широко представлена в буддийском искусстве. При выполнении приводимого в данном исследовании перевода использованы все четыре существующие ныне издания *Хеваджра-тантры* [1; 2; 3; 4]. При несогласии с вариантом текста, предлагаемым издателями, автор в примечаниях к переводу представляет на его взгляд верный вариант прочтения и приводит необходимые обоснования проводимой реконструкции, базирующейся на анализе традиционной комментаторской литературы. Буддийская элита раннесредневековой Индии породила большое количество тантрических трактатов различных жанров, представлявших собой комментарии, систематизации, детальные проработки различных аспектов буддийского учения. Пик комментаторской активности, посвященной учению *Хеваджра-тантры*, принято относить к XI в. Именно в это время были составлены комментарии *Муктавали-хеваджра-паньджика* (*Muktāvalīhevajrapañjikā*) Ратнакарашанти (*Ratnākaraśānti*) и *Йога-ратна-мала-паньджика* (*Yogaratnamālāpañjikā*) Канхи (*Kāṇha*), которые в известной степени способствуют углублению понимания исследователями самой *Хеваджра-тантры*. Еще одна актуальная для данной публикации черта жанра комментария (*pañjikā*) — предоставление цитат из комментируемого текста (*pratīka*), что, наряду

¹ Автор выражает благодарность профессору Гамбургского университета Х. Айзексону и профессору Венского университета К.-Д. Матесу за помощь в изучении этой главы *Хеваджра-тантры*, профессору Санкт-Петербургского государственного университета Я.В. Василькову, старшему научному сотруднику Института восточных рукописей Российской академии наук В.П. Иванову, старшему преподавателю Санкт-Петербургского государственного университета Е.А. Десницкой за рекомендации по улучшению текста статьи.

с рукописями самой *Хеваджра-тантры*, оказывается полезным при выборе из нескольких имеющихся разночтений в версиях памятника наиболее правдоподобного и аутентичного варианта санскритского текста. При обращении к материалам *Йога-ратна-малы* использованы оба издания санскритского текста [5; 4], в случае *Муктавали* — единственное издание [3]. В силу существенных недостатков последнего привлечены две имеющие особую ценность рукописи комментария Ратнакарашанти [6; 7].

Данная публикация включает в себя перевод десятой главы первой части *Хеваджра-тантры*, называемой главой о посвящении (*abhiṣeka-paṭala*). Вопреки возможным ожиданиям, этот текст не является в строгом смысле слова инструкцией по созданию *мандалы* и последующему проведению в ней ритуала инициации, но представляет собой ряд наставлений, затрагивающих отдельные темы, связанные с ритуалом посвящения в традицию *Хеваджра-тантры*. Примечательно, что поднимаемые в этой главе темы приводятся далеко не всегда в той последовательности, в какой их ожидал бы увидеть читатель, знакомый с порядком проведения посвящения в традициях *йогини-тантр*. Данный факт позволяет высказать предположение о неоднородном характере исследуемого текста.

В самых общих чертах структура ритуала посвящения (*seka, abhiṣeka*)² в традициях *йогини-тантр* выглядит следующим образом: 1) комплекс ритуальных и йогических действий наставника (*guru, ācārya*), подготавливающего ритуальное пространство и *мандалу* (*maṇḍala*), и принятие обетов (*saṃvara*) посвящаемыми (*śiṣya*); 2) проведение ритуальных посвящательных процедур с использованием сосудов (*kalaśābhiṣeka*) и другой ритуальной утвари (гирлянда, корона, *ваджра*, колокольчик, зеркало и пр.), именно на этой стадии на определенное время в посвящаемого «входят» божества *мандалы*, здесь он получает свое тантрическое имя (*vajraṇāman*), при необходимости именно здесь дается посвящение в духовные наставники (*ācāryābhiṣeka*); 3) тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*), в ходе которого наставник вступает в сексуальный союз со своей тантрической супругой, а посвящаемый вкушает их половые секреты; 4) посвящение через познание мудрости/супруги (*prajñājñānābhiṣeka*), в ходе которого посвящаемый вступает в сексуальный союз с тантрической супругой и переживает четыре стадии блаженства (*ānanda*), среди них опыт совместно порождаемого блаженства (*sahajānanda*) является моментом постижения подлинной природы реальности (*tattva*), временным достижением пробуждения (*bodhi*), т. е. тем самым опытом, который посвящаемому будет необходимо культивировать в ходе своей постинициационной практики по реализации пробуждения; 5) «четвертое посвящение» (*caturthābhiṣeka*) представляет собой наставление учителя о подлинной природе реальности, которая только что была пережита посвящаемым на предшествующем этапе инициации.

Содержательная структура главы о посвящении *Хеваджра-тантры* выражена не вполне отчетливо. В приводимом ниже переводе эта проблема отчасти решается дополнением текста комментариями переводчика. Для удобства ознакомления с темами исследуемой главы тантры ниже представлен синопсис главы о посвящении, выполненный с привязкой к конкретным строкам *Хеваджра-тантры*:

² Подробнее о ритуале посвящения в индийском тантрическом буддизме см.: [8; 9, р. 171–177; 10, р. 88–92].

- I. Формулировка содержательного наполнения десятой главы *Хеваджра-тантры* (1).
- II. Создание *мандалы* (2–5ab): подготовительные практики (2)³, подходящее место для создания *мандалы* (3), используемые материалы (4), размер *мандалы* (5ab).
- III. Посвящение (5cd–12): введение в *мандалу* супруги для посвящения и упоминание двух вариантов подходящей супруги для тантрической практики (5cd–6ab), тайное посвящение (6cd–7cd), посвящение через постижение мудрости/супруги и описание переживаемого в это время недвойственного познания (8–12).
- IV. Обсуждение Хеваджрой и Ваджрагарбхой четырех блаженств (13–18): введение концепции четырех блаженств (13), недоумение слушателей Бхагавана Хеваджры по поводу данного учения (14), смысл неверного понимания слушателями данного учения (15), дальнейшее разъяснение Бхагаваном Хеваджрой учения о четырех блаженствах (16–17), разработка понятия о совместно порождаемом блаженстве (18).
- V. Четыре состояния сознания, последовательно ведущие к полной реализации (19–20ab)⁴.
- VI. *Мандала* (20cd–31): описание (20cd–23c), предписания по ее созданию (23d–26cd), *мандала* как место для почтения учителя, прошения посвящений и их выполнения (27), предписания по созданию *мандалы* (28–29), предписания входящему в *мандалу* наставнику (30–31).
- VII. Строфы о подлинной природе реальности (32–34).
- VIII. Обсуждение Хеваджрой и Ваджрагарбхой вопросов о подлинной природе реальности, теле и пяти первоэлементах (35–40).
- IX. Совместно порождаемое⁵ и его определение (41).
- X. *Бодхиचितта*: определение (42–43), *йогин* как имеющий ее природу (44).

Первые пять тем главы о посвящении (I–V) соответствуют прямой последовательности ритуального действия: после введения темы проповеди будды (I) следует краткое, вероятно выборочное, изложение подготовительных процедур (II). Комплекс посвященных ритуалов с использованием сосудов не упоминается, тайное посвящение обозначается достаточно эксплицитно, тогда как уточнение деталей посвящения через познание мудрости/супруги отсутствует, вместо этого подробно описывается сам опыт переживания кульминационного этапа этого посвящения (III). Изложение учения о четырех блаженствах относится к тематике четвертого посвящения, поскольку именно там Бхагаван Хеваджра разъясняет своему ученику Ваджрагарбхе суть подлинной природы реальности, только что пережитой посвящаемым в союзе с супругой на предшествующей посвященной стадии (IV). Поскольку

³ Речь идет о целом комплексе предписаний по выполнению визуализаций, созерцательных практик и ритуальных действий.

⁴ Введение описания четырех состояний немедленно после обсуждения четырех блаженств недвусмысленно отсылает читателя к определенной аналогии. При этом четыре блаженства переживаются во время ритуала инициации, тогда как четыре состояния, перечисленные в строфе 19, согласно *Муктавали-хеваджра-паньджике* и *Хеваджра-сахаджа-садйоге* (*Hevajrasahasajadyoga*) Ратнакарашанти, суть четыре сосредоточения (*samādhi*) или состояния (*avasthā*), составляющие основу стадии завершения (*utpannakrama*).

⁵ О совместно порождаемом (*sahaja*) подробнее см.: [11; 12].

именно через посвянительный ритуал осуществляется допуск новых адептов к дальнейшей тантрической практике, далее следует краткое изложение основных этапов стадии завершения, обеспечивающих обретение *йогин*ом состояния будды (V). На этом содержание главы о посвящении вполне могло быть закончено. Дальнейший сегмент текста главы очевидно призван дополнить ранее затронутые темы и может представлять собой более позднюю интерполяцию: тема VI дополняет набор подготовительных процедур по изготовлению *мандалы* (II), все дальнейшие темы (VII–X) посвящены разъяснению подлинной природы реальности и дополняют тему IV.

Текст главы состоит преимущественно из *шлок* (*śloka*), однако также встречаются *гамхи* (*gāthā*). Для санскрита буддийских *тантр* (*aiśa*, *ārṣa*) характерны аграмматизмы, во многом обусловленные неискушенностью их авторов в классическом санскрите и стремлением сохранить стихотворный размер. В тех случаях, когда имеющиеся в распоряжении исследователей рукописные материалы неопровержимо свидетельствуют в пользу образования данных аграмматизмов непосредственно в момент формирования текста *тантры*, данные варианты должны быть сохранены и рассматриваться как составляющая специфики жанра.

Перевод главы о посвящении «Хеваджра-тантры»

Итак, здесь поведаю верный⁶ метод [применения] *мандалы*. А также [здесь] будет поведан способ, при помощи которого посвящается ученик / 1 /.

Вначале *йогин* [должен стать] обладающим природой божества. [Затем ему] следует произвести очищение земли. Далее, с усердием сотворив *ваджру* [из слога] *HŪM*⁷, [ему] следует [начать] рисовать *мандалу* / 2 /. В саду, в заброшенном месте и в домах *бодхисаттв*⁸, а [также] в центре помещения, [отведенного специально для] *мандалы*⁹, [ему] следует выполнить лучшую *мандалу* / 3 / линией из порош-

⁶ Санскр. *yathā* трактуется в своем наречном смысле (как «непротиворечиво», «верно», «корректно») в отрыве от следующего за ним санскр. *kramam*. Исключительно в стилистических целях вместо наречия в переводе использовано прилагательное. Во всех имеющихся изданиях санскр. *yathākramam* пишется слитно [1, p. 34; 2, p. 119; 3, p. 112; 4, p. 87] и очевидно трактуется как сложное слово типа *авьяй-ибхава* (*avyayibhāva*). В последнем случае конструкцию следовало бы переводить как «согласно методу» или «согласно порядку», но это является контекстуально недопустимым, поскольку возникает проблема отсутствия объекта для глагола «поведаю» (*saṃpravakṣyāmi*). Проблему трактовки *yathākramam* осознавал и Ратнакарашанти, недвусмысленно трактующий санскр. *kramam* как аккузатив (данная трактовка предпринята автором комментария через введение синонима для санскр. *kramam*, стоящего в том же падеже, но проясняющего склонение комментируемого слова: *kramam iti vidhim*), делая его, таким образом, объектом для глагола «поведаю».

⁷ Рисованию *мандалы* на заранее ритуально очищенной земле предшествует визуализация учителем слога *HŪM* и последующего порождения из этого слога двух скрещенных *ваджр* (*viśvavajra*). Две скрещенные *ваджры* представляют собой основу *мандалы* *Хеваджра-тантры*, что богато иллюстрируют сохранившиеся изображения *мандалы* системы *Хеваджра-тантры*. Судя по данному предписанию, скрещенные *ваджры* не рисуются на земле, но визуализируются учителем перед графическим изображением *мандалы*.

⁸ О семантике «дома для *бодхисаттв*» (*bodhisattvagrha*) см.: [13, p. 81]. В своем комментарии Ратнакарашанти поясняет, что под *бодхисаттвами* следует понимать «Хеваджру и других» (*bodhisattvāḥ hevajrādayaḥ*). В строгом смысле слова Хеваджра не является *бодхисаттвой*, поэтому термин *bodhisattvagrha* следует понимать как дом или обитель (по всей видимости, храм) тантрического божества.

⁹ Неясно, что конкретно здесь имеется в виду: помещение, предназначенное специально для *мандалы*, помещение, по необходимости применяемое для выполнения *мандалы*, но ситуативно исполь-

ка высшего или же среднего [достоинства] — порошками из пяти драгоценностей или же зернами и прочим / 4 /. В результате нужно выполнить *мандалу* [размером] в три локтя и три больших пальца в ширину. В нее нужно ввести¹⁰ божественную супругу, рожденную в [одной из] пяти семей¹¹ / 5 /. Или [же, в случае отсутствия божественной супруги, в *мандалу* следует ввести] любую [другую супругу,] полученную в согласии с [ранее] упомянутым способом: шестнадцатилетнюю [деву] и так [далее, в соответствии с требуемыми от нее качествами]. [Вслед за этим та] духовная супруга почитается лишь до тех пор, пока не становится источающей соки¹² / 6 /. Завязав лик супруги [повязкой для глаз], [сделав] таким [же] образом с ликом мужского адепта, [то], что возникло при почитании [супруги]¹³, [учителю] следует поднести ученику в уста¹⁴ / 7 /. И именно там¹⁵ единый вкус должен быть сделан¹⁶ доступным¹⁷ ученику. Благодаря непосредственно переживаемому самим [посвя-

зуемое и для других целей, либо же просто круглое помещение. Существуют три близкие друг другу интерпретации: место выполнения ритуала или храм [13, р. 81], наиболее священное место храма [2, р. 120], круглое помещение [14, р. 166]. Наиболее вероятной представляется версия о том, что здесь имеется в виду не что иное, как помещение, предназначенное специально для построения *мандалы*.

¹⁰ Букв. «нужно войти» (*praveśṭavyā*). Осознавая необходимость каузативной формы в данном контексте, Ратнакарашанти комментирует это слово как «нужно ввести» / «нужно допустить» (*praveśayitavyā*).

¹¹ «Хеваджра-мантра» говорит о пяти тантрических семьях (*kula*): *vajra*, *tathāgata*, *padma*, *ratna* и *kartman*. Семья, к которой относится посвящаемый, определяется на начальных стадиях посвящения. Принадлежность к ней указывает на фундаментальное психическое омрачение (*kleśa*), над устранением которого необходимо работать практикующему, равно как и на целый ряд других особенностей его индивидуальной тантрической практики (в частности, выбор тантрической супруги, относящейся к строго определенной семье). Каждой семье соответствует один из пяти будд: Akṣobhya, Vairocana, Amitābha, Ratnasambhava и Amoghasiddhi.

¹² Букв. «обладающая семенем» (*śukravatī*). Несмотря на то что одним из наиболее устоявшихся значений санскр. *śukra* является «мужское семя» (*semen virile*) (ср.: [15, р. 1559; 16, р. 1080]), оно также означает «сок» и чью-либо «сущность». В данном контексте санскр. *śukra* означает женские секреты, выделяемые при тантрическом союзе, предписываемом в рамках проведения посвятельного ритуала (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011), и метафорически переводится (тем не менее с сохранением одного из своих прямых значений) как «сок».

¹³ Почитание (*sevā*) супруги осуществляется учителем в ходе *guhya-abhiṣeka* и представляет собой ее сексуальную стимуляцию, результатом которой является тот факт, что супруга становится источающей соки (*śukravatī*).

¹⁴ Строфы 5cd–7 описывают тайное посвящение (*guhya-abhiṣeka*), см. введение.

¹⁵ Понимание семантики формулировки «именно там» (*tatraiva*) принципиально, поскольку с данной строфы начинается описание и интерпретации блаженства, переживаемого в третьем посвящении (*prajñāñānābhiṣeka*). То, что речь здесь идет уже не об обсуждаемом в предшествующей строфе втором посвящении (*guhya-abhiṣeka*), ясно благодаря *Йога-ратна-мале*, где ее автор, Кришна/Канха (Kṛṣṇa/Kāṇha), поясняет: «[Строфа,] начинающаяся со слов *Нужно сделать* [значит следующее]: после освобождения лика ученика [от повязки для глаз] в [значении] *доступного ученику* [говорится о] посвящении в мудрость, имеющем с той самой мудростью единый вкус» — *kāritavyam ityādi tasyām eva prajñāyām samarasam prajñābhiṣekam śiṣyagocare śiṣyatukham udghāṭya* / [5, р. 131–132; 4, р. 88].

¹⁶ Несмотря на каузативность глагольной формы *kāritavyam*, при обращении к контексту самой *тантры* и к тексту *Муктавали-хеваджра-наньджики* становится ясно, что какие бы то ни было основания передавать каузативное значение данной глагольной формы в переводе отсутствуют: комментарий к тринадцатой строфе из данной главы *Хеваджра-тантры* дает недвусмысленную отсылку именно к этому пассажи из *тантры*, где теперь, однако, используется некаузативная форма глагола *kr* (*karttavyam*): *śiṣyagocarikarttavye* [6, f. 72r1, 3; 3, р. 116] (удвоение согласного перед полугласными звуками достаточно часто встречается в рукописях и не является поводом для трактовки данной глагольной формы как производной от санскр. корня *kṛt*).

¹⁷ Перевод санскр. *gocara* заслуживает в данном случае особого разъяснения, поскольку это слово может быть совершенно корректно использовано и как существительное («сфера, область [позна-

щаемым] возникнет познание, свободное от сознания [различий между] собой и другими / 8 /. [То познание] подобно чистому небу, свободно от загрязнений, [оно] пустое, имеющее природу сущего и несущего, высшее. [Оно] смешано с мудростью и искусным средством, смешано со страстью и бесстрастием / 9 /. Именно оно у живых — дыхание, именно оно [есть] высшее [и] нерушимое. Именно оно является всепронизывающим, пребывающим в каждом теле¹⁸ / 10 /. Не что иное, как именно оно [есть] великое дыхание, не что иное, как именно оно вмещает [в себя] весь мир. Из него проистекают сущее и несущее, [равно как] и [все] другие [сущности], какими бы они ни были / 11 /. Все [есть] форма [развертывания] сознания¹⁹, [все есть] *пуруша*, древний Ишвара [и] *атман*, и душа, и существо, время и даже личность. То [познание] существует как имеющее природу всего сущего и обладает иллюзорной формой / 12 /. Первое — лишь только блаженство, [затем] вторым [следует] высшее блаженство. Третье — именуемое прекращением, а четвертое известно как совместно порождаемое / 13 /. Воистину, услышав же [сказанное] таким образом, все мудрые, Ваджрагарбха и другие, впали в высшее изумление, лишились сознания [и] упали на землю / 14 /. [Изумление слушателей вызвала следующая идея:] «Первое блаженство имеет мирскую природу, высшее блаженство — также мирское. И именно мирским [является] блаженство прекращения, [тогда как лишь] совместно порождаемого нет в [этих] трех» / 15 /. [На это] Бхагаван Хеваджра, единое тело всех будд, произносит божественную [речь], устраняющую сомнение ради пробуждения Ваджрагарбхи / 16 /. Нет страсти, нет отвращения, [также как и] среднее [состояние]²⁰ [здесь] не воспринимается. Именно благодаря избеганию [этих] трех [состояний] совместно порождаемое именуется пробуждением / 17 /. Оно же, [совместно порождаемое], либо имеет природу всего, либо свободно от

ваемого]»), и как прилагательное, обозначая в последнем случае «доступное, воспринимаемое». Выбор в пользу прилагательного обусловлен интерпретацией Ратнакарашанти: «Доступное ученику [значит] непосредственно переживаемое [самим] учеником» — *śiṣyagocaram iti śiṣyasaṃvedyam* [3, p. 113].

¹⁸ Несмотря на то что Д. Снеллгроув и оба сарнатхские издания читают *паду Хеваджра-тантры* I.10.10d как *sarvadehavayavasthitāḥ* [1, p. 36; 3, p. 114; 4, p. 89], Ратнакарашанти дает *пратику sarvadehe vyavasthitāḥ* [3, p. 114]. Г. Ферроу и И. Менон подкрепляют своим изданием *Хеваджра-тантры* прочтение, засвидетельствованное в *Муктавали-хеваджра-паньджике*: *sarvadehe vyavasthitāḥ* [2, p. 122]. Хотя Д. Снеллгроув не отмечает каких бы то ни было разночтений по этому пассажу, оба сарнатхские издания приводят четыре рукописи *тантры*, содержащие именно *sarvadehe*. Х. Айзексон также считает, что именно *sarvadehe vyavasthitāḥ* является наиболее аутентичным прочтением *пады* (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011).

¹⁹ Эта концепция, адресованная Канхой ведантистам (*vedāntavādin*; «И все имеет форму сознания — так [считают] ведантисты» — *sarvaṃ vijñānarūpaṃ ceti vedāntavādināḥ* [5, p. 132; 4, p. 89]), а Ратнакарашанти — последователям учения *упанишад* (*aupaniṣadika*), развивается в *Мандукья-кариках* Гаудапады: мир — иллюзорная кажимость, проекция единого сознания (см. четвертую главу *Алата-шанти*).

²⁰ Издание Д. Снеллгроува [1, p. 36], а также оба сарнатхские издания [3, p. 117; 4, p. 92] фиксируют в основном тексте санскр. форму *madhyatam*. Тем не менее все имеющиеся в наличии авторов этих изданий рукописи содержат *madhyatā*, что подтверждается как *пратикой* этого слова в комментарии Ратнакарашанти [4, p. 117], читающего его именно как *madhyatā*, так и, по мнению Х. Айзексона (личная консультация, 18.04.2011), многими другими текстами, часто цитирующими данную строфу. Выбор в пользу формы *madhyatā* основан на рукописных источниках текста *тантры* и прямом цитировании *Хеваджра-тантры* в санскритских комментариях. Санскр. *madhyatā* не предполагает согласование с каким-либо существительным, использование данной формы в женском роде не вполне грамматически корректно, но, судя по имеющимся источникам, именно эта формулировка соответствует исходному тексту *Хеваджра-тантры* и поэтому должна быть сохранена как составляющая специфики языка буддийских *йогини-тантр*.

всего. Оно, свободное от трех блаженств²¹, отмечается начиная с [блаженства] прекращения / 18 /. Сперва является как подобное облакам, а, когда осуществлено, становится подобным иллюзии. Неожиданно является подобным сну, [а затем проявляется] как подобное неразличению сна и бодрствования²² / 19 /. Таким образом²³

²¹ И Ратнакарашанти, и все рукописные материалы, сохранившие текст данной главы *Хеваджра-тантры* (Айзексон, личная консультация 21.04.2011), подтверждают необходимость рассматривать *паду Хеваджра-тантры* I.10.18d, состоящую из одного сложного слова, как стоящую в среднем роде. Таким образом, наиболее аутентичным прочтением представляется подтвержденное большинством рукописей и комментариями Ратнакарашанти [3, р. 118] и Канхи [4, р. 92] *ānandatrayavarjitam*. Несмотря на то что грамматически корректным вариантом было бы прочтение *varjitah*, следует учитывать тот факт, что мужской и средний роды часто оказываются спутанными в санскрите буддийских *тантр*. Следует особо отметить, что примеру Д. Снеллгроува, руководствовавшегося, по всей видимости, сугубо грамматическими соображениями и выбравшего не засвидетельствованный в рукописях вариант *ānandatrayavarjitah* [1, р. 36], последовали все дальнейшие издатели текста *Хеваджра-тантры* [2, р. 126; 3, р. 118; 4, р. 92]. Г.Фэрроу и И. Менон в отличие от авторов сарнатхских изданий вообще не приводят каких бы то ни было разночтений [2, р. 126]. Авторы обоих сарнатхских изданий, предпочитая вариант *ānandatrayavarjitah*, все же отмечают, что все доступные им рукописи *Хеваджра-тантры* содержат прочтение *ānandatrayavarjitam* [3, р. 118; 4, р. 92]. Создается впечатление, что они попросту не решились изменять предложенное Д. Снеллгроувом прочтение.

