

# ВЕСТНИК

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия 13

Выпуск 2

2016

Июнь

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

АФРИКАНИСТИКА

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В АВГУСТЕ 1946 ГОДА

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЯЗЫКОЗНАНИЕ

- Минеева К. С.* Особенности происхождения типов глагольных и именных фразеологизмов в языке хауса..... 4

### ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- Гизбулаев М. А.* *Тухфат ал-умара фи т'арих ал-вузара* как источник по истории Дербента X в. .... 14
- Макеева Н. В.* Частное или царское: хвалебные эпитеты в памятниках египетского Среднего Царства..... 20
- Мокрушина З. В.* «Фортепьяно и барабаны»: нигерийские литераторы о неокOLONиализме..... 30
- Рыкин П. О.* К изучению китайско-монгольского словаря эпохи Мин *Дада гуань цзацзы*: предварительные замечания ..... 41
- Яфиа Ю. Дж.* Басни Лукмана в списках рукописи из Российской национальной библиотеки и Института восточных рукописей РАН..... 54

### ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

- Бушуев Е. С.* Буддийский тантрический трактат «Абхишека-нирукти»: описание санскритского письменного памятника с переводом вступительных и заключительных строф ..... 64



© Санкт-Петербургский  
государственный  
университет, 2016

<i>Khronopulo L. Yu.</i> The Problem of Suicide and Double Suicide in Contemporary Japanese Literature.....	74
<i>Zaichenko S. A.</i> Distinctive features of Ezra Pound's "Cathay".....	82
<i>Ляхович А. В.</i> Особенности художественной выразительности в произведении нигерийского писателя Махмуда Барау Бамбале «Сколь бы долго ни длилась ночь». Часть 2.....	95
<i>Стрельцова Л. А.</i> Из истории непальской литературы в Индии.....	102
<i>Цветкова С. О.</i> Образ Кришны в поэзии Миры Баи.....	115

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

<i>Коровкина А. Ю.</i> «Народный ислам» и магические практики в народной культуре современного Туниса.....	127
--	-----

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

<i>Блондин В. Н., Герасимов И. В., Дьяков Н. Н.</i> «Российские востоковеды и арабская культура». О Второй международной конференции российских и арабских ученых в Каире, 29–30 сентября 2015 г. ....	140
--	-----

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 *М. В. Банкович*

Корректор *Т. В. Никифорова*

Компьютерная верстка *Ю. Ю. Таурина*

---

Подписано в печать ответственным редактором серии 01.08.2016.

Формат 70×100<sup>1/16</sup>. Усл. печ. л. 11,61. Уч.-изд. л. 11,0. Тираж 155 экз. (1-й завод). Заказ № 156. Цена свободная.

Адрес Издательства СПбГУ: 199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11.

Тел./факс 328-44-22

---

Типография Издательства СПбГУ. 199034, С.-Петербург, Менделеевская л., д. 5.

CONTENTS

LINGUISTICS

- Mineeva K. S.* Etymological nature of verb- and noun-based phrasal compounds in Hausa..... 4

HISTORY AND SOURCE STUDIES

- Gizbulaev M. A.* *Tuhfat al-umara fi tarikh al-vuzara* as a historical source in the study of Derbent in the 10<sup>th</sup> century..... 14
- Makeeva N. V.* Private or royal: laudatory epithets in Egyptian Middle Kingdom texts.. 20
- Mokrushina Z. V.* «The piano and drums»: Nigerian writers about neo-colonialism..... 30
- Rykin P. O.* Preliminary Notes on the *Dada guan zazi*, a Sino-Mongol Glossary from the Ming Period..... 41
- Yafia J. J.* Luqman's Fables in the lists of the manuscript of the National Library and the Library of the Institute of Oriental Manuscripts ..... 54

LITERARY STUDIES

- Bushuev E. S.* The Buddhist tantric treatise *Abhiṣekanirukti*: description of the Sanskrit source and translation of the opening and final verses..... 64
- Khronopulo L. Yu.* The Problem of Suicide and Double Suicide in Contemporary Japanese Literature..... 74
- Zaichenko S. A.* Distinctive features of Ezra Pound's "Cathay" ..... 82
- Lyakhovich A. V.* Ways of artistic expressiveness in *Kome nisan dare* by Mahmud Barau Bambale (Nigeria). Part 2 ..... 95
- Streltsova L. A.* A glimpse of the history of Indian Nepali literature..... 102
- Tsvetkova S. O.* The image of Krishna in the poems of *Mirā Bāi* ..... 115

GEOCULTURAL SPACES AND CODES OF  
THE CULTURES OF ASIA AND AFRICA

- Korovkina A. Yu.* "Folk Islam" and Magical Practices in the Folk Culture of Modern Tunisia..... 127

CHRONICLE

- Blondin V. N., Gerasimov I. V., Dyakov N. N.* Russian Orientalists and the Arab Culture. About the Second international conference of Russian and Arab scholars in Cairo, 29–30 September, 2015 ..... 140

## ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 811.414.231

*К. С. Минеева***ОСОБЕННОСТИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ГЛАГОЛЬНЫХ  
И ИМЕННЫХ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ В ЯЗЫКЕ ХАУСА**

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, Российская Федерация, 119019, Москва,  
ул. Моховая, 11

В статье рассматривается тема появления в языке хауса фразеологизмов. Исследование проводится на основе единиц, занимающих в предложении место глагола и имени существительного. Для этого был собран материал (среди источников — художественная литература, статьи новостных интернет-порталов, хроники), проведен морфологический, синтаксический анализ единиц. Особое внимание уделено вопросу возможной классификации фразеологизмов с точки зрения того, как они появились в языке. В результате исследования удалось выделить три вида фразеологических единиц (именных и глагольных) в языке хауса: кальки, заимствования, исконно хаусанские фразеологизмы. Установлено, что как глагольные, так и именные фразеологизмы преимущественно состоят из исконно хаусанских слов, на втором месте находятся единицы с заимствованными компонентами, наименьшую группу составляют калькированные фразеологические единицы (ФЕ) и ФЕ, имеющие в своей основе метод описательного перевода. Библиогр. 6 назв.

*Ключевые слова:* лингвистика, фразеология, язык хауса, научная публикация, фразеологизм.

**ETYMOLOGICAL NATURE OF VERB- AND NOUN-BASED PHRASAL COMPOUNDS IN HAUSA***K. S. Mineeva*

The Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, 11, Mokhovaya St.,  
Moscow, 119019, Russian Federation

This article is devoted to the issue of etymological nature of verb- and noun-based phrasal compounds in Hausa. The research was conducted as follows: collecting data, morphological and syntactical analysis, etymological analysis. An attempt was made to arrange a classification on etymological basis. The possible grouping presented in the article is: loan translations, adoptions and originally Hausa units. Consistent analyses has indicated that the most commonly used units are those having original Hausa words as both parts. That is true for both noun- and verb-based compounds. The second presented units are those with loan words as parts of compounds. Nowadays there seem to appear more phraseological units based on adoptions from other languages but they are not that numerous. Data for the research comes from the internet articles, fiction literature texts and Hausa chronicles. Refs 6.

*Keywords:* linguistics, phraseology, compounds, hausa language, research.

Фразеологизмы являются значимой частью языка, а в случае с языком хауса употребление и функционирование этих единиц в речи особенно показательно, ведь, как однажды заметил немецкий африканист Йоханн Лукас, для африканцев важно не только то, что сказано, но и как это сказано. Фразеологизмами в языке хауса насыщены не только сказки, но и современные тексты: множество примеров можно встретить в художественной литературе, газетных статьях и на интернет-порталах. Интересно, что современный фразеологический фонд языка неоднороден и может быть описан с точки зрения различных критериев.

На данный момент существует ряд исследований на тему фразеологии в языке хауса. Наиболее полный анализ сложных единиц с компонентом-глаголом представлен в работе Дж. Макинтайра «Hausa verbal compounds» [1]. В этом исследовании автор рассматривает морфологические, синтаксические и семантические свойства единиц. Дж. Макинтайр указывает на наличие местоимения, указывающего на ТАМ в каждом из глаголов-компонентов, и дает им подробную классификацию. Автор описывает также различные типы отношений между лексическим и дословным значениями ФЕ, что на этом этапе оказывается особенно значимым. Показательно, что в западной африканистике не принято выделять фразеологизмы в отдельную группу, их относят к категории compounds — сложным словам.

Значительный вклад в развитие фразеологии хауса внесли также польские ученые С. Пилашевич и Н. Павлак. В своих работах они рассматривают в основном глагольные фразеологизмы [2; 3]. С. Пилашевич в качестве особенности, объединяющей ФЕ, называет тот факт, что все они имеют структуру предложения и подверглись процессу лексикализации. Дж. Грабка и Н. Павлак также уделяют внимание вопросу происхождения фразеологизмов. Основным отличительным свойством ФЕ они называют то, что ФЕ функционируют в языке как фразеологические юниты и имеют значение, не вытекающее из значения их компонентов.

Нам также известна работа немецкого ученого Уты Хорн [4], которая в своем исследовании опирается на труды российских лингвистов, таких как Н. М. Шанский, В. В. Виноградов, В. Н. Телия.

У. Хорн рассматривает отличие свободных словосочетаний от фразеологических единиц, а также основные свойства фразеологизмов, например устойчивость, которая проявляется на различных уровнях: структурно-семантическом, лексическом, морфологическом и синтаксическом, — представляя, таким образом, и семантическую классификацию единиц.

В отечественной науке изучением вопроса фразеологии хауса занимается Ю. Г. Суетина. В своей статье «Именные фразеологизмы с глагольным компонентом в языке хауса» [5] Юлия Георгиевна рассматривает фразеологические единицы, которые занимают в предложении место имени существительного, также указывая, что, несмотря на то что ядро фразеологизма принадлежит к категории глагола, в предложении такая единица может занимать место как подлежащего, так и дополнения.

Автор статьи в своем исследовании опирается на определение фразеологизма, данное Н. М. Шанским в работе «Фразеология современного русского языка»: «Фразеологический оборот — это воспроизводимая в готовом виде языковая единица, состоящая из двух или более ударных компонентов словного характера, фиксированная (т. е. постоянная) по своему значению, составу и структуре» [6, с. 16].

При этом критерии выделения фразеологизмов в хауса в определенной степени отличаются от тех, которые принято указывать применительно к русскому языку. В работе автор ссылается на утверждения и открытия западных африканистов, в то же время ориентируясь на исследования российских фразеологов, пытаюсь тем самым представить наиболее объективный анализ фразеологизмов языка хауса.

Фразеологизмы имеют большое значение для понимания культуры и мировоззрения народа. В случае с хауса изучение фразеологии также дает возможность более основательно подойти к вопросу лексикологии, морфологии и синтаксиса языка в целом и создает основу для составления фразеологического словаря, проведения сопоставительного анализа фразеологического фонда языка хауса с фразеологическим фондом более изученных языков. Объектом нашего исследования являются глагольные и именные фразеологизмы с точки зрения их происхождения — автор выделяет исконно хаусанские единицы, фразеологизмы с заимствованным элементом и калькированные фразеологизмы. Материал, используемый в работе, взят из различных источников — это сказки хауса, современные художественные произведения и большей частью статьи интернет-порталов Deutsche Welle и BBC различной тематики на языке хауса.

Специфика и особенности хаусанского мировоззрения находят отражение во фразеологизмах, и единицы, состоящие из исконно хаусанских слов, как правило, представляют особый интерес. Автор выделяет несколько типов происхождения фразеологизмов.

## 1. Глагольные фразеологизмы

Учитывая, что речь идет о глагольных фразеологизмах, разумно предположить, что подавляющее большинство из них принадлежит к группе исконно хаусанских единиц, так как основным компонентом в них является глагол. Более того, как было замечено выше, практически все рассматриваемые фразеологизмы содержат глагол, входящий в список самых используемых слов: *ci* 'есть', *sha* 'пить', *yi* 'делать', *ɗauka* 'брать', *sa* 'класть', *ba* 'давать' и некоторые другие.

Ко второй группе (с заимствованным элементом) относятся фразеологизмы, одна из составных частей которых является заимствованной. Как правило, это именная часть:

- фразеологизм *ta da alkawari* — *нарушить обещание* образован при помощи каузативной формы *ta da* от глагола *tauar da* 'поднимать' и существительного *alkawari* 'обещание', заимствованного из арабского языка;
- выражение *yanka shari'a* — *вынести приговор* состоит из глагола *yanka* 'резать' и существительного *shari'a* 'суд', которое также заимствовано из арабского, как и большая часть лексики, относящейся к судопроизводству;
- фразеологизм *bi umurni* — *следовать инструкции* — глагол *bi* 'следовать' и арабское существительное *umurni* 'приказ, команда';
- фразеологизм *ci kwaf* — *выиграть кубок* — глагол *ci* 'есть' и существительное *kwaf* 'кубок', произошедшее от английского *cup*.

При дальнейшем изучении заимствованных фразеологизмов необходимо руководствоваться также такими критериями, как семантика фразеологизма (смысловое значение фразеологической единицы), функционально-стилистические

параметры (функция единицы в речи, сфера ее употребления, экспрессивно-эмоциональная характеристика), лексический критерий (состав фразеологизма на лексическом уровне), структурно-грамматические параметры (синтаксическая структура и грамматическое оформление фразеологической единицы). Следует подчеркнуть, что при анализе фразеологических единиц одним из важных критериев их определения является лексикализация компонентов, как происходит, к примеру, с вышеперечисленными единицами: *ci kwaf* — *выиграть*, *bi umurni* — *следовать инструкции*, *yanka shari'a* — *вынести приговор* и др.

Во время работы с глагольными фразеологизмами было выяснено, что, возможно, только некоторые фразеологизмы, появившиеся в языке недавно, могут быть образованы путем калькирования [5]. Например, рассмотрим выражение *zuba jari*, которое означает «инвестировать». Первым его компонентом является глагол *zuba* ‘насыпать’, вторым — существительное *jari* ‘капитал’ — слово, заимствованное из арабского языка. Но, несмотря на то что один из компонентов заимствован, данное выражение все же следует отнести не к группе заимствований, а к калькированным фразеологизмам. Интересен также случай с фразеологизмом *sha kuauo*, который употреблялся раньше только в значении «быть раненным стрелой» (*sha* ‘пить’, *kuauo* ‘древко стрелы’), а в последнее время получил еще два совершенно не связанных друг с другом значения — «заболеть венерической болезнью» и «покупать что-либо по завышенной цене». Показательно, что не связанные на первый взгляд друг с другом значения имеют негативную коннотацию.

## 2. Именные фразеологизмы (ИФ)

Что касается именных фразеологизмов, можно заметить, что основную массу употребляющихся в настоящее время фразеологических оборотов языка хауса составляют устойчивые сочетания слов исконно хаусанского характера: *ɗauki-badadi* (стычка + нет-удовольствие) — *столкновение*, стычка; *game-kai* (оканчивать + голова) — *заговор, интрига*; *tumbin jari* (желудок + осел) — *шапка*. Специфика хаусанских фразеологизмов хорошо видна при сопоставлении с фразеологизмами других языков, соотнесенных с ними по смыслу, но с разными внутренними формами. Например, если сравнить внутреннюю форму хаусанского выражения *ba mage ba miyau* (нет-кошка + нет-мяукание; *отсутствие разницы*) и русское «что в лоб, что по лбу», то видно, что выражения опираются на совершенно разные об-разные начала.

Такого рода сопоставления свидетельствуют об оригинальности фразеологического состава языка. В языке находят свое отражение и одновременно формируются ценности, идеалы и установки людей, их представления о мире и своей жизни в этом мире, поэтому языковые единицы представляют собой бесценный материал, необходимый для понимания культуры любого народа. Во фразеологии хауса есть целые группы особых выражений — так называемые «кирари». Формирование кирари происходит при помощи метафоры. К примеру, льва всегда считали самым сильным животным в саванне, поэтому и кирари он получил соответствующее — *mapuan dawa* (*великие леса*), оба компонента этого фразеологизма стоят в форме мн.ч., но при этом относятся к номинанту в единственном числе. В хауса встречаются различные кирари: *buntsura wutsi* (оттопырить + хвост) — *коза*, *fada wuta*

(упасть + огонь) — *мотылек/моль*, *koKa raini* (оплакивать + презрение) — *хамелеон*, и др. Интересно, что наряду с кирами в языке есть и другие номинанты этих слов: лев — *zakı*, коза — *akwiya*, мотылек — *asu*, хамелеон — *hawainiya*.

Во фраземике хауса получила отражение и символика цвета. У многих народов отношение к белому и черному сходно. Белый цвет традиционно связывают с чем-то хорошим, черный — с плохим, примеры таких выражений есть и в русском языке: «белый день», «черная зависть», «черный список», «держаться в черном теле». В языке хауса примерами могут послужить следующие выражения:

- bakin bera* (черный + мышь) — *хитрец, предатель*;
- bakin ciki* (черный + живот) — *печаль, сожаление, огорчение*;
- bakin jini* (черный + кровь) — *дурная слава*;
- bakin kai* (черный + голова) — *невежество, безграмотность*;
- farar hula* (белый + шапочка) — *гражданское лицо*;
- farin ciki* (белый + живот) — *радость*;
- farin jini* (белый + кровь) — *популярность*.

Как видно из примеров, нередко такие выражения образуют своеобразные антонимичные пары, частично совпадающие по составу, но противопоставленные по значению: *bakin ciki* ‘печаль’ — *farin ciki* ‘радость’; *bakin jini* ‘дурная слава’ — *farin jini* ‘популярность’ и т. д. Надо сказать, что *baki* ‘черный’ и *fari* ‘белый’ вообще одни из немногих прилагательных, обозначающих цвета, которые регулярно встречаются в составе фразеологизма.

Большая группа фразеологизмов образуется с помощью слов, обозначающих части тела:

- *baki* ‘р о т’:
  - damar faɗin albarkacin baki* (возможность + говорение + благословение + рот) — *свобода слова*;
  - baki biyu* (рот + два) — *двуличный человек*;
  - bakin duniya* (рот + мир) = *bakin mutane* (рот + люди) — *общественное мнение*;
  - buda baki* (открыть + рот) — *прием пищи после захода солнца (во время поста)*;
- *ido* ‘г л а з’:
  - ciyawa ido* (травинка + глаз) — *леукома*;
  - idon kafa* (глаз + стопа) = *idon sau* (глаз + бык) — *щиколотка*;
  - ido-a-kwabo* (глаз + в + пенс) — *вор*;
  - idon daji* (глаз + саванна) — *проводник (знающий местность)*;
- *hannu* ‘р у к а’:
  - dogon hannu* (длинный + рука) — *кража*;
  - hannun goma* (рука + десять) — *с пустыми руками*;
  - hannu da kane* (рука + и + младший брат) — *мелкая кража*;
  - hannun riga* (рука + рига<sup>1</sup>) — *богатый человек, который не поддерживает родителей*;
- *kai* ‘г о л о в а’:
  - cin gashin kai* (поедание + волосы + голова) — *независимость, суверенитет*;
  - dakarun sa kai* (пехотинцы + класть + голова) — *боевики*;
  - ɗanyen kai* (незрелый + голова) — *невнимательность*;

<sup>1</sup> Рига — рубаха, традиционная одежда мужчин народа хауса.

- kan sarki (голова + правитель) — *почтовая марка; орел (как сторона монеты)*;
- kunne 'у х о':
- taba-kunne = tataba kunne (неоднократно трогать + ухо) — *правнук, праправнук*;
- ji da kunnen Shaidan (слушать + уши + сатана) — *дезинформация*;
- kunnen uwar shege (ухо + мать + незаконнорожденный ребенок) = kunnen kashi (ухо + экскременты) — *пренебрежение, невнимание*;
- gomon kunne (похлебка + ухо) — *пустословие, ложь*.

В культуре каждого народа имеется пласт лексики, содержащей типичные для этого народа отличия. Сюда относятся, к примеру, система мер и весов, денежная система. На протяжении веков такие понятия могут изменяться, причем если в свободном употреблении наименование старых систем уже не используется, то они могут оставаться в составе фразеологических выражений:

mami — *белая женщина*: sule mai mami (шиллинг + белая женщина) — *шиллинг времен королевы Виктории* (на шиллингах конца XIX в. был изображен портрет английской королевы);

ƙwaryar Yarbawa (калебас + йоруба) — *калебас с 200 орехами кола* (Yarbawa — *народ йоруба* — это свидетельствует о том, что такие предметы доставлялись с южных земель).

Кalebас, являясь неотъемлемой реалией жизни хаусанцев, довольно часто становится компонентом фразеологизма:

ƙwaryar gaisuwa (калебас + приветствие) — *подарок, который семья жениха преподносит невесте*;

ƙwaryar kira (калебас + звать) — *многонациональный город*;

gwamnatin rikon ƙwarya (правительство + должность + кalebас) — *коалиционное правительство*. Имеется также вариант gwamnatin gamin gambiza (правительство + соединение + разнородные предметы);

kaɗa ƙwarya (встряхнуть + кalebас) — *наспех приготовленная, незатейливая пища*.

В названиях традиционных хаусанских блюд и продуктов питания также отражаются особенности национальной культуры. В рационе хаусанцев большое значение имеют различные каши и похлебки: miya — *густая похлебка, суп*; tuwo — *очень густая мучная каша*. Эти слова встречаются и в составе фразеологизмов:

tuwam baure (туво + фикус) — *туво из пшеничной муки*;

masha miya (пьющий + мийя) — *нищий*;

miya ruwa (мийя + вода) — *водяная змея*;

yawo daɗo miya (невеста + добавь + мийя) — *просторная блузка*;

ƙarfin tuwo (сила + туво) = ƙarfin hatsi (сила + зерно) — *силой, вооруженным путем*;

sauran tuwo (остатки + туво) — *десертиры*.

Религия — неотъемлемая часть повседневной жизни, и понятия, касающиеся религии, нередко встречаются в составе фразеологизмов: salla 'молитва' в выражении hana salla (мешать + молитва) — *бейсболка*, alwala 'омовения' в shiga da alwalarka (войти + в + твое + омовение) — *совершить омовения*, malam 'учитель'

в выражении malam-buɓe-littafi (учитель + открой + книга) — *бабочка*, watan cika-ciki (месяц + набить + живот) — *месяц после Рамадана*.

Сельское хозяйство, флора и фауна являются важной частью жизни хаусанцев, в лексике этих сфер часто встречаются фразеологические выражения: ci da motsin wani (есть + с + движение + кто-либо) — *цапля, живущая в районах, где разводят скот*, buga zaɓi (бить + цесарка) — *змея*, sha ni ka san ni (пить + я + ты + знать + я) — *растение, обладающее сильными слабительными свойствами*, taka a bado (ступать по лотосу) — *якана* (болотная птица), sa-wawa-dawa (оставить + дурак + сорго) — *четверокрыл* (птица).

В хауса традиционно было более открытое и спокойное отношение к сексу и функциям человеческого тела, чем в европейской культуре XX века: kashi 'экскременты' в выражении sabula kashi (наступить + экскременты), что значит *столкнуться с препятствием*. В работах западных исследователей упоминается также фразеологизм bara gado ga shi (оставь + кровать + ему), что означает *tan slow to ejaculate when copulating*, во многих европейских языках даже нет литературных слов, выражающих подобное понятие.

Знание традиций и обычаев народа порой может объяснить возникновение того или иного выражения:

auren ɗauki sandarka (свадьба + возьми + твоя палка) — *брак, когда муж и жена остаются жить каждый в своем доме*. Такой брак возникает между людьми преклонного возраста — они приходят друг к другу в гости, а живут в разных домах;

masu hannu da shuni («имеющие руки в индиго») — *богачи*. Ткани всегда вывозились в арабские страны, Европу, и те, у кого руки в индиго (например, красильщики тканей), считались зажиточными;

sakin wawa (кража + дурак) — *украденная невеста, которую не принимает семья жениха*;

kwanan zaure ba biki (ночлег + зауре + нет-праздник) — *трудность*. Жилище хауса традиционно состоит из нескольких помещений: дом мужа, дома жен (у каждой — свой) и зауре — помещение, в котором проводят празднества и встречают гостей. А если кому-то пришлось «переночевать в зауре не во время праздника» (kwanan zaure ba biki), значит, в этом доме есть какие-то трудности;

A ɗakinsu kawai su su tara ne, balle kuma ɗakin kishiyar uwa da yake ita ce uwar gida — *В комнате их было девять человек, не считая комнаты другой жены, которая и являлась хозяйкой дома*; kishiyar uwa (зависть + мать) — *другая жена*;

zaman kashe wando (жизнь + убивать + штаны) — *бездельник*, zaman kashe zane (жизнь + убивать + юбка) — *бездельница*. Ср. с рус. «просиживать штаны» (для женщин нет специального выражения);

zaman ɗaka (положение + комната) = zaman mata (положение + женщина) — *менструация*. Дословный перевод говорит нам о том, что женщине непристойно выходить из дома в этот период и нельзя посещать мечеть, отсюда и другой его синоним — rashin salla (отсутствие + молитва).

Большую долю составляют выражения, описывающие внешность человека, его характер, в том числе и отрицательные качества, сферу его деятельности и социальный статус:

raƙumin dangi (верблюд + родственник) — *человек, постоянно помогающий родственникам*;

dan badala (сын + беззаботная жизнь) — *наглый человек*;  
 dan ga-ni-kashe-ni (сын + увидеть + я + убить + я) — *бесстрашный человек*;  
 mijin maza (мужчина + мужчины) — *сильный человек, бесстрашный*;  
 gagara kooyo (трудность + обучение) — *противоречивый, сложный человек*;  
 gomar zance (десять + разговор), wutsiyar akwiya (хвост + овца) — *болтливый человек*;  
 warkin maciji (набедренная повязка + змея) — *самодостаточный человек*;  
 iskar kaba (воздух + распухать), kwanta-kaɗa (лежать + мешать), sutul la'bai (араб.) — *бездельник*;  
 maferin baki (кузнец + рот), sha mu sha (пить + мы + пить) — *нищий*;  
 kama-ni-mu-nutsa (поймать + я + мы + тонуть) — *несамостоятельный человек*.

В хауса неоднократно можно встретить выражения, относящиеся одновременно как к вдове, так и к незамужней женщине. В таких случаях важным является именно отсутствие у женщины мужа, а не то, почему так сложилось. К примеру, *matar maza* («женщина мужчин») означает *незамужняя женщина, вдова* — становится понятно, что, согласно хаусанским традициям, эта женщина должна быть под опекой других мужчин рода.

Многие ИФ обязаны своим образованием не традиции или обычаю, а появившейся в языке реалии. Так образовано большое количество современной фразеологической лексики языка хауса:

*bara-ba-harka* (этот год + отсутствие-дело) — *малолитражка*. Появление этого ИФ связано с тем, что после падения цен на нефть у людей не было денег на дорогие машины и они начали покупать малолитражки;

*barawon zaune* (вор + процесс сидения) — *укрывать краденого*. После переворота 1983 г. президент Нигерии Шеху Шагари был свергнут с престола, к власти пришло военное правительство, которое одной из своих задач ставило борьбу с коррупцией, в связи с чем фразеологизм получил вторичное значение — *казнокрад*;

*barauniyar hana* (вор + дорога) — *объезд незаконным путем*. Со временем приобретает также значение *объезд, железнодорожная ветка*;

*uban tafiya* (отец + путь) — *глава каравана; руководитель экспедиции*. Второе значение появилось значительно позже, с приходом европейцев;

*shiga sharo ba shanu* (вхождение + «шаро» + нет-скот) — *назойливость, наглость*. «Шаро» — обряд посвящения у скотоводов фульбе, и попытки принять в нем участие, не имея скота, расценивались как непочтительное отношение к традиции;

*shiga ba biya* — полицейский фургон. Полная форма этого фразеологизма — *shiga ba biya fito ba gode* — *войти не заплатив, уйти не поблагодарив*. Выражение появляется в языке после военного переворота в 1983 г., когда были арестованы многие представители гражданской администрации;

*ɗan cin rani* (сын + поедание + сухой сезон) — *мигрант, временный работник*. Первоначально выражение имело значение *люди, которые уходят на время сухого сезона в поисках работы*;

*wayar kome da ruwanka* (сообщение + каждый + твое мнение) = *wayar tafi da gidanka* (сообщение + иди + с + твой дом) — *смартфон*.

### 3. Фразеологическая калька

Фразеологическая калька — «это устойчивое сочетание слов, возникшее в... языке в результате дословного перевода иноязычного фразеологизма» [6]. Калькирование — довольно распространенный в языке прием, так как большое количество слов, используемых для обозначения каких-либо достижений цивилизации, современных реалий, было образовано именно путем калькирования с английского, арабского или других языков. Например, словосочетание *teburin shawarwari* — *стол переговоров* состоит из слов *tebur* ‘стол’ и *shawarwari* ‘советы’ (сравн. с англ. *bargaining table*), *yaki da jahilci* (война + с + неграмотность) — *ликвидация безграмотности*. Среди спортивных и политических терминов также можно встретить фразеологизмы, образованные путем калькирования: *wasan kwallon kafa* (игра + мяч + нога) — *футбол* (ср. с англ. *football*); *kwallon tebur* (мяч + стол) — *настольный теннис*, *taron koli* (собрание + верхушка дерева) — *саммит*.

Особый случай представляют собой выражения, образованные методом описательного перевода:

*wasan kwaikwayo* (игра + подражание) — *театр*;

*hana tashin albashi* (мешать + увеличение + зарплата) — *ограничение роста заработной платы*;

*rediyoi mai hoto* (радио + имеющее + фотография) — *телевизор*;

*jirgin kasa* (лодка + земля) — *поезд*;

*jirgin ruwa* (лодка + вода) — *пароход*;

*jirgin sama mai saukan ungulu* (лодка + небо + с + спуск + ястреб) — *вертолет*.

Однако на настоящий момент представляется проблематичным проводить четкую границу между калькированными выражениями и выражениями, образованными методом описательного перевода.

Что касается этимологии рассматриваемых фразеологизмов, то вследствие недостаточного изучения фразеологии хауса ее выявление составляет определенную трудность при анализе и дальнейшей классификации фразеологических выражений. Но значение большинства фразеологизмов может быть без труда определено и без дополнительного изучения хотя бы потому, что значительная их часть состоит из наиболее употребительных в языке слов. Однако такие выражения, как, например, *sha maza ciki*, означающее «быть опасным человеком» (*sha* «пить» + *maza* (мн.ч. от *miji* ‘мужчина, муж’) + *ciki* ‘живот’), или *kai takarda* — *умереть* (*kai* ‘принести’ + *takarda* ‘бумага, документ’), с трудом поддаются этимологизации, и в данном случае очевидна необходимость полевых исследований.

Происхождение и лексический состав фразеологизмов, их семантическая классификация на настоящий день изучены лишь частично и представляют интереснейшее поле для изучения. Со временем появляются работы, в которых рассматриваются отдельные аспекты проблемы. Автор статьи надеется, что представленные в ней наблюдения также смогут составить базу для дальнейших исследований.

#### Литература

1. *McIntyre J. A.* Hausa verbal compounds. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 2006. 346 S. (Afrikanistische Forschungen. 14).

2. *Pilaszewicz S.* Phraseologisms in Hausa: new development or an old tradition? Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe University, 1992. 21 p.

3. Grabka J., Pawlak N. The verbal basis of compound words in Hausa. Warsaw: Studies of the department of African languages and cultures, 1989. 28 p.

4. Horn U. Zu einigen Problemen der Abgrenzung der Phraseologie des Hausa. Berlin, 1983. 15 S. (Asien, Afrika, Lateinamerika. No. 18).

5. Суетина Ю. Г. Именные фразеологизмы с глагольным компонентом в языке хауса // Исследования по языкам Африки. М.: Ключ-С, 2015. Т. 5. С. 284–287.

6. Шанский Н. М. Фразеология современного русского языка. М.: Высш. школа, 1985. 156 с.

**Для цитирования:** Mineeva K. S. Особенности происхождения типов глагольных и именных фразеологизмов в языке хауса // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 4–13. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.201

## References

1. McIntyre J. A. *Hausa verbal compounds*. (Afrikanistische Forschungen, 14). Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 2006. 346 p.

2. Piłaszewicz S. *Phraseologisms in Hausa: new development or an old tradition?* Frankfurt: Johann Wolfgang Goethe University, 1992. 21 p.

3. Grabka J., Pawlak N. *The verbal basis of compound words in Hausa*. Warsaw, Studies of the department of African languages and cultures, 1989. 28 p.

4. Horn U. *Zu einigen Problemen der Abgrenzung der Phraseologie des Hausa* (Asien, Afrika, Lateinamerika no.18). Berlin, 1983. 15 p.

5. Suetina J. *Imennyye frazeologizmy s glagol'nyim komponentom v iazyke khausa* [Nominal phraseologisms with a verbal compound in Hausa language]. Moscow, Kliuch-S Publ., 2015. 13 p. (In Russian)

6. Shanskii N. *Frazeologiya sovremennoogo russkogo iazyka* [Phraseology of modern Russian language]. Moscow, Higher School Publ., 1985. 156 p.

**For citation:** Mineeva K. S. Etymological nature of verb- and noun-based phrasal compounds in Hausa. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 4–13. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.201

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

## Контактная информация

Минеева Ксения Сергеевна — аспирант; mineeva.kseniya@gmail.com

Mineeva Kseniya S. — post graduate student; mineeva.kseniya@gmail.com

## ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 94

М. А. Гизбулаев

**ТУХФАТ АЛ-УМАРА ФИ Т'АРИХ АЛ-ВУЗАРА КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ДЕРБЕНТА X в.**

Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Российская Федерация, 367030, г. Махачкала, ул. Магомеда Ярагского, 75

Цель статьи — освещение сведений по истории Дагестана на основе перевода и комментирования выдержек из сочинения Хиляла ибн Мухассина ас-Саби *Тухфат ал-Умара фи Т'арих ал-Вузара*, относящихся к событию, совершившемуся в Баб ал-Абвабе в X в. при Аббасидском наместнике на Восточном Кавказе Йусуфе б. Дивдаде. Он первым из правителей Дербента взялся за ремонт подводной части оборонительной стены, которая обрушилась во время его правления. В статье обсуждаются основные аспекты жизни и творчества Хиляла ибн Мухассина ас-Саби, знатока мусульманской истории, арабской литературы, известного секретаря Фахра ал-Мулка, визиря буида Бахау ад-Давлы (989–1012 гг.), и его преемника Султан ад-Давлы (1012–1021 гг.). Библиогр. 13 назв.

*Ключевые слова:* Хилял ибн Мухассин ас-Саби, Дербентская крепость, Йусуф б. Дивдад, *мирваха*, арабская рукопись, Аббасидский халифат.

**TUHFAT AL-UMARA FI TARIKH AL-VUZARA AS A HISTORICAL SOURCE IN THE STUDY OF DERBENT IN THE 10<sup>th</sup> CENTURY**

М. А. Gizbulaev

Institute of History, Archaeology and Ethnography Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of the Sciences, 75 Magomed Yaragskogo Street, 367030, Makhachkala, Russian Federation

The article is devoted to the examination of the historical event which took place in Derbent in the 10<sup>th</sup> century during the reign of Yusuf b. Divdad, the Abbasid governor in the Eastern Caucasus in the Arabic historical source *Tuhfat al-Umara fi Tarikh fl-Vuzara* by Khilal al-Sabi (d.1056). He was a Muslim historian, expert in Arabic literature and famous secretary to the Buid viziers: Bahau al-Dawla (989–1012) and Sultan al-Dawla (1012–1021). The article is based on the content analysis of the most popular written work in the Arabic literary genre, known as biography. The author highlights the creative activity of Yusuf b. Divdad who first among the rulers of Derbent undertook the repair of the underwater part of the defensive wall that collapsed during his rule. The article provides a thorough description of the Arabic manuscript, introduces into scientific circulation the formerly unstudied historical work of the classical Arabic author in Russian Oriental studies, and analyses its thematic content. Refs 13.

*Keywords:* Khilal al-Sabi, Derbent wall, Yusuf b. Divdad, *mirwaha*, Arabic manuscript, Abbasids.

Исторические сочинения на арабском языке сохранили весьма ценные сведения по социально-экономической, культурной и политической истории народов Дагестана. Фрагментарность извлечений из арабских источников и скудность

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

источниковой базы не дают возможности исследователям обстоятельно изучить средневековую историю народов Дагестана.

В статье приводятся сведения по истории Дагестана, а именно Дербента, на основе перевода и комментирования выдержек из сочинения Хиляла б. Мухассина ас-Саби, относящихся к общественно-политической деятельности аббасидского наместника на Восточном Кавказе Йусуфа б. Дивдада<sup>1</sup> в Баб ал-Абвабе в начале X в. Согласно этому источнику, в то время был опрокинут управляемый «морской шлагбаум» *мирваха ал-бахр*, а не «разрушен мол, — как пишет В. Бартольд, — составлявший продолжение стен города, вдававшийся в море на 600 локтей и защищавший гавань от нападений хазар» [1, с. 788].

Дербент пережил периоды расцвета и упадка, служил ареной геополитической борьбы. За контроль над ним как одним из стратегически важных мест международного Прикаспийского пути вели борьбу Римская империя и Парфия, Сасанидский Иран и Византия, Арабский халифат и Хазарский каганат, государство сельджуков и Золотая Орда, сефевидские шахи и турецкие султаны, российские императоры. Отсюда и многочисленные (свыше 20) наименования этого города, подчеркивающее его географическое положение. К примеру, арабское наименование средневекового Дербента — Баб ал-Абваб (Ворота ворот) — отражает стратегическое значение города как военной и торговой трассы. Как пишет дагестанский историк-археолог М. С. Гаджиев, «Дербент выступал важным посредником в торговых контактах Севера и Юга. Об этом, например, говорят найденные при раскопках в Дербенте и на других памятниках Дагестана различные предметы, которые отмечают активизацию международной торговли I–II вв. н. э.» [2, с. 7].

В V–VI вв. сасанидские правители развернули на Восточном Кавказе масштабное фортификационное строительство — возведение укрепленных городов, крепостей (более 300), которые должны были защитить северные рубежи империи от новой волны степных племен. Выдающимся памятником оборонительной архитектуры той эпохи являются каменные укрепления Дербента, которые были построены в конце 560-х годов, в период правления Хосрова I Ануширвана (ум. 579 г.). Дербентские оборонительные сооружения включали цитадель, носящую ныне название Нарын-кала, и две длинные городские стены, параллельно протянувшиеся от цитадели до моря и полностью перегораживавшие приморский проход. Городские стены уходили в море, образуя порт [3, с. 396–414; 4]. Вместе с тем Дербент являлся не только важным военно-стратегическим и административным пунктом на Кавказе, но и центром ремесла, торговли и культуры.

Жанр биографической хроники вступил в период быстрого развития в эпоху Аббасидского халифата. Среди сочинений, созданных в этом жанре, особое место занимает *Тухфат ал-Умара фи Т'арих ал-Вузара* Хиляла ас-Саби.

Хилял ас-Саби — мусульманский историк, знаток арабского языка и литературы второй половины IV — первой половины V в. по *хиджре*, о жизни которого мы знаем сравнительно немного. И все же исследования о Хиляле ас-Саби приводят важные биографические данные. Абу ал-Хусайн Хилял б. Мухассин б. Абу Исхак

<sup>1</sup> Йусуф ибн Абу Саджд Дивдад (уб. 928 г.) считался одним из наиболее опытных и смелых военачальников Халифата. С самого начала первого визирства Ибн ал-Фурата Йусуф стоял во главе управления Азербайджаном и Арменией, сосредоточив в своих руках все сферы власти — военную, духовную, судебную и др. До своего появления на Кавказе он был правителем священной Мекки.

Ибрахим б. Хилял б. Захрун ас-Саби родился в 359/970 г. Он принадлежал к семье харранских сабиев<sup>2</sup> [5], известной выдвигением целой плеяды выдающихся государственных и научных деятелей эпохи Аббасидов. Так, среди знаменитых предков Хиляла ас-Саби следует отметить Сабита б. Курру (ум. 901 г.), математика, астронома, философа и врача; Синана ибн Сабита (ум. 953 г.), врача, математика, метеоролога; Сабита ибн Синана (ум. 976 г.), историка; Абу Исхака Ибрахима б. Хиляла (ум. 994 г.), всесторонне образованного госчиновника при Буидах и др. [6]. В 945 г. во время вторжения в Багдад Буидов семья ас-Саби перешла в их канцелярию и долго еще после этого служила верой и правдой власти и правопорядку в Халифате. Дед Хиляла ас-Саби Абу Исхак Ибрахим занимал должность придворного директора Канцелярии в Багдаде, и благодаря ему Хилял приобщился к госслужбе, а также узнал в деталях жизнь халифского двора, его нравы и обычаи. Он становится секретарем Фахра ал-Мулка, визиря буида Бахау ад-Давлы (989–1012 гг.), и его преемника Султан ад-Давлы (1012–1021 гг.) [7].

Хилял ас-Саби умер в Багдаде в 448/1056 г. Он оставил после себя историческое сочинение *Тухфат ал-Умара фи Т'арих ал-Вузара*, которое дошло до наших дней. Это сочинение состоит из одного тома и охватывает историю жизни и деятельности четырех визиров Аббасидского халифата — 'Али б. Фурата, его брата Ахмада, Мухаммада б. Хакана, и 'Али б. 'Исы — в хронологическом порядке их правления. Рассматривая вопрос об источниках *Тухфат ал-Умара фи Т'арих ал-Вузара*, необходимо отметить, что Хилял ас-Саби использовал документы и официальную переписку Канцелярии. Кроме этого, в тексте приводятся различные анекдоты, связанные с именами указанных визиров.

Для средневековой истории Дагестана сочинение Хиляла ас-Саби важно потому, что в нем приводятся совершенно новые, не встречающиеся у других авторов сведения о деятельности аббасидского визиря Али б. Фурата в Дербенте — главном опорном пункте средневекового Дагестана на каспийском побережье.

В 1904 г. исторические фрагменты 389–393 гг. х. из сочинения *Тухфат ал-Умара фи Т'арих ал-Вузара* были переведены на английский язык Х. Ф. Амедрозом, на русский язык некоторые фрагменты о Дербенте были переведены В. В. Бартольдом в 1913 г. [1]. Для выделения сведений о Дагестане автор настоящей статьи использовал бейрутское издание *Тухфат ал-Умара фи Т'арих ал-Вузара* 1998 г., на основе которого нами впервые даются полный перевод и комментирование всего текста, с историей Дербента, из сочинения Хиляла б. Мухассина ас-Саби.

Сведения о Дагестане — Баб ал-Абвабе — у Хиляла ас-Саби относятся к первой половине X в., когда династия Саджидов находилась в расцвете своего могущества. Этот период распространения политического и культурного влияния Аббасидского халифата на Восточном Кавказе связан с именами правителей и военачальников Мухаммада б. Абу Саджа Дивдада и его брата Йусуфа б. Абу Саджа Дивдада. Жизнь и деятельность Йусуфа б. Абу Саджа Дивдада интересны тем, что имели непосред-

<sup>2</sup> Харранские сабии к началу исламской эры жили в Ираке и Сирии. Они сохранили элементы древнейших месопотамских верований и наук. После V/XI в. в Харране и Багдаде сабиев уже не осталось. В настоящее время сабиями называют только общину мандеев в Южном Ираке. Благодаря харранским сабиям мусульмане познакомились с культурным наследием древних вавилонян, сумели изучить древние науки. Сами харранские сабии утверждали, что их верования восходят к пророкам *Шиту и Идрису*. Однако позднее они фактически стали язычниками. Еще позднее в их веру проникли элементы гностицизма. По этой причине их учение тоже носило эзотерический характер.

ственное отношение к истории Дагестана. В частности, он впервые среди правителей Дербента взялся за ремонт подводной части оборонительной стены, которая обрушилась во время его правления.

Саджиды были не прочь распространить свое влияние и на районы Южного Дагестана, об этом сообщается в тексте. Здесь приводится рассказ информанта Хиляла ас-Саби Абу 'Али ал-Хасан б. Хамдун<sup>3</sup>:

Однажды я находился вместе с Йусуфом б. Дивдадом [8, с. 34] на территории Баба ал-Аббаба. А это — название оборонительной стены, которая была построена Ануширваном (Хосров I Ануширван ум. 579 г.), в качестве преграды между хазарами и землей персов. Длина этой стены составляет расстояние одного дня [видимо, пешим ходом. — М. Г.]. Она имеет *мирваха ал-бахр* — «морской шлагбаум» (*مروحة البحر*), длина которой равна 600 *зира'ам*<sup>4</sup>, которая мешает входить хазарским судам [в городской порт]. Ворота [стены] сделаны из железа, а сама стена построена из обтесанного камня. В [внутри] каждой каменной плите имеется по два отверстия с двумя железными стержнями, залитые свинцом. И эта *мирваха*, которая находится в море, имеет такую же конструкцию. А затем случилось, что эта *мирваха* — «морской шлагбаум» — опрокинулась [со своего месторасположения в этот период времени]. И стал я после этого побуждать Йусуфа б. Дивдада о необходимости обратить свое внимание на данную проблему. Он согласился [с моим мнением] о ее (*мирваха*) ремонтировании. И он (Йусуф) набрал к себе опытных инженеров, знающих свое дело. Далее они привели ему сумму, необходимую на восстановление *мирваха*, которая составляла в размере 60 тыс. динаров. И он написал письмо визирю Абу ал-Хасану б. ал-Фурату<sup>5</sup>, чтобы поставить его в известность об этом вопросе, в котором он (Йусуф), извиняясь перед ним, просил не задерживать средства, которые были бы одобрены им по этому случаю, произошедшему на данной территории. И, клянусь Аллахом, — продолжает Абу 'Али ал-Хасан б. Хамдун, — не прошло время (больше, чем обычно), которое требуется для преодоления пути [Дербент — Багдад — Дербент], как пришло от Ибн ал-Фурата к нам письмо, в котором он говорит: «Я понял все, что содержит твое послание, да пролит Аллах твою жизнь, в котором ты дал пояснение относительно того, в каком состоянии находится *мирваха*, а также и сумма (предусмотренных средств) для расходов на нее [для восстановительных работ]. Нам уже известно из сообщений [исторических], что [некогда] ввиду своего опасения за это место (из-за своего военно-стратегического расположения) Ануширван приготовил все, что было достаточно для его укрепления. Посему созывай совет старейшин города и спроси их! Была ли *мирваха* когда-нибудь в прошлом свалена, кроме как в этот раз? Если да, то значит, использовалось какое-то орудие (материал) для ее ремонта. А если же нет, тогда потребуй и спроси их об орудии, и ты найдешь его. Держи меня в курсе обо всем, что будет исходить от тебя [в процессе восстановительных работ], если на то есть воля Аллаха!