²² Речь идет о четырех этапах *йоги* стадии завершения (*utpannakrama*). Последней посвящена отдельная работа Ратнакарашанти, трактат *Хеваджра-сахаджа-садхйога*, где об этой *йоге* говорится следующее: «И эта *йога*, в силу деления на [отдельные] состояния, существует [как] состоящая из четырех [сосредоточений]: подобное облакам, подобное иллюзии, подобное сну и подобное сну и бодрствованию. До осуществления [совместно порождаемого] — [выполняется сосредоточение] подобное облакам, словно полная луна, скрытая за легкими облаками, поскольку [в нем состояние реализации] не является полностью ясным. Когда [совместно порождаемое] осуществлено — [выполняется сосредоточение] подобное иллюзии в силу ясного проявления через [союз] с супругой, сотворенной сознанием. Затем [выполняется сосредоточение] подобное сну, поскольку [оно] неожиданно возникает у [практикующего], вошедшего в [состояние] йогического сна в силу соединения слогов в мужском органе. После этого [выполняется сосредоточение], подобное сну и бодрствованию. Каким образом [оно] подобно бодрствованию? Поскольку [оно] порождено соединением с внешней, [т. е. физически реальной,] супругой. Каким образом [оно] подобно сну? Поскольку [разделение на] себя и других не воспринимается. И эти [четыре сосредоточения] превосходят друг друга в [своей] возрастающей последовательности, поскольку осуществление каждого следующего [сосредоточения выполняется] в силу [осуществления] каждого предшествующего. Каким образом конечное [сосредоточение оказывается] выше всего? Даже при наличии причины отвлечения внимания, [конечное сосредоточение, подобное сну и бодрствованию,] предельно твердое и [представляет собой] полный обет» — *ayaṃ ca yogo 'vasthābhedāc caturdhā bhavati: meghopamo māyopamaḥ svarṇopamaḥ svarṇajāgaropamaś ceti / prāk siddher meghopamas tanumeghacchannapūrnacandravad aparispṇuṭatvāt / siddhau māyopamo manonirmittavidyābalena vyaktam udayāt / tataḥ svarṇopamo bolākṣarayogabalena yoganidrāgatasya sahasotpatteḥ / tad anu svarṇajāgaropamaḥ / katham jāgaropamaḥ / bahirvidyāyogajanitvāt / katham svarṇopamaḥ / svaparayor anupalambhāt / ete ca yathottaram viśiṣyante pūrvapūrvabalād uttarottaranispateḥ / katham antimaḥ sarvottaraḥ / saty api vikṣepahetāv atyantasaṃhitatvāt, samagrasamayatvāc ceti* / [17, р. 465–466]. Причиной возможного отвлечения внимания (*vikṣepahetu*), по всей видимости, является внешняя, физически реальная, невизуализируемая супруга (*bahirvidyā*). О трех стадиях культивирования блаженства на стадии завершения через союз *садхаки* и визуализируемой супруги, двух слогов внутри тела *садхаки* и *садхаки* с физически реальной супругой см.: [18, р. 471].

²³ Наиболее вероятным прочтением двух первых *пад* строфы *Хеваджра-тантры* I.10.20, засвидетельствованным в двух рукописях *тантры* и подтвержденным комментариями *Ратनावали-хеваджра-паньджикой* (*Ratnāvalīhevajrarañjikā*) Камаланатхи (Kamalanātha, автор также известен под именем Mañjuśrī), *Муктавали-хеваджра-паньджикой* Ратнакарашанти и, возможно, *Йога-ратна-малой* Канхи (последний автор здесь не столь эксплицитен, поэтому его текст допускает большую свободу для интерпретаций, см.: [4, р. 93–94]), является следующий текст: *abhedalakṣaṇāsiddhau mudrāyogīti sidhyati* / (Х. Айзексон, личная консультация 26.04.2011). Тогда как все имеющиеся изда-

[йогин], постигая отсутствие различий [между состояниями сна и бодрствования], достигает осуществления в союзе с супругой / 20ab /.

Наставник говорит о *мандале* следующим образом: четырехугольная, сияющая / 20cd /, с четырьмя дверями, ярко пылающая, украшенная гирляндами [и] ожерельями, с загибающимися пестрыми опахалами, декорированная восьмью колоннами / 21 / [и] ваджрными линиями, украшенная множеством цветов, содержащая курения, светильники, [а] также благовония, в ней находятся восемь сосудов и прочее / 22 /. Те [сосуды, размещенные в *мандале*,] с [торчащими из них] верхушками ветвей, с горлышками, покрытыми тканью, вокруг осыпаны пятью [видами] драгоценностей²⁴. [Сосуд] победы следует поднести в первую очередь²⁵ / 23 /. Мудрому [наставнику] в форме своего избранного божества следует создать [*мандалу*] с помощью линии, [которая должна быть] новой, ладной, должного размера [и] красивой²⁶ / 24 /.

ния *Хеваджра-тантры* последовательно повторяют прочтение, выбранное автором первого издания, Д. Снеллгроувом: *abhedalakṣaṇāsiddhau mudrāyogī tu sidhyati* / [1, p. 36; 2, p. 129; 3, p. 119; 4, p. 93]. В комментарии к данной строфе Ратнакарашанти истолковывает *iti* дважды, в разных местах текста (что делает менее вероятным тот факт, что речь идет об упоминании одного и того же слова из текста *тантры*) и, что намного более показательно, комментирует *iti* разными способами без всякого указания на то, что речь идет лишь о разных интерпретациях одного и того же слова.

²⁴ Все имеющиеся издания следуют никак не объясненному решению Д. Снеллгроува исправить текст с *raiṣaratnaparikṣiptā* на *raiṣaratnaparikṣiptaṃ* (I. 10.23c) [1, p. 38; 2, p. 129; 3, p. 120; 4, p. 94]. При этом, как скрупулезно отмечает в своем издании Д. Снеллгроув, все имеющиеся в его распоряжении рукописи *Хеваджра-тантры* содержат *raiṣaratnaparikṣiptā*. Согласно обоим сарнатхским изданиям, шесть из семи рукописей *Хеваджра-тантры* содержат *raiṣaratnaparikṣiptā*. Единственным основанием для такого рода исправления текста могло быть желание Д. Снеллгроува прочесть данную *паду* как характеристику упоминаемого в следующей *паде* сосуда победы (*dadyād vijayaṃ pūrvataḥ* (I. 10.23d), однако это кажется не в достаточной степени обоснованным, поскольку две предшествующие *пады* были посвящены характеристикам всех содержащихся в *мандале* восьми сосудов (*te ca sapallavāgrāḥ syur vastrācchādītakandharāḥ* / (I. 10.23ab), и поэтому третья *пада* скорее продолжает данный описательный ряд, чем в столь неоднозначной форме вводит новый объект описания, по факту названный лишь в четвертой *паде* строфы.

²⁵ *Vijayakalaśa*, «победоносный сосуд» или «сосуд победы» (в данном пассаже *Хеваджра-тантры* сжато называется просто «победой» (*vijayaṃ*), в композиции *мандалы* соответствует главенствующему божеству [19, p. 67].

²⁶ Текст *Хеваджра-тантры* I. 10.20cd–I. 10.24, описывающий *мандалу* и излагающий некоторые детали ее построения, содержит достаточно очевидные, пусть и не всегда буквальные параллели с более ранними тантрическими текстами, такими как *Сарвататхагата-маттва-санграха-сутра* (*Sarvatathāgatatattvasaṅgrahasūtra*) и *Гухьясамаджа-тантра* (*Guhyasamājatantra*). Отметить данный факт тем не менее представляется целесообразным по двум причинам. Во-первых, это подтверждает гипотезу о том, что Ратнакарашанти, как и Канха, вкладывает данные строфы в уста изначального будды Ваджрадхары, предполагая, таким образом, наличие куда более раннего источника этих строф, чем само наставление Бхагавана Хеваджры. Во-вторых, наличие параллельных пассажей из более ранних (*Сарвататхагата-маттва-санграха-сутра* и *Гухьясамаджа-тантра*) и, по всей видимости, современных тексту *Хеваджра-тантры* тантрических текстов (*Samvarodayatantra*) помогает идентифицировать отсутствующий в тексте объекта данного предложения, *мандалу*, не только контекстуально, исходя из содержания предшествующих строф, но и интертекстуально, на основе ряда параллельных источников, обсуждающих данную тему в тех же словах, но более эксплицитно. *Sarvatathāgatatattvasaṅgrahasūtra* I. c.63v4: *navena suniyuktena supramāṇena cāruṇā / sūtreṇa sūtrayet prājñair yathāśaktena maṇḍalam* // [20, p. 63] (возможно, на основе более поздних источников, приводящих данный пассаж, *prājñair* должно быть исправлено на *prājño*). *Guhyasamājatantra* IV.8–9: *navena suviśuddhena supramāṇena cāruṇā / sūtreṇa sūtrayet prājñāḥ kāyavākcittabhāvanaiḥ* // 8 // *dvādaśaḥastaṃ prakurvīta cittamaṇḍalam uttamam / caturasraṃ caturdvāraṃ catuṣkoṇaṃ prakalpayet* // 9 // [21, p. 14]. *Samvarodayatantra* XVII. 22: *navena suniyuktena supramāṇena cāruṇā / sūtreṇa sūtrayet prājñāḥ śrīśahajodayamaṇḍalam* // 22 // [22, p. 121].

Ему следует читать [мантру] владыки мандалы²⁷ сто тысяч раз и [мантру остальных] принадлежащих мандале [божеств] десять тысяч раз. Мудрому [наставнику] следует очищать землю при помощи той самой выше указанной мантры²⁸ / 25 /. [Но] прежде там²⁹ ему следует выполнить подношение пищи с мантрой, начинающейся со звука А³⁰, и [построить] защиту, как [это было] предписано — как в созерцании³¹, так и здесь / 26 /. А [те] посвящения, что были прояснены [ранее], следует дать в своей мандале согласно [установленным] правилам. Как почитание и прошение³² [учителя] были изложены [в другом месте³³], также [они должны быть выполнены] и здесь / 27 /.

²⁷ Букв. «владыка круга» (*cakreśa*).

²⁸ Данная мантра, используемая для очищения земли, указана в главе *Хеваджра-мантры*, посвященной мантрам (*mantrapaṭala*): *bhūmiśodhanamantraḥ* — ОМ RAKṢA RAKṢA HŪM HŪM HŪM PHAṬ SVĀHĀ // 11 // (I. 2.11).

²⁹ Имеется в виду место, предназначенное для сооружения мандалы.

³⁰ В действительности данная мантра начинается с ОМ *akāra*, а не просто с *akāra*. Опуская слог ОМ, Ратнакарашанти приводит в своем комментарии полную форму мантры: *Akāro mukhaṃ sarvadharmāṇām adyanutpannatvāt* ОМ ĀḤ HŪM PHAṬ SVĀHĀ [3, p. 121] («Звук А — начало всех дхарм, потому что с [самого] начала [они] не являются возникшими, ОМ ĀḤ HŪM PHAṬ SVĀHĀ»). Первая часть мантры, ОМ *Akāro mukhaṃ sarvadharmāṇām adyanutpannatvāt*, является очень ранней махаянской нетантрической формулировкой, широко встречаемой в праджняпарамитской литературе (Х. Айзексон, личная консультация 26.04.2011). Сам Ратнакарашанти в комментарии к главе о мантрах (*mantrapaṭala*) трактует ее следующим образом: «“Всех дхарм” значит [всех] обусловленных, [таких как] почитаемое, почитатель, почитание и прочее. “Звук А — начало”, [где] звук А значит начало познания их, [всех дхарм,] подлинной природы. Почему? [Бхагаван Хеваджра] говорит “Потому что с [самого] начала [они] не являются возникшими”. Поскольку с самого начала они не возникают как собственная природа схватываемого, [т. е. объекта, и] схватывателя, [т. е. субъекта восприятия, все дхармы являются] невозникшими не иначе как (*eva*) извечно. Эти [дхармы являются] извечно невозникшими. Познание их, [всех дхарм,] подлинной природы. “Звук А” значит его, [познания подлинной природы дхарм,] начало» — *sarvadharmāṇām iti saṃskṛtāṇām pūjyapūjakaṇḍīnām iti arthaḥ / akāro mukhaṃ iti, akāras teṣāṃ tattvajñānasyādir iti arthaḥ. kuta iti āha — ādyanutpannatvād iti, te hy ādita eva notpannā grāhyagrāhakasvabhāvena nityam eva anutpannāḥ / anutpannā ete nityam iti / tattvajñānam eṣāṃ tasyādir Akāra iti arthaḥ* / [3, c. 29]. Полная форма этой мантры используется при совершении подношения всем духам (*sarvabhautikabalinmantra*) и указана в главе о мантрах *Хеваджра-мантры*: *sarvabhautikabalinmantraḥ* — ОМ *Akāro mukhaṃ sarvadharmāṇām adyanutpannatvāt* ОМ ĀḤ HŪM PHAṬ SVĀHĀ // 1 // (I. 2.1).

³¹ По всей видимости, это отсылка к практике эманирования стен (*prākāra*, *prākāraka*) и свода (*pañjara*) из скрещенной *ваджры* (*viśvavajra*) в главе о божествах (*devatāpaṭala*) *Хеваджра-мантры*: *rephēṇa sūryaṃ purato vibhāvya tasmin nābhau HŪM-bhavaṇiśvavajram / tenaiva vajreṇa vibhāvayec ca prākārakaṃ pañjarabandhanaṃ ca* // 3 // (I. 3.3).

³² Хотя, согласно изданию Д. Снеллгроува (равно как и всем последующим изданиям *Хеваджра-мантры*), третья *пада* строфы НТ I. 10.27с читается как *pūjā cābhyarcanā caiva* [1, p. 38; 2, p. 131; 3, p. 121; 4, p. 95], авторы обоих сарнатхских изданий отмечают, что по крайней мере три рукописи *Хеваджра-мантры* вместо *abhyarcanā* содержат *abhyarthanā*. Стоит заметить, что с учетом наличия двух союзов «и» (*ca*) в данной *паде* навряд ли можно трактовать *abhyarcanā* как прилагательное к *pūjā* (само слово *abhyarcanā* среднего рода). Данный перевод основан на допущении, что третья *пада* должна читаться как *pūjā cābhyarthanā caiva*, что подтверждается как двумя рукописями *Хеваджра-мантры*, находящимися в распоряжении сарнатхских издателей (ни Д. Снеллгроув, ни Г. Ферроу и И. Менон не отмечают каких бы то ни было разночтений в отношении данного пассажа), так и *паньджикой* Ратнакарашанти, где автор указывает в *практике* следующие слова данной *пады*: *pūjābhyarthanā ceti guroḥ* / [6, f. 75r3] (лист, содержащий данный фрагмент текста в MS T [7] отсутствует).

³³ Данный пассаж представляет отсылку к на данный момент не идентифицированному источнику, которым могла быть как сама *Хеваджра-мантра*, так и другой тантрический текст. Ратнакарашанти не указывает источник, тогда как Канха поясняет: «Как были изложены в *Таттва-санграхе* и других [текстах]» — *yathākhyātetī tattvasaṃgrahādu* [4, p. 95]. Под *Таттва-санграхой* очевидно подразумевается репрезентативный для *йога-мантр* текст *Сарвататхагата-таттва-санграха-супра* (*Sarvatathāgatātattvasaṅgraha-sūtra*).

Таким же образом, нарисовав очищенный двойной круг Гаури и других [йогинь³⁴], следует рисовать нож, как было указано [в другом месте,] на востоке, таким же образом на юге и на западе, на севере и юго-востоке, таким же образом на юго-западе [и] северо-западе, а [также] на северо-востоке, соответственным образом — внизу [и] наверху / 28–29/. Духовному наставнику, имеющему гордость, порожденную [переживанием себя как] Ваджрасаттвы, и ногами принявшему [стойку] *алидха*³⁵, надлежит вступить в *мандалу*, выполняя *йогу* двурукого Хеваджры / 30/. [Он предстает как] омытый, чистый, благоухающий³⁶, наряженный в блестящие украшения [Хеваджра,] чья гордость порождена [произнесением] слогов *HŪM-HŪM*, [с произнесением] слогов *HĪ-HĪ* [он становится] внушающим страх / 31 /. Затем³⁷ разъясняется чистая, обладающая природой [недвойственного] знания, подлинная природа реальности. [Разъясняется, что на самом деле] нет даже ничтожного различия между *сансарой* и [духовной] чистотой / 32 /. В высшем наслаждении нет ни сущего, ни его осуществителя, нет ни тела, ни схватываемого [объекта], ни схватывающего [субъекта]. Нет ни мяса, ни крови, нет ни испражнений, ни мочи, нет блевотины, нет невежества, нет ни очистительной практики, ни средства очищения / 33 /. Нет ни страсти, ни ненависти, ни невежества, ни зависти. Нет ни злословия, ни гордыни, ни видимого. Нет ни сущего, ни [его] осуществителя, нет ни друга, ни врага. Именуемое совместно порождаемым свободно от волн и множественности / 34 /.

Так [было сказано Бхагаваном. На это] именуемый Ваджрагарбхой спрашивает: «Как [же] состоящее из [перво]элементов тело, с самого начала не имеющее своей собственной природы, будет по своей природе чистым?» / 35 /.

На это Бхагаван, обладающий *ваджрой* и дарующий удовольствие *дакиням*, отвечает: «[Совместно порождаемое] свободно от волн, имеет сущность своей собственной природы [и] содержится в каждом теле³⁸» / 36 /.

[На это] Ваджрагарбха спрашивает: «О Бхагаван, почему [же тогда] тело состоит из первоэлементов?» / 37 /.

³⁴ Здесь речь может идти как о группе из четырнадцати *йогинь* и Найратмьи, занимающей центральное положение (такое расположение *йогинь* представлено в восьмой и девятой главах первой части *Хеваджра-тантры* и на основе материалов из этих глав графически отображено в работе Д. Снеллгроува [13, р. 126]), так и о группе из десяти *йогинь*, в соответствии с количеством и местом расположения ритуальных кинжалов, о которых говорится сразу же после этого.

³⁵ *Ālīḍha* — специальная поза при стрельбе с правой ногой спереди и левой, отведенной назад. Хотя в обоих сарнатхских изданиях [3, р. 121; 4, р. 95], равно как и в издании Снеллгроува (I.10.30) [1, р. 38] стоит *ālīḍha*, в издании Д. В. Фэрроу и И. Мэнон — *pratyālīḍha* [2, р. 131], что является предписанием выполнять позу с левой ногой спереди, а правой — отведенной назад. Как замечают авторы сарнатхских изданий, только одна рукопись *Хеваджра-тантры* подтверждает вариант *pratyālīḍha*, тогда как все остальные свидетельствуют в пользу варианта *ālīḍha*. Наконец, Ратнакарашанти очевидно выбирает именно вариант *ālīḍha*: *kṛtam ālīḍheti kṛtālīḍhaḥ* [6, 75r3–4] (лист, содержащий данный фрагмент текста в MS T [7] отсутствует).

³⁶ Букв. «имеющий благоухающие члены [тела]» (*sugandhāṅga*).

³⁷ С этих слов начинается предписание по выполнению четвертого посвящения (*caturthābhīṣeka*).

³⁸ Несмотря на то что оба сарнатхских издания читают *паду* *Хеваджра-тантры* I.10.36d как *sarvadehavyavasthitāḥ* [3, р. 124; 4, р. 97], согласно авторам данных изданий, целых пять рукописей (указанных в критическом аппарате) содержат прочтение *sarve dehe vyavasthitāḥ*, это же прочтение выбирают Д. Снеллгроув, Г. Фэрроу и И. Мэнон [1, р. 38; 2, р. 134]. На основе имеющихся данных второй вариант прочтения данной *пады* представляется более достоверным. Ратнакарашанти не дает *праптики* к данному пассажиру, но читает *паду* I.10.10d *Хеваджра-тантры* как *sarvadehe vyavasthitāḥ* [3, р. 114].

[В ответ] Бхагаван говорит: «Соединением мужского и женского органов³⁹ соблюдающий [обет]⁴⁰ вступает в сексуальный союз⁴¹ [таким образом, что] от [теле-сного] контакта там возникает земля как качество твердости / 38 /. Не что иное, как [перво]элемент воды возникает из растапливаемого состояния *бодхичитты*. От трения порождается жар, от движения [*бодхичитты* — первоэлемент], называемый ветром / 39 /. [В свою очередь,] блаженственность — [это перво]элемент пространства. [Таким образом, тело] покрыто пятью [первоэлементами,] [а] поскольку [каждый] первоэлемент [является] блаженством, блаженственность не есть именуемое подлинной природой реальности⁴²» / 40 /.

То, что происходит от двух совместно порождаемых⁴³, называется совместно порождаемым. Совместно порождаемое именуется единым высшим блаженством всех форм⁴⁴

³⁹ «Соединением мужского и женского органов» (*bolakakkolayogena*). Данные санскр. слова, *bola* и *kakkola*, в тантрической буддийской литературе (преимущественно в цикле литературы *Хеваджра-тантры*) выступают в роли терминологической пары для обозначения мужских и женских половых органов и являются синонимами паре *vajra* и *padma* (ср. II. 3.60cd: *vajram bolakam khyātam padmam kakkolakam matam*). Как замечает Х. Айзексон, оба слова, как правило, употребляются в среднем роде (реже — в мужском), при необходимости соблюдения стихотворного размера оба могут использоваться с добавочным суффиксом *ka* [18, р. 476].

⁴⁰ В отличие от некоторых других семантически близких терминов, санскр. *vrata* не маркирует принятие обета как акт вербализации, но в первую очередь обозначает само выполнение, реализацию вербально уже принятого обета (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011). Наиболее подходящим термином для обозначения обета с включением в поле значений вербального акта его принятия является санскр. *samaya*.

⁴¹ Санскр. *kunduru* (букв. «смола») в тантрических буддийских текстах означает сексуальный союз (*surata*). Ср. комментарий Канхи к *kundurum kuru* из *пады* II. 3.17b *Хеваджра-тантры*: *evam brūte kundurum kuru suratam mahāmudrāsamāpattim kuru* [5, р. 143; 4, р. 126].

⁴² Из пояснения, изложенного Ратнакарашанти в своем комментарии к данной строфе, становится ясно, что эти слова Будды *Хеваджры* не отрицают сам факт того, что пробуждение является блаженством. Напротив, данный факт систематически подчеркивается в тексте самой *Хеваджра-тантры*. Здесь Будда *Хеваджра* поясняет своим слушателям, что сами по себе виды чувственного (переживаемого органами чувств) наслаждения/блаженства, испытываемого посвящаемым во время ритуального союза с супругой, не являются опытом подлинной природы реальности. Как это не раз говорится в *йогини-мантрах* и разъясняющих их содержание тантрических трактатах, переживание подлинной природы реальности есть блаженство, переживаемое во время посвячительного союза инициируемого с супругой, но данный опыт носит сверхчувственный характер. В посвящении данный опыт длится лишь мгновение и не является константным результатом, тогда как его неизменное осуществление — удел постинициационной практики тантрического адепта. Об этом см.: [8; 9].

⁴³ Как замечает, основываясь на работе с рукописями *Хеваджра-тантры*, Х. Айзексон, наиболее достоверное прочтение *пады* I. 10.41a *Хеваджра-тантры*: *sahajābhyām yad utpannam* (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011). Поскольку в старобенгальском письме лигатуры *bhya* и *tya* выглядят крайне схожими, по всей вероятности, авторы изданий *Хеваджра-тантры* неверно прочли рукописи как *sahajātyām yad utpannam* [1, р. 40; 2, р. 135; 3, р. 125; 4, р. 98]. Авторы сарнатхских изданий тем не менее отмечают в критическом аппарате две рукописи, содержащие именно *sahajābhyām*. Следует подчеркнуть, что, согласно *Муктавали-хеваджра-паньджике*, Ратнакарашанти также читает первую *паду* данной строфы как *sahajābhyām yad utpannam*.

⁴⁴ Отдельного внимания заслуживает *пада* *Хеваджра-тантры* I. 10.41d. Все издатели *Хеваджра-тантры* предлагают форму *sarvākāraikasamvaram* [1, р. 40; 2, р. 135; 3, р. 125; 4, р. 98]. Данное решение основано как на отсутствии разночтений в критическом аппарате (что должно предполагать отсутствие разночтений и в самих рукописях), так и на приводимом Д. Снеллгроуом тибетском переводе *Хеваджра-тантры*. Тем не менее ряд ниже представленных оснований говорит в пользу прочтения данной *пады* как *sarvākāraikaśamvaram* (и на основе именно такого прочтения представлен перевод в основном тексте). Принципиальное расхождение касается прочтения последней части этого сложного слова как *śamvaram*, а не *samvaram*, как это предложено в имеющихся изданиях *Хеваджра-тантры*. Путаница данных слов, имеющих принципиально разное значение

[деятельности тела, речи и ума⁴⁵ и] существует само по себе / 41 /. [Пребывая в этом высшем блаженстве] *йогин* будет [и] состраданием, искусным средством, [и,] в силу освобождения от причин, печатью. [Именно поэтому] сознание пробуждения [традиционно] известно как нераздельное с пустотностью и состраданием⁴⁶ / 42 /. Нет утверждения *мантр*, нет аскезы, нет огненного подношения, нет ни относящегося к *мандале* [состава божеств], ни [самой] *мандалы*. Это [сознание пробуждения есть] утверждение *мантр*, оно [же есть] аскеза, оно огненное подношение, оно относящийся к *мандале* [состав божеств] и оно *мандала* / 43 /. [Выражаясь] лаконично, [*йогин* будет] иметь природу сознания и собрания⁴⁷ / 44 /.

(*śaṃvara* — «высшее блаженство», *saṃvara* — «обет»), обусловлена одинаковым произношением слогов *sa* и *śa* как *śa* в бенгальском [23, p. 169] и часто встречаемой непрозрачностью языка выражения в буддийских *тантрах*. По этим причинам у переписчиков рукописей далеко не всегда была возможность понять, идет ли речь в тексте *тантры* об обете или о высшем блаженстве. В свою очередь это соответствующим образом отражалось на последующем трактовании текстов *тантры* комментаторами и переводчиками этих текстов на тибетский язык (последние использовали в переводе как форму *sdom pa* (**saṃvara*), так и *bde mchog* (**śaṃvara*). Ратнакарашанти, безусловно осведомленный об этой проблеме, целенаправленно приводит данную *паду* в *практике* и указывает ее именно как *sarvākāraikaśaṃvaram* [6, f. 78r1; 7, f. 56r1] (несмотря на это, в сарнатхском издании *Муктавали-хеваджра-панджика* данная *практика* в комментарии Ратнакарашанти неверно дана как *sarvākāraikasamvaram* [3, c. 126]). Более того, сам Ратнакарашанти недвусмысленно поясняет свой выбор именно такого прочтения данного пассажа *Хеваджра-тантры* своим комментарием: *śaṃ sukhaṃ, varam śreṣṭham* [6, f. 77v6; 7, f. 55v6]. Показательно, что таким же образом этот термин трактуется Ратнакарашанти в другом трактате — в *Махамая-тике* (*Mahāmāyāṭīkā*), такова же трактовка этого термина в первой, сохранившейся лишь в тибетском переводе *йогини-тантре* *Сарвабуддха-самаяога-тантре* (**Sarvabuddhasamāyoga*, *Sang rgyas thams cad mnyam par sbyor ba*) [23, p. 167]. Наконец, наибольшее распространение данный термин (*śaṃvara/saṃvara*) получил благодаря другой *йогини-тантре* (*Laghuśaṃvaratantra*), составленной приблизительно в то же время, что и *Хеваджра-мантра* (*Лазху-шамвара-мантра* более известна как *Чакра-самвара-мантра*). Как показал в своем исследовании “History Through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras” А. Сандерсон, *Лазху-шамвара-мантра* в значительной степени основана на заимствованиях значительных сегментов текста (с незначительной редакторской обработкой) из ранних шиваитских тантрических источников [24, p. 41–47], тогда как один из главных источников этой буддийской *йогини-тантры*, *Пичумата* (*Picumata*), последовательно использует именно термин *śaṃvara*, а не *saṃvara*, и трактует первый слог данного слова (*śaṃ*) именно как блаженство (*sukha*) [23, p. 168]. Также выбор в пользу варианта *sarvākāraikaśaṃvaram* обусловлен контекстом самой *Хеваджра-тантры*, речь в предшествующих строках которой была именно о блаженстве.

⁴⁵ Ср. *Saṃvarodayatantra* III. 18, где не только дается трактовка *sarvākāra*, но и предлагается разъяснение термина *śaṃvara* (в далее приведенной строфе в издании Ш. Тсуды он опять же неверно читается как *saṃvara*) как высшего блаженства: *kāyavākcetasāṃ karma sarvākāraikaśaṃvaram / saṃvaram sukhavaram bodhir avācyam anidarśanam* // [22, p. 79].

⁴⁶ Данное определение *бодхичитты* восходит к *Гухьясамаджа-уттантре* (*Guhyasamājottara*), восемнадцатой (по всей видимости, добавленной позже к основному тексту) главе *Гухьясамаджа-тантры*, также называемой *уттантра-тантрой* (*uttaratantra*): *anādinidhanam śāntam bhāvābhāvākṣayam vibhum / śūnyatākaruṇābhinnam bodhicittam iti smṛtam* // (*Guhyasamājatantra* XVIII. 38) [21, p. 116]. Как показал в своем исследовании К. Сасаки, данное определение *бодхичитты* восходит к формулировке *śūnyatākaruṇāgarbha*, впервые встречающейся в *Ратнавали* (*Ratnāvalī*) Нагарджуны (*śūnyatākaruṇāgarbham ekeśam bodhisādhnam, Ratnāvalī* IV. 96) в контексте изложения характеристик учения Бхагавана. Далее контекст употребления данной формулировки изменится, и начиная с текста *Шикша-самуччая* (*Śikṣāsamuccaya*) Шантидевы и далее в *Абхисама-аланкара-алоке* (*Abhisamaya-alankāra-āloka*) Харибхадры и *Бхавана-кране* (*Bhāvanākrama*) Камалашилы данная фраза встречается в контексте определения запредельных совершенств (*pāramitā*) [25].

⁴⁷ Как это следует из комментария Ратнакарашанти, говоря в этом контексте о сознании (*citta*), Бхагаван *Хеваджра* имеет в виду сознание пробуждения (*bodhicitta*). Под собранием (*saṃāja*), опять же согласно Ратнакарашанти, имеется в виду опыт свертывания всех *дхарм* в переживании единого вкуса (*sarvadharmāṇām ekaśaṃ milanam*).

Литература

1. Snellgrove D. L. The Hevajra tantra. A Critical Study. Part 2. Sanskrit and Tibetan texts. London: Oxford University Press, 1959. P. 2–101.
2. Farrow G. W., Menon I. The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. 308 p.
3. Hevajratantram with Muktāvali Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti / ed. by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001. 346 p.
4. Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda / ed. by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006. 293 p.
5. Yogaratnamālā, a commentary on the Hevajra-Tantra by Kāṇha / ed. by D. Snellgrove // The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts / ed. by D. Snellgrove. London: Oxford University Press, 1959. P. 103–159.
6. MS A: рукопись на пальмовых листьях. NAK MS 4–19 = NGMPP A 994/6.
7. MS T: рукопись на пальмовых листьях. Tokyo University Library MS 513.
8. Isaacson H. Observations on the Development of the Ritual of Initiation (abhiṣeka) in the Higher Buddhist Tantric Systems // Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal. Wiesbaden, 2010. P. 261–279.
9. Onians I. Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm. Ph.D. dissertation. Oxford: Oxford University, 2001. 386 p.
10. Sanderson A. Vajrayāna: Origin and Function // Buddhism into the Year 2000. International Conference Proceedings. Bangkok; Los Angeles: Dhammakāya Foundation, 1994. P. 87–102.
11. Kvaerne P. On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature // Temenos. 1975. Vol. XI. P. 88–135.
12. Davidson R. M. Reframing Sahaja: Genre, Representation, Ritual, and Lineage // Journal of Indian Philosophy. 2002. No. 30. P. 45–83.
13. Snellgrove D. The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I. Introduction and Translation. Oxford: Oxford University Press, 1959. 150 p.
14. Sen Chitrabhanu. A Dictionary of the Vedic Rituals Based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras. New Delhi: Concept Publishing Company, 2001. 184 p.
15. Apte Vaman Shivram. A Practical Sanskrit-English Dictionary. Vol. III. Poona: Prasad Prakashan, 1959. 584 p.
16. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages. Oxford: Clarendon Press, 1899. 1384 p.
17. Hevajrasahajasadyoga // Le Parole ei Marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno / ed. Raffaele Torella. Vol. 1. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsAO), 2001. P. 463–466. (Serie Orientale Roma XCII).
18. Isaacson H. Ratnākaraśānti's Hevajrasahajasadyoga (Studies in Ratnākaraśānti's tantric works I) // Le Parole ei Marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno / ed. Raffaele Torella. Vol. 1. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsAO), 2001. P. 457–487. (Serie Orientale Roma XCII).
19. Mori M. The Vajrāvali of Abhayākara Gupta. A Critical Study, Sanskrit Edition of Selected Chapters and Complete Tibetan Version. Ph.D. dissertation. London: The School of Oriental Studies and African Studies, University of London, 1997. 482 p.
20. Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha nāma mahāyāna-sūtra. A critical edition based on a Sanskrit manuscript and Chinese and Tibetan translations / ed. by Isshi Yamada. New Delhi: Janyed Press, 1981. 563 p.
21. The Guhyasamāja tantra. A New Critical Edition by Yūkei Matsunaga. Osaka: Toho Shuppan, Inc., 1978. 132 p.
22. The Saṃvarodaya-tantra. Selected Chapters by Shinichi Tsuda. Tokyo: The Hokuseido Press, 1974. 408 p.
23. Sanderson A. The Śaiva Age — The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period // Genesis and Development of Tantrism / ed. Shingo Einoo. Tokyo: University of Tokyo, Institute of Oriental Culture, 2009. P. 41–349.
24. Sanderson A. History Through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras // François Grimal, ed., Les sources et le temps. Pondicherry: École française d'Extrême Orient, 2001. P. 1–47.
25. Sasaki K. A Precursory phrase of Tantric Definition of Bodhicitta in the Śāntideva's Śikṣāsamuccaya // Journal of Indian and Buddhist Studies. 2005. Vol. 53. No. 2. P. 38–40.

References

1. Snellgrove D. L. *The Hevajra tantra. A Critical Study. Part 2. Sanskrit and Tibetan texts*. London, Oxford University Press, 1959, pp. 2–101.

2. Farrow G.W., Menon I. *The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2001. 308 p.
3. *Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti*. Ed. by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001. 346 p.
4. *Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda*. Ed. by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006. 293 p.
5. Yogaratnamālā, a commentary on the Hevajra-Tantra by Kāṇha. *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts*. Ed. by D. Snellgrove. London, Oxford University Press, 1959, pp. 103–159.
6. MS A: rukopis' na pal'movykh list'iakh [MS A: manuscript on palm leaves]. NAK MS 4–19 = NGMPP A 994/6.
7. MS T: rukopis' na pal'movykh list'iakh [MS T: manuscript on palm leaves]. Tokyo University Library MS 513.
8. Isaacson H. Observations on the Development of the Ritual of Initiation (abhiṣeka) in the Higher Buddhist Tantric Systems. *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden, 2010, pp. 261–279.
9. Onians I. *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*. Ph.D. dissertation. Oxford, Oxford University, 2001. 386 p.
10. Sanderson A. Vajrayāna: Origin and Function. *Buddhism into the Year 2000. International Conference Proceedings*. Bangkok, Los Angeles, Dhammakāya Foundation, 1994, pp. 87–102.
11. Kvaerne P. On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature. *Temenos*, 1975, vol. XI, pp. 88–135.
12. Davidson R.M. Reframing Sahaja: Genre, Representation, Ritual, and Lineage. *Journal of Indian Philosophy*, 2002, no. 30, pp. 45–83.
13. Snellgrove D. *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I. Introduction and Translation*. Oxford, Oxford University Press, 1959. 150 p.
14. Sen Chitrabhanu. *A Dictionary of the Vedic Rituals Based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras*. New Delhi, Concept Publishing Company, 2001. 184 p.
15. Apte Vaman Shivram. *A Practical Sanskrit-English Dictionary*. Vol. III. Poona, Prasad Prakashan, 1959. 584 p.
16. Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages*. Oxford, Clarendon Press, 1899. 1384 p.
17. Hevajrasahajasadyoga. *Le Parole ei Marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno*. Ed. by Raffaele Torella. Vol. 1. Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsAO), 2001, pp. 463–466. (Serie Orientale Roma XCII).
18. Isaacson H. Ratnākaraśānti's Hevajrasahajasadyoga (Studies in Ratnākaraśānti's tantric works I). *Le Parole ei Marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno*. Ed. by Raffaele Torella. Vol. 1. Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsAO), 2001, pp. 457–487. (Serie Orientale Roma XCII).
19. Mori M. *The Vajrāvalī of Abhayākara Gupta. A Critical Study, Sanskrit Edition of Selected Chapters and Complete Tibetan Version*. Ph.D. dissertation. London, The School of Oriental Studies and African Studies, University of London, 1997. 482 p.
20. Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha nāma mahāyāna-sūtra. *A critical edition based on a Sanskrit manuscript and Chinese and Tibetan translations*. Ed. by Isshi Yamada. New Delhi, Jayyed Press, 1981. 563 p.
21. *The Guhyasamāja tantra. A New Critical Edition by Yūkei Matsunaga*. Osaka, Toho Shuppan, Inc., 1978. 132 p.
22. *The Saṃvarodaya-tantra. Selected Chapters by Shinichi Tsuda*. Tokyo, The Hokuseido Press, 1974. 408 p.
23. Sanderson A. The Śaiva Age — The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period. *Genesis and Development of Tantrism*. Ed. by Shingo Einoo. Tokyo, University of Tokyo, Institute of Oriental Culture, 2009, pp. 41–349.
24. Sanderson A. History Through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras. *François Grimal, ed., Les sources et le temps*. Pondicherry, École française d'Extrême Orient, 2001, pp. 1–47.
25. Sasaki K. A Precursory phrase of Tantric Definition of Bodhicitta in the Śāntideva's Śikṣāsamuccaya. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 2005, vol. 53, no. 2, pp. 38–40.

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Бушуйев Евгений Сергеевич — аспирант; bushuevevg@gmail.com

Bushuev Evgeny S. — post graduate student; bushuevevg@gmail.com

A. A. Guryeva

A MEETING POINT:

FAR EASTERN POETRY IN *ANTHOLOGIE DE L'AMOUR ASIATIQUE*

BY A MIDDLE EAST RESEARCHER A.-M. THALASSO

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

The paper aims at introducing and presenting a general introduction of the anthology of Asian love poetry compiled by a French researcher of the Middle East Adolphe-Marie Thalasso (1858?–1919) «*Anthologie de l'Amour Asiatique*» (Paris, 1906), as well as at giving an outline and basic analysis of the representations of the poetry of the Far East. Covering a vast region from Afghanistan to South-East Asia, this is the first poetry collection presenting so many literary traditions. The reference base makes Thalasso's anthology a concise encyclopedia of the related research. Basing on the comparison of Thalasso's translations with the originals and other translations, an attempt is made to trace the translation sources (with a focus on Chinese and Korean literature parts). The paper will analyze the general character of the contents and the features of the introductory notes to make a conclusion on the impact of the anthology in relation with the specifics of the time, also touching upon the issue of the early translations of Asian poetry as a phenomenon. Refs 19.

Keywords: early translations of Asian poetry, poetical anthologies, Asian poetry collections, «*Anthologie de l'Amour Asiatique*», A.-M. Thalasso, Chinese poetry, Korean poetry, “Namhun Taepyeong-ga”, Judith Gautier “*Le livre de Jade*”.

ТОЧКА СОПРИКОСНОВЕНИЯ:

ДАЛЬНЕВОСТОЧНАЯ ПОЭЗИЯ В «ANTHOLOGIE DE L'AMOUR ASIATIQUE»

ИССЛЕДОВАТЕЛЯ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА А.-М. ТАЛАССО

A. A. Гурьева

Санкт-Петербургский государственный университет,

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

Целью статьи является введение в научный оборот антологии любовной поэзии Востока, составленной французским специалистом по Ближнему Востоку А.-М. Талассо «*Anthologie de l'Amour Asiatique* (Afghanistan — Altai — Anatolie — Annam — Arabie — Armenie — Belouchistan — Birmanie — Cambodge — Chine — Circassie — Corée — Daghestan — Georgie — Hindoustan — Japon — Kafiristan — kazacks — Khurdistan — Kirghiss — Mandchourie — Mongolie — Nepaul — Perse — Siam — Syrie — Tatares — Thibet et Turkestan)», которая увидела свет в Париже в 1906 г., а также общее описание антологии и краткий анализ ее разделов, посвященных дальневосточной поэзии. Антология представляет собой уникальное собрание текстов в переводе на французский язык, которое знакомит читателей с широким диапазоном литературных традиций Азии, опираясь на доступные в начале XX в. труды. Книга прежде не исследовалась и пока остается малоизвестной востоковедческой науке.

В первой части статьи сведена доступная информация о составителе антологии — исследователе исполнительского искусства Турции и Ирана, а также рассматриваются возможные предпосылки к ее созданию. Создание антологии приходится на период времени, который характеризуется, в частности, двумя тенденциями: появление исследовательских работ о Востоке и издание переводов восточной поэзии, подготовленных невостоковедами. Антология объединяет эти две тенденции, резюмируя представленные в научной литературе сведения и одновременно являясь результатом труда специалиста по только одному из представленных в сборнике регионов. Подробнее в статье описаны разделы, посвященные поэзии Китая, Кореи, Маньчжурии, Монголии, а также Юго-Восточной Азии.

Вторая часть статьи посвящена анализу особенностей антологии. Рассмотрение вводных комментариев к каждому разделу показало, что они ставят целью ввести переведенные тексты

в исторический и культурный контекст, отражают стремление составителя привлечь читательский интерес, а также его исследовательский подход. Далее на основании анализа ссылающегося аппарата и отдельных текстов, а также сопоставления с другими переводами (например, выполненными Юдифь Готье) делается попытка выявить возможные источники, которыми пользовался Талассо при работе над переводом (на примере китайской и корейской поэзии). Анализируются комментарии составителя, которые дополняют общие сведения о поэзии каждого региона, например сравнения с античной литературой или параллели между разными литературными традициями Азии.

Также в статье рассматривается роль антологии в дальнейшей популяризации восточной поэзии: она послужила основой для англоязычного сборника любовной поэзии Востока, вдохновила французских композиторов на сочинение музыки к отдельным переводам. Высказывается предположение о возможном обращении к переводам Талассо русского поэта К. Д. Бальмонта. В связи с этим в статье затрагивается вопрос о значимости популярных переводов восточной поэзии, подготовленных неспециалистами в данной области, приводятся отдельные критические мнения.

В заключении определяется значение самой антологии Талассо, представляющей собой краткую энциклопедию любовной поэзии Востока и истории ее изучения до начала XX в. Делается вывод о ее значении как книги, обращенной к максимально широкой читательской аудитории и тем самым не преследующей целью академическую точность переводов. Библиогр. 19 назв.

Ключевые слова: ранние переводы поэзии Востока, поэтические антологии, сборники восточной поэзии, "Anthologie de l'Amour Asiatique", А.-М. Талассо, китайская поэзия, корейская поэзия, «Намхун тхэпхён-га», Юдифь Готье "Le livre de Jade".

The paper aims at a general introduction of a poetical anthology of Asian love poetry by a French researcher of the Middle East — Adolphe-Marie Thalasso (1857?–1919) "Anthologie de l'Amour Asiatique (Afganistan — Altai — Anatolie — Annam — Arabie — Armenie — Belouchistan — Birmanie — Cambodge — Chine — Circassie — Corée — Daghestan — Georgie — Hindoustan — Japon — Kafiristan — kazacks — Khurdistan — Kirghiss — Mandchourie — Mongolie — Nepaul — Perse — Siam — Syrie — Tatares — Thibet et Turkestan)", which was published in 1906 in Paris and contains 400 pages [1]. As the title suggests, the anthology comprises love poetry examples of various regions and peoples. This is a unique collection, which represents poetical traditions covering Asia in a whole and bases on majority of the sources available at the time. At the same time, no specific research has been carried out on this book, and it remains mostly unknown to Asian studies academia, namely in the field of studies on the Far East.

With this regard, the main objective of this paper is to introduce this valuable work to wider academic circles, to bring attention to it as an informative source shedding light on the history of Asian studies on the break of the 19–20th centuries, Asian literature related translation efforts of the time and their impact on the western readership, as well as some other specific areas in the field.

The parts that represent the poetry of the Far East serve the main subject of the paper, with the focus on the Chinese and Korean parts as an informative example that can lay the basis for general conclusions on the character of the anthology.

General prerequisites. The idea of a book introducing Asian verse to a general public corresponds with the tendencies of the time. Thus, to speak of the state of familiarity of western public with Asian literature, the period of time when anthology saw the light, was marked by two general phenomena. First, this is appearing of various research works on literature of Asia accompanied with translations. Primarily they deal with a certain part of the Asiatic region and introduce texts of a certain culture. Another phenomenon of the

period is a translation activity by men of letters who were not necessarily specialists in Oriental studies, therefore they did not use original texts for their translations. At the same time, these are their translations that were presented to a wide readers' audience and gained some degree of popularity. One of the typical examples is the famous "Le Livre de Jade" [2] by Judith Gautier (1845–1917) whose translation of Chinese poetry was a result of her cooperation with a Chinese poet Din Dun-ling¹ whom she dedicated this collection to.

The "Anthologie de l'Amour Asiatique" joins these two phenomena together as its compiler was a specialist in only one of the regions covered by the book. In some sense, the anthology may be considered as one of those collections of translations, but at the same time, even its title shows its prominent difference as the collection deals with a much vaster region and introduces a much wider scope of the texts. What served the source for such a wide range of material, how was it used etc., — these are some of the questions the paper will concentrate on.