Арабский историк Хилял ас-Саби со слов Абу 'Али ал-Хасана б. Хамдуна продолжает рассказывать:

Когда Йусуф получил послание (от Аббасидского визира), то он (как это было ему поручено в послании) созвал совет старейшин [Дербента] по этому поводу. И не нашел

<sup>3</sup> Речь идет об Абуллахе б. Хамдане б. Хамдуне — представителе хамданидской династии, правившей в Северном Ираке с 809 по 1004 г. Он занимал должность губернатора Мосула (906 г.) и Багдада (914 г.). Позже его сыновья — Али и Хасан — стали губернаторами Мосула и Алеппо.

<sup>4</sup> Около 300 м.

<sup>5</sup> Это, очевидно, Абу ал-Хасан Али б. Мухаммад б. Муса б. ал-Хасан б. ал-Фурат, который был трижды визирем халифа ал-Муктадира — в 908–912, 917–918, 923–924 гг., но в конце концов был обвинен в нелояльности к халифу и казнен в 924 г. Он был хорошим администратором и человеком широкой культуры и больших знаний.

он никого среди них, кто мог бы ему напомнить или рассказать о случае опрокидывания *мирваха* до этого раза в прошлом. Также он осведомляется у них о существовании орудия и его местонахождении, и не было среди них того, кто мог бы поведать ему рассказ об этом (материале), кроме одного. Он сказал, что я слышал от своих уважаемых старейшин, которые вспоминали предание о его существовании, согласно которому, оно находится зарытым (на дне моря) на близком месте от расположения самой *мирваха*. Далее он (Йусуф) не переставал проводить поиски его местонахождения, пока не обнаружил и не поднял его наверх. А он (материал) целиком был высечен из подземного [происхождение породы] камня и железных стержней, свисающих от него, и свинца и других необходимых для него вещей. Затем он использовал его [в процессе восстановительных работ] и не выплатил иных средств, кроме как сумму на зарплату мастерам [за монтаж *мирваха*] [9, с. 239–240].

В этой связи особого внимания заслуживает точка зрения В. В. Бартольда о методе строительства дербентского оборонительного сооружения.

Это явно был тот же метод строительства, с которым иранский архитектор царя Хосроя Парвиза познакомил арабов в Куфе: привезенные из гор Ахваза (Хузистан) камни просверливались и заполнялись свинцом и железными стержнями отвалившихся от стен Дербента блоков [10, с. 422].

Сведения Хиляла ас-Саби о функционировании заградительного сооружения в морском порту Дербента встречаются у других авторов. Так, например, описал порт Дербента один из первых мусульманских географов ал-Истахри: «Между гаванью и морем по обе стороны моря построены две стены, так что вход для судов узок и труден, а у входа протянута цепь, и, таким образом, суда не могут выйти или войти без разрешения» [11, с. 29].

Необходимо сказать, что в Дербенте неоднократно проводились большие строительные работы и ранее. Так, по сведениям хроники «Дербенд-наме», в период своего наместничества на Кавказе Маслама<sup>6</sup> [12, р. 191] отреставрировал башни Дербента и дал указание отремонтировать разрушенные города и крепости [13, с. 64].

Таким образом, из кратко изложенных в *Тухфат ал-Умара фи Т'арих ал-Вузара* исторических событий, касающихся средневекового Дагестана, мы впервые узнаем о ремонте подводной части оборонительной стены *мирваха*, которая обрушилась в период правления Йусуфа б. Дивдада. Эти сведения подробные и отсутствуют у более поздних авторов. Таким образом, сочинение Хиляла ас-Саби заслуживает дальнейшего углубленного изучения.

## Литература

1. Бартольд В. В. Новые известия о стенах Дербента // Бартольд В. В. Сочинения. М., 1963. Т. II, ч. I. 652 с.
2. Гаджиев М. С. Дербент — памятник мировой истории и культуры // Вестник ИАЭ. 2015. № 1 (41). С. 5–20.
3. Кудрявцев А. А., Гаджиев М. С. Подводные археологические исследования в акватории Дербента // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск, 2002. Вып. XII. С. 396–414.
4. Хан-Магомедов С. О. Дербентская крепость и Даг-Бары. М., 2002. 421 с.
5. Али-заде. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. 253 с. (Серия «Золотой фонд исламской мысли»).

<sup>6</sup> Маслама б. Абдулмалик (ум. 738 г.) — известный мусульманский полководец, сын умаййадского халифа Абдулмалика б. Марвана, правитель Ирака. Командовал войсками в походах против хазар и Византии.

6. Михайлова И. Б. Хилял ас-Саби. Установления и обычаи двора халифов. М.: Наука, 1983. 141 с.
7. Sourdel D. Hilal b. al-Muhassin b. Ibrahim al-Sabi // *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* / ed. by P. Bearmen, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Brill, 2014. URL: [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hilal-b-al-muhassin-b-ibrahim-al-sabi-SIM\\_2862](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hilal-b-al-muhassin-b-ibrahim-al-sabi-SIM_2862) (дата обращения: 05.04.2016).
8. *Ибн Асир. Та'рих ал-Камиль* / пер. с араб. П. К. Жузе. Баку, 1940. Т. 8.
9. *Хилял ибн Мухсин ас-Саби. Тухфат ал-Умара фи Т'арих ал-Вузара* / изд. Дару-л-Кутуб-л-'Илмиа. Бейрут, 1998. Т. 1. 489 с.
10. *Бартольд В. В. Дагестан* // Бартольд В. В. Сочинения. М., 1965. Т. III. 706 с.
11. *Караулов Н. А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане: Ал-Истахри* // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1901. Вып. 29. С. 13–28.
12. *Akbar Shah. History of Islam. Vol. 2: Caliphate of Banu Umayya. Darussalam, 2001. 632 p.*
13. *Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Оразаев Г. М.-Р. Дагестанские исторические сочинения.* М., 1993. 302 с.

**Для цитирования:** Гизбулаев М. А. Тухфат ал-умара фи т'арих ал-вузара как источник по истории Дербента X в. // *Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика.* 2016. Вып. 2. С. 14–19. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.202

## References

1. Bartold V. V. *Novye izvestiia o stenakh Derbenta* [*The new accounts on the Derbent Wall*]. Moscow, 1963, vol. II, ch. 1. 652 p. (In Russian)
2. Gadjev M. S. Derbent — pamiatnik mirovoi istorii i kul'tury [Derbent a Monument of the World History and Culture]. *Vestnik of Institute of History, Archaeology and Ethnography DSC RAS*, 2015, no. 1 (41). 195 p. (In Russian)
3. Kudryvtsev A. A., Gadjev M. S. [Underwater archaeological research in the water area of Derbent]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [*Problems of history, philology, culture*]. Vol. XII. Moscow, Magnitogorsk, 2002. 376 p. (In Russian)
4. Khan-Magomedov S. O. *Derbentskaia krepost' i Dag-Bary* [*The Derbent fortress and Dag-Bary*]. Moscow, 2002. 421 p. (In Russian)
5. Ali-Zade A. *Islamskii entsiklopedicheskii slovar'. Seriiia "Zolotoi fond islamskoi mysli"* [*Islamic encyclopedia. Series: The Golden Fund of Islamic thought*]. Moscow, Ansar Publ., 2007. 253 p. (In Russian)
6. Mikhailov I. B. *Khilial as-Sabi. Ustanovleniia i obychai dvora khalifov* [*Hilal al-Sabi. Prescribing and customs of the court of the Caliphs*]. Moscow, Nauka Publ., 1983. 141 p. (In Russian)
7. Sourdel D. "Hilal b. al-Muhassin b. Ibrahim al-Sabi." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by P. Bearmen, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Brill Online, 2014.
8. Ibn Asir. *Tarikh al-Kamil*. Trans. from Arabic. by P. K. José. Baku, 1940, vol. 8.
9. Hilal ibn Muhsin al-Sabi. *Tuhfat al-Umar al-fi T'arih Vuzara*. Ed. Daru-l-l-Qutub'Ilmiya. Beirut, 1998, vol. 1. 489 p.
10. Bartold V. V. *Dagestan*. Moscow, 1965, t. III. 706 p. (In Russian)
11. Karaulov N. A. [The Arab writers accounts on the Caucasus, Armenia and Aderbeydzhan: Al-Istahri]. *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza* [*Collection of materials to describe places and tribes of the Caucasus*], vol. 29. Tiflis, 1901. (In Russian)
12. Akbar Shah. *History of Islam. Vol. 2. Caliphate of Banu Umayya. Darussalam., 2001. 632 p.*
13. Shihsaidov A. R., Aytberov T. M., Orazayev G. M.-R. *Dagestanskii istoricheskie sochineniia* [*Dagestan Historical Works*]. Moscow, 1993. 302 p. (In Russian)

**For citation:** Gizbulayev M. A. Tuhfat al-umara fi tarikh al-vuzara as a historical source in the study of Derbent in the 10th century. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 14–19. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.202

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

## Контактная информация

Гизбулаев Магомед Андалавамагомедович — кандидат исторических наук; awariyav@gmail.com  
Gizbulayev Magomed A. — PhD; awariyav@gmail.com

*Н. В. Макеева*

## ЧАСТНОЕ ИЛИ ЦАРСКОЕ: ХВАЛЕБНЫЕ ЭПИТЕТЫ В ПАМЯТНИКАХ ЕГИПЕТСКОГО СРЕДНЕГО ЦАРСТВА<sup>1</sup>

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

Некоторые из эпитетов, прославляющие египетского царя, не уникальны для царских памятников, их можно встретить в частных автобиографиях рубежа III и II тысячелетий до н. э. Между тем египтологи традиционно проводят демаркационную линию между частным и царским культурами. Ниже общность царской и частной фразеологии демонстрируется на примере Лахунского цикла гимнов царю XII династии Сенусерту III. Кроме того, рассматриваются основные направления осмысления этого явления в современной египтологии, ставится вопрос о релевантности оппозиции частного и царского. Библиогр. 35 назв.

*Ключевые слова:* Среднее царство, Первый переходный период, Лахунские гимны, хвалебные эпитеты, частные и царские памятники, направления заимствования.

### PRIVATE OR ROYAL: LAUDATORY EPITHETS IN EGYPTIAN MIDDLE KINGDOM TEXTS

*N. V. Makeeva*

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

Many epithets used in the Egyptian Middle Kingdom to glorify kings are not unique to royal texts and can be traced in earlier laudatory autobiographies of non-royal persons. Here the phraseology of the Lahun Hymns to the 12<sup>th</sup> Dynasty king Senwosret III is analyzed, which had much in common with the texts of local rulers and high officials of the First Intermediate Period and the beginning of the Middle Kingdom. As the private and the royal spheres are traditionally separated in Egyptology, theories suggest that either royal eulogists had adopted phraseology originally used to celebrate local rulers, or that non-royals had borrowed from the lost royal repertoire. The contradiction in the directions of borrowing between private and royal texts would be irrelevant though, if we question the reality of absolute distinction between the two spheres.

*Keywords:* Middle Kingdom, First intermediate period, laudatory epithets, common phraseology, royal and private texts, directions of borrowing.

Восхваления, которые содержат многие древнеегипетские памятники, поражают современного читателя обилием и самоуверенностью. И хотя египтологи традиционно проводят демаркационную линию между частным и царским культурами, разделяя их и в плане содержания, и в плане формы, схожие красочные эпитеты встречаются и в частных биографиях, и в текстах, прославляющих египетского царя. Так, некоторые из эпитетов и сравнений цикла гимнов Сенусерту III (вторая четверть XIX в. до н. э.) из Лахунского архива буквально совпадают либо имеют сильное сходство с теми, что встречаются в автобиографиях номархов и чиновников Первого переходного периода и начала Среднего царства (рубеж III и II тысячелетий до н. э.).

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках НИР «Этнокультурные контакты и взаимодействия в процессе возникновения и развития древнейших цивилизаций (по памятникам материальной культуры и письменным источникам древнего Ближнего Востока и Центральной Азии V–I тыс. до н. э.)», финансируемой за счет бюджетных средств СПбГУ (Тем. М2, ИАС 2.38.525.2013).

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

Лахунский архив — собрание текстов и документов на папирусе, обнаруженное в конце XIX в. в ходе раскопок поселения Лахун. Поселение выросло рядом с большой стройкой XII династии — пирамидальным комплексом Сенусерта II. Большую часть архива составляют документы хозяйственного содержания, деловые письма, юридические папирусы. Среди сохранившихся папирусов и текстов, которые мы сегодня причисляем к «литературным», выделяются два больших папирусных листа, на лицевую сторону которых нанесен стихотворный текст, посвященный царю Сенусерту III Хакаура<sup>2</sup>. Лахунские гимны восхваляют царя как могущественного защитника Египта от внешних врагов и благодетеля всех египтян. Ниже рассматриваются фразеологические параллели в том порядке, в котором они встречаются в лахунских гимнах.

В первом гимне речь идет о воинских доблестях царя, повергающего противников-иноземцев действиями своих рук, силой своего слова и магической мощью царской короны. Несколько раз в гимнах говорится о царских действиях, направленных на защиту и расширение границ Египта: *iri.n wd. w=f t3š. w=f* — установили его указы границы его, дважды встречается эпитет *swsh t3š. w=f* — расширяющий свои границы. Хотя такая деятельность кажется естественной царской прерогативой, фразы о защите границ и установке пограничных стел встречаются на памятниках частных лиц начала XII династии [3, р. 104–107]. Так, человек по имени Сахатхор, современник Аменемхета II, среди прочих своих достоинств упоминал на своей стеле, что он был *mki t3š=f* — защищающим свои границы<sup>3</sup>. Фраза, в точности соответствующая описанию действий Сенусерта III, встречается в тексте на гробнице Неферхума<sup>4</sup>:

*mri.w niw.t=f swsh t3š=s ʕš3 m hnm.w=s mʕr d3m.w=s*

Любимый своим городом<sup>5</sup>, расширивший границы его, многочисленного жителями, счастливого молодежью.

В первом лахунском гимне Сенусерт III сравнивается с яростной богиней Сохмет: *sti šsr mi irr šhm.t* — выпускающий стрелу, как это делает Сохмет. Сравнение с «Сохмет в годину мора» обычно для царей: так называет царя «Поучение верно-подданного», так царь Сенусерт I представлен в тексте «Синухета». Но еще ранее схожее сравнение было использовано в надписи Нехри I в Хатнубе [6, р. 57, Gr. 24, строки 8–9]:

*sd3=f m rhi.t hr.t=f m /// mi šhm.t hrw ny r-d3w*

Трепет перед ним в народе, ужас перед ним... как перед Сохмет в день битвы.

Далее в тексте гимна царь назван *wʕ rnrw [ʕh3] hr t3š=f* — единственным юношей, сражающимся на своей границе. Даже исключительность свойственна не только царю, свою уникальность любили подчеркивать частные лица в начале XII династии. Например, чиновник Несумонту называл себя *wʕ k3 ny Mnṯw* — единственным

<sup>2</sup> Первое издание Фэнсиса Льюэлина Гриффита: [1, р. 1–3, 99–100, 107, pl. 1–3], современное издание текстов Марка Колье и Стевена Кёрка: [2, р. 16–19].

<sup>3</sup> Стела BM 569 [4, р. 2, pl. 19–20].

<sup>4</sup> Средний Египет, начало XII династии [5, pl. 16, line 17].

<sup>5</sup> Как обычно, в тексте местного правителя речь идет о его городе, а не о государстве. В царских Лахунские текстах тоже упоминается «город». Вопрос о том, должно ли это объясняться заимствованием фразеологии частных памятников или иным значением слова «город», пока остается открытым.

тельцом Монта<sup>6</sup> и *w<sup>c</sup> nht ny t3 pn* — единственным победителем этой земли<sup>7</sup>. Среди «уникальных» известны также *w<sup>c</sup> mnḥ ikr nḏ. t-r3* — единственный превосходный, искусный советами<sup>8</sup>, *w<sup>c</sup> wr* — единственный великий<sup>9</sup> и *w<sup>c</sup> mnḥ iw.ty mity.w=f* — единственный превосходный, которому нет подобных<sup>10</sup>.

Второй гимн посвящен описанию радости, которую выражают разные категории населения, довольные деятельностью царя (защитой их жизни, увеличением их доли). Подобные перечисления социальных и возрастных групп, объединившихся в восхищении, встречаются и в более ранних частных славословиях:

*hm.wt šbn m t3y.w i3w.w hr hrd.w*

*Женщины перемешались с мужчинами, стариками и детьми (для восхваления)*<sup>11</sup>.

*rh hm hr mrw.t(=i) bw nb hr dw3 ntr hr(=i)*

*Меня любили и мудрый, и невежда. Все благодарили бога за меня*<sup>12</sup>.

*wr.w hr hzi.t=i ʕ3.w m ksw nds.w iw(.w) m hf3.t*

*Вельможи хвалят меня, великие кланяются, малые приползли на коленях*<sup>13</sup>.

Противопоставление «великих» (влиятельных, богатых) и «малых» (не столь влиятельных или вовсе убогих) было характерным для частных текстов начала XII династии [11, с. 86–90]. Подобное противопоставление содержит первая строка третьего Лахунского гимна: царь велик (*wr*), все остальные малы (*ndz*). В этой же фразе *wr.wi nb n niw.t=f* — *О как велик господин для города своего!* актуализирована традиционная связь со своим городом, которая постоянно подчеркивалась в провинциальных биографиях Первого переходного периода и начала Среднего царства:

*mrr.w niw.t=f dmḏ hm.wt šbn hr t3y.w*

*Любимый городом своим всем, женщинами вместе с мужчинами*<sup>14</sup>.

Девять строк третьего гимна представляют царя как универсального защитника. Монарха называют «дамбой», «укрытием», «стеной», «убежищем», «приютом», «тенью в жару», «теплым углом» и «горой», способными укрыть несчастного египтянина от всевозможных неприятностей. Не столь разработанные, но тем не менее близкие по смыслу сравнения встречались задолго до составления Лахунских гимнов. Правитель Асьюта называл себя *šw.t n.t t3 r-dr=f* — *тенью для всей страны*<sup>15</sup>, а фиванский чиновник Несумонту описывался как *h(w)i.t hm.t n hs.w m w3s.t* — *теплый покров для замерзающего в Фивах*<sup>16</sup>.

В четвертом гимне перечисляются действия царя, в результате которых Египет и его народ достигли благоденствия. Последняя строка завершает картину жизни страны, благодаря своему государю обретшую покой:

<sup>6</sup> Стела Лувра С1, строка 6 [7, р. 103–140].

<sup>7</sup> Там же, строка 12.

<sup>8</sup> Стела Британского музея 572 [8].

<sup>9</sup> Стела из Абидоса CG 20539 [9].

<sup>10</sup> Гробница номарха Джафаихапи I, строки 349–350 [5, pl. 9].

<sup>11</sup> Гробница номарха Хети II (Siut IV), строки 16–17 [5, pl. 13].

<sup>12</sup> Стела Менгухотепа, сына Хапи, возможно, из Арманта, UC 1433 [10].

<sup>13</sup> Стела Несумонту, строка 10 [7].

<sup>14</sup> Нехри I в Хатнубе, Gr. 20 [6, 42].

<sup>15</sup> Гробница номарха Хети II (Siut IV, line 7) [5, pl. 13].

<sup>16</sup> Стела Несумонту [7].

/// [hrd.w]=n krs=n i3w.w=n

[Воспитываем мы детей] наших, хороним мы стариков наших.

Здесь царский гимн воспроизводит тему, хорошо известную по частным памятникам. Многие местные властители и царские чиновники Первого переходного периода и Среднего царства писали, что именно они и воспитывали, и хоронили. Например,

*ink šdi nḥn krs i3w*

Это я воспитывал юного и хоронил старика<sup>17</sup>.

*krs i3w šd nḥn*

Тот, который хоронит старого, растит малого<sup>18</sup>.

Фраза *nḥm.n=f<sup>c</sup>w3* — устранил он грабеж в контексте четвертого царского гимна обычно понимается как очередной формальный элемент славословия. Подобные фразы встречались и ранее:

*iw nḥm.n=i niw.t=i hrw<sup>c</sup>w3 m-<sup>c</sup> hr.t mri.t n.t pr-nsw*

Спас я свой город в день грабежа от болезненного ужаса царского дома<sup>19</sup>.

В надписях начала Среднего царства из Хатнуба этот и другие подобные пассажи египтологи рассматривают как свидетельство политических перипетий периода [12, с. 140–141]. Однако типичность фразы заставляет задуматься о том, как соотносятся хвалебные слова и реальность. Если мы верим похвальбе номарха, то почему не усматриваем исторического свидетельства в славословии царю?

Правление Сенусерта III, о котором идет речь в Лахунских гимнах, было временем окончательной централизации власти. В результате административных реформ влияние местных элит значительно уменьшилось [13, р. 57], еще ранее хвалебные биографии на частных памятниках стали редкими. Лахунские гимны почти на сто лет старше эпохи, в которую размещение длинных славословий на памятниках местных владык, а затем крупных чиновников было распространенной практикой. При этом очевидно, что лахунские царские славословия тематически, а порой и буквально совпадают с текстами частных восхвалений. Притом что литература эпохи Сенусерта III была и богата, и сложна [14], перепев старых провинциальных песен нуждается в объяснении.

Сходство между фразеологией царских памятников и частных биографий было давно подмечено египтологами. Впервые излагая для широкого читателя содержание текста Лахунских гимнов в 1897 г., Гастон Масперо привел соответствия из самовосхваления Несумонту [15]. Для Масперо «странная» и оторванная от контекста риторика текстов представляла лишь «увечный скелет окаменевшего животного» [15, р. 21]. Последующие исследователи усердно классифицировали эти скелеты. Основой классификации стали хронологическая, а также социальная принадлежность текстов. Между царской идеологией и сферой частного культа была проведена демаркационная линия, которая непременно сохраняла свое присутствие в работах египтологов, несмотря на то что роль египетского царя переосмыслялась. Сходство форм всегда понималось как результат процессов влияния и за-

<sup>17</sup> Стела Ментухотепа UC 14333.

<sup>18</sup> Хатнуб, Gr. 20, строка 8 [6, р. 43].

<sup>19</sup> Надпись Каи из Хатнуба, Gr. 24, строка 7 [6, р. 54].

имствования между царской и частной сферами. При описании любого явления египтологи устанавливали, к какой из сфер оно принадлежало.

Специальные работы, как правило, были посвящены одной из категорий текстов. Царские эпитеты были собраны Элке Блюменталь в классическом труде, посвященном фразеологии, описывающей царя в Среднее царство [16]. Царские эпитеты были разделены по смысловым категориям, и для некоторых характеристик царя Э. Блюменталь приводила параллели из частных памятников. Значительное количество частной хвалебной фразеологии было собрано Йозефом Янссеном в работе о традиционных египетских автобиографиях Старого и Среднего царств [17]. Позже хвалебные эпитеты памятников Среднего царства были до некоторой степени систематизированы Денизой Докси [18]. Бегло коснувшись вопроса о соотношении царских и частных эпитетов, Д. Докси отметила [18, р. 3–5], что и те и другие имели одну функцию в тексте и основывались на общих моральных ценностях. Не сомневаясь в принципиальном различии между царскими монументальными надписями и частными текстами, она тем не менее признает, что в отдельных случаях имеет место и несомненное сходство. С одной стороны, иногда чиновники (особенно начальники экспедиций в пустынные районы) использовали «практически неотличимые от царских» эпитеты-идеологемы: сравнивали себя с богами, говорили об их любви к себе, изображали победы над врагами [18, р. 5]. С другой стороны, как продемонстрировал на примере стелы Сенусерта III из Семны-Уронарти Кристофер Эйр [19], царские тексты порой выказывали удивительное сходство с литературными и автобиографическими текстами Среднего царства.

Понимание того, за какой из сфер следует признать инновационное первенство, ограничено обычной для древней истории скудостью данных. Царских самовосхвалений от Старого царства неизвестно, сохранились лишь небольшие энкомии царям в составе частных надписей<sup>20</sup> либо на рельефах царских гробничных комплексов<sup>21</sup>. Довольно долго египтологи связывали появление славословий с расцветом жанра частных биографий в эпоху Первого переходного периода. В самом деле, биографические надписи Старого царства были немногословны, но с началом нового периода ситуация изменилась. После разрушения старой системы новые очаги власти возникли в провинциальных центрах, начался расцвет жанра частных биографий на памятниках представителям местных элит. Как сформулировала исследовательница египетской литературы Мириам Лихтхайм, распад жесткой централизованной системы и последующий период безвластия «освободил индивида» [21, р. 142]. Местные правители изображали свое величие в масштабах человечества и вечности. Наиболее знаменит оказался номарх Анхтифи, оставивший непревзойденный пример бахвальства: *Я начало людей и конец людей. Ибо не было подобного, и не будет. Не был рожден подобный и не будет рожден. Я превзошел сделанное предками, и не достигнут мои потомки (таких) масштабов во всем сделанном в этот миллион лет...* [22, р. 185].

Несмотря на то что власть правителей Фив не распространялась далеко за пределы родного города, они называли себя царями, им суждено было остаться в истории XI египетской династией, объединить Египет и дать начало Среднему царству. Памятники фиванских правителей важны для понимания взаимоотноше-

<sup>20</sup> Например, надпись Нианхсохмета [20, S. 39–40].

<sup>21</sup> Например, в речи иноземцев, прибывших на кораблях, в храме Сахура.

ния частных и царских текстов: по ним, казалось бы, можно судить о том, заимствовала ли возродившаяся монархия традицию, созданную подданными. Ключевым для понимания стал один из первых царских памятников, содержащий славословие, — стела царя XI династии Интефа II Ваханха (середина XXI в. до н. э.). Интеф рассказывает об устройстве храмов для богов, военных действиях против соседей, своем величии и той пользе, которую он принес родному городу. Авторитетный британский египтолог Джон Бэйнс уверенно писал, что стелы царя Ваханха Интефа построены по модели частных памятников, как по содержанию, так и по иконографии [22, p. 133]. Эта идея получила широкое распространение и до настоящего времени популярна. Разные исследователи лишь по-разному определяют степень «царскости» памятника: как слабую («Надпись Интефа II Ваханха продолжает традицию частных биографий, таких как биография Анхтифи в Моалле, но с новыми добавлениями... царских элементов» [22, p. 280]) либо как нулевую («От памятников его подданных она отличается разве что большей величиной» [25, с. 127]).

К середине XII династии усилиями египетских царей институт наследственных номархов был если не уничтожен вовсе, то сведен к минимуму [26]. Исследователи, усматривающие истоки всех инноваций среднеегипетской царской идеологии в местных традициях, полагали, что к единому государю отошли все характеристики местной власти, и словесные, и иконографические [27]. В литературе от частных надписей, имеющих двухчастную систему — *oratio* и *narratio* [21, p. 145], произошли два жанра царской литературы: «царская новелла» и царские восхваления. Царь стал изображаться как хороший патрон, внимательный к нуждам подданных. Даже большим ушам на портретных изображениях царей второй половины XII династии нашлось объяснение в духе этой теории — уши могли быть символом внимания [28].

В конце 1990-х годов с критикой традиционного представления о направлении заимствования выступил Детлеф Франке [29]. Он представил картину иначе. Согласно его видению, основные положения концепции царской власти сформировались еще в период II–III династий, однако некоторые из них не были зафиксированы в Старое царство ни в изображениях, ни в текстах. В эпоху VIII–XI династий (Первый переходный период) элементы концепции верховной власти были заимствованы элитой и впервые «вышли на поверхность» [29, S. 175–176].

Таким образом, направление заимствования менялось на противоположное: не частный репертуар присваивался центральной властью, но местные правители узурпировали древнейший царский ритуал. Стало возможным по-новому посмотреть на некоторые не вполне обычные тексты, сохранившиеся в частных гробницах. Например, поэтический фрагмент из биографии вельможи Уни, выделяющийся среди основного текста своей анафорической структурой, в египтологии XIX–XX вв. считали «солдатской песней». Николь Клот [30, S. 192–193] предположила, что Уни подражает гимну, исполняемому в ходе царской победной процессии, или даже напрямую заимствует его из царского репертуара. Подобным образом, считает Н. Клот, царские документы могли быть перефразированы и восприняты в частных памятниках — гробнице Анхтифи в Моалле и надписях клана Нехри в Хатнубе.

Развивая свою теорию, Д. Франке высказал мнение, что фразеология царских текстов Первого переходного периода только на первый взгляд схожа с частной. Например, в стеле Интефа он не усматривает ничего такого, что не позволяло бы считать его царским документом [29, S. 181]. Тем не менее в условиях отсутствия

прямых доказательств своих положений в итоге Д. Франке предложил компромиссное решение проблемы заимствования: *тематически* образ царя в текстах Среднего царства опирается на старую догму, но *фразеологически* корни лежат в частных биографиях Первого переходного периода [29, S. 189]. Незаписанные аспекты царского культа в Старое царство окольными путями, через биографии патронов Переходного периода, были вновь восприняты в дискурсе царских памятников.

Очевидно, что обе теории, предполагающие противоположные направления заимствования, основаны на противопоставлении двух сфер: частной и царской. Возможно поставить вопрос о том, оправданно ли это основание. Не так уж редко встречаются памятники, которые сложно однозначно отнести к частной или царской сфере. Так, стела Хора из Вади эль-Худи<sup>22</sup> содержит лишь небольшую «личную» часть, в то время как основной текст отведен славословию Сенусерту I. Этой стеле были даны разные объяснения: Жорж Познер полагал, что мы имеем дело с проявлением личной преданности на частном памятнике, а Дж. Бэйнз называл эту стелу «получастной» (semi-private). Однако проблема не ограничивается одной стелой. Частные лица тоже нередко фигурируют на царских памятниках (текст Сенусерта I о начале строительства в храме Гелиополя<sup>23</sup>; анналы *gnw.t* Митрахины [32], в которых перечисляются как царские статуи, так и частные; изображение хранителя печати Неши на стеле Камеса [33]).

На рубеже XX–XXI вв. была предпринята попытка снять противопоставление царского и частного для заупокойных ритуалов [34; 35]. Ранее считалось, что заупокойные тексты, зафиксированные на стенах пирамид, изначально предназначались исключительно для царей, но в результате падения Старого царства произошла так называемая «демократизация» заупокойной сферы. Новейшие исследования показали [35], что наше представление о направлении заимствования основано лишь на том, что *Тексты пирамид* хронологически предшествуют другим заупокойным сборникам. Между тем анализ *Текстов саркофагов* частных лиц показывает, что они не имеют существенных отличий от *Текстов пирамид* ни по древности, ни по тому, как они представляют посмертное существование покойного.

Тексты, содержащие славословия, как правило, относятся к автобиографическому жанру и являются принадлежностью личного культа, цель которого — обеспечить добрую память потомков. Среднеегипетские тексты повторяют, что «полезно думать о будущем». У царей и номархов было одно будущее среди людей. Здесь разделение на частную и царскую сферы искусственно. Царей и их подданных объединяли и язык, и культура, и это объясняет появление одинаковых хвалебных эпитетов и на частных, и на царских памятниках.

## Литература

1. Griffith F. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob (principally of the Middle Kingdom). London: Bernard Quaritch, 1898. 112 p.
2. Collier M., Quirke S. The UCL Lahun Papyri: Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical. Oxford: The Besingstone Press, 2004. 160 p.
3. Galan J. Victory and Border. Terminology related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty. Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1995. 197 p.

<sup>22</sup> Стела Каирского музея JE 71901 [31].

<sup>23</sup> Папирус Берлинского музея 3029.

4. *Budge W.* Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc. in the British Museum II. London: The Trustees of the British Museum, 1912. 12 p., 50 pl.
5. *Griffith F.* The inscriptions of Siut and Dêr Rîfeh. London, 1889. 12 p., 21 pl.
6. *Anthes R.* Die Felseninschriften von Hatnub. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1928. 121 p.
7. *Obsomer C.* La Date de Nesumontu // *Revue d'Égyptologie*. 1993. Vol. 44. P. 103–140.
8. The British Museum Collection online. URL: [http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=119632&partId=1](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=119632&partId=1) (дата обращения: 18.11.2015).
9. *Lange H., Schäfer H.* Grab- und Denksteine des mittleren Reichs im Museum von Kairo. Berlin: Reichsdruckerei, 1908. T. II. P. 154–158.
10. *Goedicke H.* A Neglected Wisdom Text // *Journal of Egyptian Archaeology*. 1962. Vol. 48. P. 25–35.
11. *Берлев О.Д.* Общественные отношения в Египте эпохи Среднего Царства. М.: Наука, 1978. 367 с.
12. *Демидчик А.Е.* Государственная доктрина древнеегипетской гераклеопольской монархии: Дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2007. 439 с.
13. *Grajetzki W.* The Middle Kingdom of Ancient Egypt. History, Archaeology, Society. London: Duckworth, 2006. 208 p.
14. *Mathieu B.* La Littérature à la Fin du Moyen Empire // *Sésostri III, Pharaon de légende*. Gent: Snoeck, 2014. P. 86–91.
15. *Maspero G. Griffith F.L.* The Petrie Papyri // *Journal des Savants*. April 1897. P. 206–220.
16. *Blumenthal E.* Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches. Berlin: Akademie Verlag, 1970. 471 S.
17. *Janssen J.* De traditioneele Egyptische Autobiografie vóór het Nieuwe Rijk. Deel 1, 2. Leiden: J. G. Brill, 1946. 209 S.
18. *Doxey D.* Egyptian Non-royal epithets in the Middle Kingdom. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. 435 p.
19. *Eyre Ch.* The Semna stelae: quotation, genre, and functions of literature // *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim* / ed. S. Israelit-Groll. Jerusalem: Hebrew University, 1990. Vol. I. P. 134–165.
20. *Sethe K.* Urkunden des alten Reichs. I. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933. 308 S.
21. *Lichtheim M.* Ancient Egyptian autobiographies chiefly of the Middle Kingdom: A study and an anthology. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988. 171 p.
22. *Vandier J.* Moaalla. La Tombe d'Ankhtifi et la Tombe de Sébekhotep. Le Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1950. 264 p.
23. *Baines J.* Kingship before Literature: the World of the King in the Old Kingdom // *Selbstverständnis und Realität* / hrsg. R. Gundlach, Ch. Raedler. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997. S. 125–174.
24. *Shih-Wei Hsu.* The Development of Ancient Egyptian Royal Inscriptions // *Journal of Egyptian Archaeology*. 2012. Vol. 98. P. 269–284.
25. *Демидчик А.Е.* Безымянная пирамида. СПб.: Алетейя, 2005. 271 с.
26. *Gestermann L.* Der politische und kulturelle Wandel unter Sesostri III // *Per aspera ad astra* / hrsg. L. Gestermann, H. Sternberg-El Hotabi. Kassel, 1995. S. 31–50.
27. *Laboury D.* Portrait versus Ideal Image // *UCLA Encyclopaedia of Egyptology*. URL: <http://escholarship.org/uc/item/9370v0rz#page=1> (дата обращения: 29.08.2015).
28. *Gestermann L.* König und Nomarch // *Selbstverständnis und Realität* / hrsg. R. Gundlach, Ch. Raedler. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997. S. 37–47.
29. *Franke D.* Schöpfer, Schützer, guter Hirte: Zum Königsbild des Mittleren Reiches // *Selbstverständnis und Realität* / hrsg. R. Gundlach, Ch. Raedler. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997. S. 175–209.
30. *Kloth N.* Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung. Hamburg: Helmut Buske Verlag, 2002. 333 S.
31. *Galan J.* The Stela of Hor in Context // *Studien zur Altägyptischen Kultur*. 1994. Bd. 21. S. 65–79.
32. *Altenmüller H., Moussa M.* Die Inschrift Amenemhets II. aus dem Ptah-Tempel von Memphis: ein Vorbericht // *Studien zur Altägyptischen Kultur*. 1991. Bd. 18. S. 1–48.
33. *Habachi L.* The second stela of Kamose and his struggle against the Hyksos ruler and his capital. Glückstadt: J. J. Augustin, 1972. 67 p.
34. *Smith M.* Democratization of the Afterlife // *UCLA Encyclopedia of Egyptology* / eds. J. Dieleman, W. Wendrich. URL: <http://escholarship.org/uc/item/70g428wj> (дата обращения: 29.08.2015).
35. *Hays H.* The death of the Democratization of the Afterlife // *Old Kingdom: New Perspectives. Egyptian Art and Archaeology 2750–2150 BC* / eds. N. Strudwick, H. Strudwick. Oxford: Oxbow Books, 2011. P. 121–123.

**Для цитирования:** Макеева Н.В. Частное или царское: хвалебные эпитеты в памятниках египетского Среднего Царства // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 20–29. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.203

## References

1. Griffith F. *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob (principally of the Middle Kingdom)*. London, Bernard Quaritch, 1898. 112 p.
2. Collier M., Quirke S. *The UCL Lahun Papyri: Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*. Oxford, The Besingstone Press, 2004. 160 p.
3. Galan J. *Victory and Border. Terminology related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty*. Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1995. 197 p.
4. Budge W. *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc. in the British Museum II*. London, The Trustees of the British Museum, 1912. 12 p., 50 pl.
5. Griffith F. *The inscriptions of Siut and Dér Rifeh*. London, 1889. 12 p., 21 pl.
6. Anthes R. *Die Felseninschriften von Hatnub*. Leipzig; J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1928. 121 p.
7. Obsomer C. La Date de Nesumontu. *Revue d'Égyptologie*, 1993, vol. 44, pp. 103–140.
8. *The British Museum Collection online*. Available at: [http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=119632&partId=1](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=119632&partId=1) (accessed: 18.11.2015).
9. Lange H., Schäfer H. *Grab- und Denksteine des mittleren Reichs im Museum von Kairo*. Berlin, Reichsdruckerei, 1908, vol. II, pp. 154–158.
10. Goedicke H. A Neglected Wisdom Text. *Journal of Egyptian Archaeology*, 1962, vol. 48, pp. 25–35.
11. Berlev O.D. *Obshchestvennye otnosheniia v Egipte epokhi Srednego Tsarstva [Social Relations in Middle Kingdom Egypt]*. Moscow, Nauka Publ., 1978. 367 p. (In Russian)
12. Demidchik A.E. *Gosudarstvennaia doktrina drevneeegipetskoj gerakleopol'skoi monarkhii*. Dokt. Diss. [*The State Doctrine of the Ancient Egyptian Heracleopolitan Monarchy*. Doct. Diss.]. St. Petersburg, 2007. 439 p. (In Russian)
13. Grajetzki W. *The Middle Kingdom of Ancient Egypt. History, Archaeology, Society*. London, Duckworth, 2006. 208 p.
14. Mathieu B. La Littérature à la Fin du Moyen Empire. *Sésostri III, Pharaon de légende*. Gent, Snoeck, 2014, pp. 86–91.
15. Maspero G., Griffith F.L. The Petrie Papyri. *Journal des Savants*, Avril 1897, pp. 206–220.
16. Blumenthal E. *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*. Berlin, Akademie Verlag, 1970. 471 p.
17. Janssen J. *De traditioneele Egyptische Autobiografie vóór het Nieuwe Rijk. Deel 1, 2*. Leiden, J.G. Brill Publ., 1946. 209 p.
18. Doxey D. *Egyptian Non-royal epithets in the Middle Kingdom*. Leiden, Boston, Köln, Brill Publ., 1998. 435 p.
19. Eyre Ch. The Semna stelae: quotation, genre, and functions of literature. *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*. Ed. S. Israelit-Groll. Jerusalem, Hebrew University Publ., 1990, vol. I, pp. 134–165.
20. Sethe K. *Urkunden des alten Reichs. I*. Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933. 308 p.
21. Lichtheim M. *Ancient Egyptian autobiographies chiefly of the Middle Kingdom: A study and an anthology*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht Publ., 1988. 171 p.
22. Vandier J. *Moaalla. La Tombe d'Ankhtifi et la Tombe de Sébekhotep*. Le Caire, Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale Publ., 1950. 264 p.
23. Baines J. Kingship before Literature: the World of the King in the Old Kingdom. *Selbstverständnis und Realität* Hrsg. R. Gundlach, Ch. Raedler. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1997, pp. 125–174.
24. Shih-Wei Hsu. The Development of Ancient Egyptian Royal Inscriptions. *Journal of Egyptian Archaeology*, 2012, vol. 98, pp. 269–284.
25. Demidchik A.E. *Bezymiannaia piramida [A Nameless Pyramid]*. St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2005. 271 p. (In Russian)
26. Gestermann L. Der politische und kulturelle Wandel unter Sesostri III. *Per aspera ad astra*. Hrsg. L. Gestermann, H. Sternberg-El Hotabi. Kassel, 1995, pp. 31–50.
27. Laboury D. Portrait versus Ideal Image. *UCLA Encyclopaedia of Egyptology*. Available at: <http://escholarship.org/uc/item/9370v0rz#page-1> (accessed: 29.08.2015).

28. Gestermann L. König und Nomarch. *Selbstverständnis und Realität*. Hrsg. R. Gundlach, Ch. Raedler. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1997, pp. 37–47.
29. Franke D. Schöpfer, Schützer, guter Hirte: Zum Königsbild des Mittleren Reiches. *Selbstverständnis und Realität*. Hrsg. R. Gundlach, Ch. Raedler. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1997, pp. 175–209.
30. Kloth N. *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*. Hamburg, Helmut Buske Verlag, 2002. 333 p.
31. Galan J. The Stela of Hor in Context. *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 1994, Bd. 21, pp. 65–79.
32. Altenmüller H., Moussa M. Die Inschrift Amenemhets II. aus dem Ptah-Tempel von Memphis: ein Vorbericht. *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 1991, Bd. 18, pp. 1–48.
33. Habachi L. *The second stela of Kamose and his struggle against the Hyksos ruler and his capital*. Glückstadt, J. J. Augustin, 1972. 67 p.
34. Smith M. Democratization of the Afterlife. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Eds. J. Dieleman, W. Wendrich. Available at: <http://escholarship.org/uc/item/70g428wj> (accessed: 29.08.2015).
35. Hays H. The death of the Democratisation of the Afterlife. *Old Kingdom: New Perspectives. Egyptian Art and Archaeology 2750–2150 BC*. Eds. N. Strudwick, H. Strudwick. Oxford, Oxbow Books, 2011, pp. 121–123.

**For citation:** Makeeva N. V. Private or royal: laudatory epithets in Egyptian Middle Kingdom texts. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 20–29. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.203

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

#### Контактная информация

Makeeva Наталья Валентиновна — магистр; [nataliam.makeeva@gmail.com](mailto:nataliam.makeeva@gmail.com)

Makeeva Natalia V. — master; [nataliam.makeeva@gmail.com](mailto:nataliam.makeeva@gmail.com)

З. В. Мокрушина

### «ФОРТЕПЬЯНО И БАРАБАНЫ»<sup>1</sup>: НИГЕРИЙСКИЕ ЛИТЕРАТОРЫ О НЕОКОЛОНИАЛИЗМЕ

Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова, Российская Федерация, 150003,  
г. Ярославль, ул. Советская, 14

В статье представлены взгляды нигерийских литераторов на неокOLONIALISM как фактор социально-экономических, политических и экологических катаклизмов в Нигерии (и Африке) во второй половине XX — начале XXI в. Определены особенности освещения темы в контексте смены приоритетов и исходных установок трех поколений писателей и публицистов, чей творческий путь начался в 1950-х, 1970-х и 1990-х годах. Рассмотрены понятия «синтез», «диалог» «мультикультурность», «универсальная цивилизация», «самопрезентация», «антирасизм», ставшие для нигерийцев основой поиска идентичности, исторического межкультурного и междивизионального диалога с участием Африки. Библиогр. 41 назв.

*Ключевые слова:* Нигерия, колониализм, неокOLONIALISM, публицистика, художественная литература, расизм, антирасизм.

#### “THE PIANO AND DRUMS”: NIGERIAN WRITERS ABOUT NEO-COLONIALISM

Z. V. Mokrushina

Yaroslavl State university of P. G. Demidov, 14, Sovetskay street, Yaroslavl, 150003, Russian Federation

The article presents the views of Nigerian writers and publicists on the problem of neo-colonialism as a factor of socio-economic, cultural, political and environmental disaster in Nigeria (and Africa) during the second half of 20 — beginning of 21 century. The features coverage of the topic in the context of changing priorities and initial settings of three generations of writers and publicists, whose careers began in the 1950s, 1970s and 1990s. Examines the concept of “synthesis”, “dialogue” “multiculturalism” and “universal civilization”, “self-presentation”, “anti-racism”, which has become to Nigerians the basis of their identity and historical intercultural and inter-civilizational dialogue involving Africa. Refs 41.

*Keywords:* Nigeria, colonialism, neo-colonialism, publicism, fiction, racism, antiracism.

1 октября 1960 г. Нигерия стала независимым государством<sup>2</sup>. Колониальный век остался позади<sup>3</sup>. Будущее виделось воплощением «свободы», «света», «мира», «самоуправления», «чистоты», «жизни», «прав», «знания», «победы», «надежды», «равенства», «единства» [1, p. 151]. Вера в молодую нацию была безграничной, амбиции (индивидуальные и коллективные) — фантастичными.

Триумф и ликование вскоре сменились «ошеломляющим разочарованием» [2, p. 17–18]. Нигерия, как и большинство стран Тропической Африки, обретя суверенитет, почти сразу погрузилась в хаос трудноразрешимых социально-экономических и этнополитических проблем. Анализируя истоки системного кризиса госу-

<sup>1</sup> В стихотворении «Фортепьяно и барабаны» Габриэль Окара размышлял в «предрасветном тумане столетия» колониализма о результатах «поединка» западной и африканских культур. «Магический ритм» барабанов остался далеким воспоминанием о времени, когда Африка «крепко стояла босыми ступнями на теплой земле». Его заглушил «плач фортепьяно» — «мольбы, заклинания и лесть» тех, кто в поисках утраченного дома грезил о дальних странах и неизведанных путях.

<sup>2</sup> До 1963 г. Нигерия являлась британским доминионом. Согласно соглашению о взаимной обороне, Великобритания до 1962 г. сохраняла контроль над вооруженными силами Нигерии.

<sup>3</sup> Первая колония Лагос возникла в 1861 г.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

дарств и обществ региона, нигерийский поэт и публицист Оби Нваканма отмечал, что «африканцы стали жертвами всех видов тирании — внутренней и внешней», а тема «исторического диалога» Африки с остальной частью мира, особенно с Западом, заняла в африканской литературе центральное место [3].