On the compiler. Adolphe-Marie Thalasso, a greek by origin, was born in Constantinople. The dates of his birth differ in various references, some state he was born around 1855–1857 [5], some mention 1857 [6], in the Internet references for library sources 1858 is mentioned². As far as we can judge, not much is reported on him in academic literature. Most of the available references introduce him as a researcher of the Middle East. His activities show, that this is the field his academic priorities concentrated in. Pektas Ali in his paper "L'Art Ottoman" sheds light on history of Turkish painting" writes that Thalasso spent the second half of the 19th century and the first years of the 20th century travelling back and forth between Istanbul and Paris. He also states that "though not much is known about his lost biography, his research on Ottoman art of painting and theater is considered a fundamental source for further research in these fields" [5]. Istanbul, his birthplace became the center of his activities. Since 1885 he was publishing a journal «Revue Orientale» there [6]. A widely known editor, he also did an academic research, and his authorship of several research works on art, music and theater of the Ottoman Empire brought him recognition in the field of Turkological studies [5]. Besides, he made a research on Iranian theater, which he published in a French magazine "La Revue théâtrale". Some of his writings on the topic have been recently translated in to Persian³. The "Anthologie de l'Amour Asiatique" is one of the main results of his longstanding tangency with Asia.

1. General description of the anthology

The anthology comprises lyrical poems of the regions/peoples listed in the anthology title, altogether twenty-nine, all in French translation. The number of poems introduced for each region ranges from just two or three to more than ten. Introductory notes with a reference information are given to every part. They explain the general specifics of literature, namely poetry, and sometimes of language and culture of the region represented in the section, in many cases, with a comment on the translated texts and their authors.

No regional principal is applied at all for the arrangement of the parts of the book, the regions being placed in alphabetical order. Logically enough, the most detailed descrip-

¹ For more details about life and activity of Judith Gautier, see the works of Pauline Yu [3; 4].

² www.gallica.bnf.fr.

³ "Persian Theater. Iranian Play" translated by Faezen Abdi cf. www.ibna.ir/vdcg779qwak9vz45jra.html (available in 03.2014).

tion is attained to the region of original academic interest of the compiler, so parts representing poetry of the Middle East are lengthy compared to those relating to other parts of Asia. To give an example, the general introduction to the part relating to Afghanistan consists of five pages, and the part altogether comprises twenty-five pages while the whole part on Korea, including texts, fits in five pages, the part about Caucasus — in seven.

There is a preface for the book written by A.-M. Thalasso that contains a general introduction for the contents. The anthology is presented as the first collection that contains translations of Asian love poetry. This phrase implies the objectives Thalasso had for the compilation of the anthology. He explains that the translations of Asian poetry he has been publishing in his “Revue Orientale” anthology served the origin for the collection. However, the information for the introductory parts is borrowed from the aforementioned works on the literature of each region. These works are usually referred to in the main body of the note, in some cases — are listed prior to the note text. As a rule, the second variant is used for the literatures that have been studied to a greater extent, and there are several sources the introduction bases on (e.g. Japanese literature). At the same time, Thalasso does not usually use quotations from these books, and does not specify his references. Often there is no reference at all.

According to the classification Thalasso presents in the introduction to the anthology, there are three main sources of influence on the love songs in Asian culture: Hebraic, Chinese and Sanscrit. This notion is followed by the comment to each of the traditions.

Leaving the detailed description of the anthology and the analysis of the motivation to compile it for another occasion, we are going to look at the part containing poetry of the Far East.

AN OUTLINE OF THE PARTS CONTAINING POETRY OF THE FAR EAST

Chine (Chinese poetry).

The Chinese poetry chapter has a lengthy introduction with a reference to the above-mentioned book by Judith Gautier as well as the “Poésies de l'époque des Tchang” by Hervé Saint-Denis, “La Poésie chinoise du XIV au XIX siècle” by Imbault-Huart and “La Bibliographie Chinoise” by Cordier. The general outline of the history of Chinese poetry starts with a note on the characteristics of love poetry in Chinese culture with a special emphasis made on Tang. Then Ming is determined as a period of decline of the poetry, its ‘decadence’.

For the period of Qin, the compiler states that the only contemporary poet, i.e. Tseng Kouo-Fan (contemporary spelling: Zeng Guo-fan) (1811–1872) is worth mentioning, though he does not include any poems of his in the anthology. At the same time, one piece by another contemporary man, Tin-Tun-Ling (contemp.: Din Dun-ling), the person Judith Gautier worked with, is represented. The content of the introductory note is based on the works Thalasso refers to. Manchurian poetry is put in a separate section.

The general outline of the Chinese poetry is followed by the translations, and some of the texts are also introduced separately. First, this is Chi-king (contemp.: Shi-jing), presented through its short introduction and characteristic (though its structure is not mentioned). A special influence it made on the Tang poetry, which is explained with a reference to the article by M. Lion Charpentier published in the “Revue Orientale”. There is one text “A La Porte Occidentale” (‘At the Western gate’) included. The parallel structure of the lines is conveyed in the translation, and the lines are rhymed.

The next group is two poems by Li-Tai-Pé (Li Tai-bo): “Le Cri des Corbeaux (I) a l’approche de la nuit” (“A Cry of Crows at night”) and “Sur les Bords de Jo-Yeh” (“At the banks of Zho-yeh”). The style of the introductory note gives out the attempt of the compiler to draw the readers’ attention. For instance, twice when telling about Li Bo’s addiction to wine he uses ‘period’ as if intriguing the readers. E.g.: “great love to independence and to ... a bottle” [3, p. 160]. A comment on the different perception of a crow in Chinese and in Western cultures is worth attention as an example of an analytical approach and an attempt of a comparative research.

This part is followed by several examples of the following poets’ works: Du Fu, Tchang-Tsi, Ouang-Tchang-Ling, Tsé-Tié and Tin-Tun-Ling (Thalasso’s spelling). The first three of them are introduced with a note given prior to the poetic texts, though, unlike the note on Li Bo, the notes on them do not contain any reference.

Mandchourie (Manchurian poetry).

The introduction to the poems starts with the introduction of the language followed by the explanation about the origin of Manchurian literary texts as translated excerpts of Chinese, Mongolian and Tibetan literature. Thalasso finds them paradoxical and teaching ways to preserve one’s emotion. There are three texts presented to the readers, all anonymous popular songs holding the titles that speak of their contents, e.g. “Le Secret des Coeurs” (“Secret of the Hearts”), “Le Feu et l’Amour” (“Fire and love”).

Corée (Korean poetry).

Korean poetry is introduced through its relation with Chinese literary tradition followed by the information on the Korean language. A comment is given on the source of the original text chosen for the Korean section: this is “Nam houn htaï hpyeng ga” (“Nam-hun taepyeong-ga”) — “Songs of the Great Peace at South Wind” [7] — a poetical anthology first published in 1863, which was especially popular in the break of the centuries among wide readers’ circles).

There are three texts chosen to illustrate Korean love poetry: short verses “Les Larmes” (“Tears”), “Le Songe” (“Contemplation”), “Le Séparation” (“Separation”). Thalasso mentions only one reference for the Korean part in the anthology — the work by Maurice Courant “Bibliographie Coréenne” (1895). The contents of the introductory note mostly correlate with the respective part of this work, in which Courant comments on Korean literature.

Mongolie (Mongolian poetry) section is represented in a peculiar way as Thalasso divided it into two parts: eastern (Tatars) and western (Kalmyks). The former is explained through the introduction of Dchangardjis (contemporary spelling: Jangarji — the performers of the Mongolian epos: Jangar), including the performing tradition and presented by two texts: “Le Chant de la Noce” (“A song of Wedding”) and anonymous popular song “Le Miel” (“Honey”). The latter has a short introduction. The comment explains the character of love verse of Kalmyk as ignoring the sentiments and dealing more with war-related topics. The song translated — “Le Miroir” (“A Mirror”) (anonymous) is given along with a recommendation for readers to compare it with a Japanese *tanka* “En regardant la lune” (“Looking at the Moon”) with a similar motif of comparing the moon to a mirror.

Japon (Japanese poetry) has the longest introduction among other parts of the Far Eastern region, and it is exceptional that reference on Japanese literature starts with describing its mythological roots. Besides speaking of Japanese poetry tradition, namely, giving a details introduction of *tanka*, Thalasso especially renders cultural elements, which he finds

important for understanding the context, e. g. *geishas*, *sake*, etc. In the translation part, he introduces fifteen texts of a wide chronological framework starting with *Manyōshū* ("Collection of Ten thousand of leaves" — the oldest existing Japanese poetry collection of the 8th century). Mostly these are texts composed by females, as a comment concerning the female authorship is given to several poems introduced as anonymous.

South-East Asia.

Annam (Annam's poetry). The short note introducing love poetry of Annam is based on the work of "Les Chants et les traditions populaires des Annamities" by G. Dumoutier. There are four popular songs, all anonymous, titled respectively "La Nuit D'Amour" ("Night of love"), "Chanson D'Amour" ("Love songs"), "Le Jardin Des Bambous" ("Bamboo forest"), and "Couplet Populaire" ("Popular couplet").

Birmanie (Burmese poetry). There is no information, what source served a reference for the note on the Burmese literature. The note speaks on the types of the texts written in Burmese and their relation with such languages as Sanscrit, Pali, Tibetan, introduces some of the books. As in many cases above, Thalasso also comments on the character of love poetry in Burmese culture. In this case, he also introduces the pieces chosen for the anthology: works of Asmapour and Megdan. The comments on these poets of the 19th century are given separately from the general introductory note.

Cambodge (Cambodian poetry). Cambodian love poetry is represented by two pieces. The introductory note refers to the 'Poesie amorous au Siam' and includes Thalasso's comments.

Siam (Siamese poetry). The introduction for the songs of Siam refers to the 'Chansons es fêtes du Laos' by Pierre-Lefevre Portalis. The section contains five texts all titled and all anonymous.

2. Analysis of the general character of the "Anthologie de L'Amour Asiatique"

Introductory notes. Basing on the examined part, it is possible to trace a general character of the way the material is represented in the anthology. Vast reference given throughout the book proves that Adolphe Thalasso uses most of the existing works on Asian literature and culture written in French. Depending on the available data, different parts of the anthology are introduced differently. The introductory notes are always an attempt to put the translated texts in a context, giving comments on the cultural background, religious tradition, often concerning also the language and history. Basic notes on literature, performing tradition and related musical instruments with comments on representative names are given for a better understanding of the translated texts. In some cases, Thalasso writes in detail on the metrical features, biographical data of the authors, while in some other cases the information may be rather vague.

Translation sources. As was mentioned above, the reference style is not consistent for different sections. In some cases, the reference is given in footnotes, in some cases — is mentioned in the body of the introductory part. At the same time, it is not an exception when it is left for the readers to guess where the information was borrowed from. The same may be said regarding the translations. As a Turkologist, Thalasso definitely used available translations, but mostly he does not comment on what exact source served the base for the translations in each case. For an example, we will take a closer look at the case with Chinese and Korean poetry.

It is uncertain what works among the referred ones served the basis for the translation in the Chinese literature part. In the preface for the anthology, Thalasso writes that the work of Judith Gautier is the ideal of translation for him. He addresses it with superlatives: "Ah! What a marvellous book!" [1, p. 25]. At the same time, the analysis of the translations allows to suggest that most likely he did not use her work for preparing his translations, as there are some differences in presenting the material. First, this is a different spelling, e. g. *Che-King* in "Le Livre de Jade" and *Chi-King* in the anthology. Second, this is the title of the poem by Li Bo: while it is "Au Bord de la Riviere" in the Gautier's translation, Thalasso specifies the name of the river: "Sue le Bord du Jo-Yeh". Second, as the comparison of the texts shows, his translations are more detailed.

This inclines to think that the compiler based his translation on the translations in some other books he refers to, or Gautier's variant was not the basic one he used. Besides, the choice of the authors Thalasso presents in his anthology is, to some extent, complementary to the poems chosen by Judith Gautier.

In case of the Korean poetry part, there is no comment on the source of the translation. The analysis shows that all three included texts stand for a fragment of a *gasa*-poem "Spring sleep" (*Chunmyeon-gok*). While *gasa*-poems traditionally do not have a division into stanzas, and this poem is not an exception, Thalasso split the fragment into three parts and gave each part a title so that it looks like three separate poems. The titles Thalasso uses correspond with the contents of each fragment, but owing to their romantic sentiment remind more of a European lyrical poetry title "Les Larmes" ("Tears"), "Le Songe" ("Contemplation"), "Le Séparation" ("Separation").

Despite the fact that this poem was introduced to western readers as early as in the break of the 19–20 centuries, by the beginning of the 21st century it still has not been published in a foreign language as a full text. Unlike most of the Chinese texts in the anthology, this poem remains unknown abroad. Partly it may be explained by the fact that due to the absence of reference to the original text and new titles, the translated fragments did not actually introduce the poem to the public as it is. The following fact speaks for this suggestion. Thus, some Korean research works mention that there are three poetic texts introduced in Thalasso's "Anthologie...", but interpret them as three different examples of short vernacular verse *sijo* [8], i. e. do not associate them with the original poem. Besides, the fact of the existence of such translation is not known well enough yet. E. g., the paper examining first French translations of Korean poetry [9] does not mention it.

At the same time, the textual analysis of the translation gives reasons to conclude that it is based on the translation by Maurice Courant [10], whose book "Bibliographie coréenne" is referred to in the introductory note⁴. The fact that there are some inconsistencies with the original text found in Courant's variant as well, speaks for this assumption. At the same time, translation by Thalasso differs from that by Courant. Thalasso uses rhymes, while the Courant's translation is not rhymed [10, p. 240–244]. The original poem is not rhymed as well, meaning that it was specific for Thalasso's approach to make the texts look more poetic for a European reader.

The compiler's comments. Another feature of the anthology is the comments added by the compiler on the character of the texts and the literary tradition of each region. Some

⁴ Noteworthy, the same part of Courant's work was used for the three-volumed reference "Description of Korea" published in Russia in 1900 [11, p. 24–25]. In the literature related part informing the readers on the tradition of vernacular poetry, the comments and translations by Courant are also used and referred to.

comparison of love poetry traditions belonging to the different regions are worth mentioning, as well. As an example, in order to introduce a special character of Manchurian love poems Thalasso writes that they are even more reserved than Tibetan love poetry which “has always ignored the impulses of heart” [1, p. 279]. Or he compares a Japanese anonymous song with a tradition of Kafirstan⁵.

Some comparisons overcome the framework of the Asian region. In many cases, Thalasso sets parallels with a western tradition, which is more familiar to European readers, mostly with the tradition of Ancient Greece. The same attempt is characteristic for “Le Livre de Jade”, but the comments in the “Anthologie...” are different from those of Gautier. She tends to give a specific comparison of authors, giving such names as Sapho etc. Thalasso uses comparisons of a more general character, e.g. associations between Cambodian poetry and the poetry of Ancient Greece.

Impact of the anthology. Together with “Le Livre de Jade” the translations of the anthology served the base for the English version of Asian love poetry, i.e. the collection published in 1918 by Mathers E. Powys (1892–1939) under the title “Coloured stars: versions of fifty Asian love lyrics”. The compiler writes: “If readers care to turn to Anthologie de L’Amour Asiatique, compiled by Adolphe Thalasso, the late editor of the Revue Orientale in Constantinople, they will find a full and clear study of Asia’s love poetry and see also how much I owe to this erudite and stimulating authority. M. Thalasso’s work first showed me beauty and interest in the songs of almost unknown literatures. In some instances I have translated directly and only from his book” [12, p. 7]. Not only the part which is related to the Middle East was used for this collection, but also the Far Eastern translations, as well.

It is a known fact that Gautier’s translations served the base for a Russian translation of Chinese poetry by Nikolai Gumilyov⁶. A suggestion may be made that the translations of Thalasso were used for another Russian translation, i.e. the translation of four Chinese poems by Constantine Balmont. All four Chinese poems in his translation in the collection “Zovy drevnosti, Gimny, Pesni i zamysly drevnikh” (“Calls of Ancient times, Hymns, Songs and Conceptions of Ancient People”) [15] are found in the Thalasso’s anthology under similar titles: “At the Dawn Gate (Che-King)” (Russian: «У врат закатных» (Чи-Кинг), “Nenuphars (Chang-chang-ling)” (Russian: «Ненюфары» (Чанг-чанг-линг), “At the water level (Thu-fu)” (Russian: «В уровень с водой» (Тху-фу) and “At the night dusk (Cry of a crow) (Li-tai-pe)” (Russian: «Пред сумраком ночи (Крик воронов)» (Ли-тай-пе)). Besides, French was the language, which Balmont learned at school, and one of the earliest foreign languages that he was studying among over ten languages he had proficiency in [16, p. 16].

The translations by Thalasso served the base for musical pieces created by French composers. Thus, in 1911, the texts “Le Jardin des bambous” (Annam) and “Les Roses” (Abou-Yschaacq) became songs by Rene Lenomard [17]. In 1920 Gabriel Grovlez composed melodies for two Chinese poems “A la Porte Occidentale” (Chi-King) and “Le Fleur de Pêcher” (Tsé-Tié) [18].

⁵ Japanese poetry is introduced on the pp. 232–248.

⁶ For more information about this fact see: [13; 14].

3. The Anthology and an issue of translation

The early attempts of Asian poetry translation are recognized⁷, and at the same time some of them are accused in imperfection, approximation etc. owing to the lack of professional knowledge of the translators. Thus, Pauline Yu shows that Judith Gautier was not fluent in Chinese, and her cooperation with Din Du-ling could have been going through the process of miscommunication and misunderstandings [3, p. 220–221]. Meanwhile, these were the first translation experiences, which presented Asian poetical word to western readers, and formed the first impression for many of them. Thalasso used the results of his colleagues' activity, worked with them, corrected rhythm and style, prepared his own translations. To suit the taste of western readers he added rhyme in the cases when the original poem was not rhymed, or he composed titles for not titled poems, the titles which were in line with the western literary tradition. The same purpose, i. e. to make the book more accessible for wide public influenced the style of the introductory notes for literatures of the regions presented in the anthology.

Conclusion

The anthology saw the light in the period of time when the countries of Asia were getting familiar to westerners. The book of Thalasso draws the line for this experience, which had been made by his compatriots by that time. He also uses the works of those who made this impact for more than one country/culture. As an example, Thalasso refers to the works of J.-S. Rosny, known as the author of the first western translation of a representative work of Korean prose "Story of Chunhyang" (*Chunhyang-jeon*)⁸. Thalasso's anthology is a resume of what had been said about Asian poetry by that time in French. Besides, the "Anthologie..." helps to understand which pieces of Asian literature were considered the most valuable by the French researchers. In a historical perspective, the choice of works as the most representative for a certain region may not coincide with contemporary perception.

To conclude, we may say that this is the first poetry collection, which was based on such a vast regional basis. As a specialist on the Middle East, Adolphe Thalasso demonstrates a specific vision on the poetical word of the Far Eastern region — this gives an impulse for untypical comparisons and parallels. Still, Thalasso was an Orientalist in general, which formed a special approach, that, in turn, resulted in this book. The "Anthologie..." may be called a concise encyclopedia on Asian love poetry. It addresses a wide readers' audience, therefore, at times not aiming at an academic certainty.

References

1. Thalasso A.-M. *Anthologie de l'Amour Asiatique (Afghanistan — Altai — Anatolie — Annam — Arabie — Armenie — Belouchistan — Birmanie — Cambodge — Chine — Circassie — Corée — Daghestan — Georgie — Hindoustan — Japon — Kafiristan — kazacks — Khurdistan — Kirghiss — Mandchourie — Mongolie — Nepaul — Perse — Siam — Syrie — Tatares — Thibe et Turkestan)*. Paris: Société du Mercure de France. 1906. Available at: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5813022q.r=Thalasso> (accessed 10.09.2015).

⁷ As an example of such recognition, see: [19].

⁸ Printemps Parfumé. Roman coréen, traduction de J. H. Rosny. Illustrations de Marold et Mittis. Petite Collection Guillaume. Paris: Edition Dentu. Septembre, 1892.

2. Gautier Judith. *Le Livre de Jade: Poésies traduits de Chinois*. Paris: A Lemerre. 1902. Available at: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54709460.r=Judith%20Gautier%20Jade> (accessed 08.09.2015).

3. Yu Pauline. Travels of a culture: Chinese Poetry in the European Imagination. *Proceedings of the American Philosophical Society*. Vol. 151, no. 2, June 2007. Available at: www.amphilsoc.org/sites/default/files/proceedings/1510206.pdf (accessed 01.03.2014).

4. Yu Pauline. Your Alabaster in this Porcelain? Judith Gautier's le Livre de Jade. *PLMA-publications of the Modern Language Association of America*, 122(2), 2007. Available at: <http://www.jstor.org/action/doBasicSearch?Query=Your+Alabaster> (accessed 27.02.2014).

5. Pektas Ali. 'L'Art Ottoman' sheds light on history of Turkish painting. *Today's zaman*. July 14, 2008. Available at: <http://issuu.com/todayszaman/docs/20080714/13> (accessed 14.09.2015).

6. Jordell Daniel. *Catalogue général de la librairie française: continuation de l'ouvrage d'Otto Lorenz*. Vol. XII-XXVII. Rédigé par D. Jordell. 1891-1899. I-Z. Paris, Librairie Nillson, 1902. Available at: <http://gallica.bnf.fr/services/engine/search/sru?operation=searchRetrieve&version=1.2&collapsing=disabled&query=%28gallica%20all%20%22Jordell%22%29%20and%20dc.relation%20all%20%22cb38921994b%22> (accessed 09.2015).

7. Namhun taepyeong-ga ("Songs of Great Peace at South Wind"). Hanyang (Seoul), 1863. (*In the keeping of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences*. B-2/IV-3).

8. Jeong Jaejin. "Namhun taepyeong-ga"-eui ingan-gwa gaehwagi hannam seorim seojok barhaeng-eui euii. (Publishing of "Namhun taepyeong-ga" and meaning of publication activities by Hannam seorim in the period of opening the country"), *"Immun gwahak"*. Issue 39. Seoul, 2004.

9. Cho Jae-ryoung. Les premiers textes poétiques coreens traduits en français à l'époque de l'ouverture au monde. *Tongbeonyeok yeongu (Traslation studies)*. Vol. 17, issue 4. Seoul, 2013, pp. 179-196.

10. Courant Maurice. *Bibliographie coréenne*. Vol. 2. Paris, Ernest Leroux, 1894-1901.

11. Guryeva A. A. *Anthology of Korean Traditional Poetry "Namhun Taepyeong-ga" ("Songs of Great Peace at South Wind") basing on the block-print in the keeping of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS*. PhD Diss. St. Petersburg, Saint Petersburg State University, 2012.

12. Mathers E. Powys. *Coloured stars: versions of fifty Asiatic love lyrics*. London&Boston, Houghton Mifflin, 1919. Available at: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101074091677;view=1up;seq=15> (accessed 09.2015).

13. Menshikov L. N. Yu. K. Schutskiy — poet i perevodchik kitaiskoy klassicheskoi poezii [Yu. K. Schutskiy — a poet and a translator of Chinese classical poetry]. *Dalneye echo: Antologia kitaiskoi liriki (VII-IX vv.) [Distant echo: Anthology of Chinese lyrical poetry (VII-IX cent.)]*. Transl. by Yu. K. Schutskiy. St. Petersburg, 2000.

14. Rubins M. Dialogues across Cultures: Adaptations of Chinese Verse by Judith Gautier and Nikolai Gumilev. *Comparative literature*, 54(2), pp. 145-164. Available at: <http://www.jstor.org/action/doBasicSearch?Query=Rubins+M.+Dialogues+accross+cultures> (accessed 06.2014).