Стремление к формату диалога, синтезу историй и культур отличало нигерийцев: историков и литераторов [4]. Наряду с адептами идей негритюда, панафриканизма и афроцентризма они выступали за репрезентацию истории Африки с африканских позиций [5], стремясь при этом, как выразился историк Кеннет Онвука Дике, избегать идеализаций и искажений под влиянием «кривого зеркала слепого национализма» [6, с. 185].

Из литераторов первым к анализу причин, содержания и последствий колониализма обратился Чинуа Ачебе. В романе «И пришло разрушение» (1958) он описал систему социокультурных взаимосвязей африканцев на момент прихода европейцев, показал психологические последствия установления колониального режима и истоки искаженного образа Африки как «мира дикости», «антитезы Европы и цивилизации» [7, р.252, 256]. «Длительная клевета» должна была, по мнению писателя, сделать колонизацию «возможной и простительной» [8, р. 33]. Осознав, что «пока у львов не появятся собственных историков, истории об охоте будут прославлять лишь охотника», Ч. Ачебе решил стать «этим историком» [9, р.4]. Последующие его романы — «Покоя больше нет» (1960), «Стрела бога» (1964), «Человек из народа» (1966) — о тех, кто, утратив свой путь, был вынужден жить чужой историей. Начинание подхватили писатели по всей Африке. Одновременно значительный интерес европейских читателей к первому роману Ч. Ачебе побудило одно из крупнейших британских издательств «Heinemann» запустить в 1962 г. серию «Африканские писатели»<sup>4</sup>, которая стала важным инструментом деколонизации гуманитарного знания и повторно открыла Африку для миллионов читателей по всему миру.

Еще один вектор задал Воле Шойинка. Известность ему (наряду с первыми опытами драматургии) принесли опубликованные в годы обучения в Лидсе (1954–1957) антирасистские стихи «Телефонная беседа», «Иммигрант» и «Другой иммигрант». В день провозглашения независимости он представил в Лагосе (тогда столица Нигерии) премьеру пьесы «Танец леса» [10], где итогами уходящей эпохи были названы работорговля, унижение, насилие, насаждение чуждых Африке социально-политических норм и институтов. Автор призвал не просто подвести черту под прошлым, а извлечь из него уроки (причем как африканцам, так и европейцам). В противном случае В. Шойинка предрекал молодой нации повторение трагедий колониального прошлого.

Прогноз сбылся. Колониальный опыт народов Тропической Африки был различен, однако всюду увенчался «бесплодностью земли» [11, с. 388], возникновением этнических и социальных конфликтов. Неспособность властей что-либо изменить отвечала интересу западных стран к сохранению своего влияния в бывших колониях. Независимость оказалась фикцией, «полностью без содержания»: «старый белый владелец был все еще у власти», всю его «грязную работу» выполняла по собственной воле «связка черных марионеток» — те, кто пришел к власти [12, р. 82].

<sup>4</sup> Серия выходила до 2003 г. Более 300 наименований серии включены в учебные программы африканских и ряда европейских государств. До 1972 г. редактором был Ч. Ачебе.

Нигерия (и Африка) превратилась «в сточную канаву коррупции и самоуправства» [12, р. 82], а вместо ожидаемого прогресса повсеместно наблюдались «грязь», «пустые лозунги», «скрежет чашек нищих» и «танец (под шарманку) обезьян в ливрее» [13, р. 62–64].

Кристофер Окигбо в 1965 г. во вступлении к книге к столетию У. Б. Йетса адресовал Великобритании — «белому слону» — призыв осознать «общую нить» истории, переосмыслить политику в отношении Африки и прекратить произвол, нарушающий универсальные человеческие ценности и несущий в конечном счете двусторонний ущерб [14, р. XIII–XV]. Аналогичные воззвания исходили и от других авторов, обращавшихся к западной аудитории посредством выступлений на международных конференциях, лекций в университетах Европы и США, интервью и т. д. Усилия оказались тщетными.

Апофеозом новой практики мировых держав в отношении Нигерии стали военный переворот 1966 г. и гражданская война (1967–1970). Публицисты Артур Нванкво и Удочукву Ифеджика отмечали, что в самом механизме «создания Нигерии» уже была заложена «концепция разъединения» [15, р. 3–5]. Принцип федерализации согласно конституциям 1946 г. и 1951 г. предполагал деление на области по этническому признаку с разными политическими правами — Северную (хауса и фульбе), Западную (йоруба) и Восточную (игбо). Достижение независимости лишь усилило межэтническую конфронтацию по причине неравноправного распределения между регионами экономических ресурсов (прежде всего доходов от добычи нефти) и установления монополии северян на управление. «Сумасшествие амбиций политиканов» рассорило народы [16, р. 24–25]. «Пламя» национально-го единения, вспыхнувшее на заре независимости, оказалось «затоптано в пепел и прах», а Нигерия превращена в «Вавилон, разделенный распрями» [11, с. 384]. Возникло самопровозглашенное государство Биафра.

События 1966–1970 гг. — одна из стержневых тем для писателей и публицистов [18]. Ч. Ачебе, В. Шойинка, К. Окигбо, Киприан Эквензи, Флора Нвапа, Исидор Окпеху и другие видели «сверхдержавы» в роли дирижеров конфликта. Коле Омотосо в сатирической, полной аллегорий повести «Поединок» (1972) [18] высмеял Великобританию, СССР и США, которые внезапно из заклятых врагов превратились в единомышленников, наперебой предлагая свою помощь враждующим — поставки оружия в обмен на нефть и т. д. Однако в момент блокады Биафры — одной из самых трагичных и позорных страниц в истории Нигерии, когда от голода погибло более миллиона игбо, — правительства и международные организации, включая ООН, воздержались от вмешательства. Произошел «допустимый геноцид» [19, р. 20].

К. Окигбо предрек повторение сценария переворотов и войн на почве межэтнических конфликтов по всей Африке, которая из-за действий «грабителей» (бывших и новых колонизаторов) оказалась лишена «сухожилий» и «грома» [20, р. 71–72]. Трагичный опыт Уганды, Сомали, Судана, Конго, Руанды и других стран региона подтвердили прогноз. Африка собиралась быть Новой Землей, а стала «наиболее оскорбленным континентом» [21, р. 314].

Гражданская война обострила многие вопросы. Среди них — различные аспекты идентичности и аутентичности: культурной, национальной, расовой и др. Для писателей, в большинстве своем получивших европейское образование, принад-

лежавших к несеверным этносам, преподававших в университетах Европы и США, активно сотрудничавших с западными издательствами, много путешествовавших, эта проблематика приобрела особое значение.

В 1968 г. журнал «Black Orpheus», учрежденный в 1957 г. немецким этнографом и искусствоведом Улли Байером, филологом Янхейнцем Яном, британским литературным критиком Джеральдом Муром и обретший пик международной известности в период редакторства В. Шойинки и Джона Пеппера Кларка, сменил концепцию и подзаголовок panaфриканской направленности «Журнал африканской и афро-американской литературы» на «Журнал искусств из Африки». Соредактором Дж. П. Кларка стал Абиола Иреле, считавший неприемлемым трактовку африканской культуры (включая современную литературу) как новой, нуждающейся в опеке и одобрении, а не как общемировой.

В журнале начали печатать очерки и эссе африканских литературных критиков. Тон задал Дж. П. Кларк. В эссе «Наследие Калибана» (1968) он указал на право африканских авторов использовать унаследованные от эпохи колониализма европейские языки в том виде, который позволяет им передать особенности местной культуры, без последующей искажающей правки европейских редакторов [22, р. 12–38]. Дж. П. Кларк, совершивший к тому времени кругосветное путешествие по странам Африки, Азии, Европы и США, полагал, что мультикультурность — основа развития современных государств, а все человечество — это «оркестр», где каждый инструмент играет важную роль и лишь при взаимном уважении возможна гармония [22, р. 43]. Поэтому африканцам необходимо смелее презентовать культурные достижения Африки, а европейцам и американцам отказаться от менторского тона.

Издательство «Longmans» отказалось от дальнейшего финансирования журнала. В 1974 г. А. Иреле, а затем и Дж. П. Кларк покинули редакцию, однако «Black Orpheus» выходил вплоть до 1981 г. под редакцией Тео Винсента в издательстве Лагосского университета в заданном ими формате. Это стало одним из выражений стремления нигерийцев к интеллектуальной и культурной независимости.

Интересны воспоминания А. Иреле, ставшего в 2004 г. профессором африканских и афро-американских исследований Гарвардского университета (США). Говоря о важности самопрезентации Африки, он привел примеры двух конференций Ассоциации африканских исследователей (далее — ASA): в Монреале (Канада, 1969 г.) и Атланте (США, 1989 г.), где участниками, за редким исключением, были белые ученые. К началу XXI в. наметились положительные изменения: президентами ASA и основными докладчиками стали африканцы. Тем не менее «в работу западных коллег все еще приходится вносить большие разъяснения» [23]. И в этом процессе высока роль африканских авторов. Кроме того, А. Иреле назвал симптоматичным сохранение «соединения африканцев с канадцами и австралийцами» в «постколониальной сумке» литератур Содружества вместо признания самостоятельности каждой из литератур (и культур), а также заданный во время интервью вопрос белого студента-американца о наличии у литератора достаточной квалификации для руководства Центром африканских исследований одного из вузов США [23].

С иных позиций оценивал формат отношений с Западом В. Шойинка. Он считал, что Европа оказалась неготовой принять африканский мир, а отказ от признания «холокоста работорговли» перечеркивает все, что именуется европейским

гуманизмом. При этом на фоне стремления европейцев превратить африканских правителей «в рабов, владеющих собственными рабами» первостепенным, по его мнению, является политический аспект взаимоотношений Африки и Запада, которые возможны лишь при реализации триады «правда, компенсации, согласование» [24, р. 38–39, 71–72, 92].

В. Шойинка отмечал, что клевета в отношении истории и культуры Африки причинила ей много вреда. Однако столь же вредны неадекватные восхваления и возвеличивания без какой-либо критики всего того, что исходит из Африки, а также возрождение былых традиций без оценки регрессирующих аспектов некоторых из них [2, р. 186–187]. Писателя беспокоило распространение среди африканцев западных стереотипов «неотарзанизма» и восприятия культурного наследия как «беспольного, разрубленного на части старинного фарфора» [25, р. 43–45]. Единственным повсеместным знаком примирения африканцев с прошлым («подтверждением происхождения»), по его мнению, являлась замена европейских имен на африканские [25, р. 51]. Через свое творчество В. Шойинка стремился синтезировать африканское и европейское, традиционное и современное, нивелировать существующие культурные и языковые границы. В 1986 г. за свою драматургию он получил Нобелевскую премию, что многие африканцы восприняли как «потерю лица».

Среди тех, кто признал важность самой премии, хотя и выразил сожаление, что это не африканская, а европейская награда, был Ч. Ачебе. Изначально выступая за прекращение универсализации истории Африки, он считал многосторонний «диалог истории, языков и культур» полезным как для полного «выздоровления» Африки (адекватного самовосприятия), так и для последующего ее включения в создание «универсальной цивилизации» — «не европейской и не американской», а той, «что еще должна возникнуть» [12, р. 25, 44].

Рассуждая о различных теориях африканской исключительности, Ч. Ачебе назвал их следствием «травмирующего эффекта столкновения с Европой», «опорами», позволившими африканцам встать на ноги и преодолеть свои комплексы за счет заявлений «мы намного лучше» [12, р. 44]. Однако настало время отказаться от подобного «антирасистского расизма» [26, р. 30], так как самый блистательный монолог не способен заменить диалог. В связи с этим писатель полагал важным «воздать должное дьяволу» и признать, что, хотя «колониализм в Африке разрушил многое», он создал крупные политические образования на месте мелких и раздробленных единиц (при этом разделив некоторые единые этнические группы между двумя и даже тремя разными государствами), а также предоставил им язык для общения между собой [12, р. 57–58]. Поэтому английский язык в качестве государственного следует воспринимать не как символ расового высокомерия и ужасного предательства, а как средство обеспечения некоего единства населения в условиях сложной языковой ситуации, приспособивая его к африканским нуждам [27]. «Безусловной пользой» колониализма писатель считал учреждение при Лондонском университете Ибаданского университетского колледжа, а одним из признаков независимости — признание колледжа самостоятельным университетом [9, р. 5–6].

Вместе с тем Ч. Ачебе много писал о сохранении на Западе риторики и идеологии колониализма — препятствиях на пути к полноценному диалогу. В эссе «Где ангелы боятся ступить» (1962) он впервые публично призвал европейских критиков

африканской литературы «культивировать в себе скромность, соответствующую их ограниченным знаниям об Африке, избавляться от заносчивости и высокомерия, доставшихся им в наследство от колониального прошлого» [12, р. 5, 46–48]. Те же слова писатель повторил на съезде Ассоциации по изучению литератур и языков Содружества наций, проходившем в 1974 г. в университетеMakerере (Уганда). Сам факт созыва подобных мероприятий являлся для него символом «новых отношений равенства» между народами, бывшими некогда слугами и господами, отношений, фундаментом которых служил знаменитый афоризм Альберта Швейцера: «Африканец, безусловно, мой брат, но младший брат» [12, р. 3].

В 1975 г. Ч. Ачебе выступил с лекцией «Образ Африки: расизм в “Сердце тьмы” Д. Конрада», где отметил, что многое изменилось, но не в основах. Европейцы по-прежнему признают лишь за собой право на достоверное восприятие африканской действительности, а африканская подлинность для них ассоциируется с примитивностью. При этом часть африканцев, включая ряд писателей, ради признания или из опасения быть отвергнутыми готовы принять эти правила, минимизировать свою африканскость или же провозгласить себя гражданином Вселенной, отказать от истории или даже закрыть глаза на пагубную роль расизма [8, р. 70–71]. В 1986 г. писатель отказался принять приглашение Шведской академии наук на конференцию авторов третьего мира для обсуждения африканской литературы.

Интересно, что в лекции «Африка и ее писатели», прочитанной в Гарварде в 1972 г., Ч. Ачебе выразил сомнение в мессианской роли Африки относительно Запада (что проповедовали сторонники негритюда) и указал на «дурную привычку» африканцев говорить о мире, имея в виду лишь Европу и США [12, р. 24]. Писатель на протяжении всей своей жизни ратовал за многосторонний диалог — многоголосие культур при признании равенства всех народов и целостности мира.

Новый тренд в африканской литературе и литературной критике заложила плеяда «детей войны» во главе с Чинвейзу. Они заявили, что африканцы, находясь под властью иностранных традиций, настолько преданы им, что не только потеряли «ясный и детальный смысл» своей идентичности, но воспринимают как «некое предательство обнаружить и настоять на собственном взгляде на мир» [28, р. 329, 495]. Вместе с тем именно культура является «мерилом освобождения» от рабского менталитета, фундаментом для создания свободной африканской современности [28, р. 1]. Поэтому первостепенное значение, с точки зрения новаторов, имела деколонизация африканского ума, а через это — опровержение власти иностранных традиций (что не означало невежества последних) [29, р. 6, 298].

Африканская литература, по их мнению, может и должна стать источником здоровья общества, «концепцией» и «эволюцией»; или «контрэволюцией», если писатели и критики Африки останутся «диспетчерами» европейской гегемонии [29, р. XIII, 291, 305]. Большая роль отводилась африканской книжной индустрии, где английский язык предназначался «для бизнеса», а издаваемая литература была бы многоязычна [29, р. 298–299]. Идея деколонизации книжной индустрии была близка многим авторам. Так, Ч. Ачебе открыл в Нсукке издательство «Nwamife Books» и учредил журнал «Okike». В Нсукке целый ряд литературных журналов выпускало издательство Азуонья Чуквума «Odunke Publications», включая ежегодник «Who's Who in African Literature». Ф. Нвапа основала издательство «Tana Press», став первой черной женщиной-издателем в Западной Африке. Еще одно ее

издательство — «Flora Nwapa & Co» — специализировалось на выпуске детской литературы. К.Эквенси был литературным «крестным отцом» многих начинающих авторов, возглавляя издательство «Star Printing and Publishing». Однако в 1990-е годы с ужесточением политического режима большинство издательств Нигерии прекратило существование.

В эти годы поэт, критик, художник Олу Огуйбе пишет о новых «культурных играх» британцев, в частности о распространении «теста крикета» — доказательства непоправимого различия (терпимого или невыносимого) «Других» в культуре, идеологии, языке, социальном положении и цвете кожи. И эта «смирительная рубашка» свидетельствовала, что «сражение» для африканцев еще не окончено: «дверь по-прежнему узкая, а путь шаткий» [30].

В последней трети XX в. политический аспект проблемы неокOLONиализма вновь выходит на первый план. Принцип «разделяй и властвуй» стал, по мнению писателей, основой политики мировых держав в Африке. В результате континент погряз в раздорах, утратил права на свои богатства, а «партнерство» между черными и белыми оказалось «отношениями между лошастью и наездником» [31, p. 56–57].

После войны в Нигерии резко увеличились объемы добычи и экспорта нефти. С одной стороны, это позволило начать необходимые реформы в сфере образования, здравоохранения и социальной политики. С другой стороны, обманчивое процветание длилось недолго и лишь усугубило существующие внутренние проблемы. Роман В.Шойинки «Сезон ненависти» (1973) — о неназванной стране, которую обескровил, погрузил в хаос беззакония и репрессий всемогущий картель — союз иностранных компаний и местной военной олигархии [32]. В дальнейшем автор неоднократно публично называл Нигерию не «завоеванной», но «порабощенной» страной, «стоящей на самом краю пропасти» [33].

А. Нванкво в очерке «Сегодня — нефть, что же завтра?» проанализировал взаимосвязь между развитием нефтепромысла и отношениями военных правительств Нигерии с западными странами. По его мнению, «добыча нефти в Нигерии была лишь географическим понятием; прибыли от нее доставались нефтяным компаниям других стран, осуществлявших переработку нефти» [34, с. 26]. Экономическая близорукость правящих режимов и их желание получить максимальную выгоду для себя не позволили преодолеть эту проблему. Попытка изменить ситуацию путем национализации нефтедобычи, предпринятые при Олусегун Обасанджо и Шеху Шагари, «поставили нигерийскую экономику на грань катастрофы»: «наступил внезапный конец нефтяного процветания» [34, p. 12, 27].

Поэт Дж. О. Аболаде представил нигерийцев в образе бегуна, которому некто предложил волшебные сапоги для быстрого достижения финиша, однако сапоги не только не помогли достичь цели, но еще больше ее отдалили: бегун оказался в центре песчаной бури [35, с. 147]. Чинвейзу с присущей ему категоричностью и прямотой в поэме «Элегия среднему пути» назвал политиков и монополистов «благополучного» Запада «первосвященниками... которые кормятся от мясорубки, кромсающей человеческие жизни!» [35, с. 165–169].

Помимо разрушения экономики страны тандем военных режимов (от Якубы Говона до Сани Абачи) и нефтяных концернов нанес колоссальный экологический ущерб. Проблеме посвящали многочисленные интервью, книги и даже жизни. Среди таких борцов был Кен Саро-Вива, чья публицистика имела значительный

международный резонанс. Он обвинил власти в неспособности разработать законы, которые бы обязали «Shell-В. Р.» «следовать минимальным стандартам цивилизованного поведения», и это было использовано компанией, чтобы «показать самое уродливое лицо международного капитализма», вести себя «безжалостно, глупо, в расистской манере» [36, р. 4–5]. Результатом стал экоцид в дельте р. Нигер, заселенной преимущественно огони. За тридцать лет эта ранее процветающая и плотно населенная часть Нигерии превратилась в пустыню. Кислотные дожди, утечки нефти, прорывы путепроводов, выбросы в атмосферу привели к деградации всей экосистемы, превратив все вокруг в смерть. При этом произошла политическая и социальная маргинализация огони, лишение их каких-либо прав, включая права на землю.

К. Саро-Вива создал в 1990 г. «Движение за выживание народа огони» (MOSOP: Movement for the Survival of the Ogoni People) и возглавил акции протеста. В 1992 г. MOSOP обратилась с ультиматумом к «Shell», «Chevron» и «Nigerian National Petroleum Corporation» с требованием прекратить деятельность и выплатить компенсацию огони за эксплуатацию их земель и разрушение окружающей среды. После введения в дельте военного положения мирные протесты переросли в ожесточенные столкновения. К. Саро-Вива арестовали. В мае 1995 г. «The Guardian» опубликовал его письмо, где британское правительство было фактически обвинено в поставках оружия в регион и кредитовании военных диктаторов, хотя «им известно, что все это оружие будет использовано против невинных невооруженных граждан» [37, р. 79].

К. Саро-Виву казнили вместе с восемью сподвижниками 11 ноября 1995 г. Его смерть многих потрясла. Различные организации и правительства заявили протест режиму С. Абачи и «Shell-В. Р.». Членство Нигерии в Содружестве было приостановлено. США и Великобритания ввели экономические санкции. Однако реальные меры по пресечению беззакония нефтедобывающих (и других добывающих) компаний в регионе не были предприняты. С. Абачи находился у власти вплоть до своей кончины в 1998 г.

В начале XXI в. Нигерия, обладающая «потенциалом быть великой нацией» [38], обеспеченная разнообразным сырьем, включая нефть, остается одной из самых бедных стран мира. И эта проблема, по мнению авторов, общая для континента. В сборнике стихов «Господство саранчи» (2004) Джо Ушие описал «таинственные африканские Бермуды», где при странных обстоятельствах пропадают природные ресурсы африканских стран и доходы от их добычи [39]. Кроме того, мировая конъюнктура гарантировала, что африканцы «производят то, что не потребляют, и потребляют то, что не производят» [40, р. 57]. Зависимость от импорта даже продовольствия («шутка столетия!»), иронизировал Чинвейзу, — «троянский конь» помощи Запада, а непонимание африканцами данного латентного «состояния войны» и есть «корень бедствий» Нигерии (и Африки) [41].

Многочисленные проблемы Африки для литераторов — не признак ее неполноценности, а во многом результат постоянного воздействия извне. Хотя права давать «уроки управления», по словам А. Иреле, у западных стран нет. Им следует помнить собственную историю, которая представляет «один длинный каталог войн и опустошения», «опровержения свободы» и «антидемократизма», включая Вторую мировую войну, создание авторитарной колониальной системы, нацизма,

фашизма, истребление целых народов и т. д. [24]. Большинство авторов полагают, что, если вопросы управления будут решаться непосредственно в самой Нигерии (Африке), без тотального воздействия извне, тогда страна (континент) начнет функционировать и сможет занять достойное место в современном мире, а нигерийцы (африканцы) станут управлять своей судьбой. Однако обретение «собственных основ и центров» потребует от африканцев, как и полвека назад, значительной решимости: «природа африканского движения», включая авиа- и телефонное сообщение между африканскими странами, по-прежнему замкнута на Европе [3].

#### Литература

1. *Achebe Ch.* No Longer At Ease. L.: Heinemann, 1960. 170 p.
2. *Soyinka W.* Art, Dialogue and Outrage: Essays on Literature and Culture. Ibadan: New Horn Press, 1988. 344 p.
3. *Nwakanma O.* African writing: When the dispossessed don't know they are dispossessed. URL: <http://www.pambazuka.org/en/category/panafrican/49920> (дата обращения: 11.07.2010).
4. *Гавристова Т. М.* Африканские интеллектуалы за пределами Африки. Ярославль: ЯрГУ, 2002. 308 с.
5. *Ганкин Л. Э., Туева Е. Б.* Черная Африка: История в художественной литературе (на материале англоязычной прозы). М.: Наука, 1992. 187 с.
6. *Урсу Д. П.* Современная историография стран Тропической Африки. 1960–1980. М.: Наука, 1983. 266 с.
7. *Achebe Ch.* An Image of Africa: Racism in Conrad's «Heart of Darkness» // Heart of Darkness. An Authoritative Text, background and Sources Criticism / ed. by R. Kimbroug. London: W. W. Norton, 1988. P.251–261.
8. *Achebe Ch.* Home and exile. Oxford: Oxford University Press, 2000. 115 p.
9. The Paris Review with Ch. Achebe // The Art of Fiction. 2007. No. 139. P.3–25.
10. *Soyinka W.* A Dance of the Forest. London: Oxford University Press, 1962. 87 p.
11. Поэзия Африки. М.: Художественная литература, 1973. 686 с.
12. *Achebe Ch.* Morning Yet on Creation Day. New York: Anchor Press, 1975. 175 p.
13. *Soyinka W.* A Shuttle in the Crypt. Bristol: Hill and Wang, 1972. 89 p.
14. *Okigbo Ch.* Lament of the Masks // W. B. Yeats 1865–1965: Centenary Essays on the Art of W. B. Yeats / eds D. E. S. Maxwell and S. B. Bushrui. Ibadan: Ibadan University Press, 1965. P.XIII–XV.
15. *Nwankwo A. A., Ifejika S. U.* Biafra: the making of a nation. New York: Praeger Publishers, 1969. 361 p.
16. *Nwosu T. C.* Lament in a storm // Don't Let Him Die. Enugu: Fourth Dimension Publishers, 1978. P.24–25.
17. *Мокрушина З. В.* История гражданской войны (1967–1970 гг.) в Нигерии (по произведениям нигерийских писателей и публицистов) // Вестник ЯрГУ. 2010. № 4. С. 9–16.
18. *Omotoso K.* The Combat. London: Heinemann Educational Books, 1972. 128 p.
19. *Soyinka W.* The Man Died: Prison Notes. London: Rex Collings, 1972. 315 p.
20. *Okigbo C.* Labyrinths. London: Heinemann Educational Books, 1971. 72 p.
21. The Short Century: Independence and Liberation Movements in Africa 1945–1994. New York: Prestel, 2001. P.496.
22. *Clark-Bekederemo J. P.* The example of Shakespeare. Evanston: Northwestern University Press, 1970. 113 p.
23. Literature, Culture And Thought In Africa: A Conversation A.-R. Na'Allah with A. Irele // West Africa Review. 2005. Issue 7. URL: <http://www.africaknowledgeproject.org/index.php/war/article/view/294> (дата обращения: 31.05.2015).
24. *Soyinka W.* The Burden of Memory, The Muse of Forgiveness. New York: Oxford University Press, 1999. 208 p.
25. *Soyinka W.* Ethics, Ideology and the Critic // Criticism and Ideology. Second African Writers Conference. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, 1988. P.26–54.
26. *Achebe Ch.* Hopes and Impediments. New York: Doubleday, 1988. 186 p.
27. Interview B. Morrow with Ch. Achebe. URL: <http://www.conjunctions.com/archives/c17-ca.htm> (дата обращения: 19.07.2010).

28. *Chinweizu, Jemie O. and Madubuike I. Toward the Decolonization of African Literature. Vol. I: African Fiction and Poetry and Their Critics.* Enugu: Fourth Dimension Publishers, 1980. 318 p.
29. *Chinweizu. Decolonising the African mind.* Lagos: Available from SUNDODOR, 1987. 294 p.
30. *Oguibe O. «Double dutch» and the culture game.* URL: [http://www.camwood.org/Olu\\_Oguibe\\_on\\_shonibare.htm](http://www.camwood.org/Olu_Oguibe_on_shonibare.htm) (дата обращения: 20.07.2010).
31. *Ачебе Ч. Возможен ли диалог // Писатель и общество: статьи и эссе африканских писателей.* М.: Наука, 1983. С. 17–21.
32. *Soyinka W. Season of Anomy.* London: Rex Collings, 1973. 320 p.
33. Towards a sustainable vision of Nigeria. Speech W.Soyinka at Johannesburg and Oslo. 1996. URL: <http://www.hartford-hwp.com/archives/34a/091.html> (дата обращения: 28.07.2010).
34. *Нванкво А. Сегодня — нефть, что же завтра? М.: Экономика, 1986. 68 с.*
35. *Африканская мозаика: стихи 70–80-х гг. М.: Радуга, 1986. 256 с.*
36. *Saro-Wiwa K. Genocide in Nigeria: The Ogoni Tragedy.* London: Saros International Publishers, 1992. 103 p.
37. *Ayeni T. I Am a Nigerian, Not a Terrorist.* Indianapolis: Dog Ear Publishing, 2010. 181 p.
38. *Conversation G. Okara with Ch. Azuonye // Nigerian village square.* October 24, 2006. URL: <http://www.nigeriavillagesquare.com/articles/chinua-achebe-foundation/achebe-interviews-36-gabriel.html> (дата обращения: 09.07.2010).
39. *Ushie J. A Reign of Locusts.* Ibadan, 2004. 93 p.
40. *Omotoso K. The Languages of Our Dreams or the Dreams of Our Languages // Criticism and Ideology. Second African Writers Conference.* Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, 1988. P. 55–59.
41. *Conversation Chinweizu with J.Eze.* URL: <http://www.hollerafrica.com/showArticle.php?artId=109&catId=1&page=6> (дата обращения: 24.10.2010).

**Для цитирования:** Мокрушина З. В. «Фортепьяно и барабаны»: нигерийские литераторы о неокOLONIALИЗМЕ // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 30–40. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.204

## References

1. Achebe Ch. *No Longer At Ease.* London, Heinemann, 1960. 170 p.
2. Soyinka W. *Art, Dialogue and Outrage: Essays on Literature and Culture.* Ibadan, New Horn Press, 1988. 344 p.
3. Nwakanma O. *African writing: When the dispossessed don't know they are dispossessed.* Available at: <http://www.pambazuka.org/en/category/panafrican/49920> (accessed: 11.07.2010).
4. Gavristova T. M. *Afrikanskie intellektualy za predelami Afriki [African intellectuals outside Africa].* Iaroslavl, IarGU Publ., 2002. 308 p. (In Russian)
5. Gankin L. E., Tueva E. B. *Chernaia Afrika: Istoriia v khudozhestvennoi literature (na materiale angloiazychnoi prozy) [Black Africa: History in literature (in English prose)].* Moscow, Nauka Publ., 1992. 187 p. (In Russian)
6. Ursu D. P. *Sovremennaia istoriografiia stran Tropicheskoi Afriki. 1960–1980 [Modern historiography of the countries of Tropical Africa. 1960–1980].* Moscow, Nauka Publ., 1983. 266 p. (In Russian)
7. Achebe Ch. An Image of Africa: Racism in Conrad's «Heart of Darkness». *Heart of Darkness. An Authoritative Text, background and Sources Criticism.* Ed. by R. Kimbroug. London, W.W.Norton, 1988, pp. 251–261.
8. Achebe Ch. *Home and exile.* Oxford, Oxford University Press, 2000. 115 p.
9. The Paris Review with Ch. Achebe. *The Art of Fiction*, 2007, no. 139, pp. 3–25.
10. Soyinka W. *A Dance of the Forest.* London, 1962. 87 p.
11. *Poeziia Afriki [Poetry Africa].* Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1973. 686 p. (In Russian)
12. Achebe Ch. *Morning Yet on Creation Day.* New York, Anchor Press, 1975. 175 p.
13. Soyinka W. *A Shuttle in the Crypt.* Bristol, 1972. 89 p.
14. Okigbo Ch. Lament of the Masks. *W. B. Yeats 1865–1965: Centenary Essays on the Art of W. B. Yeats.* Eds. D. E. S. Maxwell and S. B. Bushrui. Ibadan, Ibadan University Press. 1965, pp. XIII–XV.
15. Nwankwo A. A., Ifejika S. U. *Biafra: the making of a nation.* New York, Praeger Publishers, 1969. 361 p.
16. Nwosu T. C. Lament in a storm. *Don't Let Him Die.* Enugu, 1978, pp. 24–25.
17. Мокрушина З. В. *Istoriia grazhdanskoi voyny (1967–1970 gg.) v Nigerii (po proizvedeniiam nigeriskikh pisatelei i publitsistov) [The history of the civil war (1967–1970) in Nigeria (based on the works of Nigerian writers and journalists)]. [Bulletin of the Yaroslavl state University], 2010, no. 4, pp. 9–16. (In Russian)*

18. Omotoso K. *The Combat*. London, Heinemann Educational Books, 1972. 128 p.
19. Soyinka W. *The Man Died: Prison Notes*. London, Rex Collings, 1972. 315 p.
20. Okigbo C. *Labyrinths*. London, Heinemann Educational Books, 1971. 72 p.
21. *The Short Century: Independence and Liberation Movements in Africa 1945–1994*. New York, 2001. 496 p.
22. Clark-Bekederemo J.P. *The example of Shakespeare*. Evanston, Northwestern University Press, 1970. 113 p.
23. Literature, Culture And Thought In Africa: A Conversation A.-R. Na'Allah with A. Irele. *West Africa Review*. 2005. Issue 7. Available at: <http://www.africaknowledgeproject.org/index.php/war/article/view/294> (accessed: 31.05.2015).
24. Soyinka W. *The Burden of Memory, The Muse of Forgiveness*. New York, Oxford University Press, 1999. 208 p.
25. Soyinka W. Ethics, Ideology and the Critic. *Criticism and Ideology. Second African Writers Conference*. Uppsala, 1988, pp. 26–54.
26. Achebe Ch. *Hopes and Impediments*. New York, Doubleday, 1988. 186 p.
27. Interview B. Morrow with Ch. Achebe. Available at: <http://www.conjunctions.com/archives/c17-ca.htm> (accessed: 19.07.2010).
28. Chinweizu, Jemie O. and Madubuike I. *Toward the Decolonization of African Literature*. Vol. I, African Fiction and Poetry and Their Critics. Enugu, Fourth Dimension Publishers, 1980. 318 p.
29. Chinweizu. *Decolonising the African mind*. Lagos, 1987. 294 p.
30. Oguibe O. "Double dutch" and the culture game. Available at: [http://www.camwood.org/Olu\\_Oguibe\\_on\\_shonibare.htm](http://www.camwood.org/Olu_Oguibe_on_shonibare.htm) (accessed: 20.07.2010).
31. Achebe Ch. Vozmozhen li dialog [Is there a dialogue]. *Pisatel' i obshchestvo: stat'i i esse afrikanskikh pisatelei [The Writer and society: articles and essays by African writers]*. Moscow, Nauka Publ., 1983, pp. 17–21. (In Russian)
32. Soyinka W. *Season of Anomy*. London, Rex Collings, 1973. 320 p.
33. *Towards a sustainable vision of Nigeria. Speech W. Soyinka at Johannesburg and Oslo*. 1996. Available at: <http://www.hartford-hwp.com/archives/34a/091.html> (accessed: 28.07.2010).
34. Nvankvo A. *Segodnia — neft', chto zhe zavtra? [After oil, what next?]*. Moscow, Ekonomika Publ., 1986. 68 p. (In Russian)
35. *Afrikanskaia mozaika: stikhi 70–80-kh gg. [African mosaic: poems of the 70s–80s]*. Moscow, Raduga Publ., 1986. 256 p. (In Russian)
36. Saro-Wiwa K. *Genocide in Nigeria: The Ogoni Tragedy*. London, Saros International Publishers, 1992. 103 p.
37. Ayeni T. *I Am a Nigerian, Not a Terrorist*. Indianapolis, Dog Ear Publishing, 2010. 181 p.
38. Conversation G. Okara with Ch. Azuonye. *Nigerian village square. October 24, 2006*. Available at: <http://www.nigeriavillagesquare.com/articles/chinua-achebe-foundation/achebe-interviews-36-gabriel.html> (accessed: 09.07.2010).
39. Ushie J. *A Reign of Locusts*. Ibadan, 2004. 93 p.
40. Omotoso K. The Languages of Our Dreams or the Dreams of Our Languages. *Criticism and Ideology. Second African Writers Conference*. Uppsala, 1988, pp. 55–59.
41. Conversation Chinweizu with J.Eze. Available at: <http://www.hollerafrica.com/showArticle.php?artId=109&catId=1&page=6> (accessed: 24.10.2010).

**For citation:** Mokrushina Z.V. «The piano and drums»: Nigerian writers about neo-colonialism. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 30–40. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.204

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

#### Контактная информация

Мокрушина Зоя Валерьевна — аспирант; [zmokrushina@gmail.com](mailto:zmokrushina@gmail.com)

Mokrushina Zoya V. — post graduate student; [zmokrushina@gmail.com](mailto:zmokrushina@gmail.com)

П. О. Рыкин

## К ИЗУЧЕНИЮ КИТАЙСКО-МОНГОЛЬСКОГО СЛОВАРЯ ЭПОХИ МИН ДАДА ГУАНЬ ЦЗАЦЗЫ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ\*

Институт лингвистических исследований РАН, Российская Федерация, 199053, Санкт-Петербург,  
Тучков пер., 9

Статья представляет собой введение в изучение важного памятника китайско-монгольской лексикографии эпохи династии Мин — словаря *Дада гуань цзацзы* 韃靼館雜字, букв. «Собрание слов Татарского отдела», предположительно датирующегося второй половиной XV в. Приводится характеристика содержания, структуры и основных разделов памятника в общем контексте истории изучения иностранных языков в минский период. В приложении впервые публикуется реконструкция монгольского текста начального раздела словаря, охватывающего статьи № 1–19. Библиогр. 42 назв. Ил. 1.

*Ключевые слова:* китайско-монгольская лексикография, монгольские языки, китайский язык, текстология, историческая лингвистика, письменные памятники.

### PRELIMINARY NOTES ON THE *DADA GUAN ZAZI*, A SINO-MONGOL GLOSSARY FROM THE MING PERIOD

P. O. Rykin

Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences, 9 Tuchkov Street, St. Petersburg, 199053, Russian Federation

The article presents an introduction to the study of the *Dada guan zazi*, a Sino-Mongol glossary from the Ming period, dating back presumably to the late 15<sup>th</sup> century. A brief overview of the content and internal division of the text, as well as its main copies, is provided in the general context of the study of foreign languages in China under the Ming. As a supplement, the reconstruction of the Mongolian text of the section 'Astronomy' (entries Nos. 1–19) is published for the first time. Refs 42. Fig 1.

*Keywords:* Sino-Mongol glossaries, the Mongolic languages, Chinese, textology, historical linguistics, written monuments.

Словарь *Дада гуань цзацзы* 韃靼館雜字, букв. «Собрание слов Татарского отдела», представляет собой интересный, но малоизученный памятник китайско-монгольской лексикографии эпохи династии Мин (1368–1644). В нем нашли свое выражение практические потребности китайцев по овладению языком своих северных кочевых соседей, серьезно угрожавших существованию династии на всем протяжении ее правления. Создание словаря было частью большого проекта по подготовке специалистов в области «варварских» языков, планомерно реализовывавшегося минскими властями с начала XV в. и получившего специфические организационные формы.

Осуществление этого проекта было возложено на два отдельных ведомства, носивших названия *Сыи гуань* 四夷館 'Школа [для изучения языков] варваров четырех [стран света]' и *Хуйтун гуань* 會同館 'Посольское подворье'. *Сыи гуань* было основано по указу императора Чжу Ди 朱棣 (девиз правления Юнлэ 永樂, 1403–1424) в 1407 г. как особое правительственное учреждение при академии Ханьлинь

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Китайско-монгольский словарь *Дада гуань цзацзы* (2-я пол. XV в.): реконструкция текста, справочные материалы», проект № 15-04-00317а.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

翰林院, в его функции должны были входить переводы документов, представляемых ко двору иностранными данническими миссиями, а также подготовка переводчиков иностранных языков. Первоначально оно состояло из восьми отделов (*гуань* 館): Татарского (*Дада* 鞑靼, т.е. Монгольского), Чжурчжэньского (*Нюйчжи* 女直), Мусульманского (*Хуйхуй* 回回, т.е. Персидского), Тибетского (*Сифань* 西番), Индийского (*Ситянь* 西天), Уйгурского (*Гаочан* 高昌), Шанского (*Байи* 百夷) и Бирманского (*Мяньдянь* 緬甸). Позднее к ним были добавлены два новых отдела для работы с языками Юго-Восточной Азии: в 1511 г. — Лаосский (*Бабай* 八百), в 1579 г. — Сиамский (*Сяньло* 暹羅, т.е. Тайский).

Каждый отдел *Сыи гуань* должен был заниматься изучением своего языка, в частности Татарский отдел ведал составлением словарей и учебных пособий для подготовки переводчиков, способных работать с документами на монгольском языке. Изучение языков осуществлялось по довольно примитивной методике — путем зазубривания текстов и базового словаря в отсутствие каких-либо грамматик. Первоначально штат переводчиков комплектовался из числа носителей изучаемых языков, причем некоторые из них попадали на службу против их воли: минское правительство в условиях нехватки квалифицированных кадров часто задерживало членов иностранных дипломатических миссий и зачисляло их в *Сыи гуань*. Однако с течением времени переводчиков-иностранцев, справлявшихся со своими обязанностями более или менее удовлетворительно, стали заменять китайские выпускники *Сыи гуань*, не получившие должной подготовки, и эта замена в конечном итоге привела к ощутимому снижению уровня преподавания и переводческой работы, которому способствовали также периодические протесты студентов против самой системы образования и коррупция при подборе кандидатов на переводческие должности. С конца XVI в. назначение на эти должности стало и вовсе происходить не на основании экзаменов, а по наследству<sup>1</sup>.

В отличие от *Сыи гуань*, которую вполне можно назвать специальным переводческим институтом, *Хуйтун гуань*, образованный в Пекине в 1403 г. под эгидой Министерства церемоний (*Ли бу* 禮部), имел гораздо более широкие функции, заключавшиеся в приеме членов даннических миссий и обеспечении их всем необходимым, прежде всего жильем, пищей и почтовыми лошадьми, но также и устными переводчиками (*тун ши* 通事) для аудиенций у императора. В силу более практической направленности своей работы переводчики *Хуйтун гуань* должны были в первую очередь знать разговорные языки, от них не требовалось умения работать с письменными текстами и вообще знания письменностей этих языков. Поэтому для подготовки таких переводчиков использовались учебные материалы, в которых иноязычная лексика была представлена только в транскрипции китайскими иероглифами<sup>2</sup>.

Учебные пособия, выпускавшиеся *Сыи гуань*, образуют серию, известную под общим названием *Хуаи юй* 華夷譯語, букв. «Китайско-варварские переводные слова», тождественным названием более раннего китайско-монгольского словаря

<sup>1</sup> Подробнее о структуре и деятельности *Сыи гуань* см.: [1; 2; 3; 4; 5; 6, р. 224–249; 7, с. 108–110; 8, р. 152–153]. Об истории Татарского отдела (*Дада гуань* 鞑靼館) *Сыи гуань* в эпоху Мин см. специальные работы китайской исследовательницы Оюунгоа: [9; 10, р. 22–38].

<sup>2</sup> О деятельности *Хуйтун гуань* в минскую эпоху см. обстоятельные исследования П. Пелльо [6, р. 249–272] и Х. Сёррюйса [11, р. 408–442].

1389 г. (см. ниже). В этой серии каждый языковой отдел *Сыи гуань* представлен отдельным комплектом учебных материалов, включающим в себя словарь (*цзацзы* 雜字, букв. «собрание слов/знаков») и «петиции» (*лайвэнь* 來文, букв. «входящие документы») — прошения на имя императора о пожаловании титулов и подарков, увеличении денежных выплат и т. п. Из них лишь словари обладают лингвистической ценностью, тогда как петиции, презрительно именовавшиеся П. Пелльо «школярскими упражнениями» (*exercices d'école*) [6, p. 277], по существу представляют собой подстрочные переводы с китайского, довольно неуклюжие и выполненные без всякого соблюдения грамматических норм переводящих языков (ср.: [12, p. 37; 13, p. 267–271; 14, p. 151–152; 15, p. 92–93]). Изготавливались они следующим образом: оригинальные иноязычные тексты петиций, подававшихся членами даннических миссий, поступали в *Сыи гуань*, где они снабжались сокращенными стандартизованными переводами в традиционном для китайской дипломатической документации стиле, которые затем обратно переводились на иностранные языки с помощью имевшихся словарей и представлялись императору во время официальных аудиенций [6, p. 141, 277; 11, p. 452–453]. Примерами таких искусственно созданных вторичных текстов могут служить монгольские документы из *Хуаи июй* под названием *Дада гуань лайвэнь* 韃靼館來文 'Входящие документы Татарского отдела', опубликованные в транскрипции Л. Лигети [16, p. 66–85] и подробно исследованные в недавней монографии Оюунгоа [10, p. 168–299]<sup>3</sup>; английские переводы трех из этих документов изданы Х. Сёррюсом [11, p. 454–455].

Как и *Сыи гуань*, *Хуйтун гуань* в учебных целях также занималось составлением китайско-иностранных словарей, объединенных в отдельную серию с тем же названием *Хуаи июй*. Основные различия между обеими сериями заключаются в том, что (1) серия *Хуйтун гуань* охватывает большее число языков (13) по сравнению с серией *Сыи гуань* (10); (2) серия *Хуйтун гуань* состоит только из словарей (*июй* 譯語) и не содержит петиций; (3) словари *Хуйтун гуань* составлены только в китайской транскрипции, а материал словарей *Сыи гуань* параллельно представлен в записи алфавитами соответствующих языков [6, p. 276–277, 281–284; 17, p. 120; 14, p. 28–31; 7, с. 110; 18, p. 144; 19, p. 122–123]<sup>4</sup>. При этом следует отметить, что составители словарей обеих серий были явно недостаточно компетентны для выполнения своих задач, ограничиваясь включением в свои труды только базовой лексики, абсолютно необходимой для общения с «варварами» по случаю представления ими дани ко двору. Соответственно, грамматика всех отраженных в этих словарях язы-

<sup>3</sup> Исходя из различного отождествления некоторых упомянутых в этих текстах дат, исследователи относили их к периодам между 1478 и 1517 гг. [12, p. 37; 16, p. 66], 1472 и 1517 гг. [13, p. 262, note 14], 1450 и 1550 гг. [11, p. 453], 1500 и 1575 гг. [6, p. 277].

<sup>4</sup> К словарям, выпущенным *Хуйтун гуань*, может быть отнесен *Дада гуань июй* 韃靼館譯語 из 959 статей, примерно датированный первой половиной XVI в. [20, p. XIII, note 27] и до сих пор остающийся совершенно неисследованным. Критическое издание памятника по двум спискам из коллекций Аванокунни Бунко 阿波国文庫 (Киото) и Сэйкадо: Бунко 静嘉堂文庫 (Токио) было опубликовано Исидой Микиносукэ 石田幹之助 в 1973 г. [21, p. 147–205]. Цифровые копии двух списков этой редакции словаря из собрания Университета Киото (в том числе списка Аванокунни Бунко) были любезно предоставлены мне доктором Такэути Ясунори 武内康则 (Киото). Еще один список из фондов Китайской национальной библиотеки (бывшей Пекинской библиотеки) был факсимильно издан в серии *Бэйцзин тушугуань гуази чжэньбэнь цункань* 北京圖書館古籍珍本叢刊 [22, p. 589b–597a]. Данный список явно восходит к другой редакции памятника, так как содержит ряд заметных разночтений в употреблении транскрипционных иероглифов.