15. Balmont C. D. *Calls of Ancient times, Hymns, Songs and Conceptions of Ancient People*. Berlin, 1923. Available at: www.lucas-v-leyden.livejournal.com/129754.html (accessed 09.2015).

16. Constantine Balmont. Comp. foreword and notes by E. V. Ivanova. Moscow, 1989.

17. *Melodies Exotique*. Paris, 1911. Available at: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1156413n.r=Thalasso> (accessed 09.2015).

18. *Deux Odes Chinois*. Paris, 1920. Available at: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k382388s.r=Deux%20Odes%20Chinois> (accessed 09.2015).

19. Knapp Bettina L. *Judith Gauthier. Writer. Orientalist. Musicologist. Feminist. A literary Bibliography*. London, Hamilton Books, 2004.

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Гурьева Анастасия Александровна — кандидат филологических наук; nastyagur@hotmail.com

Guryeva Anastasia A. — PhD; nastyagur@hotmail.com

А. В. Ляхович

**ОСОБЕННОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТИ
В ПРОИЗВЕДЕНИИ НИГЕРИЙСКОГО ПИСАТЕЛЯ
МАХМУДА БАРАУ БАМБАЛЕ «СКОЛЬ БЫ ДОЛГО НИ ДЛИЛАСЬ НОЧЬ».
ЧАСТЬ 1***

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

В статье рассматриваются основные особенности художественного языка произведения нигерийского писателя Махмуда Барау Бамбале «Сколь бы долго ни длилась ночь». Устанавливается специфика монологической и диалогической речи, а также выявляются общие черты художественной выразительности, характерные для обеих форм речи. Творчество Махмуда Барау Бамбале практически не изучено, анализ рассматриваемого произведения с точки зрения художественного стиля писателя позволяет выявить специфику его творчества, кроме того, проследить те или иные тенденции в развитии северонигерийской литературы на языке хауса середины 1980-х годов. Библиогр. 7 назв.

Ключевые слова: Художественный язык, хауса, Махмуд Барау Бамбале.

**WAYS OF ARTISTIC EXPRESSIVENESS IN
KOME NISAN DARE BY MAHMUD BARAU BAMBALE (NIGERIA). PART 1**

A. V. Lyakhovich

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

The article analyzes main ways of artistic expressiveness in *Kome nisan dare* by Mahmud Barau Bambale (Nigeria) distinguishing two forms of speech: monological and dialogical. Monological and dialogical forms of speech of *Kome nisan dare* have specific peculiar properties. At the same time we find their common features. The creative writing of Mahmud Barau Bambale is still to be explored. The analysis of *Kome nisan dare* allows to examine specific character of this Nigerian author's creative writing and to reveal main tendencies that Hausa language literature of mid-80s exhibit. Refs 7.

Keywords: artistic expressiveness, Hausa, Mahmud Barau Bambale, *Kome nisan dare*.

Введение

Книга северонигерийского писателя Махмуда Барау Бамбале «Сколь бы долго ни длилась ночь» (*Kome nisan dare*)¹, написанная на языке хауса, впервые была представлена широкой общественности на литературном конкурсе в 1986 г. (Northern Nigerian Writing Competition). По итогам конкурса автор был удостоен литературной премии [1]. Первая публикация произведения состоялась в 1994 г. Повторно книга была издана спустя десять лет в 2004 г.

* Исследование выполнено по проекту «Языки народов Африки южнее Сахары: от структурного морфосинтаксического анализа к функциональному синтезу парадигматических элементов языковой картины мира» (шифр ИАС 2.38.524.2013, руководитель А. Ю. Желтов).

¹ В название книги автор вынес первую часть хаусанской пословицы: *Kome nisan dare, gari ya waɗa* («Сколь бы долго ни длилась ночь, рассвет настанет») [2, p. 202]. Использование пословиц в названии произведений — характерная черта хаусаязычной художественной прозы.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

Настоящая работа посвящена особенностям художественного языка книги Махмуда Барау Бамбале «Сколь бы долго ни длилась ночь». Творчество Махмуда Барау Бамбале практически не изучено. Нам не удалось найти каких-либо специальных исследований на эту тему, что не исключает, однако, возможности существования нигерийских исследований, которые остаются нам неизвестными в силу того, что доступ к работам нигерийских ученых до сих пор затруднен.

Анализ данного произведения с точки зрения художественного стиля Махмуда Барау Бамбале позволяет выявить специфику творчества писателя, кроме того, проследить те или иные тенденции в развитии северонигерийской литературы на языке хауса середины 1980-х годов. В этой связи нужно отметить, что анализ современной хаусазычной литературы в целом является плодотворной сферой для исследований в силу ее сравнительно малой изученности².

Произведение Махмуда Барау Бамбале «Сколь бы долго ни длилась ночь» организуется повествовательным монологом, который дополняется диалогами изображаемых лиц [4]. Особенности художественной выразительности повествования определяются сочетанием диалогической и монологической речи. Исходя из этого рассмотрим последовательно характер данных форм речи, понимаемых как различные способы организации художественного текста.

Особенности монологической речи

Сюжет произведения характеризуется динамичностью смены событий. Событийная часть текста организована лексическими показателями динамичности «возникновения новых ситуаций»: *nan da nan* (тотчас же), *yanzu* (сейчас), *tun da/ko da* (с тех пор как, как только), *daga nan (sai)* (с тех пор), *sai³*, *sa'an nan* (затем), *zuwa san* (потом), *daga bisani* (наконец), *dazu* (только что), *jim kaɗan* (немного погодя), *bayan wani dogon lokaci* (спустя немало времени) и др.

Binta kuwa **tun da** Tanimu ya bar gidan **sai** ta yi zamanta a dakin ta ki fitowa da wuri domin kada mahaifiyarta ta gane cewa ta yi kuka, **sai da** ta bari idanunta sun marzaye **sannan** ta fito [5, p. 4].

Ai **ko da** Tanimu ya ji haka, bai tsaya wata-wata ba sai ya kama hanyar gidan su Binta. Da isarsa **sai** ya yi sallama. Malam Shehu ya amsa masa **sannan** ya yi masa izinin shiga. Yana shiga **sai** ya durkusa ya gaishe shi <...> **daga bisani** kuma ya shiga cikin gida ya gaishe da Kulu [5, p. 11].

Бинта же, **как** Таниму покинул их дом, **потом** она осталась в своей комнате, не стала выходить сразу, чтобы мать не заметила, что она плакала, **затем**, **когда** она пришла в себя, **затем** она вышла.

Как только Таниму услышал это, он не медлил ни минуты, а отправился в дом Бинты. Прибыв туда, **затем** он поздоровался. Малам Шеху ответил ему, а **затем** позволил ему войти. Войдя, он преклонил колени и поприветствовал его <...> в **конце концов** он вошел в дом и поприветствовал Кулу.

Монологическую речь произведения организуют также динамические глаголы и реже — образованные от них имена, активное использование которых позволяет автору добиться максимальной детализации последовательности и характера

² Ценные сведения о нигерийской литературе 1980-х годов можно обнаружить в работе Адо Ахмада Гидан Дабино [3].

³ Также употребляется для того, чтобы показать последовательность каких-либо действий.

действий героев. Так, наиболее подробно описываются передвижения персонажей в пространстве:

Da ya **ga** haka sai ya **tashi** ya **ce** wa Kulu ta **biyo** shi, suka **koma** dākinsa. Da **shigarsu** sai ya **ce** mata <...>

Kulu ta **tashi** ta **nufi** dākin maigidanta ta **zauna**, ta **ce**... [5, p.9]

Binta kuwa tun da ta **ji** muryarsa a kofar gida sai **farin ciki** ya **lulluƙe** ta, ta **yi maza-maza** ta **tashi** ta **shige** cikin dākinta, ta **canja kaya**, ta **fito** ta **bude** dākin baƙi suka **shiga** tare da Tanimu [5, p. 11].

Увидев это, он **поднялся**, **сказал** Кулу, чтобы она **следовала** за ним, они **вернулись** в его комнату. Когда они **вошли**, он **сказал** ей <...>

Кулу **поднялась**, **направилась** в комнату мужа, **села**, **сказала**...

Бинта же, когда **услышала** его голос у дверей дома, **обрадовалась**, **поспешила** **встать** и **пойти** в свою комнату, **переделалась**, **вышла**, **открыла** гостевую комнату, они **вошли** [туда] вместе с Таниму.

Приведенный выше фрагмент обнаруживает тот факт, что в качестве перехода от изображения одной ситуации к другой предпочтительнее для автора оказывается использование не локативной или темпоральной лексики, а развернутых конструкций. Такие конструкции апеллируют к действию, которым завершается предыдущее предложение. С точки зрения развития сюжета они малофункциональны, так как несут незначительную смысловую нагрузку, и их наличие в тексте может выглядеть избыточным:

Suka **koma** dākinsa. Da **shigarsu** sai ya **ce** mata... [5, p.9]

Ya **koma** gida. Da **isarsa** gida... [5, p.8]

Ya **nufi** gidan malam Dari majemi. Da **isarsa** gidan... [5, p.6]

Ta **fadi** sumammiya. **Faɗuwarda** ke da wuya... [5, p.8]

Ya yi har ma ya **fito**. Da **fitarsa**... [5, p.10]

Они **вернулись** в его комнату. Когда они **вошли**, он **сказал** ей...

Он **вернулся** домой. Когда он **прибыл** домой...

Он **отправился** в дом малама Дари Дубильщика. Когда он **прибыл** в этот дом...

Она **упала в обморок**. Едва она **лишилась чувств**...

Он **отправился в путь**. Когда он **пошел**...

Подобный способ организации текста, а также акцент на детализированности действий персонажей являются характерной чертой фольклорного повествования. Например:

Sunka yi nomansu, sunka sami hatsi da yawa, sunka sa rufewa, **sunka boye**. Da **sunka boye** hatsinsu... (Labarin kariya da gaskiya... [6, p.22])

Sai ran nan ya tashi, ya tafi dākin samrayin nan. Sai ya taras buduruwa ta zo dākin wannan samrayi. Sai shi, wannan samrayi, ya shiga dāki, ya iske ta kwance, sai ya sa wuka, ya yanke ta. Sai ya fita, ya yi tafiya tasa (Labarin buduruwa da samari biyu [7, p.46]).

Они занялись земледелием, собрали большой урожай, перевезли [его] в зернохранилище, **спрятали**. Когда они **спрятали** урожай...

И вот как-то раз он встал, пошел в дом к этому юноше. И там он обнаружил, что в дом к этому юноше пришла девушка. И вот он, этот молодой человек, вошел в дом, обнаружил ее лежащей [там], достал нож и зарезал ее. Затем он вышел и пошел своей дорогой.

В приведенном выше фрагменте из сказки «О девушке и двух юношах» (Labarin buduruwa da samari biyu) обращают на себя внимание также синонимические предикаты (*ya tashi, ya tafi* — он встал и отправился). В произведении Махмуда Барау Бамбале в большом количестве используются синонимические ряды, которые создаются с помощью предикатов, предикативных фразеологических единиц и глагольных непредикативных лексико-грамматических фразеологических единиц.

Ta **bude ido** (фраз.), **kanta ya waye** (фраз.) [5, p. 13].

Ya yi ta **kofarin boye** abin da ke zuciya **bai fada** wa kowa **ba** [5, p. 13].

Ya **kwashe** dukkan irin **abin** da ya faru bayan komawarsa gida ya **fada** masa... [5, p. 10]

Ya **kwashe labarin** (фраз.) abin da ya auku tsakaninsa da Binta kusan shekara **ɗaya** da ta wuce ya **fada** masa [5, p. 16–17].

Она **прозрела**, она **поняла** (осознала).

Он пытался **скрыть** то, что было в его сердце, он **не сказал** никому.

Он **выложил** все, что случилось после его возвращения домой, он **рассказал** ему...

Он **поведал** о том, что произошло между ним и Бинтой примерно год назад, он **рассказал** ему.

Синтаксические повторы — еще одна характерная черта стилистики рассматриваемого произведения. Например, на странице 7 приводится эпизод разговора между двумя действующими лицами — маламом Шеху и маламом Дари:

Ko da malam Dari majemi **ya ji wannan zance** mai ban al'ajabi sai ya ce...

Ko da malam Shehu **ya ji wannan zance** sai nan da nan zufa ya fara keto masa [5, p. 7].

Услышав эту речь, столь удивившую его, малам Дари Дубильщик сказал...

Стоило маламу Шеху **услышать эту речь**, тотчас же его бросило в жар.

В описании третьего участника, а скорее свидетеля разговора, Таниму, используется также синтаксический повтор:

Shi kuwa Tanimu **ko da ya ji wannan albishir** <...> sai ya sunkuyar da kai kawai [5, p. 7].

А Таниму же, **услышав эту радостную весть** <...> лишь голову повесил.

Нельзя не отметить тот факт, что прием синтаксических повторов также является неотъемлемой чертой фольклорной стилистики. В качестве примера для сравнения можно привести следующий фрагмент хаусанской сказки:

Sai ya tafi da ita gidansa. Ya nuna ma ta rumbu na naman mutum; ya nuna mata rumbu na naman shanu; ya nuna mata rumbu na kwai dafaffe; ya nuna mata rumbun aya; ya nuna mata rumbun shinkafa; ya nuna mata rumbun alkama; ya nuna mata rumbun gero; ya nuna mata rumbun dawa; ya nuna mata rumbun wake (Labarin dodo da mata tasa [7, p. 35]).

Затем он пошел с ней в дом. Он показал ей амбар с человеческим мясом, он показал ей амбар с говядиной, он показал ей амбар с вареными яйцами, он показал ей амбар с земляным миндалем, он показал ей амбар с рисом, он показал ей амбар с пшеницей, он показал ей амбар с просом, он показал ей амбар с сорго, он показал ей амбар с бобами.

Характерной особенностью художественной выразительности в произведении «Сколь бы долго ни длилась ночь» является усиление ритмической организации некоторых фрагментов текста за счет дублирования одних и тех же конструкций:

Jin wannan magana **ke da wuya sai** Binta ta fashe da kuka. Zuwa can sai ta yanke jiki ta fadī sumammiya. Fadūwarta **ke da wuya sai** Kulu ta ji... [5, p.8]

Shigarta **ke da wuya sai** ta ce wa Binta... (через 20 строк) [5, p.9].

Едва услышав это, Бинта разразилась плачем. Затем она упала в обморок. **Едва** она лишилась чувств, Кулу услышала...

Едва она вошла в комнату, она сказала Бинте...

Первый приведенный фрагмент отличается сильной степенью эмоциональной экспрессии. Используемая здесь темпоральная конструкция *ke da wuya sai* (*едва*) не столько маркирует переход к новой ситуации, сколько указывает на динамичность смены событий, ускорение течения времени. Выразительность текста усиливается также фразеологическими конструкциями — *yanke jiki ta fadī sumammiya* (*лишиться чувств*) и *fashe da kuka* (*разразиться плачем*).

Фразеология — неотъемлемая часть хаусаязычного нарратива. В рассматриваемом произведении фразеологизмы часто используются для выражения эмоций и переживаний героев. Элемент описания практически отсутствует. Однако небольшие, но выразительные описания переживаний все же встречаются:

Ko da malam Shehu ya ji wannan zance sai nan da nan zufa ya fara keto masa. Fuskarsa ta canja, **ransa ya yi baki kirin** don irin **bakin cikin** da yake juyayin zai sami 'yarsa idan ta ji wannan labari. Malam Shehu ba ya son abin da zai **bata wa** 'yarsa **rai** <...> domin ita kadai gare shi [5, p.7].

Стоило маламу Шеху услышать эту речь, тотчас же его бросило в жар. Он переменялся в лице, он сильно **расстроился**, беспокоясь о том, как сильно будет **горевать** дочь, когда узнает об этом. Маламу Шеху не нравилось, когда что-то **огорчало** его дочь <...> поскольку она была его единственным ребенком.

Для передачи эмоций печали и огорчения в приведенном фрагменте используются три фразеологических оборота: конструкция *ransa ya yi baki kirin* (*печалиться, расстраиваться*, досл. *его сердце стало черным-черным*), посессивная конструкция *bakin ciki* (*огорчение*, досл. *черный живот*) и конструкция *bata wa.. rai* (*огорчать, расстраивать*, досл. *портить к.-л. душу*). Кроме того, стоит обратить внимание на попытку автора усилить эстетическую доминанту за счет введения дополнительного описания проявлений огорчения (*zufa ya fara keto masa. Fuskarsa ta canja / его бросило в жар. Он переменялся в лице*). Другое описание того же эмоционального переживания можно обнаружить, к примеру, на странице 12:

Jikinsa ya yi sanyi, ya tsaya ya kafa mata ido hawaye na zuba daga idanunsa [5, p.12].

Он похолодел, он встал и неотрывно смотрел на нее, слезы текли из глаз.

Подобный способ усиления эстетического воздействия обнаруживаем также на странице 9:

Ya ji irin albishir din da nake tafe da shi kuka ya yi ta yi <...> duk ilahirin idanunsa sun kumbura.

Он услышал радостную весть, с которой я пришел, он стал плакать <...> его глаза неимоверно распухли.

Довольно редко можно встретить в тексте сравнения:

Ta zauna shiru **kamar ruwa ya ci ta** [5, p. 5].

Она села молча, **словно утопленница** (досл. словно вода поглотила ее).

Ana kaffa-kaffa da ita **kamar tsoka faya cikin miya** [5, p. 14].

О ней заботились, **словно она единственный кусок мяса в супе**.

Другим редким выразительным средством являются идеофоны: *gyara kaaya-kin dakin tsaf* (тщательно убрать в комнате), *sika takil* (наполнить в изобилии), *tsaya cik* (останавливаться внезапно).

Стоит также отметить, что в ряде случаев монологическая речь может приобретать элементы диалога: об этом свидетельствует использование местоимений 2 л., междометий, восклицательных предложений с элементами разговорной речи. Подобные примеры также отсылают к стилистике фольклорного текста, для которой характерно наличие в повествовании вопросов и обращений рассказчика к слушателям.

Kai da ganin fuskarsa **ka** san akwai abubuwan da suke damunsa [5, p. 2].

Ах, увидев его лицо, **ты** бы понял, что его что-то беспокоит.

Tanimu ya lallashе ta amma **ina!** [5, p. 4].

Таниму утешал ее, но **куда там!**

Kai in **ka** gan ta **ka** ce daga sama aka sako ta [5, p. 18].

Ах, если бы **ты** увидел ее, **ты** сказал бы, что она сошла с небес.

Особенности диалогической речи

Диалогическая речь в рассматриваемом произведении может быть разделена на две категории. Первый тип диалогов отличается быстрым чередованием реплик и их краткостью, синтаксической простотой, наличием эллиптических оборотов.

Zakwai ya ce: «Ai kuwa akwai magana babba».

Заквай сказал: «Ах, я бы хотел серьезно поговорить».

Sarki ya ce: «To, Zakwai, fadi maganarka».

Царь сказал: «Хорошо, Заквай, говори».

Zakwai <...> ya ce: «Ai ni surutan da nake ji ne a garin nan ya fi karewa game da kai».

Заквай <...> сказал: «Ах, не утихают никак сплетни о тебе».

Sarki ya ce: «Wane irin surutai kuma?» [5, p. 28].

Царь сказал: «Что за сплетни?»

Основная часть диалогов строится по иной модели, а именно отличается наличием развернутых реплик, синтаксическим разнообразием, отсутствием эллиптических оборотов. Подобные реплики часто содержат риторические вопросы.

Приведем реплику, принадлежащую первой жене героя. Отправляясь в дорогу, муж спрашивает старшую и младшую жен о том, что им привести. Младшая жена отказывается от подарков, заявляя, что все равно лучше мужа у нее ничего уже не будет. Старшая же оказывается более приземленной женщиной, чем немедленно вызывает возмущение младшей. На это возмущение старшая жена отвечает следующим образом:

«Wai shin ke na tambaya? Ko kudɪnki ne? To, ki fita hanya ta tun da girma da arziki <...> Ahayye! Ke me tausayin mijinki, ko? Ai kin san ni ba ni da tausayin miji sai ke, munafukar Allah Ta'ala! To, bari in gaya miki gaskiya, tun da wuri hawainiyarki ta kiyayi ramata in kuwa ba haka ba sai na ci naman jikinki da itace a gidan nan. Yaushe kika zo gidan har da zaki fara zallaƙewa? In kuma an sa ki ne ki riƙa shige mini to, kin yi kaɗan, ai ruwa ba tsaran kwando ne ba» [5, p. 26].

«Это ты, что ли, рот раскрыла? Это разве твои деньги? Прочь с моей дороги подобру-поздорову <...> Ну, ничего себе! Ты что ж, мужа своего жалеешь? Так знай же, что мне не его, а тебя жаль, прохвостка ты такая, всемогущий господь! Хорошо, скажу тебе как есть: только попробуй что-нибудь выкинуть в этом доме, ты об этом тут же пожалеешь, я тебя с потрохами съем. И когда же ты пришла в этот дом, чтобы уже язык распускать? Если ж и впредь перейдешь мне дорогу <...> только попробуй, ты мне не ровня».

Подобные реплики имеют разъяснительно-императивный характер, часто содержат различные религиозные догмы, обращения к Аллаху. Ярким примером здесь служит обращение героя к безутешной жене, потерявшей в родах ребенка.

«Ki yi haƙuri, da ma haka duniyar take, mun shigo cikinta ɗai-ɗai da ɗai-ɗai kuma haka za mu koma ga Mahaliccinmu. Wannan kuka da kika zauna kina yi ba shi da amfani, abin da ya kamata ki yi shi ne addu'a gare shi, duk da yake jariri ne ba shi da wani zunubi, amma dai kin san kuka ba ya dawo da mamaci. Tun da dai Allah ya sa ba kya jin ciwon jiki kuma Allah ne ya karɓi abinSa ai sai mu dangana <...> Wannan kuka zai sanya miki ciwo ne kawai» [5, p. 14].

«Прояви выдержку, ведь мир всегда был таков: мы приходим в него один за другим, один за другим, и так мы вернемся к нашему Создателю. То, что ты тут сидишь, стена, — без толку это, лучше-ка помолись Аллаху, младенец ведь безгрешен, а плачем мертвого не вернуть. По воле Аллаха ты здорова, а Он ведь забрал то, что Ему принадлежит, лучше смириться <...> А от плача своего ты только заболеешь».

Приведенные выше примеры обнаруживают тот факт, что оба типа диалога обладают такими характерными чертами, как употребление междометий, обращений, восклицаний, эмфатических конструкций, различных речевых штампов, разговорных выражений:

«Munafukan banza! Ku tashi ku ba ni wuri. Kuna tsammanin zan ce kuna ƙaunata ne ya sa kuka zo kuna faɗa mini wannan zancen? To, daga yau in na sake jin zance mai kama da wannan, to, ku, kuka da kanku. Ku fita ku ba ni wuri!» [5, p. 14].

«Лицемеры ни на что не годные! Пошли вон! Думаете, я решу, что от большой любви ко мне вы тут это рассказываете? Ну что ж, еще раз я услышу что-то подобное, пеняйте на себя. Пошли вон!»

Литература

1. African Book Awards Database. URL: <https://www.indiana.edu/~libsalc/africa/scripts/awards1.php?award=192> (дата обращения: 07.12.2015).
2. Jaggat Ph. Hausa. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2001. 754 p.
3. Ado Ahmad Gidan Dabino. Littattafan Soyayya: samuwarsu da bunkasarsu da kuma tasirinsu ga al'ummar Hausawa a Nijeriya (Hausa love stories: origins, development and their impact on the Hausa in Nigeria) // From oral literature to video. The case of Hausa / Ed. by J. McIntyre & M. Reh. Cologne: Ruediger Koeppel Verlag, 2011. P. 1–44.