ков была крайне простой, лишь в минимальной степени передающей грамматические особенности данных языков, а фонетическая транскрипция их лексики часто являлась неточной<sup>5</sup>. Тем не менее эти недостатки китайской лексикографической практики не должны ставить под сомнение ценность словарей *Сыи гуань* и *Хуйтун гуань* как важных источников по исторической лингвистике, содержащих крайне интересный лексический материал, в том числе редкие или вообще неизвестные слова и выражения.

Сегодня полные или разрозненные комплекты томов *Хуаи июй*, изданных *Сыи гуань*, хранятся в Тōё Бунко (Токио, Япония), Национальной библиотеке (Париж, Франция), Берлинской государственной библиотеке (Берлин, Германия), Китайской национальной библиотеке (Пекин, Китай), Британской библиотеке (Лондон, Англия), Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург, Россия) и пр. [1, р. 206–207; 24, р. 446, 451–452; 3, р. 691; 15, р. 96; 25, р. 9].

Одним из словарей *Сыи гуань*, входящих в серию *Хуаи июй*, является и обсуждаемый нами словарь *Дада гуань цзацзы* 韃靼館雜字. Текст словаря (вместе с петициями) присутствует только в Берлинском (а также практически тождественном ему Пекинском<sup>6</sup>) и Токийском списках *Хуаи июй*, при этом лишь в последнем он фигурирует под особым названием, содержащим указание на выпустивший его отдел, тогда как в Берлинском списке все словари имеют лишь обобщающее заглавие *Хуаи июй*, совпадающее с названием всей серии.

Словарь содержит 845 статей, разбитых на 17 тематических категорий (или разделов, *мэнь* 門) в соответствии с принципами китайской лексикографии, которые отражали традиционные восточные представления об иерархическом устройстве мироздания. Перечислим эти категории в порядке их следования в тексте:

- (1) астрономия (*тяньвэнь мэнь* 天文門, букв. «небесные тела и явления»): 19 статей;
- (2) география (*дили мэнь* 地理門): 38 статей;
- (3) периоды времени и сезоны (*шилинь мэнь* 時令門): 24 статьи;
- (4) флора (*хуаму мэнь* 花木門, букв. «цветы и деревья»): 38 статей;
- (5) фауна (*няошоу мэнь* 鳥獸門, букв. «птицы и звери»): 116 статей;
- (6) жилище (*гунши мэнь* 宮室門): 17 статей;
- (7) утварь (*циюн мэнь* 器用門): 71 статья;
- (8) одежда (*ифу мэнь* 衣服門): 26 статей;

<sup>5</sup> Ср. сходные наблюдения над языком одного из китайско-монгольских словарей конца XVI в., не входящего в серии, выпущенные *Сыи гуань* или *Хуйтун гуань* [23, р. 11–12, 20–26].

<sup>6</sup> Берлинский список *Хуаи июй* доступен в оцифрованном виде на сайте Берлинской государственной библиотеки (<http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB000103AF00000000>). Факсимильное издание Пекинского списка опубликовано в серии *Бэйцзин тушугуань гуцзи чжэньбэнь цункань* [22, р. 1а–238b]. Насколько можно судить, оба этих списка образуют одну редакцию. Что касается китайско-монгольского словаря, единственное существенное различие между двумя его версиями в данной редакции заключается в том, что Пекинский список содержит два обширных дополнения (*сюйцзэн* 續增), отсутствующих в Берлинском списке [22, р. 127b–154b, 156а–185а, 211а–238а]. Эти дополнения, включающие в общей сложности 716 (402 + 314) статей, были отдельно опубликованы Х. Лувсанбалданом и А. Баосяном [26], но на недостаточно качественном уровне. По-видимому, они датируются более поздним периодом, чем основной текст словаря, и обладают гораздо меньшей ценностью (ср.: [27, р. 1]). Принадлежавший Кэ Шаоминю 柯劭忞 рукописный экземпляр памятника с двумя дополнениями, о котором упоминает Л. Лигети [28, р. 282, note 2], судя по всему, также был одной из копий Пекинского списка.

- (9) пища и напитки (*иньши мэнь* 飲食門): 28 статей;
- (10) драгоценности (*чжэньбао мэнь* 珍寶門): 13 статей;
- (11) люди (*жэнью мэнь* 人物門): 86 статей;
- (12) человеческие действия (*жэньши мэнь* 人事門): 140 статей;
- (13) звуки и цвета (*шэнсэ мэнь* 聲色門): 17 статей;
- (14) числа (*шуму мэнь* 數目門): 35 статей;
- (15) части тела (*шэньти мэнь* 身體門): 76 статей;
- (16) направления (*фаньюй мэнь* 方隅門): 17 статей;
- (17) общепотребительное (*тунъюн мэнь* 通用門): 84 статьи.

Каждая статья включает три типа данных: (1) заглавное китайское слово или словосочетание, написанное крупными иероглифами и образующее центральную часть статьи; (2) семантически эквивалентное монгольское слово или словосочетание в уйгуро-монгольской орфографии, образующее правую часть статьи; (3) фонетическую транскрипцию монгольского слова с помощью более мелких китайских иероглифов, образующую левую часть статьи. Как правило, на одной странице помещаются четыре словарные статьи, но в начале каждого раздела на странице после его названия следуют лишь две статьи, а конечная страница раздела может содержать от одной до трех статей (см. рис.). В словаре нашла отражение лексика практически всех частей речи монгольского языка: имена, местоимения, числительные, глаголы и союзы. Кроме того, словарь содержит ряд примеров синтаксических конструкций (разного рода глагольных и именных групп). Это придает памятнику особую ценность как важному источнику по исторической фонетике, грамматике и лексикологии монгольского языка.

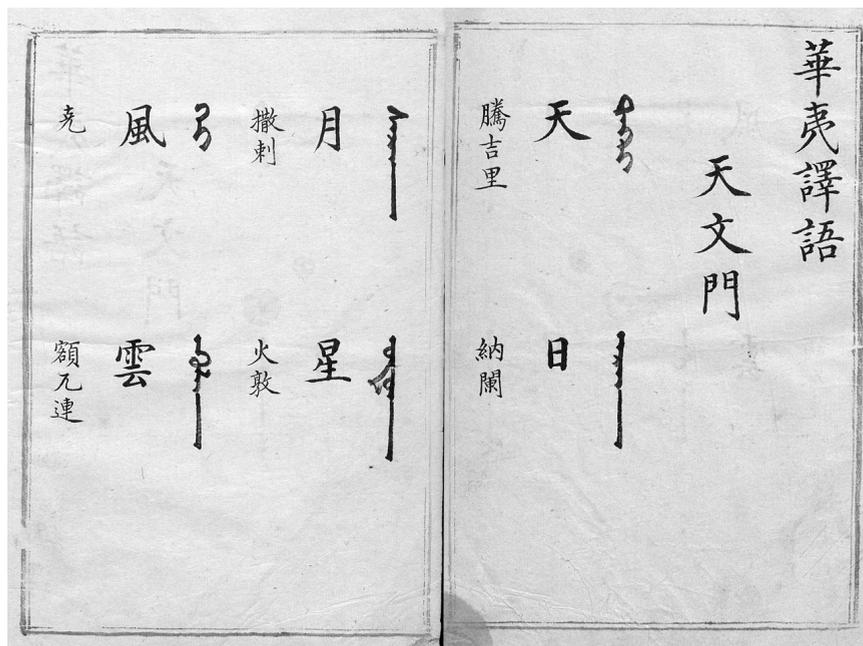


Рис. Берлинский список словаря Дада гуань цзацзы, л. 1а-б

Текст словаря не содержит никаких датирующих признаков, однако в отличие от других китайско-иностранных словарей *Сыи гуань* его происхождение более или менее известно. Китайский словник *Дада гуань цзацзы* и весь корпус фонетически транскрибированной монгольской лексики были лишь с незначительными различиями полностью скопированы из словаря *Хуаи иуй* 華夷譯語, составленного в начале династии Мин еще до образования *Сыи гуань* и *Хуйтун гуань*.

В 1382 г. минский император поручил двум чиновникам академии Ханьлинь — «толкователю текстов» (*шицзян* 侍講) Хо Юаньцзе 火原潔 (монг. *Qoninči*), монголу по происхождению, и «редактору» (*бяньсю* 編修) Ма Шаихэй 馬沙亦黑 (кит. *Ма* 馬 + ар. *Šāih* [*Muhammad*])<sup>7</sup>, уроженцу Средней Азии, составить китайско-инородческий словарь для обучения переводчиков монгольского языка. Работе определенно придавалось большое значение, о чем может свидетельствовать тот факт, что предисловие к труду написал известный ученый Лю Сань 劉三吾, который в то время занимал пост директора академии Ханьлинь. После завершения работы над словарем в 1389 г. был выпущен указ о его издании; в начале XV в. он был включен в состав энциклопедии *Юнлэ дадянь* 永樂大典 [6, p. 274–275; 30, p. 8–9; 31, S. 6–8; 20, p. IX–XII; 7, с. 113–114].

Этот уникальный памятник китайско-монгольской лексикографии состоит из двух частей. Первую часть образует китайско-монгольский словарь из 844 статей, а вторая часть представляет собой собрание образцов монголо-китайской дипломатической переписки 80-х годов XIV в., которые служили начинающим переводчикам в качестве текстов для чтения. Документы из этого собрания, в свою очередь, делятся на две группы: первая включает пять императорских указов, адресованных различным монгольским владетелям, а вторую составляют семь писем и обращений представителей монгольской знати к императорскому двору и нижестоящим властным инстанциям. Даты написания документов не указаны, однако по описываемым в них историческим фактам их можно датировать 1384–1389 гг. (см.: [32]). Весь монгольский языковой материал в словаре представлен только в китайской транскрипции, которая довольно точно отображала среднемонгольскую фонетику, в частности, используя специальные диакритические знаки для передачи фонем, отсутствующих в китайском языке (подробнее см.: [30, p. 16–88; 31, S. 31–33; 33, S. 6–7; 34, p. iv–xxiii; 35; 36, p. 18–167]). Монгольские тексты документов снабжены подстрочным переводом на китайский язык, кроме того, в первом разделе хрестоматии приводится связный поабзацный китайский перевод (возможно, даже оригинал<sup>8</sup>) всех образующих его документов.

*Хуаи иуй* 1389 г. послужил своего рода образцом для всех последующих китайско-иностранных словарей, входящих в одноименные серии, которые выпускались *Сыи гуань* и *Хуйтун гуань*. Поэтому неудивительно, что он был широко использован составителями аналогичного по своим целям лексикографического труда, подготовленного Татарским отделом *Сыи гуань* в ходе работы по описанию языков соседних с Китаем народов. В состав *Дада гуань цзацзы* полностью вошел материал первой, словарной части памятника, при этом были опущены все диакритические

<sup>7</sup> Об именах составителей *Хуаи иуй* и их вероятной этимологии см.: [6, p. 231–235, notes 310–311; 29].

<sup>8</sup> Предположение о том, что монгольский текст первых пяти документов второй части словаря является переводом с китайского, было высказано Э. Хэнишем [31, S. 6].

знаки (т. е. произношение монгольских слов стало обозначаться менее точно), произведены замены некоторых транскрипционных иероглифов и изменена пагинация. Также была добавлена правая часть статей, в которой монгольская лексика была записана уйгуро-монгольским алфавитом (ср.: [37, р. IV; 20, р. XII–XIII])<sup>9</sup>. Кроме того, в конце текста (раздел «Общеупотребительное») дополнительно появилась статья № 845, состоящая из слова *dausba* 烏思八 = *dayusba* / t̪q̪wsp̪ ‘окончено’ (чжунляо 終了) (ср.: [7, с. 112]). В своем нынешнем виде *Дада гуань цзацзы* был составлен предположительно во второй половине XV в.<sup>10</sup>, как и практически все остальные словари *Сыи гуань*, хотя ввиду отсутствия надежных критериев их датировки вопрос этот в значительной степени остается открытым [20, р. XII; ср.: 6, р. 278; 17, р. 120–121]<sup>11</sup>.

Несмотря на то что отдельные ссылки и упоминания о *Дада гуань цзацзы* имеются в трудах известных сино-монголистов, таких как А. де Смедт и А. Мостарт [37, р. IV], М. Левицкий [30, р. 11], Л. Лигети [28, р. 282, note 2], И. де Рахевильц [20, рр. XII–XIII], до настоящего времени словарь никем в полном объеме не исследовался. Лингвистический материал памятника (по Берлинскому списку) был систематически использован лишь в монографии Э. Хэниша, где монгольская лексика в уйгуро-монгольской орфографии и фонетической транскрипции сопоставлялась с параллельными формами из словаря *Хуаи июй* 1389 г. [33]. Однако эта монография основана на устаревшей системе транскрипции и содержит значительное число неточностей [20, р. VIII], кроме того, в ней не приводится никакого исследования текста. В последние годы были опубликованы две интересные статьи японского ученого Ёсиикэ Коити 吉池孝, посвященные отдельным аспектам фонологической системы зафиксированного в словаре среднемонгольского диалекта [40; 41]. Но в целом сегодня в изучении *Дада гуань цзацзы* отсутствуют как текстологический анализ списков памятника, так и подробная лингвистическая характеристика содержащегося в нем языкового материала, не проведена также точная фонетическая реконструкция последнего.

Для того чтобы восполнить этот пробел, мы приступили к осуществлению комплексного текстологического и лингвистического исследования данного памятника с учетом результатов, достигнутых на современном этапе развития монгольской и китайской исторической лингвистики. В основу нашего исследования положен Токийский список *Дада гуань цзацзы*, фотокопия которого хранится в фонде Б. И. Панкратова в Архиве востоковедов ИВР РАН (ф. 145, оп. 1, ед. хр. 49). Текст словаря по этому списку будет сопоставлен нами с другой его редакцией, представленной Берлинским и Пекинскими списками. Наше исследование будет со-

<sup>9</sup> По словам П. Пелльо, «это переложение на монгольское письмо было сделано механически и некритично» [6, р. 277].

<sup>10</sup> Л. Лигети полагал, что формы в уйгуро-монгольской орфографии были добавлены позднее, уже в первой половине XVI в. [38, р. 225, note 29; ср.: 28, р. 282, note 2].

<sup>11</sup> Существуют гипотезы о более поздней датировке этих словарей или по крайней мере некоторых их списков. Так, по мнению Ф. Хирта, Берлинский список *Хуаи июй* был составлен в XVI в. [1, р. 218]. К. Дэниелс считает наиболее вероятным, что список из Тбѣ Бунко был составлен в конце XVI в., а именно после 1579 г., когда был образован отдел Аютии, документы которого содержатся в данном списке [8, р. 153, note 23; 39, р. 261, note 13]. Отметим, однако, что словари *Сыи гуань* допускают разновременную датировку, а их объединение в одну серию могло произойти сравнительно поздно в результате определенной редакторской работы.

стоять из следующих этапов: (1) полная фонетическая реконструкция монгольской лексики словаря в китайской транскрипции и уйгуро-монгольской орфографии; (2) представление всего языкового материала памятника в виде таблицы, включающей порядковые номера статей, номера листов по оригинальному изданию, китайские формы (заголовки статей) в их иероглифическом написании и транскрипции на основе китайского фонетического алфавита (пиньиня), соответствующие монгольские формы в китайской транскрипции (иероглифическом написании и фонетической реконструкции) и уйгуро-монгольской орфографии (в транслитерации и палеографической транскрипции Л. Лигети<sup>12</sup>), значения китайских и монгольских форм<sup>13</sup>; (3) составление справочных материалов к словарю: алфавитного индекса монгольских форм с указанием письменных монгольских соответствий (при их наличии) и слогового индекса китайско-монгольских фонетических соответствий (по типу «иероглиф — транскрибируемый им монгольский слог (слоги)»); (4) лингвистическая характеристика среднемонгольского диалекта словаря, описание орфографических и палеографических особенностей использованной в нем уйгуро-монгольской письменности.

Словарь *Дада гуань цзацзы* содержит интересный и важный материал по исторической фонетике и лексикологии монгольских языков, поэтому его публикация и исследование — чрезвычайно актуальные задачи на современном этапе развития науки. Мы надеемся, что введение этого памятника в широкий научный оборот будет с одобрением встречено специалистами по средневековой монгольской текстологии и сравнительно-историческому языкознанию.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Китайско-монгольский словарь *Дада гуань цзацзы* 韃靼館雜字: фрагмент реконструкции текста

Сокращения: DGZ — реконструированный текст словаря *Дада гуань цзацзы* 韃靼館雜字 на основании сравнительного анализа Токийского, Берлинского и Пекинского списков; НУ — китайско-монгольский словарь *Хуаи иуй* 華夷譯語 1389 г. (по факсимильному изданию в серии *Ханьфэнлоу бицзи* 涵芬樓秘笈, *цзи* 集 4). В столбце «л.» указаны номера листов по Токийскому списку (в двух других списках пагинация отсутствует). Разночтения между НУ и DGZ (кrome употребления диакритических знаков) выделены полужирным шрифтом.

Тяньвэнь мэнь 天文門 'Астрономия'

№	л.	Китайская форма		Монгольская форма					
		Написание	Чтение	Китайская транскрипция		Уйгуро-монгольская орфография		Значение	
				Написание		Реконструкция	Транслитерация		Транскрипция
				НУ	DGZ				
1	1a	天	tiān	騰吉 <sup>忒</sup> 里	騰吉里	<i>tengiri</i>	tnkry	tngrī	'небо'
2	» »	日	rì	納 <sup>忒</sup> 蘭	納蘭	<i>naran</i>	n'r'n	<i>naran</i>	'солнце'
3	1b	月	yuè	撒 <sup>忒</sup> 刺	撒刺	<i>sara</i>	s'r'	<i>sara</i>	'луна'

<sup>12</sup> Основные принципы этой транскрипции в сжатом виде изложены в работе [42, p. 9–12].

<sup>13</sup> Фрагмент создаваемой нами таблицы, охватывающий раздел «Астрономия» (статьи № 1–19), публикуется в приложении.

4	»»	星	xīng	火敦	火敦	hodun	'wdwn	odun	'звезда'
5	»»	風	fēng	克	克	kei	k'y	kei	'ветер'
6	»»	雲	yún	額兀連	額兀連	e'ülen	'kw'ln	egülen	'облако'
7	2a	烟	yān	忽忽	忽忽	hünin	'wynyn	ünin	'дымка'
8	»»	霜	shuāng	乞 <sup>舌</sup> 刺兀	乞刺兀	kira'u	qyr'qw	qirayu	'иней'
9	»»	冰	bīng	莫 <sup>舌</sup> 孫	莫勒孫	mölsün	mwylswn	mölsün	'лед'
10	»»	雪	xuě	察孫	察孫	časun	c'swn	uasun	'снег'
11	2b	雷	léi	騰吉 <sup>舌</sup> 里董 <sup>舌</sup> 豁敦	董火敦	donqodum	twnkqwdwm	dongqodum	кит. 'гром', монг. 'гремит'
12	»»	霖	lín	主薛	主薛	jüse	yws-'	jüs-e	'продолжительный дождь'
13	»»	雨	yǔ	中忽 <sup>舌</sup> 刺	忽刺	qura	qwr-'	qur-a	'дождь'
14	»»	露	lù	石兀迭 <sup>舌</sup> 鄰	石兀迭鄰	š'üderin	sykw'dryn	sigüderin	'роса'
15	3a	虹	hóng	莎 <sup>舌</sup> 郎哈	莎郎哈	solonqa	swlwnkq-'	solongy-a	'радуга'
16	»»	霧	wù	抹你牙兒	抹你牙兒	maniyar	m'nyy'r	maniyar	'туман'
17	»»	電	diàn	急里別里干	急里別里干	gilbelgen	kylp'lk'n	gilbelgen	'молния'
18	»»	雹	báo	門都兒	們都兒	mündür	mwyndwr	mündür	'град'
19	3b	天河	tiān hé	騰吉 <sup>舌</sup> 里因斡牙刺兒	騰吉里因斡牙刺兒	teṅgiri-yin oyalar	tnkry-yyn 'wyy'l'r	tnḡri-yin oyalar	'Млечный Путь'

## Литература

- Hirth F. The Chinese Oriental College // Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society. 1887. Vol. 22. P. 203–223.
- Devéria G. Histoire du Collège des Interprètes de Péking (fragment) // Mélanges Charles de Harlez: Recueil de travaux d'érudition offert à Mgr Charles de Harlez à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de son professorat à l'Université de Louvain, 1871–1896. Leyde: Brill, 1896. P. 94–102.
- Denison Ross E. New Light on the History of the Chinese Oriental College, and a 16<sup>th</sup> Century Vocabulary of the Luchuan Language // T'oung Pao. Second Series. 1908. Vol. 9, No. 5. P. 689–695.
- Kanda Kiichirō 神田喜一郎. Min no Shiikan ni tsuite 明の四夷館に就いて [О *Сыи гуань* в эпоху Мин] // Shirin 史林 [Исторический сборник]. 1927. Vol. 12, No. 4. P. 1–16.
- Wild N. Materials for the Study of the Ssü I Kuan 四夷(譯)館 (Bureau of Translators) // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1945. Vol. 11, No. 3. P. 617–640.
- Pelliot P. Le Hōja et le Sayyid Ḥusain de l'Histoire des Ming // T'oung Pao. 1948. Vol. 38, livr. 2/5. P. 81–292.
- Панкратов Б. И. Изучение восточных языков в Китае в период династии Мин (1368–1644) // Страны и народы Востока. 1998. Вып. 29. С. 105–127.
- Daniels C. Script Without Buddhism: Burmese Influence on the Tay (Shan) Script of Mäng<sup>2</sup> Maaw<sup>2</sup> as seen in a Chinese Scroll Painting of 1407 // International Journal of Asian Studies. 2012. Vol. 9, No. 2. P. 147–176.
- Wuyungaowa 烏雲高娃. Ming Siyi guan “Dada guan” yanjiu 明四夷館“鞑靼館”研究 [Исследование “Татарского отдела” минского *Сыи гуань*]. 2006. URL: <http://big.hi138.com/wenhua/lshixue/200605/52141.asp#.VR0xX0Ph6hM> (дата обращения: 03.09.2015).
- Wuyungaowa 烏雲高娃. Ming Siyi guan Dada guan ji «Huayi yiyu» dada “laiwen” yanjiu 明四夷館鞑靼館及《华夷译语》鞑靼“来文”研究 / A Study on the “Da Da Guan” of “Si Yi Guan” in Ming and Mongolian tribute-letters of “Hua-I-I-Yü”. Beijing 北京: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社, 2014. [6], 2, 329 p. (Guojia sheke jijin houqi zizhu xiangmu 国家社科基金后期资助项目.)
- Serruys H. Sino-Mongol Relations during the Ming II: The Tribute System and Diplomatic Missions (1400–1600). Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1967. XIII, 650 p. (Mélanges Chinois et Bouddhiques. Vol. 14).

12. *Serruys H.* Sino-Jürčed Relations during the Yung-lo Period (1403–1424). Wiesbaden: Harrassowitz, 1955. viii, 118 p. (Göttinger Asiatische Forschungen. Bd. 4).
13. *Ligeti L.* Documents sino-ouigours du Bureau des Traducteurs // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1967. T. 20, fasc. 3. P. 253–306.
14. *Kiyose G.N.* A Study of the Jurchen Language and Script: Reconstruction and Decipherment. Kyoto: Hōritsubunka-sha, 1977. 260 p.
15. *Kane D.* The Sino-Jurchen Vocabulary of the Bureau of Interpreters. Bloomington IN: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1989. xi, 461 p. (Uralic and Altaic Series; Vol. 153).
16. *Ligeti L.* Preklasszikus emlékek 2: XIII–XVI. század és a XVII. század eleje. Budapest: ELTE Belső-ázsiai Intézet, 1965. 190 p. (Mongol nyelvelméltár; 4).
17. *Ligeti L.* Un vocabulaire sino-ouigour des Ming: Le *Kao-tchiang-kouan yi-chou* du Bureau des Traducteurs // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1966. T. 19, fasc. 2. P. 117–199.
18. *Li Yong-Sōng.* The Uighur Word Materials in a Manuscript of *Hua-yi-yi-yu* (華夷譯語) in the Library of Seoul National University // *Altai Hakpo*. 2006. No. 16. P. 143–176.
19. *Li Yong-Sōng.* The Uighur Word Materials in a Manuscript of *Hua-yi-yi-yu* (華夷譯語) in the Library of Seoul National University (III) // *Altai Hakpo*. 2011. No. 21. P. 121–138.
20. *Rachewiltz I. de.* Introduction // *Mostaert A.* Le matériel mongol du *Houa i i iu* 華夷譯語 de Houng-ou / éd. par I. de Rachewiltz, avec l'assistance de A. Schönbaum. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1977. T. 1. P. VII–XXIII. (Mélanges Chinois et Bouddhiques. Vol. 18).
21. *Ishida Mikinosuke* 石田幹之助. *Tōa bunka-shi sökō* 東亞文化史叢考 / *Studies in Cultural History of Eastern Asia*. Tōkyō 東京: Tōyō Bunko 東洋文庫, 1973. 2, 15, 887, 6 p. (Tōyō Bunko ronsō 東洋文庫論叢; 54).
22. Beijing tushuguan guji zhenben congkan 北京圖書館古籍珍本叢刊 [Собрание древних и редких книг Пекинской библиотеки] / Beijing tushuguan guji chuban bianji zu 北京圖書館古籍出版編輯組 [Ред. комиссия по изданию древних книг Пекинской библиотеки]. Beijing 北京: Shumu wenxian chubanshe 書目文獻出版社, s. a. Vol. 6: Jing bu 經部 [Канонические книги]. [2], 1, 790 p.
23. *Apatóczy Á. B.* *Yiyu* 譯語 (Beilu yiyu 北虜譯語): An Indexed Critical Edition of a Sixteenth-century Sino-Mongolian Glossary. Folkestone: Global Oriental, 2009. xviii, 258 p. (Languages of Asia. Vol. 5).
24. *Lacouperie T. de.* The Djurtchen of Manchuria: Their Name, Language, and Literature // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series*. 1889. Vol. 21, No. 2. P. 433–460.
25. *Igunma J.* The “Pa Po-Chinese glossary” in the *Hua Yi yi yu* // *Southeast Asia Library Group Newsletter*. 2010. No. 42. P. 8–21.
26. *Lubsangbalдан Qa., Bousiyang A.* «Quva i i iui» toli bičig-ün jarim keseg [Некоторые фрагменты словаря «Хуай иуй»] // *Mongyol kele jokiyal teüke* [Монгольский язык, литература и история]. 1959. No. 7. P. 17–28; No. 12. P. 24–34; 1960. No. 1. P. 40–47.
27. *Ligeti L.* Glossaire supplémentaire au Vocabulaire sino-ouigour du Bureau des Traducteurs // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1969. T. 22, fasc. 1. P. 1–49.
28. *Ligeti L.* Les fragments du *Subhāṣitaratnamidhi* mongol en écriture 'phags-pa: Le mongol préclassique et le moyen mongol // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1964. T. 17, fasc. 3. P. 239–292.
29. *Miller R. A.* *Qoninči*, Compiler of the *Hua-i i-yü* of 1389 // *Ural-Altische Jahrbücher*. 1966. Vol. 38. P. 112–121.
30. *Lewicki M.* La langue mongole des transcriptions chinoises du XIV<sup>e</sup> siècle: Le *Houa-yi yi-yu* de 1389: Édition critique précédée des observations philologiques et accompagnée de la reproduction phototypique du texte. Wrocław: Nakładem Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, 1949. 228 p. (Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego. Ser. A. Nr. 29).
31. *Haenisch E.* Sino-mongolische Dokumente vom Ende des 14. Jahrhunderts. Berlin: Akademie-Verlag, 1952. 60 S., 26 Taf. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Nr. 4).
32. *Serruys H.* The Dates of the Mongolian Documents in the *Hua-i i-yü* // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1954. Vol. 17, No. 3/4. P. 419–427.
33. *Haenisch E.* Sinomongolische Glossare I: Das *Hua-I ih-yü*. Berlin: Akademie-Verlag, 1957. 37 S., 1 Taf. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Nr. 5).
34. *Kuribayashi H.* Word- and Suffix-Index to *Hua-yi Yi-yü*, based on the Romanized Transcription of L. Ligeti. Sendai: Center for Northeast Asian Studies Tohoku University, 2003. xxiv, 178 p. (CNEAS Monograph Series; 10).
35. *Burigude* 布日古德. «Huayi yiyu» (jiazhong ben) yinyi Hanzi yanjiu 《华夷译语》(甲种本)音译汉字研究 / A Study of Chinese Characters Denoting Mongolian Vocabulary in the *Hua Yi Yi Yü* (Version

A). Beijing 北京: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社, 2012. [3], 3, 3, 5, 2, 1, 2, 2, 197 p. (Zhongguo shehui kexue boshihou wenku 中国社会科学博士后文库).

36. Huang Zongjian 黄宗鉴. «Huayi yiyu» yanjiu 《华夷译语》研究 [Исследование «Хуаи ийюй»]. Beijing 北京: Kunlun chubanshe 昆仑出版社, 2014. [2], 18, 7, 2, 1, 359, 8 p. (Dongfang wenhua jicheng 东方文化集成).

37. Smedt A. de, Mostaert A. Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental. Pei-p'ing: Imprimerie de l'Université Catholique, 1933. 3<sup>e</sup> pt.: Dictionnaire monguor-français. XIV, 521 p.

38. Ligeti L. Deux tablettes de T'ai-tsong des Ts'ing // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1958. T. 8, fasc. 3. P. 201–239.

39. Daniels C. [Rev. on] L.-H. Foon Ming, V. Grabowsky, R. Wichasin, *Chronicle of Sipsòng Panna: History and Society of a Tai Lü Kingdom Twelfth to Twentieth Century* (Chiang Mai, Mekong Press, 2012) // Journal of the Siam Society. 2013. Vol. 101. P. 255–262.

40. Yoshiike Koichi 吉池孝一. Dattankan zatsuji no h- ni tsuite 鞞鞞館雜字のh- について [О h- в Дада гуань цзацзы] // Kodai moji shiryōkan hakkō 古代文字資料館発行 / KOTONOHA. 2003. No. 4. P. 1–5.

41. Yoshiike Koichi 吉池孝一. Dattankan zatsuji saikō — Mōkogo no h- to q- no enkaku ni tsuite 鞞鞞館雜字再考 — 蒙古語のh- とq- の沿革について — [Еще раз о Дада гуань цзацзы в связи с вопросом об эволюции h- и q- в монгольском языке] // Kodai moji shiryōkan hakkō 古代文字資料館発行 / KOTONOHA. 2013. No. 123. P. 1–17.

42. Ligeti L. Monuments préclassiques 1: XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1972. 296 p. (Monumenta linguae mongolicae collecta; 2).

**Для цитирования:** Рыкин П. О. К изучению китайско-монгольского словаря эпохи Мин Дада гуань цзацзы: предварительные замечания // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 41–53. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.205

## References

1. Hirth F. The Chinese Oriental College. *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1887, vol. 22, pp. 203–223.

2. Devéria G. Histoire du Collège des Interprètes de Péking (fragment). *Mélanges Charles de Harlez: Recueil de travaux d'érudition offert à Mgr Charles de Harlez à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de son professorat à l'Université de Louvain, 1871–1896*. Leyde, Brill Publ., 1896, pp. 94–102.

3. Denison Ross E. New Light on the History of the Chinese Oriental College, and a 16<sup>th</sup> Century Vocabulary of the Luchuan Language. *T'oung Pao. Second Series*, 1908, vol. 9, no. 5, pp. 689–695.

4. Kanda Kiichirō. Min no Shiikan ni tsuite [On the Siyi guan during the Ming]. *Shirin [Journal of History]*, 1927, vol. 12, no. 4, pp. 1–16. (in Chinese)

5. Wild N. Materials for the Study of the Ssü I Kuan (Bureau of Translators). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1945, vol. 11, no. 3, pp. 617–640.

6. Pelliot P. Le Hōja et le Sayyid Hūsain de l'Histoire des Ming. *T'oung Pao*, 1948, vol. 38, livr. 2/5, pp. 81–292.

7. Pankratov B. I. Izučenie vostočnyx jazykov v Kitae v period dinastii Min (1368–1644) [The Study of Oriental Languages in China during the Ming (1368–1644)]. *Strany i narody Vostoka [Countries and Peoples of the East]*, 1998, vol. 29, pp. 105–127. (In Russian)

8. Daniels C. Script Without Buddhism: Burmese Influence on the Tay (Shan) Script of Māng<sup>2</sup> Maaw<sup>2</sup> as seen in a Chinese Scroll Painting of 1407. *International Journal of Asian Studies*, 2012, vol. 9, no. 2, pp. 147–176.

9. Wuyungaowa. *Ming Siyi guan “Dada guan” yanjiu [The Study of the “Tatar College” of the Siyi guan during the Ming]*. 2006. Available at: <http://big.hi138.com/wenhua/lishixue/200605/52141.asp#.VR0xX0Ph6hM> (accessed: 03.09.2015). (in Chinese)

10. Wuyungaowa. Ming Siyi guan Dada guan ji «Huayi yiyu» dada “laiwen” yanjiu. *A Study on the “Da Da Guan” of “Si Yi Guan” in Ming and Mongolian tribute-letters of “Hua-I-I-Yü”*. Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2014. [6], 2, 329 p. (Guojia sheke jijin houqi zizhu xiangmu.) (in Chinese)

11. Serruys H. *Sino-Mongol Relations during the Ming II: The Tribute System and Diplomatic Missions (1400–1600)*. Bruxelles, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1967. XIII, 650 p. (Mélanges Chinois et Bouddhiques; vol. 14.)

12. Serruys H. *Sino-Jürčed Relations during the Yung-lo Period (1403–1424)*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1955, viii, 118 p. (Göttinger Asiatische Forschungen; Bd. 4.)

13. Ligeti L. Documents sino-ouigours du Bureau des Traducteurs. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1967, t. 20, fasc. 3, pp. 253–306.
14. Kiyose G. N. *A Study of the Jurchen Language and Script: Reconstruction and Decipherment*. Kyoto, Hōritsubunka-sha, 1977. 260 p.
15. Kane D. *The Sino-Jurchen Vocabulary of the Bureau of Interpreters*. Bloomington IN, Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1989, xi, 461 p. (Uralic and Altaic Series; vol. 153.)
16. Ligeti L. *Preklasszikus emlékek 2: XIII–XVI. század és a XVII. század eleje [Preclassical Monuments 2: 13th–16th and Early 17th Centuries]*. Budapest, ELTE Belső-ázsiai Intézet, 1965. 190 p. (Mongol nyelvelméltár; 4.) (In Hungarian)
17. Ligeti L. Un vocabulaire sino-ouigour des Ming: Le Kao-tch'ang-kouan yi-chou du Bureau des Traducteurs. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1966, vol. 19, fasc. 2, pp. 117–199.
18. Li Yong-Sōng. The Uighur Word Materials in a Manuscript of Hua-yi-yi-yu in the Library of Seoul National University. *Altai Hakpo*, 2006, no. 16, pp. 143–176.
19. Li Yong-Sōng. The Uighur Word Materials in a Manuscript of Hua-yi-yi-yu in the Library of Seoul National University (III). *Altai Hakpo*, 2011, no. 21, pp. 121–138.
20. Rachewiltz I. de. Introduction. Mostaert A. *Le matériel mongol du Houa i i iu de Houng-ou*. Éd. par I. de Rachewiltz, avec l'assistance de A. Schönbaum. Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1977, vol. 1, pp. VII–XXIII. (Mélanges Chinois et Bouddhiques; Vol. 18.)
21. Ishida Mikinosuke. Tōa bunka-shi sōkō. *Studies in Cultural History of Eastern Asia*. Tōkyō, Tōyō Bunko, 1973. 2, 15, 887, 6 p. (Tōyō Bunko ronsō; 54.) (In Japanese)
22. Beijing tushuguan guji zhenben congkan [A Collection of Old and Rare Books from the Beijing Library]. *Beijing tushuguan guji chuban bianji zu [The Old and Rare Books from the Beijing Library Publishing Editorial Board]*. Beijing, Shumu wenxian chubanshe, s. a., vol. 6. Jing bu [Classics]. [2], 1, 790 p. (In Chinese)
23. Apatóczy Á. B. *Yiyu (Beilu yiyu): An Indexed Critical Edition of a Sixteenth-century Sino-Mongolian Glossary*. Folkestone, Global Oriental, 2009. xviii, 258 p. (Languages of Asia; vol. 5.)
24. Lacouperie T. de. The Djurtchen of Manchuria: Their Name, Language, and Literature. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series*, 1889, vol. 21, no. 2, pp. 433–460.
25. Igunma J. The “Pa Po-Chinese glossary” in the Hua Yi yi yu. *Southeast Asia Library Group Newsletter*, 2010, no. 42, pp. 8–21.
26. Lubsangbaldan Qa., Bousiyang A. «Quva i i iui» toli bičig-ün jarim keseg [Some Parts of the “Huayiyu” Glossary]. *Mongyol kele jokiyal teüke [Mongolian language, literature and history]*, 1959, no. 7, pp. 17–28; no. 12, pp. 24–34; 1960, no. 1, pp. 40–47. (In Mongolian)
27. Ligeti L. Glossaire supplémentaire au Vocabulaire sino-ouigour du Bureau des Traducteurs. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1969, vol. 22, fasc. 1, pp. 1–49.
28. Ligeti L. Les fragments du Subhāṣitaratnanidhi mongol en écriture 'phags-pa: Le mongol préclassique et le moyen mongol. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1964, vol. 17, fasc. 3, pp. 239–292.
29. Miller R. A. Qoninči, Compiler of the Hua-i i-yü of 1389. *Ural-Altäische Jahrbücher*, 1966, vol. 38, pp. 112–121.
30. Lewicki M. *La langue mongole des transcriptions chinoises du XIV<sup>e</sup> siècle: Le Houa-yi yi-yu de 1389: Édition critique précédée des observations philologiques et accompagnée de la reproduction phototypique du texte*. Wrocław, Nakiadem Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, 1949. 228 p. (Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego; Ser. A, Nr. 29.)
31. Haenisch E. *Sino-mongolische Dokumente vom Ende des 14. Jahrhunderts*. Berlin, Akademie-Verlag, 1952. 60 p., 26 Taf. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst; Nr. 4.)
32. Serruys H. The Dates of the Mongolian Documents in the Hua-i i-yü. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1954, vol. 17, no. 3/4, pp. 419–427.
33. Haenisch E. *Sinomongolische Glossare I: Das Hua-I ih-yü*. Berlin, Akademie-Verlag, 1957. 37 p., 1 Taf. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst; Nr. 5.)
34. Kuribayashi H. *Word- and Suffix-Index to Hua-yi Yi-yü, based on the Romanized Transcription of L. Ligeti*. Sendai, Center for Northeast Asian Studies, Tohoku University, 2003, xxiv, 178 p. (CNEAS Monograph Series; 10.)
35. Burigude. «Huayiyu» (jiazhong ben) yinyi Hanzi yanjiu. *A Study of Chinese Characters Denoting Mongolian Vocabulary in the Hua Yi Yi Yü (Version A)*. Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2012. [3], 3, 3, 5, 2, 1, 2, 2, 197 p. (Zhongguo shehui kexue boshihou wenku.) (in Chinese)

36. Huang Zongjian. «*Huayi yiyu*» *yanjiu* [A Study of the “*Huayi Yiyu*”]. Beijing, Kunlun chubanshe, 2014. [2], 18, 7, 2, 1, 359, 8 p. (Dongfang wenhua jicheng.) (in Chinese)
37. Smedt A. de, Mostaert A. *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental*. Pei-p'ing, Imprimerie de l'Université Catholique, 1933. 3<sup>e</sup> pt.: Dictionnaire monguor-français. XIV, 521 p.
38. Ligeti L. Deux tablettes de T'ai-tsong des Ts'ing. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1958, vol. 8, fasc. 3, pp. 201–239.
39. Daniels C. [Rev. on] L.-H. Foon Ming, V. Grabowsky, R. Wichasin, *Chronicle of Sipsòng Panna: History and Society of a Tai Lü Kingdom Twelfth to Twentieth Century* (Chiang Mai, Mekong Press, 2012). *Journal of the Siam Society*, 2013, vol. 101, pp. 255–262.
40. Yoshiike Koichi. Dattankan zatsuji no h- ni tsuite [On h- in the Dada guan zazi]. *Kodai moji shiryōkan hakkō*. [KOTONOHA], 2003, no. 4, pp. 1–5. (in Chinese)
41. Yoshiike Koichi. Dattankan zatsuji saikō — Mōkogo no h- to q- no enkaku ni tsuite [Once Again on the Dada guan zazi in Connection with the Evolution of h- and q- in Mongolian]. *Kodai moji shiryōkan hakkō* [KOTONOHA], 2013, no. 123, pp. 1–17. (in Chinese)
42. Ligeti L. *Monuments préclassiques 1: XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1972. 296 p. (Monumenta linguae mongolicae collecta; 2.)

**For citation:** Rykin P.O. Preliminary Notes on the Dada guan zazi, a Sino-Mongol Glossary from the Ming Period. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 41–53. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.205

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

#### Контактная информация

Рыкин Павел Олегович — кандидат исторических наук; pavryk@yandex.ru

Rykin Pavel O. — PhD; pavryk@yandex.ru

Ю. Дж. Яфия

## БАСНИ ЛУКМАНА В СПИСКАХ РУКОПИСИ ИЗ РОССИЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКИ И ИНСТИТУТА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН

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

В статье рассматриваются различные списки одной рукописи — сборника басен мудреца Лукмана. Подробно описываются специфические черты списков рукописи, хранящихся в Институте восточных рукописей и рукописном фонде Российской национальной библиотеки.

Помимо описания материального состояния изученных списков (размеры, качество бумаги, состояние обложки и пр.) проводится анализ содержания сочинения. Автор приводит примеры басен, вошедших в сборник Лукмана, обращая внимание на стилистические и грамматические особенности текста, а также сопоставляет тексты разных списков одной рукописи. Библиогр. 4 назв. Ил. 10.

*Ключевые слова:* рукопись, рукописный фонд, письменная традиция, арабский язык, фольклор, басни.

### LUQMAN'S FABLES IN THE LISTS OF THE MANUSCRIPT OF THE NATIONAL LIBRARY AND THE LIBRARY OF THE INSTITUTE OF ORIENTAL MANUSCRIPTS

J. J. Yafia

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

The author examines different copies of one manuscript — a collection of fables by Luqman. The author describes in details the specific features of the manuscripts which are stored at the Institute of Oriental manuscripts as well as in the manuscript collection of the National Library.

The article describes the material condition of manuscripts (size, paper quality, condition of the cover etc.) and analyzes the content of the work. The author of the article gives examples of fables from the collection of Luqman, pays particular attention to the text of the manuscripts, highlights the stylistic and grammatical features of the text, compares the texts of different lists of the same manuscript. Refs 4. Figs 10.

*Keywords:* Manuscript, handwritten fund, written tradition, the Arabic language, folklore, fables.

В Российской национальной библиотеке хранятся два списка рукописи басен Лукмана, представляющие особый интерес для исследования. Первый, под названием *Амс'ал лукман ал-хаким* (л. 49–57), принадлежит коллекции И. Ю. Крачковского (1883–1951 гг.), имеет шифр Кг.18 и находится в конволюте с другими сочинениями. Второй список, шифр которого Дорн.85 (л. 36–42), принадлежит коллекции П. П. Дубровского (1754–1816 гг.) и также входит в конволют. Название этого списка отличается от первого — *Амс'ал ва ма'ани ли-лукман ал-хаким*.

Лукман — коранический персонаж, именем которого названа 31-я сура. О происхождении Лукмана достоверных сведений не существует. Некоторые полагают, что его имя следует связывать с библейским Валаамом. Однако в рукописи 299 *Kitāb qiṣaṣ al-anbiyā'* («Книга рассказов о пророках») из фонда Восточного отдела библиотеки им. М. Горького СПбГУ присутствует отдельная глава, посвященная Лукману, в которой особо подчеркивается, что Лукман был мудре-

цом и праведником, но не следует считать его пророком. В тексте речь также идет о личных качествах, присущих этому человеку, — решительность, аналитический склад ума и т. д. Несмотря на это, ряд исследователей ставит под сомнение само существование такой исторической личности.

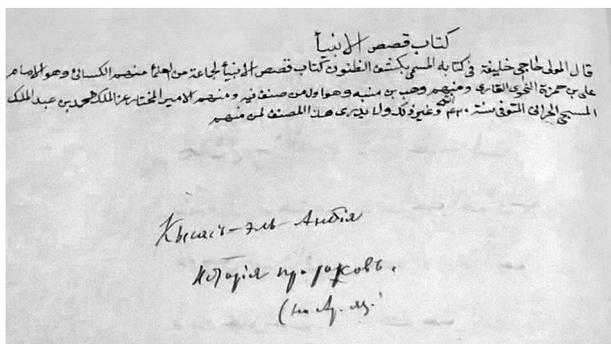


Рис. 1. Первый лист рукописи № 299

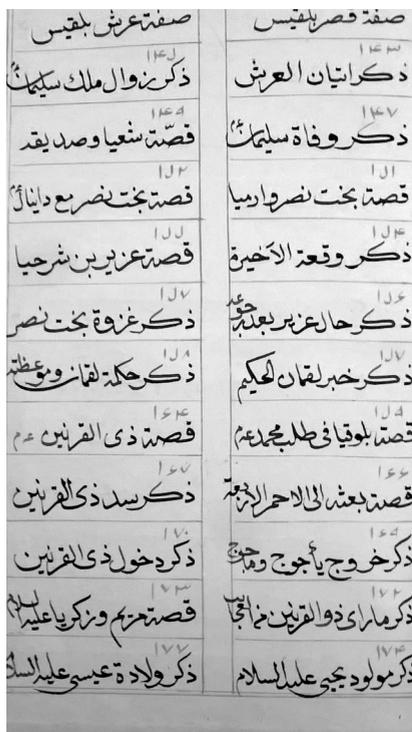


Рис. 2. Фрагмент рукописи № 299



Рис. 3. Фрагмент рукописи № 299

Сочинение Лукмана представляет собой сборник басен, их нередко соотносят с баснями Эзопа. Главные герои басен — животные и растения, которые в от-

дельных историях взаимодействуют с людьми. Сочинение Лукмана имеет сходство с произведением «Калила и Димна». В некоторых историях героями выступают даже человеческие органы — внутренности и ноги.

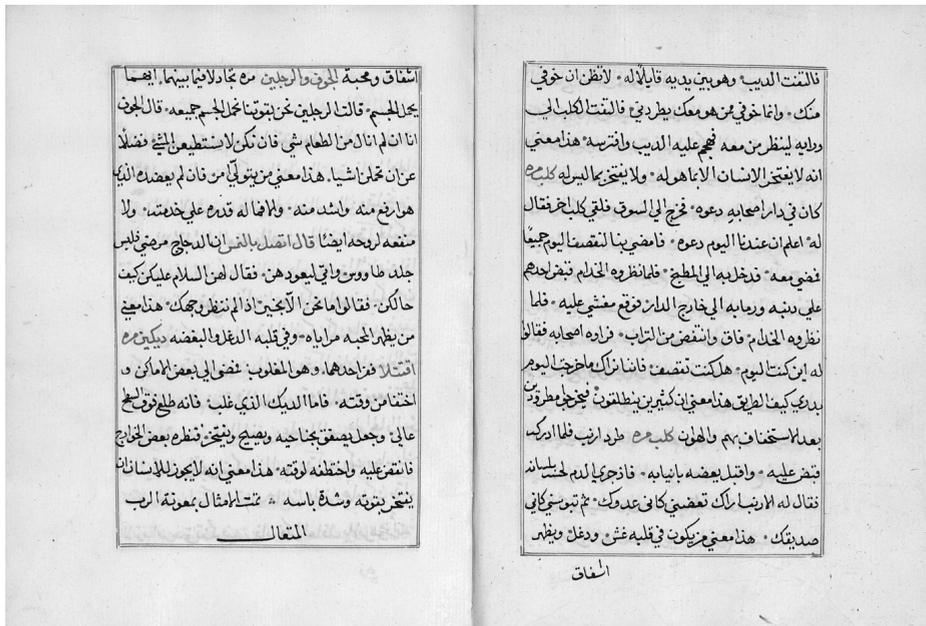


Рис. 4. Фрагмент рукописи Дорн.85

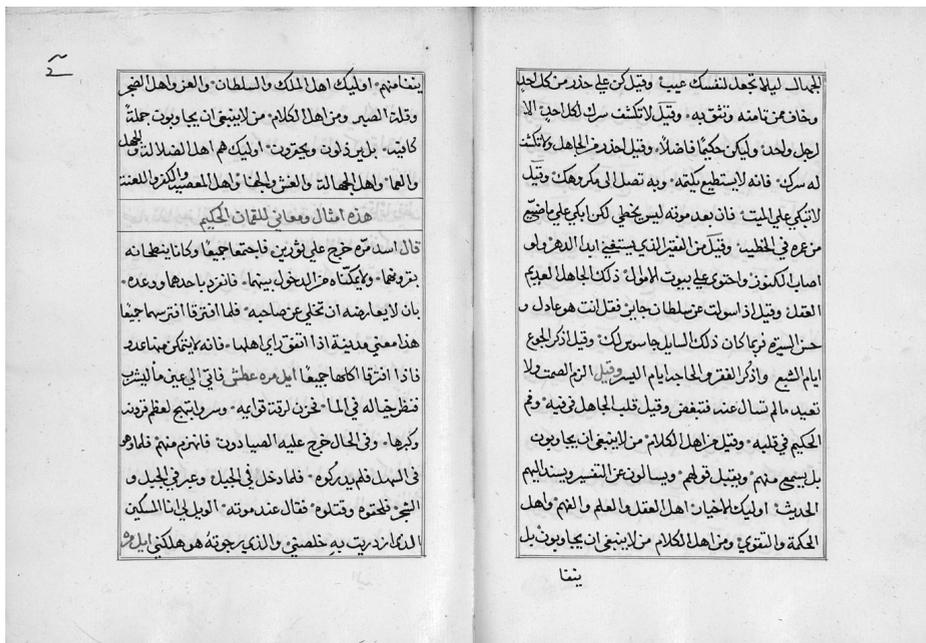


Рис. 5. Фрагмент рукописи Дорн.85

Первый список Дорн.85, как уже упоминалось, принадлежит коллекции Петра Петровича Дубровского, который за период дипломатической службы за границей приобрел 94 восточные рукописи на пятнадцати языках. Дубровский был библиофилом, служил копиистом в Синоде, позже — в Коллегии иностранных дел. В 1805 г. правительство купило его коллекцию, а сам Дубровский был назначен на пост хранителя в Публичной библиотеке (Депо манускриптов) [1, с. 203–205].

Список Дорн.85 носит название «Это пословицы и их значения, авторство которых принадлежит Лукману-мудрецу»<sup>1</sup>.

Список находится в конволюте, который носит название *Kitāb ḥikam wa waṣāyā wa amṣāl mawāʿiẓ* («Книга мудростей, изречений, наставлений и пословиц»).

Интересно отметить, что среди прочих сочинений, вошедших в конволют, присутствует сочинение под названием «Это наставление Лукмана своему сыну».

Изученный список имеет размеры 25,5×15,5 см. Обложка рукописи твердая, кожаная, украшена орнаментом. Рукопись находится в хорошем состоянии. Бумага плотная, европейская — содержит филигранный текст. Текст сочинения написан почерком *naṣḥ*. Название списка сделано красными чернилами, в начале каждой басни первые несколько слов также выделены красными чернилами. Точки, разделяющие фрагменты текста, но не являющиеся знаками препинания, тоже выделены красными чернилами. Весь текст вписан в рамку, сделанную красными чернилами. В тексте сочинения отсутствует традиционная *basma*.

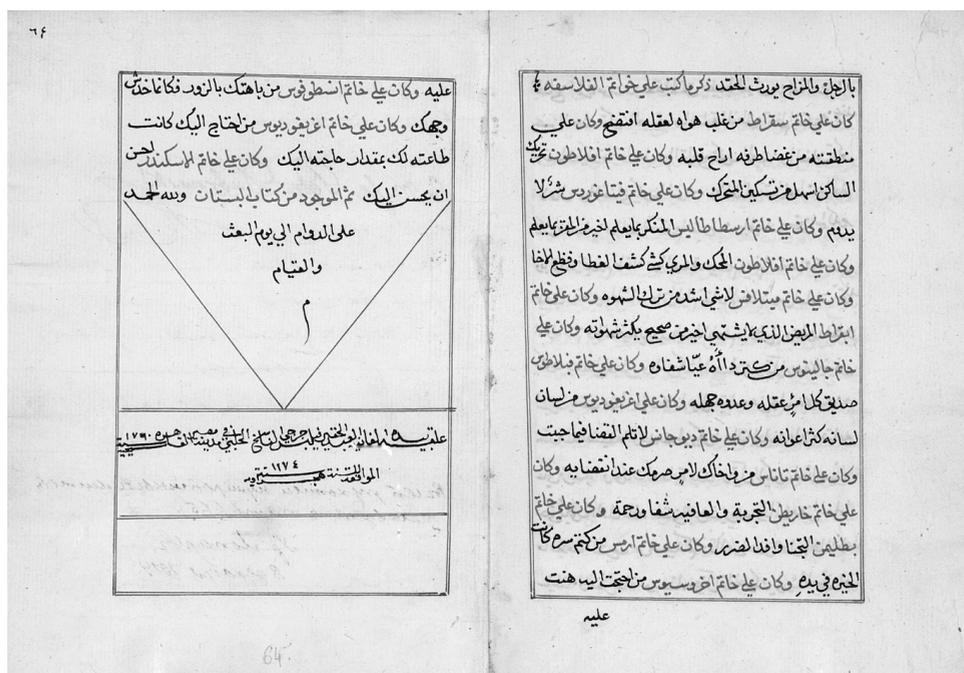


Рис. 6. Последний лист рукописи Дорн.85

<sup>1</sup> Здесь и далее арабский текст приводится в переводе автора.

Все сочинения, вошедшие в конволют, написаны одним переписчиком. На л. 64 указано имя переписчика в следующей фразе: «Написано рукой смертного — ничтожного раба, каллиграфа Филиппа Джирджи ал-Халаби в Египте в Каире в 1760 году от Рождества Христова и в 1174 год по хиджре».

Список содержит тридцать девять басен.

Список под шифром Кг. 18, принадлежащий коллекции Крачковского, носит название «Басни Лукмана-мудреца» и также находится в конволюте с другими сочинениями.

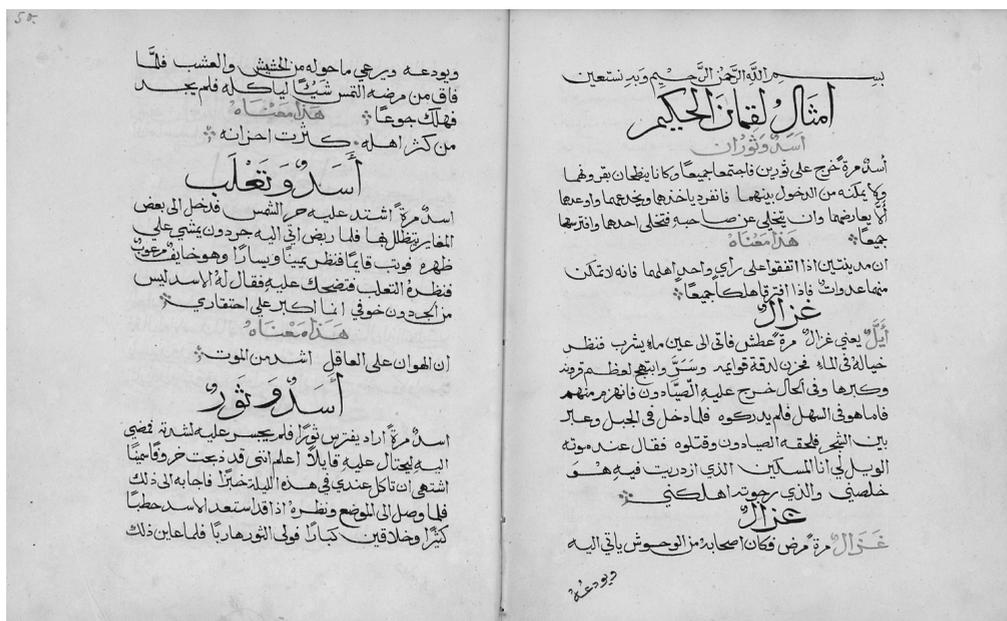


Рис. 7. Фрагмент рукописи Кг.18

Список имеет размеры 21×17 см. Обложка твердая, бумага восточная — без филиграней. Рукопись находится в хорошем состоянии. Текст сочинения написан аккуратным почерком *наسخ*, есть кустоды.

Имя переписчика не указано. Список сделан не ранее 1811 г., о чем свидетельствует дата на обороте листа 77.

Список содержит тридцать семь басен. В тексте сочинения выделены красными чернилами отдельные слова. В этом списке присутствует *басмала*.

Текст в обоих списках написан черными чернилами, а красными выделены названия басен.

Некоторые басни из изученных списков полностью совпадают с баснями из сборника басен Эзопа, например история о газели, убегаящей от охотников, и т. д. Это позволяет некоторым исследователям делать предположение о том, что Лукман ал-Хаким и Эзоп — одно и то же лицо.

В рассмотренных списках начиная с пятой истории тексты следуют в разном порядке. Небольшие различия встречаются и в названиях отдельных басен. В не-

которых случаях тексты списков также не полностью тождественны. Например, в списке Kt. 18 используется слово *ḡazāl*, а в списке Дорн.85 употребляется его синоним *'айал*.

Отличительная черта текста сочинения — частое использование различных эпитетов, например *'abū l-ḡusayn* в значении *сә'ляб* (лиса) и ряд аналогичных примеров.

Интересно отметить, что характер одного и того же животного может отличаться от басни к басне. Так, в некоторых историях лев — смелый, в других — хитрый, он пытается обмануть свою жертву, чтобы съесть ее.

В тексте сочинения присутствуют очевидные орфографические неточности — замена *сә'* на *та'*, *dāl* на *zāl*, выпадение *хамзы*, а также грамматические особенности, например в согласовании сказуемого с подлежащим.

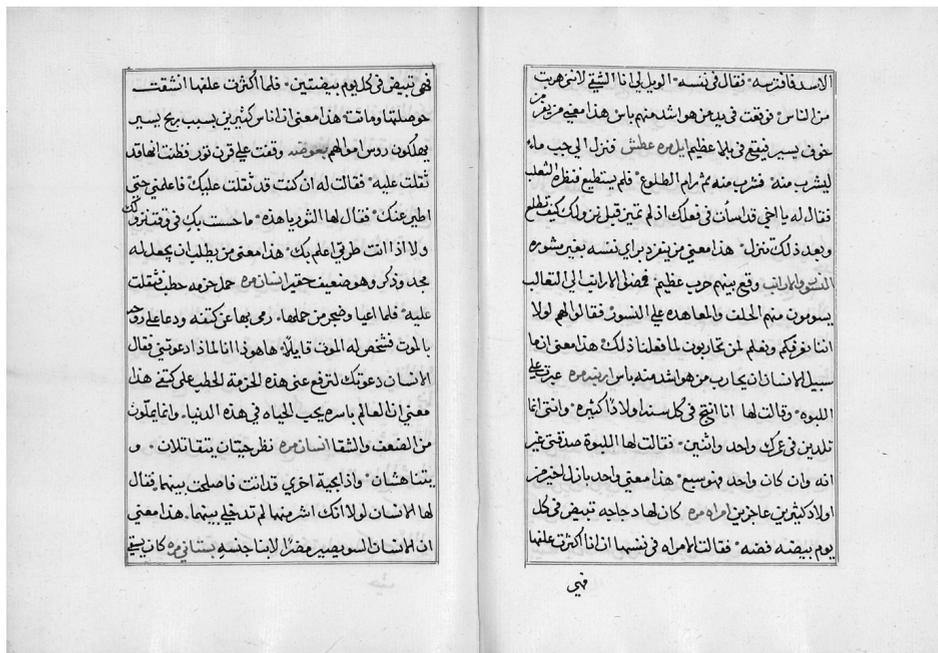


Рис. 8. Фрагмент рукописи Дорн.85

Обращают на себя внимание и другие особенности текста: в отдельных случаях слово *riḡ* (ветер) женского рода, в других — мужского. Кроме того, слово *ḡarb* (война), которое в современном языке воспринимается как существительное женского рода, здесь является словом мужского рода. Также встречаются места, где сказуемое, находящееся в препозиции к подлежащему, согласовано по числу, т.е. стоит во множественном числе, что в литературном арабском языке обычно считается ошибкой.

В форме второго лица женского рода в глагольных формах появляется долгий *ī* в списке Дорн.85, что не свойственно арабскому литературному языку. Падежи в некоторых случаях также указаны ошибочно, например винительный падеж за-

менен именительным, а также наблюдается путаница с женским и мужским родом. Кроме того, *алиф максура* регулярно заменяется на долгий *алиф*.

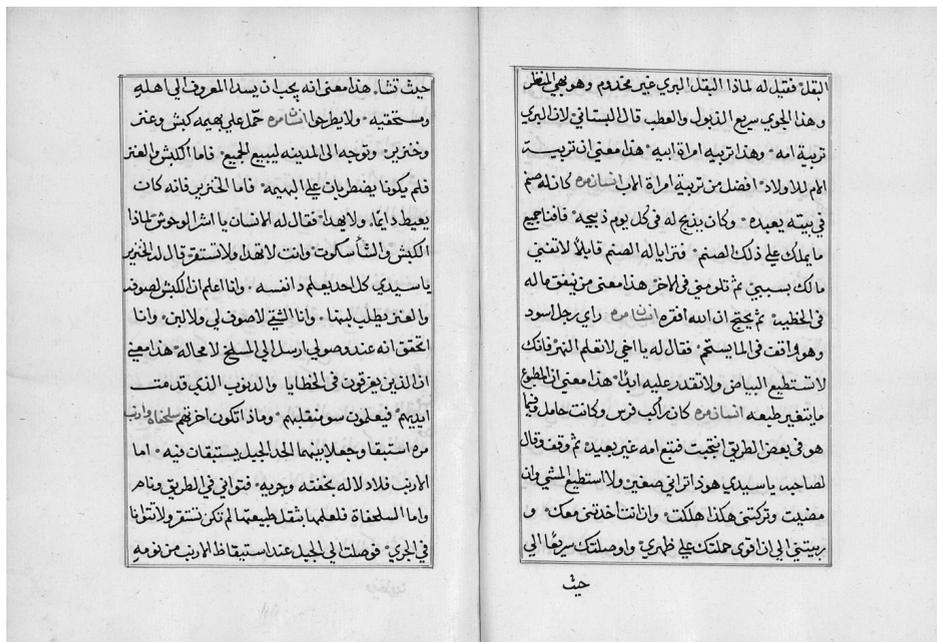


Рис. 9. Фрагмент рукописи Дорн.85

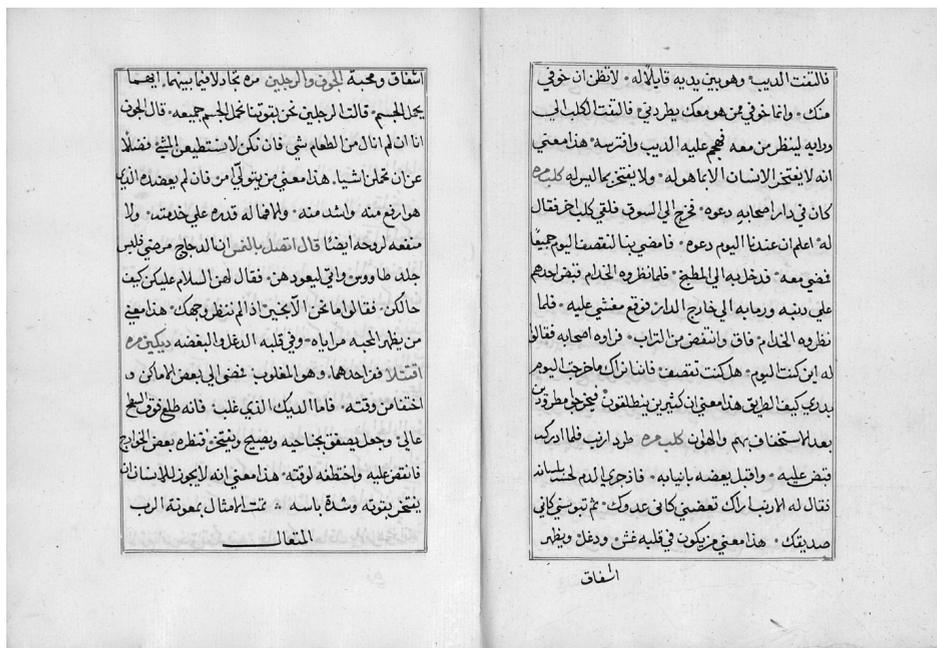


Рис. 10. Фрагмент рукописи Дорн.85

Следует отметить, что большинство этих особенностей свойственно диалектам арабского языка.

Помимо указанных были рассмотрены еще пять списков этого сочинения из Института восточных рукописей РАН [2, с. 7].

Первый список А 433 (л. 55–64) также находится в конволюте, на первом листе стоит штамп Азиатского музея. Размеры списка 15×9,5 см. Рукопись находится в хорошем состоянии, обложка твердая, кожаная. Бумага европейская, с филигранями, текст сочинения написан почерком *насу*, в тексте есть кустоды. Названия басен и отдельные слова выделены красными чернилами. В тексте присутствует *басмала*.

Название этого списка совпадает с названием списка Дорн.85 — *Амсәл ва ма'анӣ ли-луқмән ал-ҳакӣм*. В этот список вошло сорок басен.

На обороте л. 196 в колофоне указано имя переписчика: «Эту книгу переписал смертный бедный раб Ильяс, сын Юсифа ал-Халаби, в городе Каир в Египте 14 августа 1779».

В списке помимо тех особенностей текста, о которых говорилось выше, присутствует регулярное чередование *та марбуты* и *та'*. Подобная ситуация прослеживается и в других рукописях, переписанных разными людьми, что позволяет говорить о существовании некоей закономерности.

В списке А 433 также присутствует особенность в написании недостаточных глаголов, заканчивающихся на *алиф максуру*, они написаны с конечной *алиф мамдудой*. Например, *'алқā*.

В тексте отсутствуют внешние показатели условного наклонения. Так, после частицы *лям* следует глагол в изъявительном наклонении. Кроме того, присутствуют особенности текста, о которых говорилось выше.

Следующий список из Института восточных рукописей РАН — А 448 (л. 56 об. — 72 об.)<sup>2</sup> — также состоит в конволюте. Обложка твердая, кожаная. Рукопись находится в плохом состоянии, отдельные листы заклеены, текст размыт, плохо читаем. На списке присутствует печать владельца рукописи с надписью: «Это красивая книга принадлежала виноватому бедному рабу Павлу, 155 год (?)».

Название рукописи сделано красными чернилами: «Также объясняем вам басни ученых людей...»

Отдельные слова в тексте выделены красными чернилами, почерк сочинения *насу*. Отсутствует *басмала* и кустоды.

Каждая басня сопровождается рисунками, сделанными разными цветами. Всего в список вошло тридцать семь басен.

Все указанные выше особенности текста, такие как, например, чередование букв, повторяются и в этом списке.

Следующий список — В 1118 (л. 109 — 116 об.) — находится в конволюте. Размеры рукописи 22×16 см. Обложка твердая, кожаная, почерк сочинения *насу*. В тексте присутствует *басмала*. Название списка «Начнем с помощью Бога Всевышнего писать басни, написанные учеными и выдающимися философами».

В список вошло тридцать две басни.

<sup>2</sup> В каталогах ошибочно указано, что сочинение заканчивается на л. 74 об.

Список В 1119 (л.67 об. — 87 об.) входит в конволют. Обложка твердая, кожаная, украшена орнаментом. Находится в очень хорошем состоянии. На списке присутствует печать Азиатского музея. Текст написан почерком *насх*, в нем присутствуют кустоды, бумага европейская. Ни дата написания, ни имя переписчика не указаны. *Басмала* отсутствует. Название списка совпадает с названием списка А 448 — «Также объясняем вам басни ученых людей...»

В список вошло сорок басен. Следует отметить, что большинство лексических и грамматических особенностей текста в данном списке сохраняется.

Три последние списка — А 448, В 1118 и В 1119 — упомянуты в статье В. И. Беляева «Арабские рукописи в собрании Института востоковедения Академии наук» [3, с. 29].

Последний список рассматриваемого сочинения принадлежит Институту восточных рукописей РАН — В1229. Он входит в конволют (л. 153а — 172 об.), однако в каталоге института указаны листы 153а–159а. И. Ю. Крачковский в шестом томе избранных сочинений указывает следующие листы данного списка: 153а–173а [4, с. 439].

Однако с листа 159 по 172 об. басни отличаются от тех, которые были изучены ранее в других списках, — они значительно длиннее, и тематика историй также иная: речь в них преимущественно идет о положении женщины. В каталоге института указано, что в списке восемнадцать басен, И. Ю. Крачковский тем не менее пишет, что в список вошло тридцать три басни.

Список 1229 носит название «Начинаем с помощью Всевышнего писать басни Лукмана мудреца...»

Название содержит ошибку, которая полностью меняет смысл. Предлог *'илā* позволяет прочесть это название следующим образом: «Начинаем с помощью Всевышнего писать басни (кому?) Лукману мудрецу». Помимо особенностей текста, повторяющихся в рассмотренных выше списках, текст этого списка содержит достаточное количество других ошибок. Например, можно наблюдать регулярную замену *дāl* буквой *зāl*.

Следует отметить, что практически все сочинения, вошедшие в конволюты со списками изученного сочинения, имеют христианские мотивы. Басни Лукмана недостаточно изучены в арабской литературе по сравнению с сочинением «Завещания Лукмана своему сыну», упоминание о котором присутствует в Коране.

## Литература

1. Императорская публичная библиотека 1795–1917 // Сотрудники Российской национальной библиотеки. Биографический словарь / под ред. В. Н. Зайцева, Е. В. Бархатовой и др. СПб.: Изд-во РНБ, 1995. Т. 1. 245 с.
2. Арабские рукописи Института востоковедения: Краткий каталог / под ред. А. Б. Халидова. М., 1986. Ч. 1. 80 с.
3. Беляев В. И., Булгаков П. Г. Арабские рукописи собрания Ленинградского государственного университета // Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. Л.: ЛГУ, 1958. С. 21–35.
4. Крачковский И. Ю. Арабские рукописи из собрания Григория IV // Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 6. С. 423–444.

**Для цитирования:** Яфия Ю. Дж. Басни Лукмана в списках рукописи из Российской национальной библиотеки и Института восточных рукописей РАН // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 54–63. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.206

## References

1. [Imperial Public Library, 1795–1917]. *Sotrudniki Rossiiskoi natsional'noi biblioteki. Biograficheskii slovar'* [Staff of the National Library. Biographical Dictionary]. Eds. V.N. Zaitsev, E.V. Barkhatova et al. St. Petersburg, RNB Publ., 1995, vol. 1. 245 p. (In Russian)
2. *Arabskie rukopisi Instituta vostokovedeniia. Kratkii catalog* [Arabic manuscripts in the Institute of Oriental Manuscripts. A brief catalog]. Ed. by A. B. Khalidov. Moscow, 1986, part 1. 80 p. (In Russian)
3. Beliaev V. I., Bulgakov P. G. [Arabic manuscripts of the Leningrad State University]. *Pamiati akademika Ignatii Iulianovicha Krachkovskogo* [Dedicated to the memory of academician Ignatij Yulianovich Krachkovsky]. Leningrad, Leningrad Univ. Press., 1958, pp. 21–35. (In Russian)
4. Krachkovskii I. Iu. xArabic manuscripts from the collection of Gregory IV]. *Izbrannye sochineniia* [Selected Works]. Moscow, Leningrad, AN USSR Publ., 1960, vol. 6. 739 p. (In Russian)

**For citation:** Yafia J. J. Luqman's Fables in the lists of the manuscript of the National Library and the Library of the Institute of Oriental Manuscripts. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 54–63. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.206

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

## Контактная информация

Яфия Юсиф Джамиль — кандидат филологических наук; yhana@mail.ru

Yafia Jousif Jamil — PhD; yhana@mail.ru

## ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 82

Е. С. Бушуев

**БУДДИЙСКИЙ ТАНТРИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ «АБХИШЕКА-НИРУКТИ»:  
ОПИСАНИЕ САНСКРИТСКОГО ПИСЬМЕННОГО ПАМЯТНИКА  
С ПЕРЕВОДОМ ВСТУПИТЕЛЬНЫХ И ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫХ СТРОФ**

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

Публикация посвящена буддийскому тантрическому трактату XI в. «Абхишека-нирукти», принадлежащему индийскому ученому Суджаяшригупте. Статья содержит его описание, а также перевод вступительных и заключительных строф. Библиогр. 19 назв.

*Ключевые слова:* Абхишека-нирукти, Суджаяшригупта, тантра, тантрический буддизм, трактат, посвящение.

**THE BUDDHIST TANTRIC TREATISE *ABHIṢEKANIRUKTI*: DESCRIPTION OF THE  
SANSKRIT SOURCE AND TRANSLATION OF THE OPENING AND FINAL VERSES**

E. S. Bushuev

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, 18, Dvortsovaya emb., Saint Petersburg, 191186, Russian Federation

The publication is focused on the *Abhiṣekanirukti*, a Buddhist tantric treatise of the eleventh century composed by Sujayaśrīgupta. The article contains a description of this Sanskrit work along with some information about the author, Tibetan translations of the treatise, its Sanskrit manuscript, and modern studies. It also includes the first Russian translation of its opening and final verses which are equipped with explanatory notes made by the translator. Refs 19.

*Keywords:* *Abhiṣekanirukti*, Sujayaśrīgupta, tantra, Tantric Buddhism, treatise, initiation.

Рассматриваемый санскритский письменный памятник ранее не получал отдельного описания в трудах отечественных исследователей. По своей аргументационной базе, композиционным особенностям, содержанию, времени и вероятному месту составления *Абхишека-нирукти* (*Abhiṣekanirukti*) представляет собой образцовый трактат индийского тантрического буддизма<sup>1</sup>. Как и большинство трактатов индийской ваджраяны (*vajrayāna*), этот текст опирается на священные тексты индийского буддизма (*āgama*), развитую систему логической аргументации (*yukti*)

<sup>1</sup> Это утверждение не предполагает ориентирование на некоторый эталон, по образцу которого могли (или тем более должны были) составляться буддийские тантрические трактаты. Речь в данном случае идет об очевидном преобладании определенных тенденций, отчетливо заметных на протяжении всей истории формирования письменных памятников данного типа.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

и принадлежит перу буддийского традиционного интеллектуала (*paṇḍita*), базировавшегося в одной из прославленных обителей буддийской учености (*mahāvihāra*) индийского средневековья. Памятник составлен буддийским ученым Суджаяшригуптой (*Sujayaśrīgupta*), основные творческие годы которого пришлись на XI в. и были непосредственно связаны с монастырем-университетом Викрамашилой (*Vikramāśīla*). *Абхишека-нирукти* — единственное известное сочинение этого автора.

Данные об авторстве *Абхишека-нирукти* известны из колофона санскритской рукописи, до недавнего времени считавшейся единственным полным санскритским источником по рассматриваемому письменному памятнику<sup>2</sup>. О датировке и основном местопребывании Суджаяшригупты можно судить по любопытной ремарке в конце сочинения:

Какова данная йога совместно порождаемого великого блаженства, каков связанный с этой [йогой] обет и каким образом это [совместно порождаемое великое блаженство] следует культивировать — все это ясно разъясняется моим учителем в *Сахаджа-садхане*, составленной на базе *Хеваджра-тантры*.

*yādṛśās cāyaṃ sahajamahāsukhayogo yādṛśās cāsyā samayo yathā cāyaṃ bhāvanīyaḥ sa sarvaḥ sahasāsādhane hevajrād uddhṛte smadgurubhiḥ sphuṭaṃ abhihīta iti* [1, p. 367].

По предположению Х. Айзексона [2, p. 267], в процитированном пассаже под *Сахаджа-садханой* (*Sahajasādhana*) имеется в виду трактат *Хеваджра-сахаджа-садйого* (*Hevajrasahajasadyoga*) [3, p. 463–466]. Это сочинение посвящено стадии завершения (*utpannakrama*) в традиции *Хеваджра-тантры* и принадлежит перу знаменитого буддийского ученого Ратнакарашанти (*Ratnākaraśānti*), также известного под именем Шантипа (*Śāntipa*). Если гипотеза Х. Айзексона верна, то из приведенного выше фрагмента *Абхишека-нирукти* следует, что Суджаяшригупта был учеником Ратнакарашанти.

Предположение о связи Суджаяшригупты с Ратнакарашанти подтверждают два обстоятельства. Во-первых, рукопись, содержащая *Абхишека-нирукти*, включает еще несколько письменных памятников, среди которых строго за текстом Суджаяшригупты следует *Хеваджра-сахаджа-садйого* Ратнакарашанти. Данный факт представляется веским аргументом в пользу отождествления *Сахаджа-садханы* и *Хеваджра-сахаджа-садйого*. Второе обстоятельство напрямую связано с двумя имеющимися переводами *Абхишека-нирукти* на тибетский язык. Первый тибетский перевод<sup>3</sup> выполнен индийским пандитом Шантибхадрой (*Śāntibhadra*) и тибетским ученым Цултим Гьялвой (*Tshul khrims rgyal ba*). Он атрибутирует *Абхишека-нирукти* не Суджаяшригупте, а Ратнакарашанти (тиб. *Rin chen 'byung gnas zhi ba*). Реатрибуция *Абхишека-нирукти* Ратнакарашанти, очевидно, произошла еще в Индии, поскольку на месте содержащегося в санскритской рукописи «моим учителем» (*asmadgurubhiḥ*<sup>4</sup>) в тибетском переводе стоит «мною» (*kho bos*<sup>5</sup>)<sup>6</sup>. Вто-

<sup>2</sup> «[Авторство] данного сочинения принадлежит почтенному пандиту Суджаяшригупте» — *kṛitir iyaṃ paṇḍitasujayaśrīguptarādānām* // [1, p. 368]. О других рукописных источниках по санскритскому тексту *Абхишека-нирукти* см. ниже.

<sup>3</sup> *dBang bskur ba'i rim par bstan pa* / *dBang bskur ba'i nges par bstan pa*, \**Abhiṣekanirukti* (Пекинское издание: 3301; Дергеское издание: 2476).

<sup>4</sup> Использование множественной формы *asmadgurubhiḥ* обусловлено желанием Суджаяшригупты высказаться о своем наставнике самым почетным образом.

<sup>5</sup> *sDe dge bstan 'gyur*, rgyud vol. zi fol. 168v1.

<sup>6</sup> Подробнее об этом см.: [2, p. 267].

рой тибетский перевод<sup>7</sup> выполнен индийским пандитом по имени Авадхутипа (Avadhūtipa) и тибетским ученым Шакья Цондуем (Śākya brtson 'grus). Этот перевод приписывает *Абхишека-нирукти* Суджаяшригупте (rGyal ba bzang po dpal sbas ra)<sup>8</sup>. По всей вероятности, оба перевода отражают разные рецензии санскритского текста. Сопоставление стиля и употребления терминологии в *Абхишека-нирукти* с такими бесспорно принадлежащими перу Ратнакарашанти сочинениями, как *Муктавали-хеваджра-паньджика* (*Muktāvalīhevajrapāñjikā*), *Бхрама-хара-нама-хеваджра-садхана* (*Bhramaharanāmahevajrasādhana*) и *Хеваджра-сахаджа-садйюга*, не позволяют усомниться в том, что *Абхишека-нирукти* принадлежит перу другого автора<sup>9</sup>, а приписывание данного сочинения Ратнакарашанти могло иметь своей целью привлечение дополнительного внимания к этому в случае иного авторства менее приметному тантрическому трактату.

Обозначенные обстоятельства подтверждают предположение Х. Айзексона и позволяют заключить, что Суджаяшригупта был учеником Ратнакарашанти. Поскольку творческая активность Ратнакарашанти проходила в монастыре-университете Викрамашила в начале XI в. [4, p. 198; 5, p. 457]<sup>10</sup>, не будет ошибкой экстраполировать эти сведения на биографию Суджаяшригупты.

Единственная доступная сегодня рукопись, содержащая полный санскритский текст *Абхишека-нирукти*<sup>11</sup>, находится в коллекции известного английского востоковеда, натуралиста и государственного деятеля Б. Х. Ходжсона<sup>12</sup>. Коллекция представляет собой собрание санскритских рукописей<sup>13</sup>, собранных Б. Ходжсоном в Непале и переданных Азиатскому королевскому обществу Великобритании (Royal Asiatic Society) в 1835–1836 гг. Рукопись из этой коллекции под номером 35 содержит целый ряд буддийских тантрических текстов, включая *Амрита-канику* (*Amṛitakaṇikā*), представляющую собой комментарий Равишри (Raviśrī) к *Маньджушри-нама-сангити* (*Mañjuśrīnāmasaṅgīti*), *Хеваджра-сахаджа-садйюгу* Ратнакарашанти и *Абхишека-нирукти*<sup>14</sup> Суджаяшригупты. Она состоит из шестидесяти

<sup>7</sup> *dBang gi don nges par brjod pa shes bya ba*, \**Sekārthanirukti nāma* (Пекинское издание: 3302; Дергеское издание: 2477).

<sup>8</sup> Дергеское издание тэнгюра корректно реконструирует имя автора как \**Sujayaśrīgupta*, тогда как пекинское издание допускает ошибку, воссоздавая имя автора как \**Jayabhadraśrīgupta*.

<sup>9</sup> Данную точку зрения разделяет и Х. Айзексон [2, p. 267], ведущий эксперт по сочинениям Ратнакарашанти.

<sup>10</sup> О Ратнакарашанти см. также: [6, p. 297–303; 7, p. 122–124].

<sup>11</sup> В дополнение к полной санскритской рукописи из коллекции Б. Ходжсона в ходе подготов-ки предварительного издания трактата Х. Айзексон факультативно использовал фрагмент непальской рукописи с условным названием '*Sarvavajrodayā*' (NAK 3–360/vi, bauddhatanra 84 = NGMPP A 48/7), три страницы которой также относятся к *Абхишека-нирукти*, но на определенной стадии ее использования были ошибочно связаны с другим текстом. Такова же судьба еще двух непальских рукописей, не использованных в издании Х. Айзексона, но также относящихся к *Абхишека-нирукти*: три листа из рукописи '*Mahāpīṭhayoginītantrajā*' (NAK 1-1697 II/6 = NGMPP A 1306/31) и один начальный лист рукописи '*Catuspīṭhanibandha*' (NAK 4-20 = NGMPP B 30/3). Об этом см.: [4, p. 350]. Есть основания полагать, что еще как минимум одна рукопись, содержащая полный санскритский текст *Абхишека-нирукти*, находится в пекинском фонде санскритских рукописей.

<sup>12</sup> Из его трудов см., например: [8]. Среди доступных эссе этого исследователя встречаются работы и по тантрическому буддизму, однако в них нет ни одного упоминания трактата Суджаяшригупты.

<sup>13</sup> Описание данной коллекции предпринято Э. Коуэллом и Дж. Эггелингом в 1876 г.: [9, p. 5–50].

<sup>14</sup> Hodgson 35, f. 40r3–45r4.

двух пальмовых листов, составлена на одной из разновидностей восточноиндийского письма и принадлежит перу буддийского пандита Ванаратны (Vanaratna), жившего в XV в. Вопреки мнению описывавших рукопись в XIX в. Э. Коуэлла и Дж. Эггелинга [9, р. 26], вряд ли следует датировать ее концом XVIII в. Последние исследования рукописи говорят в пользу ее принадлежности перу самого Ванаратны: ее автор неоднократно называет себя Ванаратной в первом лице (*mayā śrīvanaratnena*<sup>15</sup>), а в указанных в рукописи линиях преемственности тантрических учений в качестве последнего лица неизменно фигурирует именно сам Ванаратна [10, р. 2–3]. Упоминание в манускрипте ряда известных буддийских наставников, включая Миларепу (*Mi la ras pa*), позволяет допустить, что рукопись могла быть составлена Ванаратной во время его путешествия в Тибет [10, р. 3], где, обнаружив ранее не доступные буддийскому пандиту тантрические сочинения на санскрите, он решил переписать их один за другим и в результате получил своеобразный свод позднейиндийских тантрических трактатов.

Предварительное издание санскритского текста *Абхишека-нирукти* было выполнено Х. Айзексоном в 2001 г. на базе рукописи номер 35 из коллекции Б. Ходжсона и двух переводов этого сочинения на тибетский. Подготовленное издание санскритского текста было включено в приложение к неопубликованной диссертации, защищенной И. Онайнс в 2001 г. в Оксфордском университете [1, р. 351–368]<sup>16</sup>, и в 2008 г. размещено на веб-сайте Центра тантрических исследований (The Centre for Tantric Studies).

Полный — пусть в некотором отношении дискуссионный — английский перевод *Абхишека-нирукти* выполнен И. Онайнс в отдельном приложении к ее докторской диссертации [4, р. 323–348]. Существуют две заслуживающие специального внимания работы, напрямую посвященные исследованию содержания *Абхишека-нирукти*. В 1998 г. Х. Айзексон опубликовал статью «Тантрический буддизм в Индии (с 800 по 1200 г.)» [11, р. 23–49], которая через двенадцать лет была переиздана с некоторыми любопытными дополнениями под значительно более точно соответствующим содержанию названием «Замечания по развитию ритуала посвящения в высших буддийских тантрических системах» [2, р. 261–279]. В данном исследовании *Абхишека-нирукти* выступает как письменный источник, разъясняющий функцию сексуального посвящения (*prajñājñānābhiṣeka*<sup>17</sup>) и отражающий различные позиции в отношении введущегося в индийском средневековье диспута о четвертом посвящении (*caturthābhiṣeka*) в традициях махайога- и йогини-тантр. Также публикация содержит краткое изложение содержания первой позиции (*prathamapaṅkṣa*) в отношении посвящения в традицию *Гухьясамаджа-тантры*, наиболее репрезентативного священного текста класса махайога-тантр.

<sup>15</sup> Рукопись Hodgson 35: f.50v8. Подробнее об этом см.: [10, р. 2–3].

<sup>16</sup> Принимая во внимание отсутствие пагинации в версии санскритского текста на веб-сайте Центра тантрических исследований, наша публикация содержит ссылку на пассажи из *Абхишека-нирукти* по приложению к диссертации И. Онайнс. Прилагаемая к диссертации версия издания также содержит определенный критический аппарат с указанием на исправление издателем ряда пассажей и на периодические расхождения санскритского текста с тибетскими переводами. Все это делает эту версию издания санскритского текста значительно более полезной.

<sup>17</sup> Буквальное название данного посвяжительного ритуала — «посвящение (*abhiṣeka*) через/в познание (*jñāna*) мудрости (*prajñā*)» или «посвящение через/в познание супруги (*prajñā*)».

Второй работой, включающей исследование *Абхишека-нирукти*, стала уже упомянутая докторская диссертация И. Онайэнс «Тантрическая буддийская апологетика, или Антиномизм как норма». Диссертация посвящена проблеме необходимости прохождения каждого нового кандидата (*śiṣya*) в тантрические учения махайога- и йогини-тантр через сексуальное посвящение, противоречивости этого ритуала нормативно-дисциплинарному уставу буддийских монахов (*vinaya*) и различным буддийским стратегиям по снятию возникающего противоречия. В диссертации рассматривается солидный набор важных трактатов индийского тантрического буддизма, включая подробный разбор всего спектра тем, затрагиваемых Суджаяшригуптой в *Абхишека-нирукти* [4, р. 202–252].

Среди других исследований, в которых упоминается или фрагментарно пересказывается *Абхишека-нирукти*, целесообразно отметить четвертый том «Описательной библиографии санскритской буддийской литературы», составленный К. Тсукамото, Ю. Матсунагой и Х. Исодой и целиком посвященный тантрическому буддизму. В нем упоминание о трактате Суджаяшригупты сводится к указанию на санскритскую рукопись из коллекции Б. Ходжсона и два перевода *Абхишека-нирукти* на тибетский язык [12, р. 377]. В своем исследовании ритуала посвящения в традициях махайога- и йогини-тантр М. Сакурай дважды упоминает *Абхишека-нирукти*, приписывая трактат Ратнакарашанти<sup>18</sup>.

Внимания также заслуживает исследование Р. Дэвидсона «Индийский эзотерический буддизм. Социальная история тантрического движения». Р. Дэвидсон также обращается только к первому тибетскому переводу *Абхишека-нирукти* и по этой причине также приписывает этот тантрический трактат перу Ратнакарашанти. Он кратко характеризует содержание памятника и предпринимает не слишком убедительную попытку преподнести дискурс автора трактата как последовательно развивающийся имперскую метафору, играющую, по мнению Р. Дэвидсона, определяющее значение в развитии тантрического буддизма [14, р. 199]. В статье «Развитие совершенства: Интериоризация буддийского ритуала в VIII и IX веках» Дж. Долтон кратко пересказывает основные приводимые Суджаяшригуптой в *Абхишека-нирукти* варианты интерпретации неоднозначной строфы XVIII. 113 из *Гухьясамаджа-тантры*, в первую очередь опираясь на диссертационное исследование И. Онайэнс [15, р. 25]. В публикации «Определение махайоги: источники из дуньхуанских рукописей» С. ван Скайк упоминает *Абхишека-нирукти*, приводя присутствующий в трактате пример соотношения четырех методов осуществления (*sādhana*) с четырьмя стадиями посвящения [16, р. 65]. В монографии об индийских концепциях пробуждения, излагаемых нингмапинским традиционным ученым XI в. Ронгзомпой (Rong zom pa), О. Альмоги упоминает *Абхишека-нирукти* Суджаяшригупты как трактат, разъясняющий суть сексуального посвящения (*prajñājñānābhīṣeka*) в махайога- и йогини-тантрах и, опираясь на публикацию Х. Айзексона, пересказывает содержание первой приводимой Суджаяшригуптой позиции [17, р. 135].

Трактат *Абхишека-нирукти* составлен в прозе на классическом санскрите буддийских шастр. Введение и заключение, очевидно, дополнившие текст трактата после составления основной части, выполнены в стихах и одновременно представляют собой поэтическое украшение и краткое содержание данного не-

<sup>18</sup> М. Сакурай, очевидно, работал с приписываемым Ратнакарашанти первым переводом *Абхишека-нирукти* на тибетский язык, см.: [13, р. 41, 238].

тривиального сочинения. Все строфы выполнены в стихотворном размере шлока (*śloka*), за исключением последней заключительной строфы, составленной в размере арья (*ārya*). Примечательно, что в текст последней строфы Суджаяшригупта встроил собственное имя, контекстуально выступающее атрибутом мира живых существ (*jagat*), которому надлежит быть «защищенным славой великой победы» (*suajayaśrigupta*) всех будд.

Всестороннее изучение рассматриваемого письменного памятника несомненно предполагает освещение следующих вопросов: место *Абхишека-нирукти* в общем контексте литературы индийского тантрического буддизма, философская и доктринальная позиция Суджаяшригупты, структура трактата, его содержательные особенности, предназначение и целевая аудитория. Раскрытие указанных тем планируется автором статьи в отдельной публикации. В заключительной части нашей статьи представлен перевод вводных и заключительных строф *Абхишека-нирукти*<sup>19</sup>, который позволяет заинтересованному читателю самостоятельно ознакомиться с введением и заключительной частью трактата.