4. Хализев В. Е. Теория литературы. М.: Высшая школа, 1999. 398 с.
5. Mahmud Barau Bambale. *Kome nisan dare*. Zaria: Kamfanin IBRAMUD Nigeria; Gaskiya Corporation, 2004. 142 p.
6. Edgar F. Littafi na Tatsuniyoyi na Hausa. Vol. 2. Edinburgh, 1911.
7. Edgar F. Littafi na Tatsuniyoyi na Hausa. Vol. 3. Edinburgh, 1911.

References

1. African Book Awards Database. Available at: <https://www.indiana.edu/~libsalc/africa/scripts/awards1.php?award=192> (accessed 07.12.2015).
2. Jaggar Ph. *Hausa*. Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing, 2001. 754 p.
3. Ado Ahmad Gidan Dabino. Littattafan Soyayya: samuwarsu da bunkasarsu da kuma tasirinsu ga al'ummar Hausawa a Nijeriya [Hausa love stories: origins, development and their impact on the Hausa in Nigeria]. *From oral literature to video. The case of Hausa*. Ed. by J. McIntyre & M. Reh. Cologne, Ruediger Koeppel Verlag, 2011, pp. 1–44.
4. Khalizev V. E. *Teoriia literatury [Literary theory]*. Moscow, Vysshaia shkola Publ., 1999. 398 pp. (In Russian)
5. Mahmud Barau Bambale. *Kome nisan dare [No matter how long the night]*. Zaria, Kamfanin IBRAMUD Nigeria; Gaskiya Corporation, 2004. 142 p.
6. Edgar F. Littafi na Tatsuniyoyi na Hausa [*The book of Hausa tales*]. Vol. 2. Edinburgh, 1911.
7. Edgar F. Littafi na Tatsuniyoyi na Hausa [*The book of Hausa tales*]. Vol. 3. Edinburgh, 1911.

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Ляхович Анастасия Викторовна — кандидат филологических наук;
anastasia_07007@mail.ru

Lyakhovich Anastasia V. — PhD; anastasia_07007@mail.ru

А. А. Мокрушина

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ЖЕНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ АРАБСКИХ СТРАН НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА ИРАКСКОЙ ПОЭТЕССЫ ЛАМЙ'А 'АББАС 'ИМАРА

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

Автор проводит анализ творчества современной иракской поэтессы Ламй'а 'Аббас 'Имара. В статье представлены основные сюжеты, привлекавшие наибольшее внимание поэтессы, также рассматриваются приемы построения произведений, которые использовала поэтесса. В статье впервые публикуются самостоятельно подготовленные автором литературные переводы стихов Ламй'а 'Аббас 'Имара. Библиогр. 3 назв.

Ключевые слова: арабская литература, поэзия, лирика, арабские поэтессы, женская поэзия.

WORKS OF IRAQI POETESS LAMĪ'A 'ABBĀS 'IMĀRA AS AN EXAMPLE OF MODERN WOMEN'S LITERATURE IN THE ARAB COUNTRIES

A. A. Mokrushina

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

Poetry always played a very important role for the Arabs, however there was not a lot of poetesses in the history of Arabic literature. The article analyzes poetry of modern Iraqi woman poet Lamī'a 'Abbās 'Imāra, whose works reflect a variety of different aspects of the life. The author examines biography of the famous poetess, as well as the main themes and techniques which Lamī'a 'Abbās 'Imāra has used in her poem works. The article contains first published literary translations of her poems, which were prepared by the author.

Poem works of Lamī'a 'Abbās 'Imāra are interesting not only as an example of woman poetry, but first of all because of their perfect form and content. Refs 3.

Keywords: Arabic literature, poetry, lyrics, Arab women poets, woman poetry.

В истории арабской литературы довольно мало писательниц и поэтесс. В VII в. известностью и безусловным уважением пользовалась поэтесса ал-Ханса из племени сулейм [1, с. 723] (прозвище, которое переводится как «курносая»). Ее талант признавали все, причем слава об удивительной женщине, способной складывать стихи не хуже любого мужчины, дошла и до соседних племен.

Сегодня в арабской литературной среде все большее место занимает творчество женщин-писательниц. Круг проблем, затрагиваемых ими, также значительно расширился. Помимо лирических произведений они пишут стихи, рассказы, романы на бытовые и социально-политические темы. Тем не менее большинство современных арабских писательниц предпочитают поэзии прозу. Например, Шарйфа ал-Қийādй (Ливия) — автор коротких рассказов, отражающих внутренние переживания героинь и описывающих положение арабской женщины в обществе, иракская журналистка и писательница Салва Зākū пишет рассказы, посвященные вопросам социально-политических изменений, затронувших все слои населения. Повесть пи-

сательницы из ОАЭ Кулсѹм Сѣлих «Made in “Jumaḡa”» построена в виде автобиографических воспоминаний и рассуждений, которые автор ведет от первого лица.

На протяжении всей истории поэзия для арабов играла чрезвычайно значимую роль.

Древняя устная лиро-эпическая поэзия первоначально, вероятно, была связана с обрядово-магической практикой бедуинских племен, в которых поэт (слово «шаир» — «поэт» первоначально означало «ведун») занимал почетное место: ему приписывалась способность произносить магические заклинания и находить в пустыне источники воды, он был «историографом» племени, защитником его чести в межплеменных спорах, блюстителем законов и устоев [1, с. 698].

Арабская поэзия средних веков дала миру многих замечательных мастеров, превосходящих художников, глубоких и оригинальных мыслителей [2, с. 8].

Способность заключать мысль в изящную поэтическую форму всегда ценилась на арабском Востоке очень высоко. И сегодня, в начале XXI в., в современной арабской литературе появляются новые способы выражения, поэзия не перестает занимать свое почетное место.

Творчество иракской поэтессы Ламй'а 'Аббас 'Имāра можно считать традиционным по содержанию — это лирика, проникнутая местным колоритом. Показательным в этом смысле является небольшое стихотворение под названием «Родом из Ирака», вошедшее в одноименный сборник, изданный в 1972 г.

В оригинале стихотворение носит название 'ирақийа (عراقية).

Родом из Ирака

— Вы курите?
— Я не курю...
— Быть может, выпьете?
— Нет, благодарю...
— Танцуете?
— Нет, я и не танцую...
— Так кто же Вы? На все вопросы — «нет»...
— Я та, которую ты видишь. Во мне Востока праздность.
Но что заставило тебя ко мне прийти, дай мне ответ?
Ты, господин, угодник дамский...
Но сегодня мир требует совсем иного —
Взлети повыше, чтобы дотянуться,
А если склонишь голову,
Не сможешь прикоснуться...

Ламй'а 'Аббас 'Имāра родилась в 1929 г. в Ираке в большой и уважаемой семье. Ее дядя 'Абд ар-Раззāх 'Абд ал-Хāлид также был известным поэтом. В 1955 г. будущая поэтесса окончила Педагогический университет. В период с 1963 по 1975 г. Ламй'а 'Аббас 'Имāра являлась членом Союза иракских писателей, получила несколько наград, хотя, по мнению журналиста Махмуда Саида, это во многом объяснялось политикой правящего режима [3]. Позднее поэтесса эмигрировала в США, где живет по сей день. Сейчас ей восемьдесят шесть лет, и она давно оставила литературную деятельность.

Первые шаги в творчестве поэтессы делает очень рано — в двенадцать лет Ламй'а 'Аббас 'Имара начинает писать и отправляет свои работы одному из друзей отца, уже признанному поэту Илийа Абу Мадй, который дает на них восторженный отзыв. Спустя два года публикуется ее первое стихотворное произведение. Среди наиболее известных сборников стихов поэтессы — «Пустой уголок», вышедший в 1960 г., «Возвращение весны» (1963), «Песни Иштар» (1969), «Ее называют любовь» (1972) и другие.

Известно, что Ламй'а 'Аббас 'Имара несколько раз встречалась с одним из самых известных арабских поэтов прошлого века Махмудом Дервишем. Знакомство с талантливым человеком, по-видимому, так впечатлило поэтессу, что она посвятила ему стихотворение, написанное так, как будто поэтесса обращается к возлюбленному.

К Махмуду Дервишу

Немного сдвинь в сторону очки, любимый,
Чтобы смогла я как следует всмотреться...
Какого цвета взор твой?
В нем видится закат или листва деревьев?
Я так люблю его,
А звезды сияют ярче в чистом небе...
Но мне по сердцу месяц,
Клянусь тебе, Махмуд, что из-за глаз твоих
Я полюбила близоруких...

Ламй'а 'Аббас 'Имара написала несколько стихотворений, посвященных и другим известным деятелям арабской литературы. Так, у нее есть произведение, адресованное Таха Хусейну — известнейшему египетскому литератору, написанное в 1985 г., а также стихотворение, обращенное к одному из классиков литературы современного Туниса Абу ал-Касиму аш-Шаби.

Специалисты отмечают у Ламй'а 'Аббас 'Имара искусное владение литературным арабским языком, хотя в ее произведениях нередко встречаются формы, присущие диалекту, что, по мнению большинства поклонников поэтессы, лишь придает большую живость ее лирике.

Произведения Ламй'а 'Аббас 'Имара проникнуты легкой грустью, наполнены воспоминаниями и переживаниями героини, обращающейся к своему возлюбленному. Ярким примером этого может служить стихотворение «Первый ужин».

Первый ужин

Помнишь, как руку мне пожал, когда впервые встретил?
И душевная тоска меня к любви тянула...
И голова кружилась, едва меня коснулся...
Но ты меня не знаешь.
А если б знал, то полюбил бы, верю.
И взор я отвожу — меня не замечаешь,
И прячусь за спиной подруги верной.
Она склонилась, —
Я тотчас веер раскрываю,
Бросая взгляд украдкой...

Закончен праздник, ты спросишь обо мне,
 Как если бы была загадкой:
 — Где она?
 Ты потерял меня... Ты знаешь только имя...
 Но ты не дал мне скрыться.
 Ты задавал вопросы
 Снова, снова...
 Но я ответ на них тебе давать вновь не была готова.
 Моя ладонь в твоей осталась,
 Навек связав нас.
 И сердце словно заперто в груди.
 Я онемела,
 А ты лишь рассмеялся громко.
 Твой смех, подобный солнечному свету,
 Рассыпался дождём...
 Не понимаю, как не спалил меня он, так пылая жарко?
 Не понимаю, как я устояла
 Пред неизбежностью твоей любви?
 Но этим лишь свою погибель приближала.

Часто поэтесса использует излюбленный прием построения стихотворного произведения в форме диалога (подобное уже встречалось в стихотворении «Родом из Ирака»). Аналогичный прием использует автор в стихотворении «Молитва арабов» и целом ряде других произведений.

В сборнике «Последняя дистанция», который вышел в свет в 1988 г., в творчестве Ламй'а 'Аббас 'Имара появляются новые сюжеты. Прежде всего, это любовь к своей родине, а также впечатления поэтессы от посещения других стран и городов. Так, в стихотворении под названием «Песня к Багдаду» она пишет о тех особенностях родного города, которые заметны лишь человеку, родившемуся и выросшему в нем. С трогательной любовью Ламй'а 'Аббас 'Имара говорит о Багдаде:

Тебе пою, родной Багдад,
 Сердца услышат,
 Слезы щеки оросят.
 И говоря «Багдад», ты говоришь «Ирак»,
 Любимейший из городов, где в доме каждом вам двери отворят.

Именно в этом своем стихотворении Ламй'а 'Аббас 'Имара использует лексемы, свойственные иракскому диалекту. Так, слово *табагдуд* (تبغدود), образованное от названия столицы Ирака — города Багдада, долгое время означало хорошую обеспеченную жизнь, так как традиционно считалось, что жители Багдада ни в чем не испытывают нужды.

В стихотворении «Сан-Диего» поэтесса рассказывает о том, каким предстал перед ней чужой город — он встретил ее осенним пронизывающим ветром и моросящим дождем, заставив вспомнить о родине, где всегда светит яркое солнце. Поэтесса размышляет, похожа ли весна в Сан-Диего на ту весну, которую она встречала дома.

Ламй'а 'Аббас 'Имара часто использует необычные и яркие метафоры для создания нужной атмосферы своего стихотворения. Так, в произведении «Закат в Бей-

руте» поэтесса сравнивает заходящее солнце с лепешкой, кусочек от которой откусывают вечерние облака.

Интересно и несвойственно творчеству Ламй'а 'Аббас 'Имāра стихотворение «Совет», в котором поэтесса рассуждает о соотношении законов и морали:

Не лги.
Ты волен лгать, тогда держись за ложь.
И после долгие года ты с ложью проживешь.
Не укради.
Кради с умом.
И среди тысяч благ одним динаром поделись — доволен будь, бедняк!
Не изменяй.
Женись, давай развод, женись.
Лишь следствий сладостных утех потом поберегись.
Нет на тебе ни в чем вины,
Шайтан тебя склонил,
Слабость душевную твою
Он силой подчинил.
Не убивай.
Убей, но так, чтоб это не раскрыть.
А лучше на войне убей, чтоб орден получить.

Тем не менее основным жанром творчества Ламй'а 'Аббас 'Имāра остается любовная лирика. Одноименное стихотворение из сборника «Последняя дистанция» описывает тоску женщины, потерявшей возлюбленного. Тема женской ревности находит отражение в стихотворении под названием «Я — не она», в котором героиня с отчаянием обращается к возлюбленному, обманувшему ее.

Я — не она.
О господин мой, ребенок капризный...
Где, Расскажи, ты провел час ночной?
Был на работе или в объятиях другой?
Губы твои источают живительный яд,
Жажду мою пусть они утолят.
Не охладели они, как я мечтала, вчера...
Нет счастья во взоре, и не сожмется рука.
Вся я — страх постоянный, который не виден тебе.
Словно поле бесплодное,
Отчаянье вновь возвратится ко мне.
Гонит прочь сон ночной эта страсть.
Но я — не она,
Если ты любишь меня, то не дашь мне пропасть.
Землю обнимешь, уснешь в объятиях звезд,
Это — любовь,
Я, как она, ей служу утешеньем,
Страсть колыханьем огня питает мое исцеленье.

Творчество Ламй'а 'Аббас 'Имāра представляет интерес не только как пример арабской женской поэзии, но и с точки зрения тенденций, появившихся в арабской

современной литературе в целом. Ламй'а 'Аббās 'Имāра пользовалась и продолжает пользоваться безусловным уважением в арабском мире, хотя большинство поклонников ее таланта — соотечественники поэтессы, иракцы, для которых некоторые темы, затронутые ею, намного ближе и понятнее, чем для жителей других арабских стран.

Тем не менее Ламй'а 'Аббās 'Имāра по праву занимает свое место в ряду таких выдающихся современных арабских поэтов, как Махмуд Дервиш и Назар Каббани.

Литература

1. Фильштинский И. М. Примечания // Арабская поэзия средних веков / сост. И. М. Фильштинский. М.: Художественная лит-ра, 1975. 768 с.
2. Камилъ Яшен. Золотое звено (вступ. ст.) // Арабская поэзия средних веков / сост. И. М. Фильштинский. М.: Художественная лит-ра, 1975. 768 с.
3. Mahmoud Saeed. A Legacy of Ruins: Iraqi Letters and Intellectuals Under Saddam's Regime. URL: <http://www.aljadid.com/content/legacy-ruins-iraqi-letters-and-intellectuals-under-saddams-regime> (дата обращения: 11.07.2015).

References

1. Fil'shtinskij I. M. Primechanija [Annotation]. *Arabskaja poezija srednih vekov* [Arabic poetry of the Middle Ages]. Compil. I. M. Fil'shtinskij. Moscow, Hudozhestvennaja lit-ra Publ., 1975. 768 p. (In Russian)
2. Kamil' Jashen. Zolotoe zveno (vstup. st.) [Golden ring (introductory article)]. *Arabskaja poezija srednih vekov* [Arabic poetry of the Middle Ages]. Compil. I. M. Fil'shtinskij. Moscow, Hudozhestvennaja lit-ra Publ., 1975. 768 p. (In Russian)
3. Mahmoud Saeed. *A Legacy of Ruins: Iraqi Letters and Intellectuals Under Saddam's Regime*. Available at: <http://www.aljadid.com/content/legacy-ruins-iraqi-letters-and-intellectuals-under-saddams-regime> (accessed 11.07.2015).

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Мокрушина Амалия Анатольевна — кандидат филологических наук; kodzik@inbox.ru

Mokrushina Amalia A. — PhD; kodzik@inbox.ru

*А. И. Семина***ДИНАМИКА ИЗМЕНЕНИЙ В ТЕМАТИКЕ ТУРЕЦКОЙ КЫТ'А XV–XVIII вв.**

Институт стран Азии и Африки (ИСАА) МГУ имени М. В. Ломоносова,
Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11

Данная статья посвящена динамике изменений в тематике турецкой кыт'а XV–XVIII вв. Выводы, представленные в ней, основаны на анализе более 1000 кыт'а пятнадцати турецких средневековых поэтов указанного периода. В ходе анализа произведений этой жанровой формы выявилось, что коренной перелом в тематике турецкой кыт'а приходится на XVII в., тот период, когда вся жанровая система турецкой литературы подвергается значительным модификациям. Наиболее существенной трансформации подверглась любовная, философская, дидактическая лирика и тарихи: до XVII в. большинство кыт'а представляли собой стихотворения любовной тематики, с XVII в. большая часть кыт'а содержали в себе хронограмму и являлись тарихами. В XVII в. также переживает подъем популярности философская и дидактическая лирика в форме кыт'а. Библиогр. 8 назв. Ил. 1.

Ключевые слова: средневековая турецкая литература, кыт'а, тема, тарих.

DYNAMICS OF THEMATIC CHANGES OF TURKISH QITA IN THE 15–18TH CENTURIES*A. I. Semina*

The Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University named after
M. V. Lomonosov, 11, Mokhovaya ul. Moscow, 125009, Russian Federation

The article is devoted to the analysis of thematic changes of Turkish *qita* in the 15–18th centuries. On the basis of more than 1000 *qita* it was proved that love lyrics, philosophical and didactic lyrics and *tarikhs* are subjects of the most significant thematic changes which happened mainly in the 17th century when all genres of the Turkish literature were much transformed. Up to the 17th century *qita* generally presented love lyrics, while since the 17th century *qitas* mostly included chronograms and were *tarikhs*. The 17th century also witnessed the raise of popularity of philosophical and didactic lyrics in the form of *qita*. Refs 8. Fig 1.

Keywords: medieval Turkish literature, *qita*, theme, *tarikhs*.

Кыт'а, одна из наиболее распространенных жанровых форм средневековой турецкой поэзии XV–XVIII вв., проникла на турецкую почву из персидской литературы, которая, в свою очередь, заимствовала ее из арабской литературы. В арабской литературе для кыт'а был характерен сравнительно небольшой объем (приблизительно 10–12 бейтов) и отсутствие парной рифмы (мусарра) в первом бейте, что являлось ее формальным отличием от касыды — другой самой популярной жанровой формы арабской литературы. Кыт'а в арабской литературе обслуживала жанры хиджа (хула или грубое осмеяние) и риса, или марсия (похоронная элегия). В таком виде кыт'а была заимствована персидскими поэтами. Сохранив свой сравнительно небольшой объем, она обрела ряд устойчивых формальных характеристик и расширила свой тематический диапазон. Первыми кыт'а, написанными персидскими поэтами, были широко распространенные в X–XI вв. стихотворения философского содержания [1, с. 40]. В форме кыт'а персидские поэты создавали также стихотво-

рения «делового назначения» (термин З. Н. Ворожейкиной [1, с. 44]), литературные миниатюры (загадки-лугазы, загадки-муамма, хронограммы-тарихи), экспромты на самые разнообразные темы. Таким образом, как мы видим, для персидских кыт'а был характерен широкий репертуар тем, заимствованный и турецкой литературой. Динамике изменений в тематике турецкой кыт'а XV–XVIII вв. и посвящена настоящая статья, представляющая собой результат научного осмысления более 1000 кыт'а средневековых турецких поэтов — признанных мастеров этой жанровой формы (159 кыт'а четырех поэтов XV в., 234 кыт'а трех поэтов XVI в., 426 кыт'а четырех поэтов XVII в. и 329 кыт'а четырех поэтов XVIII в.).

В XV–XVI вв. турецкая литература переживает небывалый подъем: турецкие поэты активно утверждают гуманистические идеалы. Лучшие турецкие поэты этой эпохи — Ахмед Паша (1426–1497), Неджати (1460–1508), Месихи (1470–1512), Михри Хатун (1456–1514), Баки (1526–1600) — создают множество стихотворений, в которых воспевают глубокие искренние чувства и сердечные порывы, их строки полны презрения к лицемерию и ханжеству. Интерес к человеку и к теме любви находит свое отражение и в кыт'а. Большинство кыт'а XV в. (33%) посвящено теме любви. В дальнейшем их количество уменьшилось: в XVI в. они составляли 14% от всех кыт'а. Однако в творчестве некоторых поэтов, например, Эмри (?–1575), любовные кыт'а продолжали занимать центральное место (четыре пятых его кыт'а — любовные) [2]. В XVII–XVIII вв. количество любовных кыт'а снижается до 7–9%, это связано с переключением интереса поэтов на социальную сферу жизни, которое было обусловлено в первую очередь кризисом, первые проявления которого наблюдались в Османской империи с конца XVI в. Еще одной причиной уменьшения количества любовных кыт'а стала тенденция к более строгому разграничению жанровых форм турецкой поэзии по тематическому признаку. Наиболее отчетливо эта тенденция проявилась несколько позже: в тезкире и в диванах конца XVIII–XIX вв. любовные кыт'а иногда помещались отдельно от большинства кыт'а и сопровождалась заголовком «незаконченная газель» (na-tamam gazeller). «Незаконченные газели» отличались от газелей небольшим объемом — 3–4 бейта — и отсутствием тахаллуса в последнем бейте.

В турецких средневековых любовных кыт'а поэт обращается к каноническим газельным мотивам. Он описывает страдания влюбленного, представляет традиционный портрет красавицы, чей стан — кипарис, лицо — луна или солнце, локоны — гиацинты или драконы, губы — кораллы и т. д. Объем таких кыт'а — примерно 2–4 бейта, строки их первого бейта могут рифмоваться. Подобные кыт'а можно в большом количестве обнаружить у Ахмеда Паши, Неджати, Баки, Эмри и др. Вот, например, одна из кыт'а Эмри, в которой первый бейт имеет парную рифму, а последний сопровождается тахаллусом:

Глаза ли бросают на тебя взгляд, подобный шаху нарциссов?
Слова ли она произносит ртом, подобным алому бутону?

Ты стал письмом, Эмри, поставив на бумаге красную печать.
Любимая протягивает тебе руку, чтобы вежливо поздороваться [2, с. 300].

Или, например, следующая кыт'а Ахмеда Паши, состоящая из трех бейтов и также завершающаяся подписным бейтом — бейтом с псевдонимом поэта:

Твои глаза творят такое волшебство, что не под силу волшебнику,
Они метнули такую стрелу, которая ранит сильнее, чем [пущенная] из лука, <...>
Твои волосы взяли Ахмеда в такое рабство,
Что так отвлечь от веры не смог бы и гяур [3, с. 298].