### Вступительные строфы к *Абхишека-нирукти*

Склонившись перед вечным Ваджрадхарой — всепронизывающим дхармовым телом, основой двух [других] тел<sup>20</sup>, великим блаженством (*mahāsukha*) — [составляю трактат, где] разъясняется смысл (*artha*) посвящения (*abhiṣeka*) // 1 // [Некоторые] считают, что целью [буддийской практики] является именно переживаемое сейчас — [во время посвящения] — высшее наслаждение органов чувств<sup>21</sup>, что невозможно, поскольку [в таком случае речь шла бы об обретении] освобождения (*mukti*) немедленно после посвящения // 2 // [В пользу этого опровержения также существуют два следующих аргумента: во-первых]: как [целью буддийской практики,] того, что существует самодостаточным образом<sup>22</sup>, может быть зависящая от [чего-то] другого высшая активность [органов чувств]<sup>23</sup>? [Во-вторых:] как цель

<sup>19</sup> По ряду вопросов этот перевод расходится с трактовкой текста, предложенной в переводе И. Онайнс. Тем не менее, поскольку И. Онайнс имела в планах существенно усовершенствовать свое исследование и опубликовать на его базе отдельную монографию, автор воздерживается от приведения конкретных пассажей, где он расходится с интерпретацией И. Онайнс.

<sup>20</sup> Под «двумя [другими] телами» (*kāyadvaya*) имеются в виду сотворенное тело (*nirmāṇakāya*) и тело наслаждения (*sambhogakāya*), для которых дхармовое тело (*dharmakāya*) является основой или опорой (*āśraya*).

<sup>21</sup> «Высшее наслаждение органов чувств» (*vr̥ttyudārasukha*). Термин «высшее наслаждение» (*udārasukha*), маркируя мирской опыт органов чувств, явно противопоставляется сверхчувственному опыту переживания великого блаженства (*mahāsukha*). Буквальным переводом санскр. *vr̥ttyudārasukha* была бы формулировка «высшее наслаждение активностью [органов чувств] (*vr̥tti*)».

<sup>22</sup> Вопреки предложенному Х. Айзексоном (очевидно, на основе единственной санскритской рукописи) варианта санскр. *svarasataḥ* [1, p. 351], именно содержащаяся в первом тибетском переводе опция — тиб. *rang dbang grub pa* (←\**svavaśataḥ*) — представляется контекстуально и содержательно верной.

<sup>23</sup> Импликация данного риторического вопроса очевидна: высшее, всецелостное и совершенное пробуждение (*anuttarasamyaksambodhi*), при сохранении устремления помочь всем страдающим в сансаре живым существам, на гносеологическом уровне сопровождается недвойственным переживанием (*advayañāna*) подлинной природы реальности (*tattva*). Данное переживание характеризуется свертываемым объективной (*grāhya*) и субъективной (*grāhaka*) составляющих когнитивного акта и сопутствующей остановкой органов чувств (*indriya*), чья активность (*vr̥tti*) характерна сугубо

[буддийской практики] может быть преходящей, если в [таком случае] освобождению [рано или поздно] придет конец?<sup>24</sup> // 3 // Поэтому целью [буддийской практики] является неомраченное, бесконечное, высшее блаженство (*anuttara sukha*), подобное пространству, пригодное для действий во благо всех живых существ // 4 // Именно это дхармовое тело традиционно известно как тело [всех] защитников<sup>25</sup>. Также во имя достижения блага для себя и других в высшей махаяне (*niruttara mahāyāna*) героев<sup>26</sup> целями [махаянской практики] являются еще два тела, имеющие это [дхармовое тело] своей опорой и характеризующиеся [словами] «вкусение» и «превращение»<sup>27</sup>. В противном случае [достижение блага для себя и других] окажется невозможным // 5–6 // Из них [трех], согласно методу запредельных совершенств (*pāramitānaya*), это дхармовое тело Великого мудреца<sup>28</sup> следует осуществлять посредством культивирования (*bhāvanā*) тела как немислимого (*acintya*), чей вкус един (*ekarasa*) [лишь] с чистым светом (*prakāśa*) // 7 // Что касается [пары] двух [других тел — сотворенного тела и тела наслаждения] — они полностью обретаются через действия [по реализации таких запредельных совершенств как] даяние (*dāna*) и прочие и через культивирование пути запредельного совершенства мудрости (*prajñāpāramitāmārgabhāvanā*) // 8 // Таким [же] образом целью здесь являются три тела, осуществляемые через стадии (*krama*) [реализации] запредельных совершенств. Эти стадии именуются [совершенствами] даяния, нравственности (*śīla*), терпения (*kṣamā*), усердия (*vīrya*), созерцания (*dhyāna*), мудрости (*prajñā*) и прочими // 9 // В йога-тантрах эта цель осуществима при помощи [практик] с супругой, имеющей образ божества (*devatākāramudrā*), с [персонажами мандал] — их ведущими (*nāyaka*) и факультативными божествами (*maṇḍaleya*), а также через [такие акты визуализации, как] развертывание (*sphaṛaṇa*) и свертывание (*āharaṇa*) [порождаемых сознанием образов] // 10 // В некоторых случаях также [это] тело, являющееся опорой двух [других тел,] лаконично именуемое совместно порождаемым (*sahaḥa*), осуществимо через культивирование великого блаженства — немислимого // 11 // В великой йоге (*mahāyoga*), именуемой совместно порождаемой, также необходимо осуществить два [других] тела через акты культивирования<sup>29</sup> совершенно всех дхарм как возникающих из подлинной природы реальности (*tattva*) и через телесные и другие действия<sup>30</sup>, выполненные при наполненности этой [подлинной природой реальности], понимаемые как вторичные проявления [подлин-

для субъект-объектной модальности. Таким образом, реализация цели буддийской практики оказывается полностью самодостаточной и независимой от чувственного опыта.

<sup>24</sup> Освобождение (*mukti*) представляет собой константное достижение, поэтому оно в принципе не может квалифицироваться как нечто преходящее (*sāpāya*).

<sup>25</sup> Под защитниками (*tāyin*) здесь имеются в виду будды.

<sup>26</sup> «Герои» (*vīra*) — еще один эпитет будд.

<sup>27</sup> Речь вновь идет о сотворенном теле (*nirmāṇakāya*) и теле наслаждения (вкушения) (*sambhogakāya*).

<sup>28</sup> «Великий мудрец» (*mahāmuni*) — эпитет исторического будды Бхагавана Шакьямуни.

<sup>29</sup> Используемая автором грамматическая форма °*bhāvanaiḥ* вызывает определенные затруднения, поскольку (1) санскр. термин *bhāvanā* женского, а не мужского или среднего рода, (2) используемое сложное слово *udbhavabhāvanaiḥ* не является бахуврихи (*bahuvrihi*) по отношению к стоящему в этой строфе *kāyakarmādibhiḥ*, исходя из контекста, а также принимая во внимание наличие разделительного «и также» (*cāpi*) между ними. К использованию санскр. *bhāvana* (в мужском роде) в значении «культивирования» (*bhāvanā*) Суджаяшригупту вполне могли побудить правила стихосложения, требующие употребления восьми слогов в каждой паде.

<sup>30</sup> Имеются в виду действия (*karman*) тела (*kāya*), речи (*vāc*) и сознания (*citta*).

ной природы реальности и] являющиеся причиной накопления духовных заслуг (*puṇyasambhāra*) // 12–13 // Поэтому в [традициях] всех тантр в качестве обета<sup>31</sup> и при помощи супруги (*mudrayā*) через посвящение также следует отметить дхармовое тело в силу [его] тождественности [опыту, переживаемому во время инициации] // 14 // Одни мудрые люди считают, что во время посвящения в мудрость<sup>32</sup> в связи с главенством [дхармового тела] должно быть отмечено [только] оно одно. Другие считают, что оно должно быть отмечено вместе с [его] средством осуществления (*sādhana*), третьи — что, разделив [возникающий при посвящении опыт на составные элементы, все] три тела следует отметить при помощи [выполнения союза с] супругой // 15–16 //

### Заключительные строфы к *Абхишека-нирукти*

Существуют различные отличительные характеристики (*lakṣaṇa*) посвящения в познание мудрости (*prajñājñānābhīṣeka*), которые можно отметить. Здесь, [в *Абхишека-нирукти*], выделены три [такие] характеристики<sup>33</sup>. Рассмотрев [имеющиеся варианты,] сведущими [наставниками<sup>34</sup> в каждом конкретном случае] должен быть выбран подходящий<sup>35</sup> // Впервые порядок расположения посвящений (*seka*) ясно [изложен] в Прославленной [*Гухья*]-*самаджа*-[*тантре*] (*śrīsamāja*). В других тантрах необходимо следовать [порядку посвящений] в соответствии с порядком реального расположения печатей<sup>36</sup> // В [традициях] Прославленной [*Гухья*]-*самаджа*-[*тантры*] и *Хеваджра*-[*тантры*] существуют различные взгляды в отношении четвертого посвящения (*turiyaka abhiṣeka*). В данном случае мудрыми [наставни-

<sup>31</sup> Букв. «как обет» (*saṃketena*). В данном случае санскр. *saṃketa* употребляется как синоним существенно более распространенного в тантрических текстах санскр. *samaya*.

<sup>32</sup> Санскр. *prajñājñānābhīṣeka* — обусловленная стихотворным размером сокращенная форма от санскр. *prajñājñānābhīṣeka* (ср. с употребляемой в первом из двух тибетских переводов формой тиб. *shes rab yes shes dbang bskur* ← \**prajñājñānābhīṣeka*).

<sup>33</sup> Исходя из представленных в основном тексте трактата позиций на предмет смысла праджня-джняна-абхишеки Суджаяшригупта имеет в виду три следующие характеристики: дхармовое тело (*dharma-kāya*), два других тела будды (*kāyadvaya*) и средство осуществления (*sādhana*).

<sup>34</sup> Санскр. *paṇḍitaiḥ* переводится здесь не наиболее распространенным словосочетанием «традиционными учеными» (т.е. знатоками того или иного направления, традиции или школы), но как «сведущими (*paṇḍitaiḥ*) [наставниками]» ввиду адресованности трактата в первую очередь духовным наставникам (*ācārya, guru*), а не теоретикам рассматриваемых в *Абхишека-нирукти* тантрических систем. Подобное допущение ни в коем случае не исключает того факта, что традиционные ученые монастырей-университетов не только имели соответствующие посвящения, но и были самым непосредственным образом вовлечены в духовную практику по методам соответствующих тантрических традиций.

<sup>35</sup> Подходящим (*yukta*) в каждом конкретном случае будет именно тот вариант, который наилучшим образом будет способствовать духовной карьере посвящаемого, отвечать уровню его духовной подготовки и индивидуальным особенностям.

<sup>36</sup> В йогини-тантрах, о которых здесь идет речь, под печатью (*mudrā*) подразумевается либо духовная супруга для тантрической практики, либо, в контексте разговора о серии печатей, серия тантрических практик и соответствующих им психических состояний, венчающихся «великой печатью» (*mahāmudrā*) — непосредственной реализацией природы сознания и подлинной природы реальности [18, p. 5596]. О серии печатей (*mudrānvaya*) в традиции йогини-тантр см. также: [19, p. 89–130]. Если опираться на утверждение Суджаяшригупты, подход к духовной практике в традициях йогини-тантр как к порядку сменяющих друг друга «печатей» предполагает, что каждая составляющая посвятельного ритуала должна готовить посвящаемого к каждому последующему этапу самостоятельного (постинициационного) пути к пробуждению.

ками] также [в каждом конкретном случае] должна быть выбрана подходящая [позиция по этому поводу] // Тем не менее все сказанное в йога- и йогини-тантрах<sup>37</sup> должно пониматься в соответствии с [данной] парой тантр — [Гухьясамаджей и Хеваджрой], и также в соответствии с [принимаемыми] в этих [двух] тантрах обетами (*samaya*) // Во избежание излишней многословности мною не указаны те различные взгляды в отношении четвертого [посвящения], что составлены без опоры на священные тексты<sup>38</sup> и разум<sup>39</sup> [и потому являющиеся] дефектными // Обнаружив такие [дефектные взгляды] в тех или иных местах, мудрому [наставнику] следует дать [им] опровержение, основанное на логической аргументации и священных текстах // Да будет весь этот мир защищен славой великой победы<sup>40</sup> победителей благодаря той духовной заслуге (*puṇya*), что была обретена [наставником], разъясняющим подлинную природу реальности (*tattva*) высшего посвящения (*paramaseka*)<sup>41</sup> //

## References

1. Sujayaśrīgupta. Abhiṣekanirukti. Ed. by H. Isaacson. *Onians I. Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm. Ph.D. thesis.* Wolfson College, Oxford, 2001, pp. 351–368. Available at: <https://www.tantric-studies.uni-hamburg.de/en/research/e-texts/buddhist-e-texts/abhinir.txt> (accessed: 13.10.2015).
2. 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.
3. Ratnākaraśānti. Hevajrasahasadyoga. Ed. by H. Isaacson. *Le Parole e i Marmi. Studi in Onore di Raniero Gnoli Nel Suo 70 Compleanno.* Roma, 2001, pp. 463–466. (Studies on Ratnākaraśānti's Tantric Works I).
4. Onians I. *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm. Ph.D. thesis.* Wolfson College, Oxford, 2001.
5. Isaacson H. Ratnākaraśānti's Hevajrasahasadyoga (Studies on Ratnākaraśānti's Tantric Works I). *Le Parole e i Marmi. Studi in Onore di Raniero Gnoli Nel Suo 70 Compleanno.* Roma, 2001, pp. 457–487.
6. Mimaki K. The Intellectual Sequence of Ratnākaraśānti, Jñānaśrīmitra and Ratnakīrti. *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques* 46.1, 1992, pp. 297–303.
7. Ruegg D. S. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India.* Wiesbaden, 1981.

<sup>37</sup> Используя в трактате классификационную пару йога- (*yogatantra*) и йогини-тантр (*yoginītantra*), под первыми Суджаяшригупта не имеет в виду такие священные тексты тантрического буддизма, как *Сарвататхагата-тантва-санграха-сутра* (*Sarvatathāgatātattvasaṃgrahasūtra*), называемые йога-тантрами в пятичленной схеме классификации буддийских тантр (*kriyā-*, *caryā*, *yoga-*, *mahāyoga-*, *yoginī-tantra*), но подразумевает тантры высшей, чем йога-тантры, йоги (*yogottaratantra*), также называемые тантрами великой йоги (*mahāyoga*), такие как *Гухьясамаджа-мантра* (*Guhyasamājatantra*). В случае деления тантр высшей йоги на йога- и йогини-тантры фундаментальным принципом их классифицирования выступает преобладание мужского (*yoga*) или женского (*yoginī*) начала в мандалах (*maṇḍala*) соответствующих тантр.

<sup>38</sup> Здесь имеются в виду в первую очередь тантры классов махайоги и йогини (йога- и йогини-тантры в терминологии Суджаяшригупты), такие как *Гухьясамаджа-мантра* и *Хеваджра-мантра* (*Hevajratantra*).

<sup>39</sup> Под разумом (*yukti*) понимается необходимая для составления классических трактатов способность к логическому мышлению, основанная на понимании причинно-следственных связей и умении пользоваться процедурой вывода (*anumāna*).

<sup>40</sup> Словами «защищен славой великой победы» (*sujayaśrīgupta*) Суджаяшригупта вложил свое собственное имя в заключение текста, оставив таким образом свою подпись.

<sup>41</sup> Заключительная строфа трактата представляет собой аллюзию на позицию самого Суджаяшригупты. Общеизвестен факт, что мгновение (*kṣaṇa*) переживания подлинной природы реальности (*tattva*) приходится именно на сексуальное посвящение в познание мудрости (*prajñājñānābhiṣeka*). Вслед за этим идет устное разъяснение наставником только что пережитого посвящаемым опыта подлинной природы реальности. Поскольку, по утверждению Суджаяшригупты, высшим (*paramaseka*) является именно посвящение, в котором переживается подлинная природа реальности, то его собственная позиция, пусть она и не выражена в тексте трактата эксплицитно, все же заключается в отсутствии какого-либо четвертого посвящения после праджня-джняна-абхишеки.

8. Hodgson B. H. *Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet: together with further papers on the Geography, Ethnology, and Commerce of those countries*. London, 1874.
9. Cowell E. B., Eggeling J. Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the possession of the Royal Asiatic Society (Hodgson Collection). *Journal of the Royal Asiatic Society*. Hertford, 1876, pp. 5–50.
10. Isaacson H. Himalayan Encounter: The Teaching Lineage of the Marpopadeśa. Studies in the Vana-ratna Codex 1. *Manuscript Cultures. Newsletter No. 1*. Hamburg, Research Group Manuscript Cultures in Asia and Africa, 2008, pp. 2–6.
11. Isaacson H. Tantric Buddhism in India (from c. A. D. 800 to c. A. D. 1200). *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Band II. Hamburg, 1998, pp. 23–49.
12. *Descriptive Bibliography of the Sanskrit Buddhist Literature*. Vol. IV. The Buddhist Tantra. Ed. by Keisho Tsukamoto, Yūkei Matsunaga, Hirofumi Isoda. Kyoto, 1989.
13. Sakurai M. *Indo Mikkyō Girei Kenkyū: Kōki indo Mikkyō no Kanchōshidai*. Kyoto, 1996.
14. Davidson R. M. *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of Tantric Movement*. New York, 2002.
15. Dalton J. The Development of Perfection: The Interiorization of Buddhist Ritual in the Eighth and Ninth Centuries. *Journal of Indian Philosophy*, 2004, no. 32, pp. 1–30.
16. van Schaik S. A Definition of Mahāyoga: Sources from the Dunhuang manuscripts. *Tantric Studies*. Vol. 1. Hamburg: Centre for Tantric Studies, 2008, pp. 45–88.
17. Almogi O. *Rong-zom-pa's Discourses on Buddhology. A Study of Various Conceptions of Buddhahood in Indian Sources with Special Reference to the Controversy Surrounding the Existence of Gnosis (jñāna: ye shes) as presented by the Eleventh-Century Tibetan Scholar Rong-zom Chos-kyi-bzang-po*. Tokyo, 2009.
18. Jackson R. R. Mahāmudrā. *Encyclopedia of Religion*. Second Edition. Lindsay Jones, Editor in Chief. Farmington Hills, 2005, pp. 5596–5600.
19. Mathes K.-D. The “Succession of the Four Seals” (Caturmudrānvaya), Together with Selected Passages from Karopa's Commentary. *Tantric Studies*. Vol. 1. Hamburg, 2008, pp. 89–130.

**Для цитирования:** Бушуев Е. С. Буддийский тантрический трактат «Абхишека-нирукти»: описание санскритского письменного памятника с переводом вступительных и заключительных строф // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 64–73. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.207

**For citation:** Bushuev E. S. The Buddhist tantric treatise Abhiṣekanirukti: description of the Sanskrit source and translation of the opening and final verses. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 64–73. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.207

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

#### Контактная информация

Бушуев Евгений Сергеевич — аспирант; bushuevevg@gmail.com

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

*L. Yu. Khronopulo*

## THE PROBLEM OF SUICIDE AND DOUBLE SUICIDE IN CONTEMPORARY JAPANESE LITERATURE

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

This paper explores the problem of suicide and double suicide in contemporary Japanese literature. Characters from fourteen stories are under consideration, with respect to categories such as shame, guilt, and retribution. Based on stories of six popular Japanese writers (Hoshi Shinichi's "The Overtaking", Atōda Takashi's "The Hair", "The Ghost of the Office", "The Red Dress", "The Visitor" and "The God of Happiness", Akagawa Jirō's "The Double Suicide", "Let's Shock", "The Dancing Man", "The Gossip" and "The New Worker", Miyabe Miyuki's "Don't Say Anything", Otsuichi's "Ishinome", and Isaka Kōtarō's "Grasshopper") I analyse characteristic features of these "suicide" stories in the Japanese literature of the last four decades. Refs 23.

*Keywords:* contemporary Japanese literature, suicide, double suicide, shame, guilt, retribution.

## САМОУБИЙСТВО И ДВОЙНОЕ САМОУБИЙСТВО В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

*Л. Ю. Хронопуло*

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

В статье рассматриваются произведения современных японских писателей, сюжет которых построен на самоубийстве. Анализируются следующие произведения: рассказ Хоси Синъити «Обгон», рассказы Атода Такаси «Волосы», «Призрак офиса», «Красное платье», «Посетитель», «Бог счастья»; рассказы Акагава Дзиро «Двойное самоубийство», «Давай шокируем», «Танцующий мужчина», «Сплетня» и «Новый сотрудник»; рассказ Миябэ Миюки «Ничего не говори»; рассказ Оцуити «Исиномэ»; роман Исака Котаро «Кузнецик». Выделяются четыре основные причины самоубийства персонажей в современной японской литературе: самоубийство влюбленных из-за невозможности быть вместе; самоубийство в результате мук совести — как самонаказание за совершенное злодеяние; «офисное» самоубийство из-за проблем на работе — часто как единственный способ восстановить запятнанную честь; самоубийство родителей ради блага детей. Проводится параллель между причинами самоубийства в литературе на рубеже XX — XXI веков и суицидом в японской литературе прежних времён; совпадения обнаружены в двух случаях: самоубийство влюбленных и самоубийство как способ сохранить достоинство в драматической ситуации. В первом случае очевидна разница в мотивах и последствиях суицида по сравнению с литературой более ранних периодов: так, например, двойное самоубийство влюбленных может быть продиктовано эгоистичными или корыстными целями одного из них и оказаться «подставным», что было невозможно для подобных произведений предшествующих эпох. Для произведений, относящихся ко второй названной категории — «самоубийство чести», характерен более глубокий психологизм. Также в статье представлен краткий экскурс в историю: как формировался и находил воплощение подход к суициду в традиционной японской культуре. Библиогр. 23 назв.

*Ключевые слова:* современная японская литература, самоубийство, двойное самоубийство, стыд, вина, воздаяние.

### 1. Introduction

In Japan, suicide traditionally was a way in which warriors (samurais) could expiate their crimes, apologize for error, escape from disgrace, redeem their friends, or prove their sincerity. Often people who did not belong to military class killed themselves as a result

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

of so called “magical thinking” — a fantasy that, in relation to suicide, is associated with a feeling of power and complete control: a “You’ll be sorry when I’m dead” fantasy. An illustration of magical thinking and suicide is the old Japanese custom of killing oneself on the doorstep of someone who has caused insult or humiliation [1, p. 155]. Such perception of suicide and approach to it has its roots in the basic belief typical of the Japanese: that is the ancient Buddhist concept of *musokan*, a philosophy that says the human body is merely a temporary home for the soul. Thus, biological existence may not have much meaning [1, p. 138]. Historically, authoritarian cultures have produced a very high suicide rate. Some experts believe that this type of culture affects a person’s self-concept. For instance, in the past, the highly authoritarian Japanese culture produced a very high suicide rate in that country, according to sociologists Mamoru Iga and Kichinosuke Tatai [1, p. 21] and writer Chkhartishvili G. [2]. One example of Japanese suicide tradition is known worldwide as kamikaze: the national military authority over the kamikaze pilot was so pronounced that he lost his own personal identity and instead wished to sacrifice his life for his country.

Japan also has a high youth suicide rate. Suicide is the third leading cause of death among young people. The unbelievable stress placed on Japanese teenagers during examinations is one of the factors that contribute to the high teen suicide rate in Japan — one of the highest in the world. The examination system is referred to as “Examination Hell” [1, p. 217].

No wonder that given all reasons mentioned above the phenomenon of suicide has affected the Japanese literature. Suicide and especially double suicide built plots of many famous dramas of the Japanese literature [3], [4]. Those suicides were mainly committed either because of unhappy love, when circumstances did not let two lovers be together, or because the suicide was the only way to keep one’s dignity [5], [6]. In the Japanese literature of the twentieth century to the forefront come the characters who are disappointed and tired of social injustice [7]. The character of the Japanese prose of the 20<sup>th</sup> century is perplexed and melancholic, torn by complexes and doubts, having no force to stand up to the reality. Most characters demonstrate indecision and obedience to external circumstances, the rebellion often “burns out” inside and no spark becomes a flame. Nothing can be a consolation for the character — either love or work or friends or relatives; without finding understanding the characters live in the atmosphere of alienation and foreignness to the surrounding world and suicide seems to be the only way out.

In the Japanese prose fiction of end of the 20<sup>th</sup> — the beginning of the 21<sup>st</sup> centuries we find some both new and old reasons and circumstances of the suicide. We will base on fourteen stories of six popular Japanese writers: Hoshi Shinichi’s (1926–1997) “The Overtaking”, Atōda Takashi’s (born in 1935) “The Hair”, “The Ghost of the Office”, “The Red Dress”, “The Visitor” and “The God of Happiness”, Akagawa Jirō’s (born in 1948) “The Double Suicide”, “Let’s Shock”, “The Dancing Man”, “The Gossip” and “The New Worker”, Miyabe Miyuki’s (born in 1960) “Don’t Say Anything”, Otsuchi’s (pen name; real name Adachi Hirotaka, born in 1978) “Ishinome”, and Isaka Kōtarō’s (born in 1971) “Grasshopper”.

## 2. Suicide of love and pangs of guilt

One of the main reasons for suicide is still an unhappy love — but the consequences differ from that in the suicide stories of the previous ages: the character who survives

experiences pangs of guilt which are so strong that they provoke hallucinations; and hallucinations bring the character to a tragic ending.

Let us see some examples. In Atōda Takashi's "The Red Dress" story [8] the young woman Misako learns that the wife of her lover had committed suicide presumably because she knew that her husband was unfaithful; Misako is suffering a big deal and is so severely tormented by pangs of conscience that is expecting every minute that the dead wife of her lover would take revenge on her. She hallucinates and remembers all horror stories she knows when a vindictive ghost came — and in the end she burns down under unknown circumstances, presumably because she enflamed herself.

The character of Hoshi Shinichi's "The Overtaking" story [9] has been long tormented by pangs of conscience because of the suicide of his former girlfriend who committed suicide after he had left her. All of a sudden the character sees her ghost in a car driving by and the ghost is reaching out towards him; the man crashes into a lamp post without finding out that "the ghost" was just a mannequin created by the artist who had been inspired by her beauty.

In Akagawa Jirō's "The Double Suicide" [10] the chief offers the hero to marry his daughter promising him career promotion and financial help. The man decides to take advantage of this chance to make his way in life. He does not know how to tell his present girlfriend about it and persuades her up to drown themselves together; he deceives her, however, and comes out. Here we can obviously find an allusion on the story "The Overtaking" written by Hoshi Shinichi. But writhing with pangs of conscience, like the hero in Hoshi's "The Overtaking" story, the character of "The Double Suicide" story is interpreting the situation in the wrong way: he reads the characters incorrectly, and in a harmless note on the front door he recognizes a threat from the deceased girl who has returned from the afterlife to revenge herself. Being shocked he steps back from the door and finds himself on the roadway where he is knocked down by a truck. Thus, like in Hoshi's "The Overtaking" story that we have discussed above the situation that is not actually a mystic one looks mystic in the eyes of the hero, and the perpetrator of the tragedy punishes himself.

It is interesting that "The Hair" horror story [11] by Atōda Takashi reveals an obvious allusion to the short stories "The Overtaking" by Hoshi and "The Double Suicide" by Akagawa about women who committed suicide because of their unhappy love. However, in Atōda's story the woman is not a victim but a culprit: she knew that she was terminally ill but did not tell her beloved about that and persuaded him to commit suicide allegedly because of the impossibility of being together (their families were against their marriage). The man happens to avoid death through drowning but he still experiences pangs of guilt that he survived; and twenty years later the dead woman comes up for her beloved from the sea bottom as a vindictive ghost, entangles him with her fair long hair, and fulfills her plan to deliver him to the afterlife.

In Miyabe Miyuki's adventure detective story "Don't Say Anything" [12] Ashihara Shōji, a former exemplary husband of a sick wife became a victim of a young avaricious mistress Reiko, whom he finally found and killed. His terminally sick wife had been long dreaming for double suicide with her husband but first she wanted to make sure that he did not kill his mistress, — because otherwise the husband and wife would never be able to meet on Heaven. In order to help his wife die peacefully Ashihara had to find a girl who would look like his mistress Reiko, and to show her to his wife as a proof that he is not a murderer — before killing himself in the car together with his wife.

### 3. Suicide as a retribution

In a number of stories the imagination plays the role of “the punisher” when it grows and drives people crazy, thus driving them to suicide: this is, for example, “Let’s Shock” by Akagawa Jirō [13] where the man learns that stress has a most detrimental effect on the health of people with heart problems and tries to drive his wife — who has a weak heart and has become repulsive to him — to a heart attack by means of silly jokes and hoaxes now and then, making her think that he has died: for example, he calls her allegedly from the site of a car accident and then suddenly appears in front of her like a ghost shocking the woman, etc. The wife does get worse every day, and the man rejoices that he will soon be able to live happily with his mistress — when suddenly his mistress shares her suspicion with him that the wife has exposed them. Soon the wife utters some insignificant phrases about the impact of different factors on one’s health; the man interprets them wrongly and commits suicide thinking that she is hinting that she is going to denounce him to the police.

In the same way in “The New Worker” story by Akagawa [14] the protagonist carried away by the pictures drawn by his imagination jumps out of the window (which is a punishment for his cruel treatment of junior employees and abuse of people — a similar idea of Karmic retribution was typical of the short stories of the Late Middle Ages in Japan). Thus, the suicide sometimes becomes a self-punishment for the evil done.

### 4. Office suicide: guilt and disgrace

In traditional Japanese society, in certain situations suicide was seen as the appropriate moral course of action for a man who otherwise faced the loss of his honor. Compulsory seppuku (also known as harakiri) was declared illegal in Japan in 1868. The custom had been reserved for the nobility and members of the military caste, who would plunge a ceremonial knife into the stomach when disgraced [15, p. 55]. The Japanese at one time ritualized suicide through the ceremonial death with honor of seppuku, as practiced by the samurai, or members of the military class. Harakiri was officially outlawed in 1868, yet the tradition of suicide in the name of honor still influences certain Japanese practices. This ancient glorification of death with honor (such as the Japanese soldiers who died as kamikaze pilots during World War II) may be responsible, at least in part, for the high rate of suicide among young Japanese today [15, p. 91].

Let us see how the suicide of honor affected contemporary Japanese literature. In a number of stories the characters try to or do commit suicide because they have problems at their working place. The woman character from “The God of Happiness” story by Atōda Takashi [16] is stealing money from the company where she works to help her beloved, a scoundrel and gigolo. When he left her she went to Hokkaidō to commit suicide far from everybody because she thought she would never be forgiven by her boss, and she prefers death to a disgrace.

In Akagawa Jirō’s “The Dancing Man” story [17] a harmless lonely young man becomes a butt for his colleagues’ ridicule and an object for constant nitpicking for the superior; however, the young man never retaliated against his offenders. He only began to buy dolls and paint or decorate them to resemble real people — the chiefs who worked their frustration off on him, unpleasant clients and other offenders for whom the man had to

smile patiently, enduring the streams of insult. The subconscious feeling of guilt towards the dolls must have been so strong in the man that he lived the life of those dolls: he danced like a doll ballet dancer and dressed like a doll girl, etc. At the end, the man was found hanged among his torn dolls. He never let off his real feelings, suppressed his discontent with the unfair attitude and eventually became a marionette of his suppressed fears and grievances; and while committing suicide he felt that the dolls were taking revenge. In this story the dolls are a metaphor for the suppressed complexes, fears and grievances that grow unable to find a way out, start “toying with you” and are capable of destroying the man who no longer has any power over them.

In Atōda Takashi’s “The Ghost of the Office” story [18] the principal character commits suicide after having long been mocked by his boss — but when he comes back to the office as a ghost to take vengeance on his boss, he does not dare to, because even being an otherworldly creature he still is afraid of his boss.

The suicide because of office problems seems so common that no one doubts that this is a suicide, and it becomes an obstacle for further investigation even when in fact an employee was murdered. For example, Koike, the hero of the detective story “The Gossip” [19] does not come to work for the first time in twenty years, and so his co-workers first suppose that he has died and then set a rumor about his suicide about the department. People always easily believe bad things being inattentive to one another — while the whole story has turned up due to the fault of a new secretary from the personnel department who has just lost Koike’s holiday application. However, the story does not end with just the return of the hero to his workplace: taking advantage of the situation, the secretary, who was in a close relationship with the employee appointed to Koike’s position calls the “buried” employee from his holiday under a false pretence, kills him to vacate the position for her lover and plots everything as if Koike himself had jumped off the roof after learning what happened: “He said, ‘Nobody was worried about me’, and ran away. I rushed to find him but I did not. I could not even think that he would jump off the roof” [19, p. 174]. And no one doubted that was true, because the company employees were inclined to think that feeling oneself lonely and forgotten by one’s colleagues would be enough reason to kill oneself.

In the same way, in Isaka Kōtarō’s “Grasshopper” [20] there was a criminal organization which drove innocent office workers to a suicide. When some director of the company committed a crime which was about to be revealed he was offered to hire special employees of this criminal organization who would help the director to set up one of his colleagues and to make him commit suicide. During the long practice of this organization none of the set-up colleagues ever tried to struggle; they all were convinced that their guilt was easy to prove and they finally agreed to commit suicide because they were sure that a suicide would be a perfect way to die with dignity and to avoid disgrace and the unfairly blemished name. As a result, none of the crimes were further investigated, because everyone, including detectives, easily believed that the suicide was natural for the employee because he had been very ashamed when he had been caught for the crime against his company.

## 5. Unhappy parenting and suicide

We managed to find also two stories where an unhappy parent committed suicide. In the novel “Ishinome” by Otsuichi [21] S., the principal character, a young schoolteacher

of drawing, who lived and worked in a small village, went together with his colleague and friend to investigate what had happened to his mother, or at least to seek for her remains if she had been killed. According to what the young man's father and uncle said, his mother was a talented photographer but a selfish and restive career person who had been separated from her son about twenty years earlier and had left for the mountains to commit suicide.

Losing their way in the mountains the young men got into an old house with no signs of civilization. The hostess did not let the friends look at her, so they began to believe that she was a legendary *Ishinome* — a woman whose eyes petrify. One morning, having found the petrified friend in front of the woman's bedroom in the morning the young man demanded that she let him go, but the woman refused to show him the way out of that bewitched place shrouded in mist from morning till night. Then teacher S. decided to kill her. There was a fight during which the young man gave the woman a deadly wound. Only then did the hostess of the house tell him that she was not *Ishinome* but his mother who had been driven from the house at some time because she had been keen on photography more than on caring about her little son. Deprived of her parental rights the young mother who was not allowed to see her child left for the mountains many years ago to commit suicide, but she met the real *Ishinome*. They became friends and quit the world of troubles together. It seemed that when being human yet *Ishinome* had gone to the mountains under the same circumstances. Once the mother of the principal character made a photo of her friend with a Polaroid camera and gave her the photo. Nobody suspected that *Ishinome's* look did not lose its deadly power even in pictures, and the amazing being petrified herself. After her death the mother of the principal character continued what *Ishinome* had been doing — by showing her photo to everybody who approached the house and guarding herself by such murders from intrusion of the civilized world that had long become so alien to her.

Complying with the last request of the mother, teacher S. gave her *Ishinome's* photo; the woman looked at her friend's remarkable beautiful face for the first time and thus killed herself in order to save her son from the sense of guilt that he was the one who killed his mother having given her a deadly wound. The young man took the box with *Ishinome's* photo and planned to commit suicide in the same way his mother had done.

Kanzaki Hatsue from Atōda Takashi's "The Visitor" novel [22] that lived all her life in poverty failed to bring up her daughter properly and the daughter became a woman of pleasure and a thief. Getting employed as a nurse in a maternity home Hatsue waited a chance, killed a newborn daughter of rich Makiko and substituted her for her tiny granddaughter given up by the mother — hoping that at least her granddaughter would have a different life, a life of joy and ease that Hatsue herself had always longed for. Having done this, Hatsue, by the words of the policeman, presumably committed suicide, because she had no other reasons to live.

## 6. Conclusions

The following characteristic features of the "suicide" stories in the Japanese literature of the last three decades may be pointed out.

1) The suicide because of unhappy love is a popular basis of a plot. However, unlike medieval stories about such suicide [23], one in the couple often has egotistic motifs. Also,

the consequences differ from that in the suicide stories of the previous ages: the character who survives experiences pangs of guilt which are so strong that provoke hallucinations; and hallucinations bring the character to a tragic ending. (Hoshi Shinichi's "The Overtaking"; Atōda Takashi's "The Hair"; Akagawa Jirō's "The Double Suicide"; Miyabe Miyuki's "Don't Say Anything").

2) In a number of stories the imagination plays the role of "the punisher" when it grows and drives people crazy, thus driving them to suicide, so a suicide may be regarded as a self-punishment for the evil done — continuing the traditions of Karmic retribution typical of the Japanese stories of the Middle Ages. (Atōda Takashi's "The Red Dress"; Akagawa Jirō's "Let's Shock", "The New Worker").

3) The "office" suicide of trade company employees is very popular, and the catalyst is either problems with colleagues or boss (Atōda Takashi's "The Ghost of the Office", "The Dancing Man"; Akagawa Jirō's "The Gossip") or a character's fear of a disgrace, when suicide is regarded as the only way to keep their dignity. (Atōda Takashi's "The God of Happiness"; Isaka Kōtarō's "Grasshopper").

4) Twice we saw how criminal parents in hopeless situations kill themselves in order to help their children, as they think. (Otsuichi's "Ishinome"; Atōda Takashi's "The Visitor").

## References

1. Evans Glen, Farberow Norman L. *The Encyclopedia of Suicide*. Second edition. New York, Facts on File, 2003. 329 p.
2. Chkhartishvili G. Samoubiistvo po-iaponski [The Japanese-Style Suicide]. *Chkhartishvili G. Pisatel' i samoubiistvo [The Writer and Suicide]*. Second edition. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2001, pp. 232–234. (In Russian)
3. Kishida Hideki. "Imado Shinjū" no rekishi shakaigakuteki bunseki. Shohyō; Kobayashi Kyōji cho "Shinjū e no shōtaijō: karei naru ren'aiishi no sekai" [Sociological Analysis of Sonezaki Shinjū. Book Review; "Invitation to the World of Shinjū Which is Double Suicide of Splendid Love" Written by Kyōji Kobayashi]. *Aino University, Faculty of Nursing and Rehabilitation, Department of Occupational Therapy journal*, 2010, no. 24, pp. 75–87. (In Japanese)
4. Lee Hyoduk. Hanshokuminchi gensō: Yoshida Sueko "Kamaara shinjū" to Okinawa bungaku [Anti-colonial Fantasy: Yoshida Sueko's "Double suicide at Kamaara" and Okinawan Literature]. *Tokyo University of Foreign Studies. Area and culture studies journal*, 2013, no. 86, pp. 19–30. (In Japanese)
5. Tomita Yasuyuki. "Shinjū Ten no Amijima" no "iken" to haikai: kōzō o kiten toshite [The Public Pressure "Iken" and the Background of "Shinjū Ten no Amijima"]. *The Faculty of Letters, Hokkaido University. The Annual report on cultural science*, 1996, no. 45(1), pp. 57–75. (In Japanese)
6. Torii Fumiko. Shinjū Ten no Amijima' ni okeru onna dōshi [Women characters in "Shinjū Ten no Amijima"]. *Tokyo Woman's Christian University journal, Japanese literature*, 1994, no. 81, pp. 1–12. (In Japanese)
7. Miura Daisuke. Hirotsu Ryurō 'Imado Shinjū' ron: Shinjū jiken no "kaishaku" to "Niagari-Shinnai" o megutte [Hirotsu Ryurō's "Imado Shinjū": on "Interpretation" of the Love Suicides and "Niagari-Shinnai"]. *Dōshisha University Departmental Bulletin Paper*, 2014, no. 80, pp. 25–37. (In Japanese)
8. Atōda Takashi. Akai doresu [The Red Dress]. *Atōda Takashi. Matte iru otoko [Atōda Takashi. The man who waits]*. Tokyo, Kadokawa shoten Publ., 1988, pp. 27–60. (In Japanese)
9. Hoshi Shinichi. Oikoshi [The Overtaking]. *Hoshi Shinichi. Bokko-chan*. Tokyo, Shinchōsha Publ., 2008, pp. 191–194. (In Japanese)
10. Akagawa Jirō. Shinjū [The Double Suicide]. *Akagawa Jirō. Odoru otoko [Akagawa Jirō. The Dancing Man]*. Tokyo, Shinchōsha Publ., 1986, pp. 120–122. (In Japanese)
11. Atōda Takashi. Kami [The Hair]. *Atōda Takashi. Kimyōna hirusagari [Atōda Takashi. The Strange Day]*. Tokyo, Kōdansha Publ., 1996, pp. 22–28. (In Japanese)
12. Miyabe Miyuki. Iwazu ni oite [Don't Say Anything]. *Miyabe Miyuki. Henji wa iranai [Miyabe Miyuki. No answer needed]*. Tokyo, Shinchōsha Publ., 1991, pp. 101–140. (In Japanese)

13. Akagawa Jirō. Rettsu shokkingu [Let's Shock]. *Akagawa Jirō. Odoru otoko* [Akagawa Jirō. *The Dancing Man*]. Tokyo, Shinchōsha Publ., 1986, pp. 67–70. (In Japanese)
14. Akagawa Jirō. Shinnyū shain [The New Worker]. *Akagawa Jirō. Sampomichi* [Akagawa Jirō. *The Walk*]. Tokyo, Kōbunsha Publ., 2002, pp. 101–110. (In Japanese)
15. Evans Glen, Farberow Norman L. *The Encyclopedia of Suicide*. Second edition. New York, Facts on File, 2003. 329 p.
16. Atōda Takashi. Kōfuku no kamisama [The God of Happiness]. *Atōda Takashi. Kimyōna hirusagari* [Atōda Takashi. *The Strange Day*]. Tokyo, Kōdansha Publ., 1996, pp. 210–219. (In Japanese)
17. Akagawa Jirō. Odoru otoko [The Dancing Man]. *Akagawa Jirō. Odoru otoko* [Akagawa Jirō. *The Dancing Man*]. Tokyo, Shinchōsha Publ., 1986, pp. 13–16. (In Japanese)
18. Atōda Takashi. Ofisu no yūrei [The Ghost of the Office]. *Atōda Takashi. Taberareta otoko* [Atōda Takashi. *The Eaten Man*]. Tokyo, Kōdansha Publ., 2008, pp. 192–195. (In Japanese)
19. Akagawa Jirō. Uwasa [The Gossip]. *Akagawa Jirō. Sampomichi* [Akagawa Jirō. *The Walk*]. Tokyo, Kōbunsha Publ., 2002, pp. 166–175. (In Japanese)
20. Isaka Kōtarō. *Gurasuhoppā* [Grasshopper]. Tokyo, Kadokawa bunko Publ., 2007. 351 p. (In Japanese)
21. Otsuichi. Ishinome [Ishinome]. *Otsuichi. Heimen inu* [Otsuichi. *The Flat Dog*]. Tokyo, Shūeisha Publ., 2003, pp. 9–84. (In Japanese)
22. Atōda Takashi. Raihōsha [The Visitor]. *Atōda Takashi. Tooi meikyū* [Atōda Takashi. *The Labirynth Going Far*]. Tokyo, Shūeisha Publ., 2007, pp. 31–59. (In Japanese)
23. Nakamura Koichi, Nakamura June H., Allyn John. Love and Death in the Japanese Cinema (1): Film Analysis of “Double Suicide” (“Shinjyū Ten no Amijima”). *Bulletin, Faculty of Arts, Tokyo Polytechnic University*, 1995, no. 1, pp. 15–20.

**Для цитирования:** Khronopulo L. Yu. The Problem of Suicide and Double Suicide in Contemporary Japanese Literature // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 74–81. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.208

**For citation:** Khronopulo L. Yu. The Problem of Suicide and Double Suicide in Contemporary Japanese Literature. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 74–81. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.208

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

#### Контактная информация

*Khronopulo Liala Yuryevna* — PhD; l.khronopulo@spbu.ru

*Хронопуло Лиала Юрьевна* — кандидат филологических наук; l.khronopulo@spbu.ru

S. A. Zaichenko

## DISTINCTIVE FEATURES OF EZRA POUND'S "CATHAY"

Department of Eastern Languages and Literatures (Sinology), Faculty of Language, History and Geography, Ankara University, Hacettepe District, Ataturk Boulevard No:45, 06100 — Sıhhiye, Ankara, Turkey

This paper deals with one of the most relevant and ambiguous aspects of Ezra Pound's Chinese translations through an integrated, interdisciplinary approach. The research problem lies in evaluating the very reliability and adequacy of a so-called multilayered translation. The object of research is the literary heritage of Ezra Pound as a translator based on Imagist, Vorticist principles and Ernest Fenollosa's ideogrammic method. The aim of research is to disclose, comprehensively analyse, systematise and practically verify the translation transformations applied by Ezra Pound within the "Cathay" volume. The research hypothesis is that a multilayered translation may be considered a valid translation. Ezra Pound's "Cathay", regardless of its indubitable amateurish foundation and target reader orientation, has managed to initiate an intercultural dialogue which has immutably persisted in the post-"Cathay" era. Thus, Pound has contributed significantly more to comparative literature than galaxies of experienced, albeit reactionary, scholars of the 19–20<sup>th</sup> century have. Overall, this article should be of interest to readers, because results of research constitute a theoretical and practical basis for the multiple-lens approach towards a Chinese poetry translation. Refs 17.

*Keywords:* Pound, Cathay, Imagism, Fenollosa, Vorticism, Orientalism.

## ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИЧЕСКОГО СБОРНИКА ЭЗРЫ ПАУНДА «КАТАЙ»

С. А. Зайченко

Университет Анкары, Hacettepe Mahallesi, Atatürk Bulvarı No:45, 06100, Sıhhiye, Анкара, Турция

Данная статья посвящена одному из наиболее актуальных и неоднозначных вопросов теории художественного перевода — специфике переводов средневековой китайской поэзии Эзрой Паундом. Объектом исследования является переводческое наследие американского поэта-модерниста в свете ключевых принципов имажизма, вортицизма и идеограмматического метода Эрнеста Феноллозы. Актуальность исследования обусловлена отсутствием общепринятых критериев оценки искусства поэтического перевода и дефицитом авторитетных научных изданий, которые бы освещали теоретические положения переводческой концепции Паунда в комплексе с практическим их воплощением в сборнике «Катай». Результаты исследования могут быть использованы при дальнейшей разработке теории формальной и динамической эквивалентности. Цель работы — комплексный анализ особенностей наиболее распространенных переводческих трансформаций, использованных Паундом; оценка степени состоятельности концепции «многослойного» перевода. В практической части данной работы автор выходит за рамки традиционного сопоставительного анализа, ставя целью как можно более полно раскрыть эмоционально-ассоциативный потенциал образов. В ходе исследования было наглядно продемонстрировано существование внутренней гармонии между дидактичностью китайской классической мысли и художественным чутьем Эзры Паунда. Библиогр. 17 назв.

*Ключевые слова:* Паунд, Катай, имажизм, Феноллоза, вортицизм, ориентализм.

### 1. Fenollosa's discovery as a replication of the Japanese "waku" reading method

Being considered one of the most influential architects of the 20<sup>th</sup> century poetry, Pound yet remains the least exposed figure for a mass audience. Paradoxical as it is, having given the first impulse for Anglo-American modernist poetry, he has never entered the list of classical to-be-read authors, invariably remaining the least-known literary reformer. Even less is he regarded as a translator of ancient Chinese poetic heritage. Some

---

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

might even stress that he has obtained most recognition precisely owing to the aforesaid attempts. Notwithstanding numerous critical assaults, the subject entitled “Ezra Pound and China” has yet to be distinguished into its own field of study. Being judged variously, Pound’s translations have not been called trivial. Without doubt, he is strikingly contradictory — both ahead of his time and beyond time, in-between genius and flippancy, timelessness and translucency, domestication and exotification, dynamic and formal equivalence. Therefore, Pound’s literary phenomenon has to be looked upon over generations in order to pick up essential details, which is a guarantee for keeping him on the agenda long enough to be comprehensively investigated. Operating with terms “ours” and “theirs”,<sup>1</sup> Pound not only opposes West and Orient, but also searches for a joint foundation between two seemingly alien skyscrapers. Such a foundation can only be constructed from an ancient steadfast substance solid enough to hold both Western and Eastern cultural institutions. His gap-bridging theory arises from affinities, not from contradictions. Pound, armed with his comparative mode of different-yet-the-same, is striving to relate the past and the present, the foreign and the national, the collective and the impersonal. In addition, the American poet takes the liberty of mixing cultures and blending multicultural layers (similar to primary colours) into a white spectrum. More precisely, he is trying to use this whiteness to reveal universal values that are colourless and therefore constitute an ideal canvas for his modernist literary experiments. Obviously, Pound’s singular effort goes far beyond the literal, meaning-to-meaning-based translation, and is thus worth a thoughtful circumstantial investigation. According to Stephen Yao, “the extent of such interaction as well as the complexity of its dynamics, have gone largely under-theorized across the range of relevant academic fields” [1, p. 213]. Unlike numerous critical opinions, Pound rejects the widespread notion of Chinese culture being a victim of Western despotism and insensitivity. This condescending attitude (whether consciously or not) expresses nothing but a latent self-worship and firm belief in the colonialist superiority of the West. According to Pound, the East is scarcely in need of such sorrowful remarks. Besides, he stresses that the major challenge lies in analysing relations between person and nature, not merely East and West. Alexander Genis [2, p. 236] accurately conveyed the very goal of Pound as a translator: “He strives to reduce the distance between minds. He tries to raise art up to that universal ontological level where we are bound not by culture, but incorporated within nature itself”. Remarkably, Adam Kirsch declares that Chinese poetry in English was born in 1913 when Pound inherited voluminous notes on Chinese literature [3, p. 36]. This is where Ezra Pound first steps into the Orient. Having received a powerful creative urge, the American poet adjusts his previous artistic experience to similar views of the Japanese-tutored scholar. Essentially, Fenollosa advertises Chinese characters as exceptionally well-suitable for poetry. As a result, Pound acquires not only a backup for his earlier observations, but also an inspirational springboard for further funds’ accumulation. To Pound it seems that Chinese poetry strongly meets the Imagistic criteria so long advocated by him. His theory of supplementing luminous details<sup>2</sup> with Fenollosa’s “ideogrammic method” provides “Cathay” with a rich soil. Pound redirects a target audience to the very essence of a single image instead. In a challenging attempt to create an ideal model of an autonomous image, the American poet refers to it as a “direct treatment of the thing itself” [4, p. 3]. Talking about Pound’s other guidelines, a technique

<sup>1</sup> This is inevitable for any artist dealing with two cultural paradigms.

<sup>2</sup> An emphasis on specific details more than the meaning of the text.

of superpositioning cannot be omitted. It involves building one idea on top of another in order to let a reader look through lines and grasp a leitmotif of a whole verse, a so-called extended metaphor. Generally speaking, Fenollosa-Pound's joint efforts dissect the Chinese character, thus giving freedom to etymological fantasy.

Inspired and enthralled by innovative views on the pictorial nature of the Chinese character, Pound's genius concludes that the beauty of Chinese poetry doesn't depend so much on the skill of author or translator but on the poetic nature inherent in language itself. Here is where Fenollosa steps into action, bringing forward an assumption-based principle that most ideographic roots carry in them a verbal idea of action. Basically, it means that to the eye verb and noun are identifiable: "things in motion, motion in things, which leaks everywhere like electricity from an exposed wire" [5, p. 141]. Put another way, graphic gestures forecast the very essence of what is to be expressed. And since Chinese verse desperately lacks pronouns and tenses, words are simply being collaged together (a liberality from Western perspective). In short, Pound readily salutes the late-Victorian Japanese-tutored scholar as an author of a first scientific method applicable to versification tactics and strategy. Later on, after the publication of Fenollosa's striking discovery of the role of ideographic nature within Chinese poetry becomes grossly exaggerated and turns into Pound's obsession. Basically, Pound via Fenollosa gets carried away advertising the Orient. Yunte Huang assumes that Fenollosa's "overemphasis on the visuality" of Chinese characters may have been due to the mediating influence of the Japanese method of reading Chinese texts called "wakun" [6, p. 37]. Thus what Pound happily takes for Fenollosa's revolutionary invention, can as well be attributed to a peculiar style of translingual (mis) interpretation practiced by marginal Japanese scholars. Although Fenollosa's materials cement Pound's theory of translation, yet he excises certain ethnocentric passages, which signifies his self-sufficiency in the translation field. Besides, Pound eventually admits his overall ignorance towards phonetics' potential. This once again proves that "Cathay" isn't just a fleeting encounter with Chinese culture. Pound's lasting correspondence with China, numbering more than 200 letters of dynamic interaction from 1914 up till 1959, can speak up louder than critics' subjectivity. Obviously, "Cathay" is drastically more than just a medium for improving and developing modernist literary style and practicing new imagistic techniques. In 1954, being more qualified in Chinese characters, he revises the most questionable and vague of his Chinese translations. While prior to the publication of "Cathay" translations of Chinese poetry numbered no more than a dozen, by 1930 they were widely available at the instance of every Western reader. The conclusion is as follows: "Cathay" was a clarion call for sinologists and amateurs to add on to newly established intercultural dialogue.

## **2. Pound's "ABC of translating" as a medium between modernist principles and luminous impersonality**

First of all, the fact that Pound possessed neither a philological background nor was he a translator cannot be disregarded. He even refers to his own translations as "small 3 ½ poems" [7, p. 109]. In fact, no single translator is capable of reproducing all the subtle shades of the original. And yet this fact hasn't kept Pound from shaping his own attitude towards the art of translation. Further on, dares to initiate an art of poetry translation itself. As a matter of fact, Pound manages to replace long-held ideals such as accuracy and

faithfulness. For him the accessory-of-art position of translation depreciates role of the latter for literature in whole. So, the American modernist starts off by putting in original artwork and its translation on the same scale which has formerly been considered simply inappropriate due to a subordinate deteriorative position of translation art. According to Pound, “literature lives on translation, it is fed by translation; every allegedly great age is an age of translations” [8, p. 34]. He defines translation as a poetic act in its own right. He assigns a contributing role of a modernist epoch to an after-life of every original artwork. Every translated text should be judged on its own terms. Besides, he manages to convey an idea of what “better reading” poetry actually is: innovative, experimental, dynamic free-verse translations of ancient Chinese classics. Of course, in the light of a universally established translation theory it sounded like violent neglecting of an original. Nevertheless, Pound — medium between original artwork and final recipient — feels obliged to perform a so-called primary treatment before end-product can be delivered to mass. Thus, the method of critical perception withdraws the Orient from a passive metaphysical kingdom which has been peacefully flourishing prior to the appearance of “Cathay”.

Pound shapes his motto as “to make it new is to make it old” in which classical values become catalysts for modern creative writing. John Sullivan states: “As living poetry the classics can only exist in translation” [9, p. 22]. Modernist as he was, Pound somewhat anticipated postmodernist vision of concepts such as literature and authorship. Accordingly, all translation is both continuity and re-reading of past texts and authors. Based on this universalism principle, nothing even slightly innovative can be said regarding past artistic experience. Henceforth, an author acquires the new status of a transparent eyeball or a masked stranger, giving way to an inquisitive reader’s mind. No wonder Pound takes advantage of a Chinese verse that involves erasing of subjective feeling conventional in Western perception. Pound even defines his own translations as a series of elaborate masks. Next, let’s state that Pound proposes an alternative method of observational reading as a logical supplement to his translation theory.<sup>3</sup> He somewhat takes the liberty of a scientific approach towards poetry, claiming that a proper method for studying poetry is the method of contemporary biologists which involves a careful first-hand examination of the matter and a continual comparison of one specimen with another. The American poet’s indulgence in scientific terms somewhat arises from an “insecurity in his literary position and status” [10, p. 8]. Put another way, he has initially been perceived as an entry-level poet in rapidly-modernising and popularising London. On the other hand, Pound via the scientific-based approach convincingly speaks up for applying to translation a little common sense currently applied towards scientific research. The reason is to make sure that every slothful idle reader is left on the opposite bank of comprehension. Tang poetry was also intended for an extremely sophisticated audience. Here, once again, ancient Chinese poetry matches modernist’s standards of an exceptional élite status of poetic art and its target audience among a popularised and hopelessly capitalised consumer society. Uncommon as it is, simple mathematical operations such as addition, subtraction and rearrangement, seem fairly justified the more so because natural laws vividly match his literary notions. Logically enough, Pound’s translated verse is plain, full of intense clarity, precision, economy, sharpness of language and vivid imagery; foregoing traditional rhyme and basics of prosody. By and large, his Imagistic principles correlate with the widespread

---

<sup>3</sup> A kind of reading that involves reader’s reflective mind.

Chinese wisdom that if a man can't say what he has to say in twelve lines, he had better keep quiet. Pound's ABC of translating can as well be called a hygienic theory of poetry and translation — elimination of excessive and unnecessary syntax minimising the loss of the artistry of the text.

According to Rachel Turner, Pound creates “variations on theme”: associative, imagistic, phonetic [11, p.2]. But in these creative variations there is no place for archaic sentimentality which is so common to both earlier and contemporary translations from Chinese. However, de-romanticizing and simplifying poetic language isn't Pound's first-hand invention. The beginning of a new era compels all notable poets to engage in the “direct speech” movement and seeking for intercultural landmarks to fulfil their modernist ambitions and to critique the *status quo* of Western culture. Being a Columbus in terms of creative Chinese translations, he should yet be put on the same scale with all modernists striving for an Eastern breeze. Put another way, affinities between Pound's aesthetics and the Chinese language are most likely derivative from the modernist era itself. Zhaoming Qian even recognises modernism as a phenomenon of internationalism and multiculturalism [12, p. 2]. Basically, what he means is that Pound looks to the East for commonalities as “crystallising examples of the Modernist' realising Self”. The American poet himself claims to have been long ready to accept the New Greece challenge, because the beginning of 20<sup>th</sup> century created all necessary prerequisites for Chinese language and literature to become fundamental components of a newly established Imagism. Actually, the majority of scholars give the credit to Chinese syntax itself which leaves room for creativity, guesswork and poetry. Put another way, Chinese text admits a wide range of possibilities for a translator. At the same time solid unity with tradition and mythological roots seem flexible enough to fill intercultural gaps of the disoriented and totally confused era.

### 3. Reflection of Confucian universalistic doctrines in “Cathay”.<sup>4</sup> Controversy over Pound's translations

Pound was penetrating rapidly into Confucianism. The reason is, being trapped within Western mentality boundaries, he saw the Tang dynasty as an up-to-date end product of modernism era or, more precisely, what modernism was supposed to be in the Western interpretation. What was so attractive in Confucianism that he couldn't find in West? How could they ever happen to have something in common? First of all, we may recall that Pound's literary theories underwent a certain evolution from aesthetic delight-directed poetry to that of a major socio-political weight thus gradually resulting in unification of morality and literature. The best evidence in favour of a continuous collaboration between his artistic flair and didactic antiquity lies in assiduous fulfilment of the Confucian principle of “right naming” (rectification of names), concept of universalism and historical cyclicity throughout the “Cathay” volume. Along with travelling into his China-the-dreamland, Pound's Imagistic aesthetics gives place to a “Vortex, from, through and into which ideas are constantly rushing” [14, p.469]. This literary movement is set to redefine an idea of an image itself in order to elude second-rate poems which recorded visual, motionless and overly descriptive images. Remarkably, one of the basic Vorticist princi-

---

<sup>4</sup> [13, p.8]: The author states that “the significance of Confucian preaching through literature allows Pound to liken Confucius to a modern vorticist”.

ples — art handles life by all means avoiding mystification and pompousness. Thus and so, American poet's creative evolution matches Confucius' attitude towards literature as an ideally didactic medium. Importantly, Vorticism doesn't evade comparison with the past, and yet this kind of comparison must be made by someone "whose idea of tradition isn't limited by a conventional taste of four-five centuries and one continent." Thus, Vorticist principles of evaluating the present through tradition and endless comparison of both contemporaneity and tradition ideally met a chief didactic mission of Chinese literature in general. However, as a result of Pound's over-enthusiastic preaching, morality and perpetual order of the Confucian universe were turned upside down. The above-stated theories were mislabeled as "totalitarian" and "fascist". Put another way, Confucius as a powerful antidote against evils in the West didn't prove its efficiency therewith. Notwithstanding failed alterations, Pound is inscribed in literary history as a prime-mover against loose users of words. Having been influenced by Confucianism, he draws poetry closer to social science. It is clearly observable in the very didactic idea of "Cathay" fully stuffed with universal values meant to elucidate cyclicity and infiniteness of history.

Admittedly, "Cathay" is pursued by an infinite monologue (leaving no room for dialogue) of literary reviews where different colours of the spectrum are mixed together without a chance to become smooth. But in either case, Pound's heritage is a multicoloured spectrum, so it must be viewed upon in its wholeness; otherwise it will be an act in defiance of universal laws. Neglecting endless shades of implicated meanings conveyed within "Cathay" is surely naive. Pound's poetic licenses should be viewed within three-dimensional space in order to put his translation theory and its practical verification into a broader postcolonial context. A resolution to this collision might as well consist in expanding obsolete narrow bounds where a formulaic definition of translation happens to be misplaced. Willis Barnstone, in his turn, locates Pound's translations among the most important and original collections of poems in English of our century.<sup>5</sup> Definitely, such an appreciation of "Cathay" is based on originality and language-refining contribution as a main criterion for translation's relevance. In order to justify his sentiment Barnstone states that Pound emerges at an advantage due to the obvious awkwardness of translations by previous scholars put on the same scale. By and large, while some scholars reproach "Cathay", others salute Pound at his best as an ordained Confucian poet and give him a credit for breathing life into ancient Chinese poetic landscape in general and Tang poetry particularly.

#### **4. "The Beautiful Toilet" as a midmost point of Pound's creative inquiry into Emersonian naturalistic terms**

In order to illuminate specificity of Pound's artistic alterations, one must address the most prominent translations within "Cathay" [16]. Word-for-character rendering and Fenollosa's works set off Pound's creative attainments. According to Barnstone's chart, register, structure and authorship are the three major categories for translation analysis based on the conventional concept of fidelity. To start with, Pound aims his creative impulse at inquiring into feminine mentality. "The Beautiful Toilet" is a reproduction of "qingqing

---

<sup>5</sup> Barnstone is an initiator of a functionalist approach towards analyzing poetry based on three fidelity criteria [15].

hebian cao” 青青河边草 — second of “Nineteen Old Poems” composed circa 1<sup>st</sup> century C. E. This word-for-word interpretation has been composed by Hugh Grigg 葛修遠 [17].

青青河畔草，                    green • green | river • bank • grass  
郁郁园中柳。                lush • lush | court + middle • willow  
盈盈楼上女，  
full • full | floor + upper  
• woman

皎皎当窗牖。                bright • bright | just • window + lattice  
娥娥红粉妆，                beautiful • beautiful | red • powder + make-up  
纤纤出素手。                delicate • delicate | put (forth) • white • hand  
昔为倡家女，                former | be • sing + house • girl  
今为荡子妇。  
now | be • wander +  
(noun suffix) [wander-  
ing vagrant] • wife

荡子行不归，                [wandering vagrant] | travel • not • return  
空床难独守。                empty • bed | hard • alone • keep

blue / green • blue / green | river • bank/ side • grass  
fill/ full • fill/ full [in the first bloom of youth] | storied/ house • on • girl  
luxuriantly/ spread the • luxuriantly/ spread the | garden • in • willow  
white/ brilliant/ luminous • white/ brilliant/ luminous | just/ face • window • door  
beauty/ of face • beauty/ of face | red • powder • toilet  
slender • slender | put forth • white • hand

*Ernest Fenollosa*

“The Beautiful Toilet”

Blue, blue is the grass about the river  
And the willows have overfilled the close garden.  
And within, the mistress,  
In the midmost of her youth,  
White, white of face, hesitates, passing the door.  
Slender, she puts forth a slender hand;  
And she was a courtesan in the old days,  
And she has married a sot,  
Who now goes drunkenly out  
And leaves her too much alone.

*Ezra Pound*

Fenollosa's word-for-word interpretation offers alternatives for the American poet. Obviously, the fact that Pound selects the less hackneyed words should be attributed to his artistic flair. Let's now take a glance at several connotative meanings offered by “青”. To begin with, “blue”, apart from colour, also expresses moodiness. Secondly, in the spectrum blue outdoes green in terms of disposition since deception and solitude better negotiate with darker colour. Further on, the American poet by omitting the noun “pan” 畔 expands both spatial and apprehensive bounds. Thus (whether consciously or not) he achieves a kaleidoscopic effect of imagery superposition. The second line undergoes comprehensive structural transformation, but register remains almost intact. In other words, certain metaphorisation takes place. That is, “yuan” 園 turns into “the close garden”, *id est* garden becomes “close” after denotative meaning is replenished with an emotional implication of an estranged wife. The latter metaphor inclines towards a stereotype-based Western mind. Next, the coordinating conjunction “and” interferes with the natural and straightforward flow of imagery. Yet, to Western, deductive mentality it stimulates successive movement of events. Above all, Pound as a literary pioneer resists what seems to him an imposition of conventional redundancy. Therefore repetitive patterns undergo ellipsis and considerable reduction. Remarkably, repetitiveness exerts significant influence upon conveying continuity and integrity of mythological thread thus enabling a retrospective view into cultural paradigm of antiquity. The purpose of reduplication so widespread in ancient Chinese versification is made no mystery of: it serves as a double underline to the essence of things. It also manages to hold fast reader's focus and facilitates scene shifts and in-between scene transitions, whereas from the Western perspective reduplication has a reverse “playground effect”. In other terms, reduplication resembles a well-known counting-out rhyme game.

The third line is of no less interest, since the translator's choices have actually nothing in common with a blindfold roulette. More precisely put, “ying ying” 盈盈 corresponds with Fenollosa's parenthetical remark “in the first bloom of youth”. But still, Pound's “midmost of youth” better correlates with the emotional content of the original, because it embraces a wide range of implications. That is, an abandoned wife having approached the midmost of youth finds herself at the crossroads of life-curves, crucial point of life-turning decision. Pound's version opposes rendering the character “full” in its direct meaning — pubescence and physical maturation. The third line undergoes division in order to headline the luminous image of mistress having reached an impasse — cornerstone of the whole poem. Next, Pound sets off “within” against the original “loushang” 樓上. The reason is as follows: “loushang” meaning “upper floor” implicates “height” therefore “surpassing challenges”. Has she already stepped over challenges? Quite the contrary, “within” awakes in mind “A-B” correlations, limits, margins and therefore restrictions imposed upon the mistress. All the above stated artistic devices give subsidiary evidence of Pound's artistic skilfulness. In short, via substituting direct meanings with figurative ones, he juggles contrasts<sup>6</sup> and thus reaches particular expressiveness. Nevertheless, a reader might confuse a metaphorisation device (bitter-ironical touch) with flowery eloquence or an inflated style. The question is as follows: did Pound by calling “nü” 女 “the mistress” actually digress from Confucian conception of “right naming”? In fact, “mistress” of house/ garden/ courtyard is herewith juxtaposed with “mistress of destiny”.

<sup>6</sup> The word “園” possesses an evidently wider meaning than “樓上”.

Next, Fenollosa's word-for-word translation enables initiative throughout the 4<sup>th</sup> line. And Pound momentarily seizes this chance. By rejecting meanings like "brilliant/ luminous" he takes advantage of "jiao jiao" 皎皎 meaning "white". At this point tracing an etymology of colours in ancient Chinese mythology might be at hand: "white" accounts for mourning, withering and sadness. Therefore, it symbolises the unavailing efforts and vain hopes of the young mistress. Besides, the fact that a white-faced girl has for ages signified pureness and high ideals intensifies emotional associations. Pound concentrates on altering the register by adding a verb "hesitate" and participle construction. Abrupt syntax is in its turn meant to maintain indecisive mood of marginal situation. At the same time Pound acts in accordance to the original mood of despair bypassing comforting promises. Neglecting the word "chuang" 窗 might be explained from the standpoint of Western clichéd memory. That is to say, the moment we hear the keyword "window" our imagination leaves ancient China and travels far away to those dragon-guarded spired castles where princesses peer out the windows. Next, confusingly enough, in the midmost of stanza we run across the title "The Beautiful Toilet" which has initially been waiting its turn to be recited after the 4<sup>th</sup> line. Other things being equal, the translator dares to half-open the mistress' vanity case. As a result, temporal affairs and impermanency find themselves. So, the most logically relevant notion here would have been to tip the scales and disturb the labile balance in her universe. In spite of being capable to deprive the mistress of those perishable joys, Pound indulgently refrains from it. When the narration comes to the point of discussing connotations of "sushou" 素手, Fenollosa with his colour suggestions ("white") proves to be of no use for Pound. Actually, the reason for such a lexically inaccurate choice is that most likely rooted in a couple of significant details. Firstly, Pound having taken advantage of white colour in the 5<sup>th</sup> line hesitates to evoke a "white-of-face-white-of-hands-ghost" in the following line. Secondly, having evaded devices of repetition, Pound adheres to a principle "the whole and its part": "Slender, she puts forth a slender hand". By and large, events in their sequence take place in consistency with natural laws. Therefore, reader can feel that some kind of a logical order rules over randomness and irregularity. Finally, responsible for her own destiny as she is, mistress' "素手" seems too slender to be capable of stepping out of the close garden. There's one more connotation that shades new light upon the given word combination. That is, "empty hand" has nothing to offer except for her vanity case. On the whole, polar vectors are never meant to coincide: "皎皎當" depicts surface gloss, abundance and replenishment, while "素手" symbolises illusory nature of "the beautiful toilet". Repetition ("And she") applied in 7<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> lines is designated for acknowledging the multiple overlap of things allegedly incongruous. In other words, there exists a collision between the "courtesan's old days" and recent salacious undertakings. Besides, the bitter results of her marriage are being made visible both in direct and figurative meaning, especially taking into account an intentional use of the present perfect. What we mean is, usage of this tense leaves only one way out of the situation: downstream toward infinity. In the concluding lines author of the original doesn't specify whereabouts of "dangzi" 蕩子 and purposes of his wandering. Pound is, however, driven to extremities ("sot", "goes drunkenly out") because of a flickering presence of modernism era's stereotypes. An assumption that the Eastern mind is considerably more precise apropos of imagery once again proves itself valid. Finally, the translator's personae lowers tone, softens spectrum and moderates expressions. Put another way, Pound's intuition electrified to the utmost possible degree suggests spreading delicate pastel shades: "leaves her too much alone". By

taking advantage of a meaningful silence (three dots), the American poet sustains the effect of incompleteness and indeterminacy of future prospects. He seems to have thrown upon a reader his own Poundian conception of the unbearable lightness of being.

### 5. “The Jewel Stairs’ Grievance”: Esternity of implications within one stanza

Much prominence is given by sinologists to “The Jewel Stairs’ Grievance” — Pound’s translation of “yu jie yuan” 玉階怨. This poem is composed by Li Bai in a “court lament” genre (gongyuan 宮怨).

玉阶生白露，            jade • stair | bear/ cause to happen/ grow/ exist • white • dew  
 夜久侵罗袜。            night • long | encroach/ enter/ invade/ occupy/ advance gradually  
                                      • silk •  
                                      stocking

却下水精帘，            withdraw • (lower) down | water • crystal • (blind) curtain  
 玲珑望秋月。            (glittering glittering)  
 (sound)+ jade orna-  
 ment [bright] | gaze •  
 autumn+moon [au-  
 tumn moon]

The Jewel Stairs’ Grievance  
 The jeweled steps are already quite white with dew,  
 It is so late that the dew soaks my gauze stockings,  
 And I let down the crystal curtain  
 And watch the moon through the clear autumn.

Firstly, the definite article “the” is intended to portray steps as something well-known, customary and easily recognised, therefore thoroughly familiar to a narrator and closely related to the entire subject. Thus, Pound lays emphasis on a crucial determinant role of steps throughout the female character’s strivings. The purpose of complaint, grievance itself is concealed within these steps. Steps, for instance, might be awakening reminiscences of whether it is salacious affairs or personae which should be forgotten. Pound also deliberately substitutes “yu” 玉 (“jade”) in order to sustain commonplace for material values, compound feelings from the standpoint of universalism. The verbal adjective “jewelled” signifies everything that is merely superficial and imposed. Put another way, it symbolises imprisoning cardinal virtues such as genuineness and authenticity. Next, irrespective of cultural disparities, ascending a staircase involves a character of steadfast and decisive spirit whose drastic step follows both inevitably and painstakingly. But the female personae ascending jade stairs of a challenging life experience fails to keep up with the time boundaries. The adverb “already” implacably mantles far-reaching prospects and expectations, while a summit of her principal staircase remains infinitely distant. Besides, a spectrum of greyish tones assumes responsibility for lady’s declining years. And still, col-

ouristics in no way confines itself to grey: “white” here possesses a verbal meaning which seems to be rather significant. That is, the feelings may have undergone bleaching, whitening. So, a motionless and benumbed mind is henceforth striving to end the deadlock. Being deeply engaged in a tête-à-tête conversation with the poem, a reader’s noblesse obliges him to discern particular obstructions, that is the enjambment of consonants impeding eurhythmy and creating favourable conditions for the wordplay discussed below. As a matter of fact, subtraction is called forth to witness simplification of the adverb “already”: “all (---) ready”. As a result, we get something like: “all seems to be ready and alert already, but not quite”. This wordplay is used in order to acknowledge hesitation and instability of moves. A reader even gets a feeling that deceitful “white dew” impacts her deliberate decision of this illusory “all-readiness”. The whole verse compassionately echoes her rhetorical exclamation “Why?”, punning against the word “white”. Basically, Pound is juggling natural laws for the sole purpose of puzzling the reader with contrasts and carrying on intrigue. Night, similarly to her melancholic sentiment, is in its “blossoming”. The abundance of literary devices is complemented with initial rhyming. More precisely put, the alliteration of ‘w’ consonants reinforces feelings of grief and mourning, speaks up on behalf of weeping and wailing. The preposition “with” in its turn leads us to the question “What she is left *with*?” In other terms, it symbolises a character’s borderline condition between the image of youth flashing behind the eyes and “dew” which may represent *withering* tears and uncertainty. Further on, Pound invests luminous intensity in the verb “soaks” which, in its turn, enjoys a wide range of alternative explanations. Here the alliteration of “s” consonants creates a hissing snake-like effect symbolising fatality. Figuratively speaking, a mysterious “she” is infused and dewed with contradictions that stand out against a marsh-like background. Let’s remind that the verb “soak” possesses a “fenland area” dialect connotation. One might as well tolerate a regressive step towards the first line: “dew of youth is soaked in a blend of years and disappointment”. Noteworthy, Pound’s choice to reveal a feminine personae and thus specify the stockings’ owner signifies a bent for individuality. Denotative meanings such as “accumulation/savings” implied in the noun “stocking” might hypothetically signify a formerly rebellious but now decaying “alter ego”. Next, let’s mention a substitution of “luo” 罗 (“silk” — fragility) with “gauze” which, in its turn, stands for a transparent cloth — wire and haze. Provided that garments are comprehensively inquired into, there arises a woman dressed out of the latest fashion. And yet she has a fine mist before her eyes; she is locked behind the wire of prejudices. With each of Pound’s strokes images take shape of a translucent mosaic pattern where a polysyndeton of “and” conjunctions seems to be a reinforcing agent. Therefore, slide shifts between scenes follow smoothly and unrestrictedly. By and large, the “and” preposition appears to be an inspiration, initial charge, anticipating tool for her resignation. Let us note that, apart from its widespread denotative meaning, “lian” (帘 “curtain”) introduced in an adjectival form is significant for the whole poem. In the midmost of a blinding night clear autumn’s charm is regarded as a consolation prize. Eventually, she lets the scales fall from her eyes (i. e. lets down the “iron curtain”) and sorrowful thoughts are together set at liberty. The final stylistic devices to which Pound resorts to is the substitution of “qiu yue” 秋月 with “clear autumn” and the omission of the onomatopoeia for jewelry glittering — “ling” 玲. By doing this, he turns the grammatical structure inside out and plays with a static frozen moonlight image. He aims at reviving this image. Consequently, Pound by avoiding use of

extended metaphors not only puts his authentic signature upon Chinese poetry, but also traces a boundary between late-Victorian scholars' translations and the post-“Cathay” era.

### Conclusion

This article presents an investigation into the particular issue of Ezra Pound's Chinese translations. This issue gains currency due to persistent discrepancies in evaluating Pound's creative alterations. Importantly, critical assaults for the most part are neither theoretically substantiated nor supplemented with supporting empirical evidence. This paper concludes that the main cause of such an acute intercultural controversy lies in the fact that the position of poetry in the field of conventional translation theory is rather indeterminate. One more contributing factor is as follows: Western mentality proceeds from a firm conviction of ethnic supremacy, thereby Chinese culture is unconsciously misconceived to be a victim of Western despotism and unawareness. “Cathay” actually rejects such a condescending attitude and equates both cultural paradigms declaring their resulting intercommunication. Among numerous aforesaid creative undertakings, Pound should be fairly given credit for his pioneering endeavour to allot classic Chinese values to act as a catalyst for a literary renaissance.

In order for the research issue to be more efficiently illuminated, Pound's innovative modernist vision of a translation as a kind of criticism towards an original artwork is introduced. Much attention is paid to modernism as a phenomenon of multiculturalism and its drastic influence upon Pound as a mediator between individualism and impersonality. It is also worth mentioning that Pound's modernism not only replaces long-held ideals such as accuracy and faithfulness, but also traces a line between late-Victorian scholars and “Cathay” by de-romanticising and simplifying literary art. In addition to having revised the art of poetry translation itself, Pound lifts an ordinary translator above the generally accepted accessory-of-poet position. Thus, he attaches an epoch-making significance to translation as a charge for literary tradition. In order to increase efficiency of this research, major Imagistic notions including the Theory of luminous details, logopoeia, phonopoeia, melopoeia, juxtaposition and superposition are clarified. These conceptions, being a priori strongly correlated with major guidelines of Chinese versification, constitute a major prerequisite for “Cathay”. Fenollosa's “ideogrammic method” alongside with his literal renditions of ancient Chinese poetry is defined as an amateurish albeit inspirational springboard for Pound. The theoretical basis for this article relies upon viewing the “Pound-China” connexion within the three-dimensional space of various critical observations. Much of these polemics derive from neglecting a translucent divergence between translation typologies — structural, scholarly and poetic. Moreover, facts objecting to a common notion of Chinese poetry being Pound's fleeting superficial involvement are provided. Pound also undergoes creative evolution from Imagism to Vorticism which necessitates redefining the idea of image itself and erasing subjective feelings. As a result, he manages to draw poetry closer to science via eluding loose use of words, motionless and overly descriptive images. Such a scientific approach seems fairly justified, since simple natural laws vividly match the rules of Chinese prosody. Consequently, the distinguishing characteristics of the “Cathay” translations are as follows: plainness, clarity, precision, economy, sharpness of language and vivid imagery. In order to elucidate and systematise Pound's general translation strategies, an integrated comparative analysis of two poems is

performed. Ambiguity and multivalence of meanings implicated in the source-language poem is shown. Pound's translation techniques are investigated from the standpoint of Willis Barnstone's chart which offers the three major categories for translation analysis based on the conventional concept of fidelity — register, structure and authorship. In short, challenges presented by classical Chinese poetry at a lexical and syntactical level lie in polysemy, allusions, word-plays and metonymies which require explanation to the target reader. To sum up, Pound's experimental dynamic reader-oriented free-verse translations manage to sustain a kaleidoscopic effect of the superimposition of imagery. Therefore, the hypothesis of this research concerning validity of multilayered translation has been corroborated.

## References

1. Yao S. Review of Transpacific Displacement. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 2009, vol. 24, pp. 205–224.
2. Genis A. Bez Yazyka. Ezra Pound [Language-less. Ezra Pound]. *Inostrannaja literatura*, 1999, vol. 9.
3. Kirsch A. Disturbances of Peace. *The New Republic*, 2009, vol. 240.
4. Pound E. A Retrospect. *Literary Essays of Ezra Pound*. New York, New Directions Publishing, 1968, pp. 3–14.
5. Fenollosa E. The Chinese Written Character as a Medium for Poetry. *Prose Keys to Modern Poetry*. Ed. by Karl Shapiro. New York, Harper and Row, 1962, pp. 141–142.
6. Huang Yunte. *Transpacific Displacement: Ethnography, Translation, and Intertextual Travel in Twentieth-Century American Literature*. Berkeley, University of California Press, 2002.
7. Marx E. *The Idea of a Colony: Cross-culturalism in Modern Poetry*. Toronto, University of Toronto Press, 2004.
8. Pound E. *How to Read*. New York, Haskell House Publishers, 1971.
9. Sullivan J. *Ezra Pound and Sextus Propertius: A Study in Creative Translation*. Austin, University of Texas Press, 1964.
10. Howey K. *Ezra Pound and the Rhetoric of Science, 1901–1922* (Unpubl. doctoral thesis). University College London, 2009.
11. Turner R. *Translation in Transition: Ezra Pound's Poetic Variation on Sextus Propertius*. L. A., University of California, 2010. *Academia*. Available at: [http://www.academia.edu/380294/Translation/in\\_Transition](http://www.academia.edu/380294/Translation/in_Transition) (accessed: 20 December 2013).
12. Qian Zhaoming. *Orientalism and Modernism: The Legacy of China in Pound and Williams*. Durham, Duke University Press, 1995.
13. Tao N. Ezra Pound's Comparative Poetics. *Comparative Literature and Culture*, 2001, vol. 3.4.
14. Pound E. Vorticism. *Fortnightly Review*, 1 September 1 1914, no. 96.
15. Barnstone W. *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*. New Haven, Yale University Press, 1993.
16. Pound E. *Cathay, For the Most Part From the Chinese of Rihaku*. Lexington, Kentucky, Forgotten Books, 2000.
17. Grigg H. Translation — Green, Green, Grass on the Riverbank. *East Asia Student*. Available at: <http://eastasiastudent.net/china/wenyan/-green-grass-riverbank> (accessed: 25.11.2013).

**Для цитирования:** Zaichenko S.A. Distinctive features of Ezra Pound's "Cathay" // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 82–94. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.209

**For citation:** Zaichenko S.A. Distinctive features of Ezra Pound's "Cathay". *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 82–94. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.209

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

## Контактная информация

Zaichenko Sofiia A. — М. А. in Sinology, post graduate student

Зайченко София Андреевна — магистр филологических наук, аспирант

А. В. Ляхович

## ОСОБЕННОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТИ В ПРОИЗВЕДЕНИИ НИГЕРИЙСКОГО ПИСАТЕЛЯ МАХМУДА БАРАУ БАМБАЛЕ «СКОЛЬ БЫ ДОЛГО НИ ДЛИЛАСЬ НОЧЬ». ЧАСТЬ 2<sup>1</sup>

Санкт-Петербургский государственный университет, Россия, 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. 4 назв.

*Ключевые слова:* художественный язык, хауса, Махмуд Барау Бамбале.

### WAYS OF ARTISTIC EXPRESSIVENESS IN *KOME NISAN DARE* BY MAHMUD BARAU BAMBALE (NIGERIA). PART 2

A. V. Lyakhovich

St. Petersburg State University, SPbSU, 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 speech. 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-80<sup>th</sup> exhibits. Refs 4.

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

### Общие особенности монологической и диалогической речи

Монологическая и диалогическая речь в произведении Махмуда Барау Бамбале «Сколь бы долго ни длилась ночь» обладают такими общими особенностями, как наличие религиозных отступлений, фразеологии, паремий, плеоназмов, эпитетов, фокусных конструкций.

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о характере использования фразеологии в структуре рассматриваемого текста. Как уже упоминалось, на территории Северной Нигерии фразеология является неотъемлемой частью речевой практики, активно употребляется в таких формах коммуникации, как литература, фольклор, СМИ.

Определяя место фразеологизмов в художественном языке книги «Сколь бы долго ни длилась ночь», стоит отметить, что в ряде случаев их использование не

<sup>1</sup> 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).

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

обусловлено художественно-эстетической функцией. Речь идет о тех случаях, когда фразеологическое словосочетание не имеет лексического аналога в языке и его основная семантическая нагрузка состоит в большей степени в выражении предметно-понятийного, нежели коннотативного плана. Коннотативные значения связаны «с ассоциативно-фоновым (эмпирическим, культурно-историческим, мировоззренческим и т. п.) знанием говорящих на данном языке о свойствах или проявлениях обозначаемой реалии или ситуации, с рационально-оценочным или эмоционально-оценочным (эмотивным) отношением говорящего к обозначаемому, со стилистическими регистрами, характеризующими условия речи или сферу языковой деятельности, социальное отношение между участниками речи, ее формы и т. п.» [1, с. 107]. Примерами подобных фразеологических словосочетаний могут служить: *cin tutunci* (унижение), *ajiyar zuciya* (вздых), *tashin hankali* (волнение), *ban kwana* (прощание), *yanke hukunci* (принимать решение), *daura aure* (заключать брак), *bata lokaci* (терять время), *yanke shawara* (принимать решение), *ci jarabawa* (сдавать экзамен/ы), *ci nasara* (одержать победу), *ja da baya* (отстаивать, терять скорость) и др.

В тексте повествования активно используется пласт лексики, в том числе и фразеологии, выражающий те или иные значения, связанные с эмоциональной сферой. Например, для обозначения понятий «злость», «гнев» есть только лексические средства: *fushi* (вар. *hushi*, *haushi*), *kumburi*, *marhi*; фразеологический оборот отсутствует. Для выражения понятия «радость» можно употребить слово *tirna*, но чаще в речи предпочтение отдают фразеологизму *farin ciki* (досл. «белый живот»). Для передачи таких переживаний, как обида, огорчение, печаль, сожаление, существуют только фразеологические обороты, которых сравнительно много: *basin zuciya* (досл. *порча сердца*), *bata rai* (досл. *испортить душу*)<sup>2</sup>, *bakin ciki* (досл. *черный живот*). Заслуживает упоминания используемое автором выражение *kona rai* (*причинять боль, страдание*, досл. *жечь душу*). Выражение эмоционального состояния взволнованности также возможно только с помощью фразеологизма *tashin hankali* (досл. *поднимание ума/рассудка*). Противоположное значение имеет высказывание *hankalinsa ya koto jikinsa* (*он успокоился*, досл. *его рассудок вернулся в его тело*).

Употребление Махмудом Барау Бамбале в повествовании фразеологизмов, связанных с обозначением эмоций огорчения и волнения, нельзя, очевидно, назвать обусловленным художественно-эстетическими целями автора (ввиду отсутствия лексических аналогов с прямым значением). Иначе обстоит ситуация с другими проявлениями эмоциональной сферы. Так, автор в некоторых случаях отдает предпочтение фразеологизму *farin ciki*, а не слову *tirna* (*радость*). Характерно, что для передачи сильных эмоций автор прибегает к развернутым описаниям внешности. Например, огорчение героини выражено не только с помощью глагола *плакать*, но и усилено такой деталью: *ее глаза распухли*.

Употребление ряда фразеологизмов, не связанных с эмоциональной сферой, также носит в тексте эстетический характер: *albarkacin baki* (вместо *ra'ayi*, *мнение*), *kama hana* (вместо *tafi*, *отправляться в путь*), *ba kashi* (вместо *duka*, *бить*) и пр.

Другая стилистическая особенность, присущая как монологической, так и диалогической речи, состоит в наличии плеоназмов, например:

<sup>2</sup> Любопытный вариант выражения *огорчать* (*bata rai*) приводится на с. 72: *yi matuƙar bakanta wa... rai* (досл. *сильно очернять/омрачать к.-л. душу*).

kowa ya buɗe baki (открыть рот) уа се (сказать)... [2, p. 27]	все говорят...
Kullum in yi kuka in share hawaye [2, p. 92].	постоянно плачу, утираю слезы
a ainihin (действительность, истинность, подлинность) на самом деле gaskiya (правда, истина, достоверность) [2, p. 9]	
ta yi wani irin nishi (тяжелый вздох) mai karfi da ajiyar zuciya (вздох) [2, p. 5]	она издала тяжелый вздох и вздох
duk (все, целое) ilahirin (целое, сумма) idanunsa [2, p. 9]	его глаза целиком

Эпитеты, хотя используются сравнительно редко, все же играют определенную роль в художественной эстетике произведения: *daddadar zance* (приятная речь), *ja-hila* (невежда), *shegiyar yaginya* (бесстыжая девица, бесстыдница, нахалка), *tsohiwa tagulmasciya* (старуха-смутьянка, та, кто вносит раздор), *tipafuki* (лицемер, обманщик, предатель), *tipafukin banza* (ни на что не годный лицемер, обманщик), *hargowar buki* (шумный праздник), *kakkausar ra'ayi* (досл. жесткое неделикатное мнение), *kwaƙƙwarar madafa* (серьезная, существенная поддержка), *kwararrun dalilai* (искусные/хитрые доводы), *dogiwar rakiya* (долгие провода), *dukan tsiya* (побои со скандалом), *yasassun magangan* (хулительные, бранные речи, недоброжелательные разговоры) [3].

Еще менее распространены развернутые эпитеты:

Gaisuwa kuwa irin ta aminan da suka daɗe ba su sadu da juna ba [2, p. 19].	Приветствие [что бывает между] близкими друзьями, которые давно не видели друг друга.
Duka ba ji ba gani (фраз.) [2, p. 84].	Избиение в беспамятстве / не помня себя / в состоянии аффекта (досл. избиение не слышать, не видеть).

Характер употребления паремий также заслуживает отдельного рассмотрения. Хауса выделяют две формы высказываний, содержащих иносказание: *карин магана* (*karin magana*), изречение, которое содержит назидательное суждение, и *хабайчи* (*habaiƙi*)<sup>3</sup>, выражение, характеризующее какие-либо понятия или ситуации. Не случайно второе значение слова *хабайчи* — *намек*. Например, выражение «хозяин лошади сидит позади всадника» говорит о человеке, который потерпел в чем-то неудачу, или о человеке, который потерял свое высокое положение и вынужден подчиняться младшему по статусу/должности.

В книге Махмуда Баруа Бамбале «Сколь бы долго ни длилась ночь» присутствуют многочисленные примеры как *карин магана*, так и *хабайчи*.

in feɗe miki biri har bindi [2, p. 21].	расскажу тебе все (досл. освежую для тебя обезьяну до хвоста).
Kowa ya kama gabansa [2, p. 90].	Все пошли по своим делам.

<sup>3</sup> Более детальное описание *хабайчи* предлагает недавнее исследование Азима Мансур Ахмада [4].

hawainiyarki ta kiyayi ramata [2, p. 26].	предостережение: попробуй что-нибудь выкинуть, и пожалеешь (досл. <i>твой хамелеон пусть опасается моей мести</i> ).
A kwana a tashi (часть изречения: A kwana a tashi jariri ango ne) [2, p. 1].	Долго ли, коротко ли (часть изречения: <i>младенец стал женихом</i> ).
ba ni ga tsuntsu ba ni ga tarko [2, p. 21].	Остаться с пустыми руками (досл. <i>я не вижу ни птицы, ни силков</i> ).
ruwa ba tsaran kwando ne ba [2, p. 26].	превосходство (старшинство) к.-л. над к.-л. (досл. <i>вода корзине не подходит</i> ).
Ta zama musu kadangaren bakin tulu, a kar ta a kar tulu a bar ta ta bata ruwa [2, p. 15].	Она стала для них ящерицей на горлышке кувшина, убить ее — кувшин разбить, а отпустить — она воду испортит.
kowa ya huta [2, p. 6].	ситуация разрешилась (досл. <i>все отдыхали</i> ).
Tsigarallahu dai ta kasa zaune ta kasa tsaye [2, p. 22].	Тцигараллаху была не в себе (досл. <i>не могла ни сидеть, ни стоять</i> ).
da-na-sani [2, p. 1].	сожаление (досл. <i>если бы я знал</i> ).
ci kwakwa [2, p. 27].	испытывать сложности с ч.-л., намучиться с ч.-л. (досл. <i>есть плод масляничной пальмы</i> ).
yi kunnen-uwar-shegu [2, p. 27].	проигнорировать (презреть) к.-л. (досл. <i>сделать ухо-матери-ублюдков</i> ).
Faɗan da ya fi karfinka mayar da shi wasa [2, p. 2].	Если не можешь выиграть в споре (сражении), преврати его в шутку (игру).
Zuwa da kai ya fi saƙo [2, p. 10].	Лучше пойти самому, чем послать письмо.
Ai munafunci dodo ne, mai shi yakan ci [2, p. 22].	Обман/предательство — это злой дух, тот, кто его совершает, от него страдает.
Da muguwar rawa gwamma kin tashi.	Чем плохо станцевать, лучше вообще не вставать.
wuta ce makomar mai yinta [2, p. 98].	огонь возвращается к тому, кто его разжег.

Как монологическая, так и диалогическая речь в произведении Махмуда Барау Бамбале обнаруживает присутствие религиозных назиданий, а также соответствующих речевых клише.