С XVII в. кризисные явления, имевшие место в османском обществе, все чаще становились предметом поэтического осмысления: в результате начавшегося распада военно-ленной системы прирост территорий, происходивший за счет завоеваний, приостановился. Критические настроения, царившие в обществе того времени, находили отражение и в кыт'а. Все активнее в кыт'а этого периода звучали философские и дидактические мотивы: поэты сетовали на несправедливость мироздания и пытались отыскать причины царившего вокруг неблагополучия, а также писали наставления, призывая к отказу от земных благ и самоограничению, советуя современникам культивировать в себе порядочность и честность. Наибольшее количество подобных кыт'а мы находим у поэтов XVII–XVIII вв. Наби (1642–1712) [4] и Лебиба (1695–1768) [5].

Мотивы философских и дидактических кыт'а традиционны, многие из них заимствованы из религиозной поэзии (зухдийят). Среди таких кыт'а встречаются стихотворения о быстротечности и ценности времени, о переменчивости земного счастья. Эти кыт'а содержат рассуждения о Боге и месте человека в мире, об устройстве мироздания, основанного на четырех стихиях, о значении шариата, посланного людям для упорядочивания их жизни. Например, эти мотивы звучат в следующей кыт'а Наби:

Искусство архитектора — небеса и земля.
Четыре основы установлены для здания решимости веры.
Порядок мира определен в тексте шариата,
Примером служат четыре элемента и четыре времени года [4, с. 1157].

Окружающая действительность резко контрастирует с представлениями поэта об идеальном. Наби, например, с горечью отмечает: «Ни зависти нет, ни развлечений, ни разобщенности, ни споров / Я не видел собрания веселья, подобного запечатленному на миниатюрах» [4, с. 1145]. Поэт критикует установившееся положение дел и в других своих кыт'а, например:

В этот век безбожники-шейхи
Порочат тех, чьи просьбы принимают.
На прошения отвечая раздачей должностей,
Обманывая народ, продают вилайеты [4, с. 1146].

Наби сетует на то, что в этой жизни «постоянства нет» [4, с. 1163], особенно в том, что касается материального благополучия. Он подчеркивает, что в мире всегда действует зло («шайтан»), однако «таково условие мира» [4, с. 1162]. Современникам остается только заботиться о возвращении собственных добродетелей. Поэт советует не зависеть от брэнного мира и воспитывать в себе смирение: «Тот образованный, кто стал учеником достоинства, [учится] смиренью» [4, с. 1162]. Поэт

постоянно подчеркивает, что конец земной жизни — это якорь, позволяющий человеку жить праведной жизнью и помнить о Боге. Смерть разоблачает всю фальшь, которой люди себя окружают, она является тем средством, которое заставляет человека «устыдиться за себя» [4, с. 1167]. Мотив неизбежности смерти присутствует и в кыт'а Лебиба, который пишет, что «нет ни человека, ни духа, ни животного, которое жило бы вечно», и что перед лицом смерти равны все, и «шах, и нищий» [5, с. 557]. Наби призывает современников не водить дружбы со злыми и недостойными людьми и противостоять страстям: «Сильно жаждущий становится сосудом буйства / Дни несчастий оканчиваются и становятся дверями в ад» [4, с. 1143]. Он говорит о том, что все тайное становится явным, а «личные дела будут со временем известны всем» [4, с. 1147], поэтому в земных делах так важно следовать голосу совести. Наби отмечает необходимость руководствоваться разумом, он часто говорит о том, что любое суждение человека должно иметь логические основания: «Не было бы с умом сказанных к месту слов <...> / Если бы весы разума не приводили доказательств» [4, с. 1170]. В другой своей кыт'а поэт жалуется на то, что «в этом мире ряд наперстков стал способом доказательства» [4, с. 1162]: в споре побеждает не тот, кто приводит более весомые аргументы, а тот, кто умеет запутать и обмануть собеседника. Наби призывает отказаться от «нечестных мыслей», но при этом «не отталкивать пожертвований недостойных», которые позволяют поэту сводить концы с концами, отмечая, что «для блага перед Господом этого достаточно» [4, с. 1162].

Наиболее существенные изменения тематики кыт'а связаны с возросшей в XVII в. популярностью кыт'а-хронограмм — тарихов. В XV–XVI вв. тарихи составляли лишь 2–4% от всех кыт'а, а в XVII–XVIII вв. их количество увеличилось до 55–57%. Это объясняется по большей части тем фактом, что в османском обществе этого времени происходило формирование третьего сословия, представители которого и являлись основными заказчиками тарихов: поэты стремились запечатлеть в стихах все наиболее значимые события жизни своих многочисленных богатых покровителей и получить за это материальное вознаграждение (о роли наиболее влиятельных меценатов в литературном процессе Османской империи подробнее см.: [6] или [7]).

Кроме того, этот период озаглавлен некоторыми подвижками в традиционном сознании, которые привели к изменению восприятия времени: в XVII в. в Османской империи появляются первые башни с часами и служба придворных астрономов, вычислявших «счастливый час» для различных дел и мероприятий. Изменения в восприятии времени заключались в стремлении «запечатлеть момент», сохранить ускользающее мгновение для вечности, чему наилучшим образом отвечали стихотворения-хронограммы. Помимо этого, в XVII в. повысился интерес к современности и современникам, что также способствовало росту популярности тарихов, в которых освещались события из повседневной жизни турецкого города. В основном тарихи были посвящены закладке и реставрации архитектурных объектов, таких, как дворцы, медресе, бани, источники и др. Сравнительно небольшое количество тарихов имело своей темой событие государственной важности, такое как, например, смерть султана или рождение наследника престола, вступление султана на трон, победа над врагом, возвращение из удачного военного похода. Поэты запечатлевали в тарихах события из жизни своего непосредственного окружения,

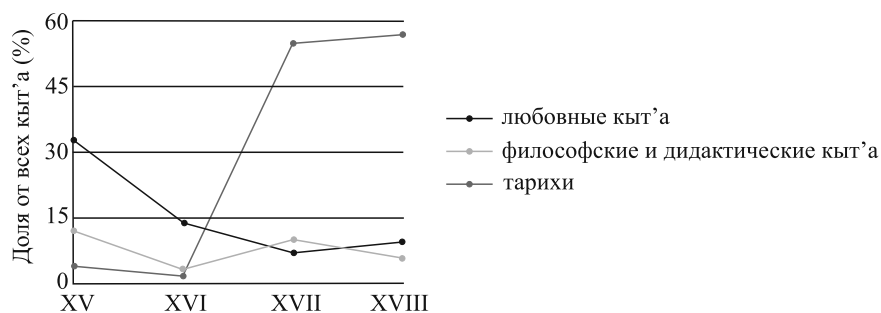
будь то получение новой должности богатым покровителем, свадьба или помолвка высокопоставленного мецената, смерть кого-либо из ближнего круга как покровителей, так и самих поэтов. Дата, зашифрованная в тарихе (tarih rakamı), располагалась после той части стихотворения, которая называлась «касыдой тариха» (tarih kasidesi) и содержала описание знаменательного события, являвшегося темой стихотворения. В последнем бейте, который назывался «бейт с тарихом» (tarih beyti), поэт обязательно упоминал слово «тарих». Число можно было зашифровать с помощью специальной системы (ebced hesabı), когда буквам арабского алфавита соответствовали определенные числовые значения. Сумма числовых значений букв последнего бейта или последней мысра и давала зашифрованную дату. Вот, например, тарих Сюрури:

Tezevvüc itdi Asım Beğefendi.
 تزوج ایتدی عاصم بك افندی
 [8, с. 503].

Асым Бейэфенди женился.

Сумма всех букв этого тариха дает искомую дату: $400+7+6+3+1+10+400+4+10+70+1+90+40+2+20+1+80+50+4+10=1209$.

Динамику изменений в тематике кыт'а XV–XVIII вв. можно аккумулятивно представить в виде графика. Так как наиболее существенные изменения коснулись любовных, философских и дидактических кыт'а, а также кыт'а, представляющих собой тарихи, на графике мы отобразили динамику изменения количества кыт'а, относящихся к этим трем группам.



Динамика изменений тематики кыт'а в XV–XVIII вв.

Таким образом, мы приходим к выводу, что на протяжении первых двух веков существования кыт'а на турецкой почве (XV–XVI вв.) ее большую часть составляла любовная лирика. Кроме того, обращает на себя внимание тот факт, что в XVII в. у турецких поэтов повышается интерес к философской и дидактической тематике, выраженной в форме кыт'а. Еще один вывод, определившийся в ходе проведенного анализа, состоит в том, что начиная с XVII в. большая часть кыт'а являлась тарихами. В XVIII в. соотношение тематических доминант в кыт'а по сравнению с XVII в. практически не меняется. На основании вышеизложенного можно заключить, что кыт'а, являясь функционально активной жанровой формой турецкой средневековой литературной системы, на протяжении всего своего существования обслужи-

вала большое количество тем и претерпела наибольшие изменения в тематическом плане в XVII в., что стало следствием модификации в типе художественного сознания: в это время турецкие поэты сосредоточили свое внимание на общественных проблемах и вопросах существования личности в социуме. Эти изменения, имевшие место в тот период, когда вся система жанров и жанровых форм турецкой литературы значительно трансформировалась, привели к расширению тематики кыт'а и упрочению ее положения в системе жанровых форм турецкой литературы. Кыт'а продолжала быть одной из наиболее популярных жанровых форм турецкой литературы приблизительно до середины XIX в., т. е. до конца переходного периода, когда на место средневековой литературы пришла литература нового типа, что ознаменовало собой разрушение традиционной системы жанров и жанровых форм и привело к уходу кыт'а с поэтической арены.

Литература

1. Ворожейкина З. Н. Кыт'а — стихотворение-«фрагмент» в персидской поэтической культуре // Неизменность и новизна художественного мира.: Сб. памяти Е. Э. Бертельса. М., 1999. С. 36–58.
2. Emrî Dîvânı. İstanbul, 2002.
3. Ahmet Paşa Divanı. Ankara, 1992.
4. Nabi Divanı. Ankara, 2011.
5. Lebîb Dîvânı. Ankara, 2004.
6. Durmuş T. I. Tutsan elini ben fakirin. Osmanlı Edebiyatında hâmilik geleneği. İstanbul, 2009.
7. Gürsoy B. XV. yüzyıldan itibaren İstanbul'daki edebi muhitlere genel bir bakış // Bilig-2, Yaz'96. S. 188–202. YESEVI.NET: сайт университета Ахмеда Ясеви. 2001. URL: <http://bilig.yesevi.net/PDFS/2.sayi.pdf> (дата обращения: 05.05.2015).
8. Dilçin C. Örneklerle Türk Şiir Bilgisi. Ankara, 1983.

References

1. Vorozheikina Z. N. Kyt'a — stikhotvorenie-«fragment» v persidskoi poeticheskoi kul'ture [Qita — a fragment-poem in Persian poetical culture]. *Neizmennost' i novizna khudozhestvennogo mira* [Constancy and novelty of the world of art]: Sb. pamiati E. E. Bertel'sa. Moscow, 1999, pp. 36–58. (In Russian)
2. Emrî Dîvânı [The Divan of Emrî]. İstanbul, 2002. (In Turkish)
3. Ahmet Paşa Divanı [The Divan of Ahmet Pasha]. Ankara, 1992. (In Turkish)
4. Nabi Divanı [The Divan of Nabi]. Ankara, 2011. (In Turkish)
5. Lebîb Dîvânı [The Divan of Lebîb]. Ankara, 2004. (In Turkish)
6. Durmuş T. I. Tutsan elini ben fakirin. Osmanlı Edebiyatında hâmilik geleneği [If I take the poor by the hand. The tradition of patronage in Ottoman literature]. İstanbul, 2009. (In Turkish)
7. Gürsoy B. XV. yüzyıldan itibaren İstanbul'daki edebi muhitlere genel bir bakış [General consideration of patronage in the field of literature in Istanbul beginning with the XVth century]. *Bilig-2, Yaz'96*. S. 188–202. YESEVI.NET, 2001. Available at: <http://bilig.yesevi.net/PDFS/2.sayi.pdf> (accessed 05.05.2015). (In Turkish)
8. Dilçin C. Örneklerle Türk Şiir Bilgisi [Turkish Prosody with the examples]. Ankara, 1983. (In Turkish)

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Семина Анастасия Игоревна — аспирант; aisemina@mail.ru

Semina Anastasiya I. — post graduate student; aisemina@mail.ru

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на книгу: **История российско-японских отношений: XVIII — начало XXI века** / под ред. С. В. Гришачева. М.: Аспект-Пресс, 2015

Учебное пособие «История российско-японских отношений: XVIII — начало XXI века», написанное коллективом авторов из Москвы и Санкт-Петербурга, представляет собой комплексное исследование многовековой истории контактов между державами-соседями — Россией и Японией. Это издание насчитывает 336 страниц текста — такой формат позволяет освоить материал издания широкому кругу читателей. Книга была выпущена как учебное пособие, и в этом качестве она восполняет двадцатипятилетнюю лакуну в данной области, так как предыдущие комплексные работы по этой тематике увидели свет в конце 1980-х годов. Это были две работы известного дипломата японоведа Л. Н. Кутакова «Россия и Япония» (М.: Наука, 1988) и «СССР и Япония» (М.: Наука, 1987). «История российско-японских отношений: XVIII — начало XXI века» не повторяет и не является компиляцией работ Л. Н. Кутакова, а представляет собой самостоятельное исследование, основанное как на источниках, относящихся к рассмотренным периодам, так и на новейшей литературе по данной теме. Более того, в книге отсутствуют идеологизированные оценки, характерные для отечественной литературы советского периода, а также введены новые концептуальные подходы. Авторы стремятся к научной объективности, хотя, несомненно, их оценки могут

вызвать дискуссию среди ученых, придерживающихся иной точки зрения.

В первой главе «Япония и внешний мир: история контактов и особенности взаимодействия» вводится геополитическая модель формирования восприятия окружающего мира в японском государстве. Первой такой моделью стал китаецентризм. Но авторы подчеркивают, что даже при этом Япония держала себя обособленно, что представляется существенной характеристикой японской картины мира до настоящего времени.

В книге диалог России и Японии в XVIII — первой половине XIX веков разобран по узловым этапам и событиям и в то же время рассматривается в комплексе развития международно-политической ситуации в Восточной Азии. Это крайне важно для создания целостного представления у читателя. Использование актуальных концептуальных научных подходов также способствует формированию представления о диалоге между Россией и Японией, рассмотренном без отрыва от анализа процессов развития международно-политической и экономической ситуации в Восточной Азии. Так, в четвертой главе «Включение Тихого океана в мировую экономическую систему и “открытие” Японии» комплексно рассмотрены процессы, происходившие в Европе в первой половине XIX столетия между мировыми колониальными державами, и влияние этих процессов на конкуренцию за сферы влияния на Тихом океане. В главе также говорится о реакции японского правительства на активизацию этих держав в регионе, выразившейся в уже

сточении политики в отношении иностранных судов. Там же особенно выделено то обстоятельство, что Россия в середине XIX столетия активизировала усилия на китайском и японском направлениях с целью упрочнения собственных позиций на Дальнем Востоке. Подчеркивается, что главным конкурентом России в Японии становились не старые колониальные державы, а молодые Соединенные Штаты Америки, имевшие большие амбиции относительно этой страны. Ввиду этого работа, проделанная по заключению японо-американского договора в Канагаве и русско-японского договора в Симодэ, рассмотрена в одном разделе как общий комплекс мероприятий по «открытию» Японии и включению ее в систему мировых связей.

С нашей точки зрения, особенной ценностью обладают оценки авторов относительно развития советско-японского диалога в XX в., так как в них отражены современные тенденции в анализе событий новейшей истории. Так, десятая глава носит название «1931–1939: два тоталитаризма». Проводятся параллели между государственным устройством милитаристской Японии и Советского Союза при И. В. Сталине. В главе особенно подчеркнуто, что в связи с усилением военных, политических и экономических позиций Японии в Северо-Восточной Азии советское руководство стало осуществлять постепенное развитие Дальневосточного региона СССР и взяло курс на подписание пакта о ненападении с Японией. Авторы детально рассмотрели военную агрессию Японии против СССР в конце 1930-х годов и охарактеризовали ее как «проверку боевых возможностей» СССР и самой Японии.

Книга вышла в год семидесятой годовщины победы над фашизмом, и авторы отдельно остановились на событиях, связанных с окончанием Второй мировой войны, вызывающих оживленные дискуссии как в России, так и в Японии. В книге последовательно продемонстрирована позиция авторов, базирующаяся на доказательстве необходимости вступления СССР в войну против Японии исходя из международно-правовых оснований и союзнических обязательств Советского Союза перед партнерами по антигитлеровской коалиции.

Особенную ценность работы представляют четырнадцатая и пятнадцатая главы, в которых изложено развитие двухсторонних отношений на современном этапе, чего, конечно, не могло быть в более ранних изданиях. На наш взгляд, примечательно то, что действия российского руководства в период переговоров 1997–1998 гг. не подвергаются огульной критике, которая встречается у многих российских исследователей. В настоящем издании авторам удалось рассмотреть непростой период 1990-х годов с позиции научного объективизма, без лишних неуместных эмоций. В главе подчеркнуто, что стороны стремились к всестороннему развитию полноценных добрососедских связей.

Наиболее близкий нам период, начавшийся в 2000 г. со сменой руководства как в России, так и в Японии, детально изложен в последней главе, где отмечены основные направления развития двухстороннего диалога и новые тенденции в формулировании дипломатических подходов. В то же время авторами отмечено, что «территориальный вопрос» в переговорах с Москвой сохраняет для Японии принципиальное значение.

В послелоге рассмотрены наиболее важные события двухстороннего взаимодействия во всей его полноте в начале второго десятилетия XXI столетия. Исходя из изложенной истории последних двадцати лет авторами делается вывод о том, что «выстраивание всеобъемлющих отношений с Японией объективно является одним из приоритетов внешнеполитической стратегии России на восточном направлении». По самому дискуссионному вопросу российско-японских отношений — вопросу заключения мирного договора — авторы пишут, что в новых условиях, сложившихся в международной политике и, в частности, в Северо-восточной Азии, заключение мирного договора на принципах, которые обсуждались в течение предыдущих лет, «потеряло свою актуальность». В книге даны рекомендации по дальнейшему развитию переговорного процесса с Японией, которые могут быть взяты на вооружение российской дипломатией.

Украшением книги являются приложения, в которых собраны тексты наиболее важных документов, касающихся российско-японских связей, начиная с XVII столетия

до 2001 г. Причем приведены полные тексты многих документов без купюр.

Издание может быть рекомендовано для студентов, изучающих историю российско-японских отношений и историю связей

между Россией и странами Востока, а также для самого широкого круга читателей. Книга поможет им разобраться в самых сложных и дискуссионных вопросах двухстороннего взаимодействия.

Малашевская Мария Николаевна — ассистент; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

Б. М. Новиков, Ю. С. Мыльникова

РОССИЯ И КИТАЙ: ИСТОРИЯ ВЗАИМНОГО ПОЗНАНИЯ НАРОДОВ

Рецензия на книгу: **Самойлов Н. А. Россия и Китай в XVII — начале XX века: тенденции, формы и стадии социокультурного взаимодействия.** — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2014. — 368 с.

История российско-китайских отношений (далее — РКО) насчитывает уже без малого 400 лет. За столь продолжительное время в отечественном китаеведении появилось немало исследований, посвященных отдельным аспектам этих взаимоотношений — политическим, культурным, экономическим, религиозным и другим. Эти работы пролили свет на многие важные проблемы истории РКО. Однако в них отсутствовал комплексный подход, который позволял бы рассматривать развитие связей между Россией и Китаем как многосторонний единый процесс, включающий одновременно разные аспекты международных контактов. Насущную потребность такого подхода в нашем современном китаеведении удалось успешно реализовать автору рецензируемого исследования.

Николай Анатольевич Самойлов в своей книге вводит в научно-методологическое обращение концепцию социокультурного взаимодействия, разработанную им на примере РКО в ряде предшествующих работ. Именно эта концепция позволила автору комплексно, на междисциплинарном уровне рассмотреть и синтезировать все важнейшие аспекты взаимодействия между двумя странами-соседями и тем самым поднять исследование ряда проблем истории международных отношений на новый, более высокий уровень.

Приступая к краткому анализу рецензируемой монографии, необходимо обозначить некоторые общие особенности и принци-

пальные позиции ее автора, на наш взгляд, способствовавшие достижению поставленной цели. Прежде всего, это высокий научный уровень исследования. Книгу отличает уникальная полнота исторического материала, представленного в исследовании, четкая логическая последовательность изложения. Автор сумел не только сосредоточить внимание на анализе многих важных теоретических проблем, касающихся используемой им методологии, но и рассмотреть все ключевые события, отражающие основные тенденции социокультурного взаимодействия России и Китая на протяжении трех первых столетий РКО. Конечным хронологическим рубежом исследования, как свидетельствует название книги Н. А. Самойлова, является начало XX в., а именно Синьхайская революция 1911–1913 г. в Китае и революция 1917 г. в России, положившие начало качественно новому этапу истории обеих стран в XX — начале XXI в. и, соответственно, качественно новой фазе их социокультурного взаимодействия, которая заслуживает особого, специального научного рассмотрения.

Несомненное достоинство книги — непредвзятое отношение автора к разным точкам зрения, трактовкам и дискуссионным вопросам. В работе приводятся подчас поллярные мнения предшественников, при этом авторские позиции также не замалчиваются, но и не навязываются. Таким образом, читатель получает полное представление о состоянии изученности той или иной спорной проблемы. Об объективности подхода автора книги к историческому материалу свидетельствует также принципиальное неприятие им распространенных в прошлом в отечественном китаеведении тенденциозных идеоло-

гизированных оценок личностей, событий и периодов РКО. Справедливо сказать, что монография представляет собой современное научное исследование по международной тематике, свободное от идеологической зашоренности, с одной стороны, и национальной ограниченности — с другой.

Важное место в работе занимает обоснование методологического подхода автора к исследуемой проблеме, которому посвящена первая глава книги «Теоретические основы изучения социокультурного взаимодействия». Плодотворность своей концепции Н. А. Самойлов уже ранее убедительно продемонстрировал своими предшествующими научными публикациями.

В историографическом разделе автор уделяет большое внимание вкладу в изучение темы, который оставили предшествующие исследователи. Максимально уважительное представление читателю трудов предшественников является доброй традицией российского востоковедения и китаеведения в частности. Этот позитивный подход Н. А. Самойлова рецензенты считают необходимым отметить особо. Историографический раздел первым показывает читателю научный стиль, присущий автору, — тщательность, объективность, высочайший уровень компетентности.

Давая развернутую характеристику теоретических основ своего исследования, Н. А. Самойлов опирается на результаты трудов предшественников, отмечает значимость для создания концепции социокультурного взаимодействия научных идей таких выдающихся ученых, как П. А. Сорокин, Н. И. Конрад, С. Л. Тихвинский и другие. Предложенный автором метод исследования отличается глубиной и панорамностью, поскольку включает все основные аспекты взаимоотношений двух стран: политико-дипломатический, торгово-экономический, культурный, религиозный, межличностные и групповые контакты и др.

Несомненно положительным моментом авторского стиля является включение в текст книги определений всех важнейших теоретических понятий, которые используются в исследовании. В частности, даются определения «культуры», «цивилизации», «геокультурно-

го пространства», «фазового пространства», «социокультурной суперсистемы» и ряда других категорий. Разумеется, из множества существующих дефиниций автор выбирает наиболее подходящие для своего методологического инструментария. Приводится в тексте книги и развернутое определение социокультурного взаимодействия — «взаимодействие, возникающее между региональными и локальными социумами и культурами, обладающими характеристиками социокультурных суперсистем, являющееся частью общемирового культурного развития и отражающее процессы стадийно-формационного характера» (с. 43).

Автор выделяет следующие стадии социокультурного взаимодействия: первая — это индифферентное взаимодействие, при котором каждая из сторон «проявляет минимальный интерес к своему потенциальному контрагенту, либо этот интерес отсутствует вовсе» (с. 51). Вторая стадия — стадия идентификации, когда происходит постепенный «своеобразный процесс “узнавания” иной социокультурной системы» (с. 51). Третья стадия определяется как стадия активации, т. е. «развитие интереса к противоположной стороне», участвующей в процессе взаимодействия, накопление сведений целенаправленного характера. На стадии активации важно состояние взаимодействующих государств и социумов на данный исторический отрезок времени, в зависимости от этого одна из сторон могла проявлять больший интерес, большую активность в познании партнера. Так, по мнению автора, на этой и следующей стадиях Россия проявляла больший интерес к Китаю. Четвертую адаптивную стадию автор называет стадией активного заимствования и использования отдельных достижений культуры другой стороны.

Н. А. Самойлов выделяет также и пятую стадию — стадию социокультурного синтеза. Предполагается, что она может возникнуть в случае активного взаимопроникновения достижений культуры и социальных институтов контактирующих сторон (с. 52). По поводу данной стадии социокультурного взаимодействия у рецензентов есть некоторые сомнения, поскольку не определена степень культурных взаимопроникновений, при ко-

торой создается «социокультурный синтез». По крайней мере, следовало подкрепить это положение примерами из реальной истории, если таковые имеются.

По мнению автора, в любом случае из двух взаимодействующих сторон одна выступает как донор, другая — как реципиент. Выделяются две модели поведения сторон. Одна предполагает активность страны-донора и пассивность страны-реципиента, что часто приводит к культурной ассимиляции последней. Вторая модель, напротив, характеризуется активностью культуры реципиента, который стремится накопить новый культурный потенциал и обеспечить дальнейший прогресс.

Исключая первую главу, корпус работы строится в соответствии с выработанной автором периодизацией исторического процесса российско-китайского социокультурного взаимодействия. Вторая глава носит название «Российско-китайские отношения в XVII — начале XX века: феноменология взаимодействия и идентификации». В первых трех разделах этой главы представлены социокультурные характеристики России и Китая. Автор специально уделит место сравнению двух культур, отметил как их важнейшие сходства, так и различия, вполне обоснованно и доказательно. В этих же разделах в научный оборот исследования вводятся специальные категории — геокультурное пространство и геокультурный образ, даются определения этих понятий. Сопоставляются важнейшие геокультурные образы Китая и России в историческом ракурсе (Поднебесная Тянься, синосфера, сюзерен-вассал, православный мир, славянский мир, Москва — третий Рим и проч.).

В четвертом — седьмом разделах главы последовательно излагаются взаимоотношения России и Китая с первых контактов русских с Китаем вплоть до начала XX века. Здесь главное место отводится политическим аспектам взаимодействия России и Китая. Время с начала прямых межгосударственных контактов России с Китаем до 1917 г. автор делит на три этапа. На начальном этапе (вторая половина XVII в.) происходило становление относительно сбалансированной первичной системы двусторонних отношений;

на втором этапе (XVIII — первая половина XIX в.) эта система баланса отчасти совершенствовалась и функционировала в целом стабильно; наконец, третий этап (вторая половина XIX — начало XX в.) характеризовался переходом России к колонизаторской политике в отношении Китая, хотя в данном случае эта политика заметно отличалась от методов экспансии других держав. Так, материал главы позволяет выявить некоторые существенные особенности предпосылок заключения двусторонних договорных актов, относящихся к периоду до 1917 г. Из 14-ти рассмотренных автором российско-китайских договоров и соглашений только два (Нерчинский договор 1689 г. и Заключительный протокол 1901 г.) были подписаны в результате вооруженных конфликтов сторон; все же остальные являлись решением возникших между странами проблем мирными политическими средствами. Как известно, совершенно иной была история договоров между Китаем и крупнейшими западноевропейскими державами: здесь договорная система складывалась, почти без исключения, в результате развязывания против Китая военных действий или, по меньшей мере, угроз применения вооруженной силы (так называемая «дипломатия канонерок»).

Наряду с последовательным рассмотрением развития российско-китайских политических контактов в монографии Н. А. Самойлова основательно проанализированы и другие составляющие их сферы двусторонних отношений.

В третьей главе «Коммуникационные каналы, контактные зоны и аттракторы социокультурного взаимодействия России и Китая в XVII — начале XX века» рассмотрены конкретные аспекты социокультурного взаимодействия, выявляются характерные особенности и проблемы. Этот материал уникален тем, что каждая рассмотренная в главе тема представляет собой законченное исследование по конкретному проявлению социокультурного взаимодействия, и вместе с тем все темы связаны между собой общей концептуальной идеей.

Первый раздел посвящен экономическим связям двух государств в XVIII–XIX вв. как одному из главных коммуникационных

каналов РКО. Специальный раздел посвящается российско-китайской торговле, причем этот важный аспект РКО представлен не только как экономический, но и как социокультурный процесс, который стимулировал возникновение в каждой из двух стран новых видов производства, давал толчок новым веяниям в культуре, искусстве и других областях общественной жизни. Высокой степенью научной основательности отличается очерк о русско-китайской торговле чаем. Детально прослеживаются история развития этого вида торговли, его актуальность для Китая и России. Значимым представляется включенное автором в текст работы замечание о том, что Россия всегда была против опиумоторговли западных держав в Китае, никогда не поддерживала этот метод получения торговой прибыли. Русским купцам было строго запрещено ввозить в Китай наркотики (с. 125–127).

Еще один раздел третьей главы книги поднимает тему исторической роли Российской духовной миссии в Китае. Конечно, данная тема присутствует во многих работах по истории РКО, однако Н. А. Самойлову удалось по-своему подчеркнуть уникальность этой исходно чисто религиозной структуры и ее значимость в развитии российско-китайского культурного диалога, эволюция которого основательно прослежена в этом разделе главы.

К сожалению, в книге отсутствуют анализ и оценка того значительного вклада в процесс социокультурного взаимодействия России и Китая, который внесли российские путешественники и экспедиции под эгидой Русского географического общества во второй половине XIX — начале XX в.

В третьем и четвертом разделах третьей главы автор впервые вводит в оборот исторической научной работы новые понятия — «геокультурное пространство взаимодействия России и Китая» и «пространство социокультурного взаимодействия». В первом случае речь идет о конкретном пункте пограничных русско-китайских торгово-экономических связей в районе городов Кяхта и Маймайчэн. Н. А. Самойлов особо подчеркивает, что это место являлось не только торгово-экономическим центром, но и точ-

кой межгрупповых и межличностных социокультурных контактов. Такого рода места автор называет аттракторами социокультурного взаимодействия (от английского слова *attract* — «привлекать, притягивать»), понимая под этим термином «точки, в которых фокусируется социокультурное взаимодействие» (с. 313). Наряду с понятием аттрактора в текст книги вводится еще один новый для нашей востоковедной науки термин — «фронт», который понимается автором как некое геополитическое пространство, представляющее собой пограничную зону между двумя социокультурными системами. Та же зона Кяхта-Маймайчэн, будучи конкретным аттрактором, входит в более широкое понятие фронта.

Специальное внимание в книге уделяется вопросам российско-китайского взаимодействия в сфере искусства, в частности явлению «шинузари» (течение в западноевропейском искусстве, подражающее китайскому стилю). Автор подчеркивает, что на его русскую версию серьезное влияние оказало не только западноевропейское искусство, как обычно принято считать, но и непосредственные контакты с Китаем, в частности торговые связи. Досадно однако, что автор не использовал монографию М. А. Неглинской «Шинузари в Китае: цинский стиль в китайском искусстве периода трех великих правлений (1662–1795)» (М., 2012), хотя другие публикации этого автора включены в библиографию рецензируемой работы.

Два последних раздела третьей главы касаются значения человеческого фактора в социокультурном взаимодействии двух стран. Речь идет о первых китайских миссиях в Россию и иностранцах на российской службе, сыгравших значимую роль в развитии социокультурного взаимодействия России и Китая. В противовес бытующим в западной литературе мнениям, автор подчеркивает, что иностранцы, состоящие на службе русского государства, отражали взгляды и четко представляли интересы именно российской стороны, а не западноевропейских государств. В целом третья глава дает разностороннее представление о каналах и активных зонах социокультурного взаимодействия России и Китая в исследуемый период.

Четвертая глава названа «Сферы и особенности социокультурного взаимодействия России и Китая в XIX — начале XX века», однако содержательно в главе исследуются иные сюжеты, а именно: имагологические, адаптационные и, наконец, личностные. Возможно, правильнее было бы назвать эту главу «Имагологические и личностные аспекты социокультурного взаимодействия России и Китая».

Как сказано, центральное место в этой последней главе книги занимает имагологическая проблематика, т.е. возникновение и эволюция образов Китая в России и России в Китае. На страницах 225–232 изложены теоретические положения междисциплинарного научного направления «имагология», из которых читатель получает адекватное представление об этой области знаний.

Первые три параграфа главы посвящены процессам становления и эволюции образа Китая в России и образа России в Китае, а также проблемам социокультурной адаптации русских в Китае. Сразу отметим, что, к сожалению, в главе отсутствует второй аспект этой проблемы, а именно особенности адаптации китайских поселенцев в России. Автор последовательно рассматривает историю восприятия Китая в России, процесс формирования образа соседа в российском общественном сознании. Привлечение большого числа разнообразных материалов (правительственные документы, публицистика, дневники, записки путешественников) позволило Н.А.Самойлову проследить исторический процесс складывания взаимных образов — представлений русских о китайцах и китайцев о русских. Правильным можно считать вывод автора о том, что эти образы носили неоднозначный, даже противоречивый характер: положительные дефиниции сочетались в этих «имагологических продуктах» с негативными оценками и характеристиками. Понятно, что эта противоречивость образов была связана со сложностями социально-политического, культурно-исторического характера той и другой страны в исследуемый период. Каждое из значимых событий прямо или косвенно влияло на представление о стране и образе народа.

Заметное оседание русских на территории Китая относится к концу XIX — началу XX в. Этот процесс, помимо чисто стихийных его проявлений, как отмечает автор, был связан с установлением российско-китайских дипломатических отношений, развитием чаесторговли, появлением на территории Китая после «опиумных» войн новых аттракторов — международных открытых портов и др. Важнейшую роль в распространении русского населения на территории Китая сыграло строительство Китайско-восточной железной дороги (КВЖД) и города Харбина как ее центрального пункта. Наряду с описанием Харбина в качестве форпоста русского влияния в Китае, ценной частью этого раздела является представленная история русских анклавов на юге Ляодунского полуострова — Порт-Артура (Люйшунькоу) и Дальнего (Дальнянь) — конечных южных пунктов железнодорожной магистрали через Маньчжурию. По мнению автора, там с 1898 по 1905 г. создавался второй крупный центр русского влияния в Китае, и если бы не события русско-японской войны, поражение в ней России, то эти анклавы могли бы сыграть не менее, если не более важную роль, по сравнению с Харбином, в русско-китайском социокультурном процессе. Этому сюжету автор уделяет достаточно серьезное внимание, детально описывая историю проникновения и укрепления позиций России на северо-востоке Китая.

В целом последняя глава монографии дает достаточное представление о социокультурных адаптационных реалиях российско-китайского взаимодействия в рассматриваемый период.

Следует отметить адекватность и четкость выводов исследования, которые приводятся в емком и содержательном заключении (с. 290–294), а также тщательную проработанность и точность многочисленных авторских комментариев, включенных в раздел примечаний. Книгу венчает обширнейший список использованных автором источников и литературы, содержащий свыше семи с половиной сотен названий привлеченных для исследования материалов, которые включают архивные документы, источники на русском и китайском языках, многочисленную литературу на русском, китайском и английском

языках, а также информационные продукты сети Интернет.

В качестве пожелания для последующих изданий работы хотелось бы видеть в ней научные указатели: иероглифический глоссарий, именной указатель, индекс терминов и названий.

Подводя итоги, рецензенты считают необходимым еще раз подчеркнуть, что монография Н. А. Самойлова «Россия и Китай в XVII — начале XX века: тенденции, формы

и стадии социокультурного взаимодействия» представляет новый этап в изучении истории РКО на основе применения разработанного автором многостороннего широкомасштабного междисциплинарного подхода — концепции социокультурного взаимодействия. Это, несомненно, значимый факт в нашей китаеведной науке. Вместе с тем, в этой новаторской во многих отношениях работе поддержаны и сохранены лучшие традиции российского китаеведения.

Новиков Борис Михайлович — кандидат исторических наук; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; bominov@gmail.com

Мыльникова Юлия Сергеевна — кандидат исторических наук; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; mylnikova_yulia@hotmail.com

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

И. В. Герасимов

ЭКСПЕДИЦИЯ В СУДАН ЯНВАРЬ-ФЕВРАЛЬ 2015 г.

Удачный опыт «каникулярных» экспедиций в Судан, начатый в 2014 г., получил развитие в 2015 г., и в конце января в столицу Республики Судан город Хартум направилась расширенная по своему численному составу экспедиция. В нее вошли не только представители Восточного факультета СПбГУ — И. В. Герасимов, магистрант В. Г. Попов, студенты бакалавриата А. А. Сатаров и Г. А. Грановский, но и представители других факультетов. К ним присоединился профессор Н. А. Добронравин, специалист-африканист, представляющий факультет международных отношений СПбГУ, а также студентка выпускного курса бакалавриата факультета журналистики СПбГУ Ю. Д. Клусова.

В задачи экспедиции входило дальнейшее укрепление связей с Университетом аз-заима ал-Азхари, в котором в прошлом году успешно прослушали краткий языковой курс петербургские студенты-арабисты. Представители ректората этого университета, оказавшие радушный и доброжелательный прием делегации, были заинтересованы в новых, более профессиональных контактах и проявили особый интерес к представителям санкт-петербургской журналистской школы. Суданские коллеги познакомили Ю. Д. Клусову и В. Г. Попова с практической сферой суданской журналистики, с членами редакций и сотрудниками местных изданий и информационного агентства. Сотрудники Университета аз-заима ал-Азхари, как и в прошлом сезоне, оказывали всяческую помощь, как организационного характера, так и учебно-консультационного. Продолжительное время с петербургскими исследователями находился кандидат экономических наук, выпускник экономического факультета ЛГУ-СПбГУ Абд ар-Рахман.

Важное место занимали контакты со старейшим в Судане Хартумским университетом, при этом они проходили в нескольких плоскостях. Благодаря дружескому расположению заведующей кафедрой русского языка Сумейи Абд ал-Азиз Хасан и всего педагогического состава кафедры студенческая часть экспедиционной группы получила возможность посещать отдельные практические занятия по русскому языку и обмениваться знаниями с местными русистами. Они смогли на постоянной основе общаться со своими суданскими сверстниками. Взаимодействие такого рода способствовало установлению взаимопонимания, доверия и, в конечном итоге, позволяло быстрыми темпами совершенствовать основы разговорного арабского языка.

Профессор Н. А. Добронравин и д. и. н. И. В. Герасимов, имея предварительные контакты с суданскими специалистами в области языка и истории, установили тесное взаимодействие с профессором ал-Амином Абу Манга и профессором Йусуфом Фадлем Хасаном, которые встречались с представителями СПбГУ в прошлом году. Одним из вопросов, который решался экспедицией, было изучение условий жизни, а также этнических и языковых особенностей, присущих выходцам из Западной Африки, компактно проживающим в Судане. В Судане это уже весьма многочисленная прослойка населения — *феллата*.

Благодаря доброжелательному отношению и содействию профессора ал-Амина Абу Манга участники экспедиции получили возможность посетить города на Голубом Ниле — Вад Ма-

дани, Майирно, где компактно проживают хаусаязычные феллата, район Джабал Мойя, где находились поселения племенного союза ал-фундж (XVI–XIX вв.) и более ранние, относящиеся к периоду древней нубийской цивилизации. Завершалась поездка визитом в поселение Дар ас-Салам, расположенное на небольшом расстоянии от Джабал Мойя, где также проживают феллата. Там же обосновались и последователи суфийского братства тиджанийя. Везде участников экспедиции ожидал теплый прием, сопровождавшийся подробным изложением истории возникновения городков-колоний, рассказами о наиболее интересных людях, выходцах из хаусаязычной общины. В Майирно руководители местных феллата любезно предоставили возможность познакомиться с рукописями на арабском и западноафриканских языках, которые хранятся уже несколько поколений. Представители принимающей стороны также провели экскурсию по Майирно, что позволило получить представление о роде занятий жителей общины, и проводили в дом одного из наиболее уважаемых людей.

В Джабал Мойя делегацию встречали местный судья и *назир* — человек, возглавляющий местное поселение. Они выделили нашей группе автомобиль, охрану и провели экскурсию по местам, где в начале XX в. английская группа археологов во главе с Самюэлем Уэлкомом проводила археологические и естественно-научные изыскания.

В Дар ас-Саламе, где располагаются мечеть под открытым небом, помещения для учеников, изучающих Коран, *хальвы* и небольшие гостевые комнаты, местные шейхи охотно сообщили об особенностях режима учебы, учебных религиозных дисциплинах, преподаваемых юным последователям, и подарили деревянную доску *лаух*, на которой ученики пишут необходимые тексты, осваивая посредством этого арабский язык и другие дисциплины.

Еще одной экспедиционной поездкой было посещение небольшого, но имеющего древнюю историю городка ал-Илафун в нескольких километрах от суданской столицы. По информации из произведения «Табака́т» суданского автора Вад Дайфаллаха, в этом населенном пункте проходила жизнь и деятельность одного из самых почитаемых суфиев Судана — шейха Идриса. Там он создал мечеть, там же обосновались его последователи, составляющие и до настоящего времени ядро суфийского братства кадирийя. В ал-Илафуне находится и его могила. Участники экспедиции посетили мавзолей (куббу) шейха Идриса, местное кладбище, а также четыре дома местных жителей: дом представителя администрации, дом халифы из рода шейха Идриса и два дома родственников этого почитаемого суданского суфия. В ходе многочасовых бесед с представлением коллекций домашней утвари, старинного оружия, ритуальных музыкальных инструментов была продемонстрирована местная реликвия, получившая название ал-Аджхурийя, — знаменный наконечник, подаренный, очевидно, вместе с древком и знаменным полотнищем самому шейху Идрису египетским богословом Али ал-Аджхури.

Наряду с контактами по университетской линии, участники экспедиции расширили представления о Хартуме, который вызывал интерес своеобразием формирования городской инфраструктуры (в городе существует железнодорожный вокзал, аэропорт, располагающийся практически в центре столицы, речные пристани). История Хартума, относительно молодого городского образования, имеет много особенностей этнического плана. Город формировался на протяжении двух столетий выходцами из нубийских, арабских, южносуданских племен. Значительное место в его судьбе сыграли выходцы из Османской империи — этнические турки, боснийцы, черкесы и, конечно, армяне, греки, копты, египтяне и сирийцы. В ходе экскурсий по городу местные краеведы и старожилы, а также профессиональные историки, такие как Омар ал-Химме́йда, довольно подробно представили историю города, показали кварталы, которые составляли городское ядро в XIX в., когда Хартум принимал облик, близкий к его современному состоянию. Среди исследованных районов внимание заслуживает квартал Абу Джинзир, где расположены остатки *хальвы* местного праведника, могилы турецких губернаторов и военачальников XIX в. В Омдурмане участники экспедиции посетили мастерские гончаров, мастерскую с магазином местного кожевенника, мини-верфь для производства лодок. К сожалению, приходится констатировать уменьшение доли местных промыслов и ремесел на фоне растущего товаропотока из западных стран, Китая и некоторых африканских стран.

Благодаря усилиям суданского историка профессора Йусуфа Фадла Хасана, стоявшего у истоков подписания соглашения о сотрудничестве между Ленинградским и Хартумским университетами в конце 1970-х годов, у экспедиции появилась возможность встретиться с руководством Хартумского университета и передать усовершенствованный с учетом новых исторических реалий текст соглашения о сотрудничестве между СПбГУ и Хартумским университетом. К настоящему времени подписанный суданской стороной текст позволяет перейти к более тесным и активным контактам между нашими учебными заведениями.

Помимо контактов с Хартумским университетом участники экспедиции установили вполне рабочие связи с ректором и администрацией Исламского университета в Омдурмане — второго крупнейшего вуза Судана после Хартумского университета. Участники встречи с суданской стороны выразили большую заинтересованность и полную готовность к партнерским связям с СПбГУ. Речь шла о программах как в гуманитарной, так и в естественно-научной областях и возможностях организации обменов студентами и приглашения преподавателей для чтения лекций. Помимо ректора университета на встрече присутствовали представитель администрации инженерного факультета ат-Тайиб Хасан Унса, Фатхи Мухаммад Мухаммад Саид и представители этого факультета.

В целом позитивный характер носили контакты с директором Национального музея Судана доктором Абд ар-Рахманом Али Мухаммадом. Директор ведущего музея страны с большим удовлетворением принял д.и.н. И.В. Герасимова и выразил готовность сотрудничать с российскими музейными центрами и учебными заведениями. Продолжая музейную тему, хотелось отметить неожиданно теплый прием в военном музее. Его директор бригадный генерал Омар ан-Нур Ахмад ан-Нур разрешил осмотреть музейные залы и выделил военных экскурсоводов, сообщивших много интересной информации по истории вооруженных сил этой страны и военной истории Судана, уходящей в древность.

Успешно складывались отношения с представителями немусульманской греческой общины. Особую благодарность хотелось бы выразить одному из старейших представителей общины в Хартуме господину Трифону Калидакису. Его отец был издателем греческой газеты в 1960-х годах. Он любезно показал православный храм, расположенный на территории греческого посольства в Хартуме, одну из первых средних школ, где обучались дети из греко-православной общины, а также небольшую, но очень важную коллекцию греческих газет, издававшихся в Хартуме.

Крупнейшим систематизатором информации по общественным наукам в Судане и ведущим библиографом признается профессор Касим Осман Нур. В настоящее время он пенсионер, но с радостью принимает гостей в собственном небольшом книжном магазине, очень богатом книгами по различным отраслям знаний, изданными в Судане и других странах. Он охотно поделился ими, дал интересные советы относительно возможных путей изучения суданской истории и выразил заинтересованность в получении сведений о новых авторах, занимающихся изучением Судана.

Надо отметить, что делегации была оказана честь быть первой научно-учебной группой из России, которой было предложено сделать презентацию в Кабинете русского языка имени А.С. Пушкина Хартумского университета. Сообщение о Санкт-Петербурге, его достопримечательностях, учебных и музейных центрах, включая Санкт-Петербургский государственный университет, подготовил А.А. Сатаров, награжденный от имени Хартумского университета дипломом с благодарностью за вклад в межвузовское сотрудничество. На это первое с момента открытия кабинета в начале ноября 2014 г. заседание собралось более пятидесяти человек, представлявших суданское студенчество и российских граждан, проживающих и работающих в Хартуме.

Цели и задачи по ознакомлению с Суданом были достигнуты, и востоковеды — арабисты и африканисты стремятся продолжать и развивать контакты с коллегами этой солнечной и дружелюбной арабо-африканской страны.

Герасимов Игорь Вячеславович — доктор исторических наук; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9