Bayan da Abu ta sami kamar mako uku tana jinya, sai Allah ya karɓi ranta. Allahu Akbar! [2, p. 88]	После того как Абу проболела три недели, Аллах забрал ее. Аллах велик!
Allah ya zuba wa wannan yarinya kyau sai ka ce tsada, ga ladabi da biyayya ga kowa, sannan ga kunya [2, p. 1].	Аллах отмерил этой девушке красоты необыкновенной, была она почтительной, послушной и скромной.
Amma idan Allah ya yarda cikin mako biyu zan kammala kome [2, p. 93].	Но если будет на то воля Аллаха, я завершу все за две недели.
Kande ta ce, “To, shikenan, Allah ya kai mu lokacin, kuma Allah ya ba da sa’a”.	Канде сказала: «Хорошо, да услышит Аллах, да пошлет удачу».
Tsigarallahu ta ce, “Amin, Kande” [2, p. 93].	Тцигараллаху сказала: «Аминь, Канде».
ta ce, “Allah ya amfana” [2, p. 96].	она сказала: «Да поможет нам Аллах».

Idan Allah ya kaddara akwai aure a tsakaninmu to, fa babu makawa sai an yi [2, p. 3]. Если воля Аллаха такова, что быть между нами свадьбе, то неизбежно так оно и будет.

Abin da ya kamata shi ne mu yi ta roƙon Allah ya daidaita al'amurra kuma ya bar mu tare. Ka kuma san Allah maji roƙon bayinsa ne [2, p. 3]. Нам следует молить Аллаха, чтобы он поправил ситуацию и не разлучал нас. А ты знаешь, Аллах внимает мольбам страждущих.

To, yanzu sai mu lura da abin da muke ciki. Duniya da ma take, mun zo cikinta ɗai-ɗai da ɗai-ɗai kuma haka za mu koma. Kuka ba zai dawo mana da ita ba. Abin da ya kamata mu yi shi ne addu'a gare ta mu riƙa nema mata gafara. Ta haka ne kawai za mu nuna soyayyarmu gare ta [2, p. 89]. Ну что же, посмотрим, в каком положении мы оказались. Мир издавна таков, мы приходили в него один за другим и так же покидали его. Плачем мы ее не вернем. Нам следует помолиться о ней и просить у нее прощения. Лишь так мы проявим к ней свою любовь.

Общей особенностью стилистики всего текста является наличие различных эмфатических конструкций.

В приведенном ниже примере именной субъект отделяется от клаузы, его оформляет фокусная частица *dai* (однако же, что касается). Кроме того, на первую позицию в клаузе выносятся новая информация (*da gaske*), используется фокусная форма местоименно-предикативного показателя (*yake*):

*Binta dai/ tun da ta fahimci / da gaske Tanimu yake yi...* [2, p. 4]      Что касается Бинты / раз она поняла / прав был Таниму...

Подобный двойной фокус внутри одной клаузы, когда выделенными оказываются одновременно субъект и предикат, можно проследить и в другом примере. Фокусный статус субъекта здесь маркирован частицей *kuwa*, что касается предиката, то его именная часть (*hargowarbuki*, шумный праздник) оформляется частицей *sai* (только, лишь) и выносятся в препозицию к местоименно-предикативному показателю и глаголу, используется фокусная форма местоименно-предикативного показателя:

*Mutane kuwa / sai hargowar buki suke yi...* [2, p. 12]      Люди же / лишь праздновали шумно...

В других высказываниях в качестве фокусного элемента может выступать местоимение. В таких случаях необходимо использование личной формы (*ni*), которая выносятся на первое место и часто оформляется либо фокусными частицами (*ta, fa, kuma, dai*), либо копулой *ne* (*se* — для ж.р., *ne* — для мн. ч.):

То, *ni/ zan tafi gida...* [2, p. 34]      Ладно, я / я пойду домой...

В тексте присутствуют также фокусные высказывания, где выделяется клауза целиком. Такие предложения являются разновидностью *in situ* фокуса, когда нет перемещения выделяемой части и отсутствует использование фокусных местоименно-предикативных показателей, единственным маркером фокуса здесь является копула *ne*:

*Na kira ka ne/ domin in ji dalilin da ya sa...* [2, p. 31] Я позвал тебя / чтобы узнать причину, по которой...

Значительная часть рассматриваемых конструкций содержит фокус контраста. Подобные предложения включают два альтернативных элемента клаузы (субъекта, объекта, предиката), которые противопоставлены друг другу: одна из противопоставленных частей отрицается, вторая — утверждается. Синтаксически первым располагается отрицаемый элемент клаузы, далее идет утверждаемая часть, которая вводится частицей *sai* (лишь, только):

*bai zame ko'ina ba / sai gidan malam Dari...* [2, p. 10] Он нигде не останавливался / лишь в доме малама Дари...

*ba ta da wata kawa a duk garin / sai wata tsohuwa magulmaciya* [2, p. 15]. У нее не было [ни одной] подруги во всем городе / лишь одна старуха-смутьянка.

*babu wanda ya san abin da ke cikin zuciyarsa / sai shi, sai Binta, sai kuma Allah* [2, p. 12]. Никто не знал, что в его сердце / лишь он [сам], лишь Бинта, лишь Аллах.

*babu abin da yake yi / sai tunanin Binta da alkawarinsu* [2, p. 13]. Он ничего не делал / лишь думал о Бинте и об их уговоре.

Любопытное сочетание разных стратегий маркирования фокуса контраста обнаруживается в следующем высказывании:

*Abinci mal ba dadinsa/ take ji ba/ tana dai ci ne / maganin yunwa* [2, p. 22]. Еда же / никакого удовольствия от нее / она не испытывала / но она ела все же / чтобы не голодать.

В первой клаузе выделяется *dadɪ* (удовольствие) при глаголе *ji* (чувствовать, испытывать) путем переноса в препозицию (к МПП и глаголу) и использования фокусной формы МПП (никакого удовольствия от нее она не испытывала). В препозицию вынесен другой актант — *abinci* (еда), он также выделен фокусной частицей *ta*. В данном случае имеет место перемещение посессора, что требует заполнения его позиции в посессивной конструкции соответствующим посессивным местоимением *sa*. Фокусное выделение предиката второй клаузы *tana dai ci ne* (но она все же ела) достигается в первую очередь семантически противопоставлением отрицаемому утверждению, содержащемуся в предшествующей клаузе (она не получала удовольствие, но все же ела). Рассматриваемая конструкция оформлена как *in situ* фокус, где единственными фокусными показателями выступают частица *dai* и копула *ne*.

## Выводы

Язык художественного произведения Махмуда Барау Бамбале «Сколь бы долго ни длилась ночь» отличается своеобразием, которое в определенной степени обусловлено влиянием принципов традиционной словесности — фольклора и религиозной литературы. Можно говорить о специфических особенностях, которые характеризуют два основных плана текста — нарративного пласта и диалогов. Моно-

логическая речь отличается, с одной стороны, обилием показателей динамической смены событий — динамических глаголов, наречий. Кроме того, автор активно использует синтаксические повторы и синонимические цепочки.

Диалогический пласт текста составляют два типа диалога: первый отличается быстрым темпом смены реплик (коротких по объему), второй — медленным темпом смены реплик (длинных и развернутых). Диалог с развернутыми репликами доминирует в тексте и часто имеет разъяснительно-императивный характер, несет в себе элементы религиозного назидания (*ва'ази, гаргади*).

Можно говорить также и об особенностях художественного языка рассматриваемого произведения, свойственных как монологической, так и диалогической речи. К их числу относится использование эмфатических конструкций, фразеологии, религиозных отступлений, пословиц, *хабайчи*, плеоназмов, эпитетов, фокусных конструкций.

### Литература

1. Телия В. Н. Русская фразеология: семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996. 288 с.
2. Mahmud Barau Bambale. *Kome nisan dare*. Zaria: Kamfanin IBRAMUD Nigeria; Gaskiya Corporation, 2004. 142 p.
3. Fullclub. URL: [http://www.fullclub.net/forum2\\_theme\\_840812.xhtml?tema=283&n=1&vdo=%2B&vch=e46f5091980bd32981189b2eed2b7635&vmsg=2005509671](http://www.fullclub.net/forum2_theme_840812.xhtml?tema=283&n=1&vdo=%2B&vch=e46f5091980bd32981189b2eed2b7635&vmsg=2005509671) (дата обращения: 07.10.2015).
4. Azima Mansur Ahmad. *Habaici in Hausa oral literature*. B. A. Thesis. Zaria: Ahmadu Bello University, 2011.

**Для цитирования:** Ляхович А. В. Особенности художественной выразительности в произведении нигерийского писателя Махмуда Барау Бамбале «Сколь бы долго ни длилась ночь». Часть 2 // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 95–101. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.210

### References

1. Teliia V. N. *Russkaia frazeologiia: semanticheskii, pragmaticheskii i lingvokul'turologicheskii aspekty* [*Russian phraseology: semantic, pragmatic and linguocultural aspects*]. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury Publ., 1996. 288 p. (In Russian)
2. Mahmud Barau Bambale. *Kome nisan dare*. Zaria, Kamfanin IBRAMUD Nigeria, Gaskiya Corporation, 2004. 142 p. (In Hausa)
3. Fullclub. Available at: [http://www.fullclub.net/forum2\\_theme\\_840812.xhtml?tema=283&n=1&vdo=%2B&vch=e46f5091980bd32981189b2eed2b7635&vmsg=2005509671](http://www.fullclub.net/forum2_theme_840812.xhtml?tema=283&n=1&vdo=%2B&vch=e46f5091980bd32981189b2eed2b7635&vmsg=2005509671) (accessed: 07.10.2015).
4. Azima Mansur Ahmad. *Habaici in Hausa oral literature*. B. A. Thesis. Ahmadu Bello University, Zaria, 2011.

**For citation:** Lyakhovich A. V. Ways of artistic expressiveness in *Kome nisan dare* by Mahmud Barau Bambale (Nigeria). Part 2. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 95–101. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.210

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

### Контактная информация

Ляхович Анастасия Викторовна — кандидат филологических наук; [anastasia\\_07007@mail.ru](mailto:anastasia_07007@mail.ru)  
Lyakhovich Anastasia V. — PhD; [anastasia\\_07007@mail.ru](mailto:anastasia_07007@mail.ru)

Л. А. Стрельцова

## ИЗ ИСТОРИИ НЕПАЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ИНДИИ

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

В статье рассматривается проблема придания непальскому языку статуса официального в Индии, история развития индийской литературы на непальском языке. Также ставится вопрос о необходимости изучения индийской литературы на непальском языке отдельно от литературы, создававшейся в Непале. Рассматриваются этапы становления индийской непальской литературы с середины XIX в. по конец XX в., основные литературные жанры и ключевые персоналии. Ключевыми темами являются поиск своей идентичности, корней и судьба непальцев, вынужденно покинувших свою родину в поисках лучшей доли. Библиогр. 22 назв.

*Ключевые слова:* Индия, литература на непальском языке, история литературы, поэма, роман, поэтический сборник.

### A GLIMPSE OF THE HISTORY OF INDIAN NEPALI LITERATURE

L. A. Streltcova

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

This article deals with the problem of Nepali language attaining official status in India, alongside the problem of development of Indian Nepali literature. The study addresses the question of necessity for studying Indian Nepali literature isolated from the literature created in Nepal. Periods of development of Indian Nepali literature from the middle of 19<sup>th</sup> century to the end of 20<sup>th</sup> century; literary genres and key literary figures are considered in this article. Among the key themes are search for one's identity, ancestral roots and destiny of people forced to live their homes in Nepal in search for better life. Refs 22.

*Keywords:* India, Nepali literature, history of literature, poem, novel, collection of poems.

Непальский язык — государственный язык Федеративной Демократической Республики Непал. Он же является родным языком для большого числа непальцев, проживающих за пределами страны, в частности в Индии, Бутане и Бирме. Официальный статус он имеет только в Индии, где признан официальным языком штата Сикким.

В связи с тем что в Индии непальский язык получил статус официального около двадцати лет назад и число жителей, чьим родным языком является непальский, на момент переписи населения в 2001 г. составляло менее 2,8 млн человек, т. е. 0,28 % от общего населения в Индии, среди индийских обывателей распространено мнение, что непальская культура маргинальна, а непальский язык является языком недавних мигрантов, и, как следствие, вне контекста непальской литературы, создающейся в государстве Непал, индийская литература на непальском языке не заслуживает отдельного внимания. Индийская литература на непальском языке стала предметом интереса преимущественно индийских непальцев.

Интерес индийских непальцев к литературе на родном языке, ее истории, к тому, какое место она занимает среди других индийских литератур, как она связана с «материнской» непальской литературой, обусловлен ключевой для этого сообще-

ства проблемой — проблемой самоидентификации. Эта проблема до недавнего времени остро стояла и на политическом уровне, когда активисты из различных сфер стремились сформировать новую идентичность для индийских непальцев, которая выделяла бы их среди других групп индийского населения и одновременно отличала от «непальских» непальцев [1, р. 30]. Политической активностью такого рода явилось создание Национального фронта освобождения гуркхов, участники которого выступали за создание отдельного штата Горкхаланд, предоставление индийского гражданства всем непалоговорящим иммигрантам из Непала и придание непальскому языку статуса официального [2, р. 190]. С 1986 по 1988 г. Национальный фронт освобождения гуркхов вел с индийскими властями активную вооруженную борьбу, поставившую регион на грань гражданской войны. Однако сторонам удалось прийти к мирному урегулированию конфликта. С 1988 г. была образована автономная территория Совет горных гуркхов Даржилинга, куда входили три подокруга: Даржилинг, Калимпонг и Курсеонг [2, р. 190]. С 2011 г. эта автономная территория перешла под Территориальное управление Горкхаланда.

Непальцы, проживающие в Индии, стремятся идентифицировать себя в качестве индийцев непальского происхождения, но не как выходцев из другой страны. Первый лауреат премии Индийской литературной академии за произведение на непальском языке прозаик и публицист Индра Бахадур Раи (1927) в своем эссе «Индийский непальский национализм и непальская поэзия» писал о проблеме самоидентификации следующее:

Тот, кто говорит, что занимается изучением прошлого и вместе с тем называет индийских непальцев «переселенцами» и «мигрантами», выдает тем самым собственное полное незнание истории этого региона. После Англо-непальской войны в 1816 г. по Сегаульскому договору Непал был вынужден уступить британской Ост-Индской компании сотни тысяч квадратных миль непальской территории (современный штат Сикким, Гархвал, часть региона Тераи, часть современного штата Химачал-Прадеш. — Л. С.) вместе с проживавшими на ней непальцами. Они и были предками современных индийских непальцев, число которых насчитывает около 6 миллионов<sup>1</sup> в современной Индии [3, р. 150].

После подписания договора на чайные плантации в эти регионы стали приезжать непальские рабочие с территории Королевства Непал, в Даржилинге, Ассаме и Сиккиме были расквартированы гуркхи<sup>2</sup>, поступавшие на службу в британские колониальные войска.

Следует отдельно остановиться на истории Сиккима, поскольку именно эта территория является сейчас одним из главных центров проживания непалоязычного населения в Индии. С XVII по XIX в. Сикким был независимым королевством, постоянно подвергавшимся набегам со стороны непальских соседей. В 1791 г. правители Сиккима обращались за помощью в борьбе с непальцами к правителям из китайской династии Цин, а после — к представителям Ост-Индской компании. После подписания Сегаульского мирного договора между Британией и Непалом в 1817 г. был подписан Титалийский мирный договор между Британией и Сиккимом, по которому ранее захваченные непальцами земли были возвращены Сик-

<sup>1</sup> Расхождение с приведенными выше цифрами обусловлено тем, что в число непальцев, о которых пишет Индра Бахадур Раи, он включает и тех, чьим родным языком не является непальский.

<sup>2</sup> Гуркхи — непальские наемные солдаты в британской армии.

киму. Однако мирные взаимоотношения с англичанами не продлились долго, и в 1861 г. над Сиккимом был установлен протекторат Британской империи.

После обретения Индией независимости в 1947 г. в Сиккиме был проведен референдум, по результатам которого королевство отказалось вступить в состав Индии. Тем не менее Индия установила свой протекторат над его территорией. Сикким сохранял полную автономию, предоставив Индии право представлять его на международной арене. После ряда политических перемен, произошедших в королевстве, королевская власть была упразднена, проведен новый референдум, на котором жители Сиккима высказались за присоединение к Индии. С 1975 г. Сикким официально вошел в состав Индии.

Непальский язык, несмотря на то что с момента присоединения Сиккима число говорящих на нем жителей возросло, долгое время не был включен в состав официальных языков Индии. Ситуация менялась постепенно: сначала язык получил поддержку со стороны Индийской литературной академии (в 1977 г. была присуждена первая премия за «Основные принципы создания непальского романа» Индре Бахадуру Раи) и гораздо позднее, в 1992 г., была принята 71-я поправка к Конституции Индии, которой вносились изменения в восьмое приложение, содержащее список официальных языков Индии. В этот список вошли непальский язык, манипури и конкани.

Несмотря на относительно недавнее признание непальского языка официальным в Индии, история литературы на непальском языке, создававшейся на индийской территории, уходит в глубину веков. Говорить об индийской непальской литературе, выделяя ее в отдельную литературу, сложно, поскольку многие имена и произведения оказываются значимыми для непалоязычных жителей как Непала, так и Индии. Индию и Непал объединяет общее культурное прошлое, религия и традиции. Граница между этими странами исторически открыта, что позволяет жителям этих стран свободно перемещаться и обмениваться культурным опытом. И все же мы попытаемся выделить основные вехи развития индийской непальской литературы.

Первая грамматика непальского языка была напечатана Дж. А. Айтоном в типографии Форт-Уильям Колледжа в Калькутте в 1820 г. В конце книги Айтон приводит три короткие истории, рассказанные персидским мунши (секретарем). Исследователи непальской литературы склонны считать их оригинальными [4, р. 43], однако сам Айтон пишет, что это перевод на непальский язык, призванный проиллюстрировать изложенный грамматический материал [5, р. 58–60]. И все же их ценность в том, что они являются первым напечатанным прозаическим текстом на непальском языке. В 1821 г. в Шрирамपुरской миссии был опубликован первый перевод Библии на непальский язык. Уже в 1836 г. выходит в свет первый переводной сборник коротких историй «Двадцать пять рассказов Веталы» (Baitāl Paścīṣī<sup>3</sup>) неизвестного автора.

На территории колониальной Индии можно выделить два города, сыгравших значительную роль в развитии непалоязычной литературы: Бенарес и Даржилинг. В XIX в. Бенарес был крупнейшим центром традиционного образования. Из-за государственного переворота 1846 г., когда была уничтожена большая часть не-

<sup>3</sup> «Двадцать пять рассказов Веталы» — памятник древнеиндийской санскритской повествовательной литературы около VI в. н. э. Неоднократно переводился на новоиндийские языки.

пальской знати и власть в стране перешла в руки Джанга Бахадура Рана, ставшего основателем династии премьер-министров, в Непале начался столетний период политической реакции. В Непале не было высших учебных заведений, до начала XX в. не издавались ни журналы, ни газеты, все художественные произведения подвергались жесткой цензуре. Поэтому многие молодые люди, желавшие получить образование, уезжали в Бенарес, где изучали санскрит, а позднее и английский язык. Из-за территориальной близости к Непалу и большого количества проживающего непалоязычного населения Даржилинг постепенно начинает превращаться во второй индийский центр непальской культуры. Эту роль он продолжает играть и после обретения Индией независимости.

### Становление непальской литературы

На раннем этапе становления литературного непальского языка говорить о его развитии в Непале и Индии по отдельности невозможно. В Непале до XIX в. литературным языком был санскрит, поэтому первые произведения на непальском были переводами или переложениями с этого языка.

Первый непальский поэт Бханубhakта Ачарья (1814–1868), хотя родился, жил и творил преимущественно на современной территории Непала, образование получил в Бенаресе и был очень хорошо знаком с индийской классической традицией. Бханубhakта создал непальскую Рамаяну (около 1853 г.<sup>4</sup>), первое художественное произведение на непальском языке, взяв за основу Адхьятма-Рамаюну<sup>5</sup>. Для него было важно переложить это священное писание на непальский язык, чтобы сделать его общедоступным и тем самым через духовную трансформацию людей, читавших или, скорее, слушавших его, содействовать развитию непальского общества. В Рамаюне Бханубhakты Рама в первую очередь человек, и лишь потом божество. Именно за Рамаюну Бханубhakта получил титул *ādikavi* — первого поэта [6, p. 1].

В одно время с Бханубhakтой жил и работал другой поэт — Рагхунатх Бхатта (1811–1851), также завершивший в 1848 г. в Бенаресе перевод Адхьятма-Рамаюны, однако из этого перевода сохранилась только одна глава — «Прекрасная» (*Sundarakhāṇḍa*), поэтому титул первого поэта остается за Бханубhakтой [7, p. 35].

Бханубhakта значительно повлиял на творчество других непальских поэтов. В течение долгого времени была сильна так называемая «Бенаресская школа», и произведения создавались с использованием высокой санскритской лексики, сложных размеров. Стоит отметить таких авторов, как Радживалочана Джоши (1848–1926) с его поэтическим описанием путешествия в Кедарнатх и Бадринатх, Хомнатха Кхативада (1854–1927) с его переводами на непальский язык некоторых отрывков из Махабхараты, Чирандживи Шарму (1867–1940), закончившего в 1892 г. прозаический перевод на непальский язык Бхагавата-пураны [8, p. 286].

<sup>4</sup> В Непале принята другая система летоисчисления — эра Викрама, по которой продолжительность года исчисляется по лунному календарю. Летоисчисление начинается с 57 г. до н.э., поэтому приблизительная разница с григорианским календарем — 57 лет. В этой статье для лучшего понимания исторических процессов даты приведены по григорианскому календарю.

<sup>5</sup> Адхьятма-Рамаюна (XIV–XV вв.) — более позднее произведение, нежели сам эпос Рамаюна, часть Брахманда-пураны носит философский характер, сохраняя при этом основной сюжет эпоса.

С именем Бханубхакты тесно связано имя Мотирама Бхатта (1866–1896), еще одной крупной фигуры в непальской литературе. Мотирам изучал санскрит, персидский и английский языки в Бенаресе и во время своего обучения попал в литературный кружок, который возглавлял Бхаратенду Харишчандра<sup>6</sup>. Мотирама очень вдохновил пример старшего индийского друга. В один из своих визитов в Непал он нашел Рамаяну Бханубхакты и написал «Описание жизни поэта Бханубхакты Ачарьи» (Kavi Bhanubhaktāchāryako Jīvan Charitra), таким образом, заново открыв поэта в 1881 г. Он организовал группу *Расик самадж*, считавшей своей целью развитие непальской литературы. Мотирам был первым, кто стал создавать газели на непальском языке, также он перевел на непальский ряд санскритских пьес, которые были поставлены при непальском королевском дворе, однако в своих произведениях он не особо отходил от санскритской образности и традиции. В 1886 г. в Бенаресе он стал издавать первый журнал на непальском языке *Горкха Бхарат Дживан* (Gorkhā Bhārat Jīvan), к сожалению, просуществовавший только три месяца.

### Традиция саваи<sup>7</sup>

Во второй половине XVIII в. на территории Непала началось новое религиозное движение, оформившееся в секту Джосмани. Среди поэтов Джосмани особенно известен Шашидхар (род. в 1747 г.). Он и его последователи писали на так называемом садхукари (чистом языке), лексика которого представляла собой своеобразную смесь слов из авадхи, браджа и непали. Санты<sup>8</sup> создали традиционные стуты<sup>9</sup>, в которых воплощены проповедуемые последователями секты идеи религиозного реформаторства, захватившие и общественную сферу. В частности, Шашидхар, которого часто называют непальским Кабиром<sup>10</sup>, от имени последователей секты выступал не только против многобожия, идолопоклонства, но и против кастовой системы, ограничения прав женщин (последние требования облекались в форму проповеди равенства всех верующих перед богом) [9, с. 111].

Один из последователей секты Джосмани Гьянадил Дас (1820–1883) отправился проповедовать в Даржилинг. Гьянадил Дас активно проповедовал на территориях, которые в настоящее время населяют индийские непальцы, однако его произведения представляют собой не столько продукт индивидуального творчества, сколько переложения текстов, созданных членами секты Джосмани на территории Непала. Тем не менее идеи этой секты нашли отклик в сердцах непальцев, обитавших на территории Индии [3, р. 151]. Наиболее известное произведение Гьянадила Даса — «Волна радости» (Udaya-laharī), написанная в 1877 г. традиционным народным размером саваи. Поэма состоит из 109 строф, и в ней поэт критикует сложившееся религиозное и социальное положение в непальском обществе, суеверия и предрассудки. Гьянадил выступает против обрядов и ритуалов и призывает к единению с Богом-абсолютом путем искреннего духовного служения [8, р. 289].

<sup>6</sup> Бх. Харишчанда (1850–1885) — родоначальник почти всех основных жанров литературы на хинди (драматургии, очерка, мемуаров, романа и др.).

<sup>7</sup> Саваи — непальская стихотворная форма, использовавшаяся для создания восхвалений.

<sup>8</sup> Сант — благой, набожный человек, проповедник или подвижник.

<sup>9</sup> Гимны-стуты — гимны-восхваления божеству.

<sup>10</sup> Кабир — средневековый индийский поэт-мистик, религиозный реформатор, проповедовавший любовь к невоплощенному Абсолюту.

Не меньшей популярностью пользовались светские саваи на непальском языке. Многие создавались в честь значимых исторических событий. Так, военным кампаниям посвящены саваи членов британских военных подразделений гуркхов Тулчана Алея «Саваи на битву при Манипуре» (1893), Дханбира Бхандари «Саваи на битву при холмах Абор» (1894), Гаджбира Рана «Саваи на битву при холмах Нага» (1913), Навала Сингха Гхартти «Саваи на войну с Германией» (1918). Последствиям оползней в Даржилинге посвящена саваи Дакмана Раи (1899), землетрясению в Бхагсу (совр. Дхармсала) — саваи Атмарама Тхапы (1905) [10, p. 2883].

### Непальская литература конца XIX — середины XX в.

Несмотря на то что первый журнал на непальском языке просуществовал так недолго, начало было положено. В Катманду появляются журналы *Судхасагар* (Sudhāsāgar, 1898) и *Горкхпатра* (Gorkhāpatra, 1901), последний становится позднее ежедневной официальной газетой. В 1901 г. в Даржилинге, едва ли не раньше, чем в Катманду, выходит в свет *Горкхе Кхабар Кагат* (Gorkhe Khābar Kāgat), ежемесячный журнал, издававшийся до 1932 г. Это был второй журнал на непальском языке в Индии. Бессменным главным редактором был отец Гангапрасад Прадхан (1853–1932), человек удивительной судьбы. Он был родом из зажиточной неварской семьи, получил образование в миссионерской школе, принял христианство, а впоследствии и сан священника и посвятил свою жизнь образованию детей и популяризации непальского языка. Он помогал отцу Арчибальду Тернбулу (1843–1901) в создании «Грамматики и словаря непальского языка» (1888) [11], однако язык, описываемый в этой книге, был даржилингским диалектом непальского и существенно отличался от того, на котором говорили как жители Королевства Непал, так и образованные непальцы, проживавшие в Бенаресе [12]. Гангапрасад в 1878 г. напечатал свой перевод Библии на непальский язык, выпустил ряд книг для детей и работу по непальским пословицам и поговоркам [7, p. 48].

Особенностью непалоязычной литературы начала XX в. является то, что авторы, ставившие своей целью развитие литературы на родном языке, пробовали свои силы в различных литературных родах и жанрах. Многие были одновременно поэтами, прозаиками и публицистами. Литературная жизнь начала XX в. сосредоточивается преимущественно вокруг журналов.

В Бенаресе в 1906 г. издается журнал *Сундари* (Sundari), где публиковались многосерийные любовные и авантурные романы «Украшение красавицы» (Sundaribhūsan), «Получающая наслаждение» (Vilāsini) и т. д. В Калькутте начинает издаваться журнал *Горкха Сатхи* (Gorkhā Sāthi), основной задачей которого была пропаганда идей движения за независимость среди непалоязычного населения Индии. В Бенаресе последовательно выходят журналы *Чандра* (Chandra, 1914) и *Горкхали* (Gorkhālī, 1915–1922) [8, p. 290]. С последним связаны имена Деви Прасада Сапкоты, Дхарнидхара Коиралы (1893–1980) и Сурьябикрама Гьявали (1898–1985), внесших существенный вклад в развитие непальской литературы.

В 1918 г. в Курсеонге, Даржилинге, вышел в свет еще один журнал — *Чандрика* (Chandrikā), главным редактором которого был Парасмани Прадхан (1898–1985), посвятивший всю свою жизнь популяризации непальской литературы как на территории Индии, так и в самом Непале. Парасмани является также автором многих

пъес на непальском языке, как оригинальных, так и переложений с бенгальского. Журнал просуществовал два года и был закрыт британскими колониальными властями за публикации статей, призывавших к борьбе за независимость. В 1919 г. в Государственную среднюю школу Даржилинга приезжает преподавать непальский язык Дхарнидхар Коирала, а в 1923 г. там же начинает преподавать историю Сурьябикрам Гъявали. На фоне общей любви к непальскому языку они очень быстро сходятся с Парасмани Прадханом и на долгие годы формируют своеобразный триумvirат «СуДхаПа» по первым буквам их имен [13, p. 29]. В 1924 г. они основывают Непальское литературное общество (Nepālī Sāhitya Sammelan), организацию, печатавшую как произведения самих «СуДхаПа», так и работы других авторов. Под эгидой этого общества были напечатаны поэтические сборники «Подношение» (Naivedya), «Пробудись!» (Jāga jāga), «Почему?» (Kina?) Дхарнидхара Коирала, «Наставления невестке» (Badhusikṣā) Бханубхакты Ачарьи, биография Бханубхакты, написанная Мотирамом Бхаттом, ряд поэтических сборников различных непальских поэтов, рассказы о непальских исторических личностях Сурьябикрама Гъявали, а также в 1938 г. сборник рассказов «Букет историй» (Kāthā Kusum) [7, p. 79–80].

В 1921 г. в Дехрадуне Тхакуром Чанданом Синхом создается политическая организация «Всеиндийская лига гуркхов», направленная на противодействие британским колониальным властям и проводившая работу среди солдат-гуркхов, состоявших на службе в британских войсках. В 1926 г. Чандан Синх начал выпускать журнал *Горкха Сансар* (Gorkhā Samśār), освещавший политическую деятельность лиги. Двумя годами позже он начал выпускать еще один журнал — *Тарун Горкха* (Tarun Gorkhā). В 1935 г. Манисингх Гурунг, бывший ранее редактором *Горкхали* в Бенаресе, печатает новый журнал — *Горкха Севак* (Gorkhā Sevak), сначала в Шиллонге, потом в Ассаме. В 1930-е годы в Даржилинге открываются новые журналы — *Адарш* (Ādarś) и *Небула* (Nebulā), носившие не столько литературный, сколько социальный характер. Художественных произведений в них практически не было, зато были статьи, касавшиеся жизни и общественного положения непальцев, населявших горные районы Индии [7, p. 78–80].

В индийской литературе на непальском языке под влиянием бенгальской традиции начинает развиваться жанр коротких рассказов. Рупнараян Синха (1907–1955) был успешным адвокатом в Даржилинге. Он много читал на английском и бенгальском языках, его произведения отличаются значительным психологизмом. В 1927 г. был напечатан рассказ «Аннапурна», в котором шла речь о молодой девушке, вынужденной заботиться о братьях и сестрах после смерти родителей, а в 1950 г. вышел сборник его рассказов «Девять драгоценных историй» (Kathā Navaratn) [4, p. 117–118].

Рупнараян Сингх (1900) считается автором первого романа в стиле романтизма на непальском языке «Ошибка» (Bhramar, 1933). Главный герой, Шекхар, будучи студентом Калькутского университета, приезжает на каникулы в Даржилинг, где встречает идеальную девушку — Вину. Он понимает, что истинный смысл любви — в подчинении и жертвенности. Несмотря на то что ключевой темой являются романтические переживания главного героя, в произведении значительное место занимают описания жизни индийских непальцев в Даржилинге, Калькутте, Ассаме, Бенаресе и в Бирме, куда путешествует главный герой [7, p. 171]. Позднее судьба индийского непальца станет ключевой для непалоязычных авторов-романистов.

С 1920-х годов в непальской литературе появляется «Великое трио»: Лекхнатх Поудьял (1884–1965), Балкришна Сам (1902–1981) и Лакшмипрасад Девкота (1909–1959). Жили и творили они в Королевстве Непал, и с Индией связаны лишь самые мрачные страницы биографии Девкоты, про которого Рахула Санкритьяна говорил, что по силе выразительности он превосходит трех великих поэтов хинди — Дж. Прасада, С. Панта и С. Трипатхи «Ниралу». В 1931 г. Девкота приезжает получать высшее образование в г. Патну, затем возвращается в Катманду. В середине 1930-х годов у него умирают родители и маленькая дочь. На фоне несчастий, обрушившихся на семью, у поэта происходит помрачение рассудка, и близкие вынуждены поместить его в психиатрическую клинику в индийском городе Ранчи. Поэт упоминает опыт пребывания в лечебнице в поэме «Безумец» (Pāgal, 1953). После возвращения из Индии Девкота преподает в Трибхуванском университете. Недовольный режимом правления династии Рана, в 1940-х годах он отправляется в добровольную ссылку в Бенарес, где работает редактором оппозиционного журнала *Югвани* (Yugvāṇī). В то время Бенарес становится центром, в котором собирается непальская интеллигенция в изгнании.

### Середина — вторая половина XX в.

В середине XX в. в Южной Азии происходят события, определившие судьбу региона на долгие годы. В 1947 г. Индия обретает независимость, а в 1950 г. в Непале происходит реставрация монархии династии Шахов и свержение династии премьер-министров Рана. Политические перемены вызывают воодушевление по обе стороны границ. Непал «открывается» миру, многие непалоязычные литераторы и представители интеллигенции возвращаются на родину, в то же время многие приезжают из Непала в Индию. В этот период появляются новые темы в произведениях непальских индийцев об их месте и роли в индийском обществе, грусть по утраченной родине.

К середине XX в. уже сложилась развитая публицистическая база на непальском языке, заявило о себе «Великое трио», многие непальцы ознакомились с достижениями литератур на других языках (английском, хинди, бенгальском). На прозаические жанры огромное влияние оказывает творчество Премчанда<sup>11</sup>. В непальской литературе происходит формирование основных жанровых принципов поэтических произведений, рассказов, романов и др.

Среди самых известных современных непалоязычных индийских поэтов — Агамсинх Гири. Для его творчества характерны ностальгическая интонация и высокий пафос. Его стихотворения составляют сборники «Песня жизни» (Jivan Gīt), «Моя поэзия» (Mero Kavita), «Горящий знак, кричащее эхо» (Jaleko Pratibimb, Roeko Pratidhvani), выходит поэма «Война и воин» (Yuddha ra Yoddha), посвященная непальским солдатам, сложившим головы во время различных военных конфликтов. Гири писал как традиционными санскритскими размерами, так и новыми, позаимствованными у европейцев. «Почему я зря родился непальцем на чужбине?» — в стихотворении «Плач» (Krandan) пишет Гири, выражая в этих строках и любовь к родине, и непрекращающуюся боль от разлуки с ней [4, p. 151–152].

<sup>11</sup> Мунши Премчанд (1880–1936) — основоположник реалистической литературы на языке хинди.

Другой заслуживающий упоминания индийский поэт непальского происхождения — Харибхакта Катувал (1935–1980) — родился в Ассаме. В книгах «Воспоминание» (Samjhñā), «Человек начинает внутренний монолог» (Bhitrī Mānche Bolna Khojcha) стихотворения лиричны и посвящены повседневным заботам человека. Харибхакта Катувал также выступил составителем сборника «Лучи с востока» (Pūrvakiraṇ), куда вошли стихотворения поэтов-ассамцев непальского происхождения [4, p. 173].

Окиуяма Гвин (1920) — поэт и прозаик, его стихотворения проникнуты большим чувством, он видит красоту в повседневной жизни и воспринимает ее как отражение вечности. Удивителен тот факт, что Гвин, по происхождению наполовину японец, наполовину тибетец, непальский язык начал изучать лишь после приезда в 1946 г. в Даржилинг. Тем не менее его стихотворения отличает мастерское владение языком. Он также перевел на непальский язык «Гитанджали» Рабиндраната Тагора, «Юлия Цезаря» Уильяма Шекспира и «Старик и море» Эрнеста Хемингуэя.

Шивакумар Раи (1919–1995) в 1978 г. получил премию Индийской литературной академии за сборник рассказов «Ручейки» (Khahare). Самым известным его произведением является «Цена рыбы» (Māschāko Mol, 1945), где речь идет о рыбаке, погибшем в половодье в горном ручье [14]. Шивакумар Раи известен не только как непалоязычный литератор, но и как крупный политический деятель, поскольку он был первым индийцем непальского происхождения, который вошел в кабинет министров Западной Бенгалии.

В литературе на непальском языке развиваются и произведения крупной формы — романы. Они представляют особый интерес для исследователей, поскольку являются преимущественно продуктом «внутреннего» потребления, т. е., написанные на непальском языке, они ориентированы не на широкий круг читателей, а на относительно небольшое число (по меркам Южной Азии) непалоязычного населения и затрагивают вопросы и проблемы, актуальные для непальцев. Для индийских непальцев одной из животрепещущих тем является поиск своих корней, поэтому можно выделить целый ряд романов, посвященных судьбам непальцев, вынужденно покинувших свою родину (Королевство Непал) и ищущих счастья в чужой стране, будь то Индия или Бирма [1, p. 31].

Первый из авторов, затрагивающих эту тему, — Лаин Сингх Бангдел (1924–2002) — написал роман «За пределами страны» (Muluk Bāhira, 1948). В этом произведении отображается жизнь нескольких поколений непальцев за пределами их исторической родины (отдаленного региона Арун Кхола в Восточном Непале) в деревушке Гхум на территории Западной Бенгалии. Действие романа разворачивается с начала 1920-х годов до начала Второй мировой войны, когда в Гхум прибывают новые непальские переселенцы из Бирмы. Этот роман можно считать реалистическим, несмотря на замедленное действие и обилие устаревшей лексики [1, p. 33].

Лил Бахадур Кшетри — автор ряда романов, среди которых «Поселение» (Basāin, 1957–1958) и «На берегах реки Брахмапутры» (Brahmaputrakā Cheu Chau, 1986). Наиболее известен первый роман, в котором центральной темой является судьба одной крестьянской семьи: Дхана Бахадур Баснета, его жены Маины и младшей сестры Джхумы. Место действия — восточный горный район Непала, где расположена родная деревня героев, которую они из-за несчастливого стечения обстоятельств и тяжелой экономической ситуации вынуждены оставить и отпра-

виться жить, вероятно, в Индию, хотя в романе об этом напрямую не говорится [15]. Автор описывает настолько традиционный, не меняющийся на протяжении столетий уклад деревенской жизни, что затруднительно с точностью определить время действия романа. Исследователи сходятся на том, что приблизительный временной отрывок — середина XX в. [1, p.40]. Основное чувство, пронизывающее роман, — грусть от необходимости покинуть дом предков и отправиться на поиски новой жизни.

60-е годы XX века оказываются переломными для непальской литературы в целом и для индийской непальской литературы в частности. Непалоязычные авторы начинают больше экспериментировать с языком, в их творчестве отчетливо прослеживается внимание к внутренней, скрытой от других жизни человека.

В 1963 г. в Даржилинге вышел в свет первый выпуск небольшого журнала под названием «Третье измерение» (Tesro Āyām). Журнал выпускался под редакцией Тилвикрама Нембанга (1939 г.), творческий псевдоним которого — Баираги Каинла. В журнале публиковались стихотворения самого Каинлы, его коллеги Ишвара Баллава (1939–2008), а также рассказы Индры Бахадура Рая (1927) [16, с. 81].

Отличительной чертой литературной группы «Третье измерение» является то, что авторы не только создавали произведения в рамках одного направления, но и занимались теоретическим обоснованием своих художественных и эстетических взглядов. Их теории главным образом были связаны со сферой соотносительности литературы, реальной жизни и творческой индивидуальности писателя, а также формирования новой эстетики для новой непальской литературы. Обосновывая название журнала «Третье измерение», Баираги Каинла в своих редакторских статьях писал, что непальские поэты старшего поколения создавали плоскую, двухмерную поэзию, которая уже не могла удовлетворить интеллектуальные потребности современного читателя. Поэтому целью «новых поэтов» было придать своим стихотворениям глубину, добавить еще одно, третье, измерение, для того чтобы максимально полно отобразить жизнь. Они считали, что необходимо выйти за границы изобразительных средств традиционной поэзии, принять новые концепции языка и стиля [17, p.276–280]. Стихотворения Каинлы и Баллава интернациональны, в них сочетается как традиционная непальская образность, так и новая, возникающая явно под влиянием западной поэтической традиции. В них на первый план выходит эксперимент с поэтическим языком, актуальные проблемы современного непальского общества, как, например, в стихотворении «Разговор пьяного человека с улицей после полуночи» Б. Каинлы (Māteko Māncheko Bhāsan: Madhyarātrachiko Saḍaksita) [18, p.348], получают неожиданную трактовку: интеллигент, беспокоящийся о судьбе своей страны, выведен автором в образе пьяницы.

Индра Бахадур Раи большую известность получил за свои критические работы, но его короткие рассказы также заслуживают упоминания. Его рассказ «Мать Менаки, такая же, как мы» (Hāmī jastai Mainākī āmā) написан в экспрессионистском стиле: в центре его мать Менаки, продающая овощи на базаре Даржилинга. В несвязанных между собой отрывках эта женщина показана в разных временных пластах, в которых прослеживается история самого Даржилинга и его обитателей, непальцев, вынужденных покинуть свою страну из-за того, что там не было ничего, что могло бы их поддержать. Рефреном через весь рассказ проходит вопрос: «Почему тогда приехала сюда?» — возникающий сначала как строка из народной песни,

затем как вопрос матери Менаки от незнакомого человека, толпы и даже от посуды на базаре [19]. Это главный вопрос, который задают себе индийские непальцы.

Выше уже упоминалось поэтическое творчество Окиюямы Гвина, следует также упомянуть и два его известных романа — «Баугиния<sup>12</sup>» (Nāgbelī, 1970) и «Орхидея» (Sunākharī, 1978), за который в 1980 г. он получил премию Индийской литературной академии. Названия этих романов очень символичны: баугиния символизирует своей извивающейся формой постоянное возникновение и исчезновение явлений во Вселенной и жизни, а орхидея символизирует Вселенную, которая подпитывает себя будто бы из ничего [20, p. 1526]. Оба романа продолжают традицию экспериментов с художественным языком, начатую представителями «Третьего измерения».

Тему непальцев-эмигрантов развивает Говиндарадж Бхаттараи (1953) — автор ряда коротких рассказов, критических эссе и романов, среди которых наибольшей популярностью пользуется «Страна Моголов» (Muglān<sup>13</sup>, 1974). В основе романа лежат злоключения деревенского юноши Сутара, однажды решившего отправиться в большой город Муглан (не зная, что так называют Индию), чтобы заработать денег. Вместо Индии он оказывается на дорожных работах в Бутане. После нескольких лет работы в нечеловеческих условиях он сбегает в непальскую деревушку на территории Бутана. Там он работает на богатого непальского фермера, и в качестве награды за честную службу фермер отдает Сутару свою дочь в жены. Однако счастьем молодых не суждено длиться долго, в день своей свадьбы Сутар вынужден бежать в Индию, потому что властям становится известно, что он незаконно проживает на территории Бутана. Много лет Сутар работает на чайных плантациях в Джалпайгури (Западная Бенгалия), пока не собирает значительную сумму денег, чтобы вернуться домой. По воле случая к нему возвращается жена, однако накопленные деньги ворует сосед. Потом Сутар узнает о смерти своих родителей и постепенно сходит с ума от пережитых лишений [21].

Асит Раи — еще один непалоязычный романист, автор более 14 романов, среди которых наиболее известный «В поисках нового горизонта» (Naya Kṣitijko khoj, 1980), за который он получил премию Индийской литературной академии в 1981 г. Роман охватывает историю более пяти поколений непальцев, проживавших на территории Даржилинга начиная с конца XVIII в. «В поисках нового горизонта» можно считать своеобразной семейной сагой на непальском языке, поскольку главное в нем — история поколений, но не индивидуальных характеров [22].

В конце XX в. каждый год выделяется ряд непалоязычных писателей, которым присуждается премия Индийской литературной академии (Индра Сундас, Тулсибахадур Кшетри, Бикрам Бир Тхаппа и др.), однако фокус литературной жизни смещается. Для авторов из бывшего Королевства, а затем Республики Непал ключевой темой становится гражданская война между отрядами маоистов (1996–2006) и правительственными войсками. Между тем индийские непальские авторы обращают свой взор на более широкую аудиторию, не говорящую по-непальски, и создают произведения на английском языке (Праджвал Параджули и др.).

<sup>12</sup> Баугиния — вид вьющегося растения.

<sup>13</sup> Неп. Muglān — страна Моголов, т. е. Индия.

## Литература

1. Hutt M. Where is Home for Indian Nepali Writer? // *Indian Nepalis: Issues and Perspectives*. New Delhi: Concept Publishing Company, 2009. P. 28–49.
2. Brass P.R. *The Politics of India Since Independence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 403 p.
3. Rai Indra Bahadur. Indian Nepali Nationalism and Nepali Poetry // *Journal of South Asian Literature*. 1994. Vol. 29, No. 1. P. 149–154.
4. Śarmā Tārānāth. *Nepālī sāhityako itihās*. Kathmandu: Sankalp Prakāśan, 1982. 367 p.
5. Ayton J. A. *A grammar of the Népaiese language*. Calcutta: Hindoostanee Press, 1820. 60 p.
6. Sūryabikram Gyavālī. *Prakāśakīy* // *Bhānubhaktako Rāmāyaṇa*. Kathmandu: Sājhā Prakāśan, 2007. P. 1–9.
7. Pradhan Kumar. *A history of Nepali literature*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 1984. 240 p.
8. Pradhan Kumar. *Modern Nepali Literature* // *Modern Indian Literature, an Anthology: Surveys and poems*. New Delhi: Sahitya Akademi, 1992. 1148 p.
9. Шрештха К. П. Традиция и современность в литературе Непала // *Культура Непала. Традиции и современность*. СПб., 2001. С. 84–129.
10. Lal Mohan. *Encyclopaedia of Indian Literature*. New Delhi: Sahitya Akademi, 1992. Vol. 5. 818 p.
11. Turnbull Archibald. *Nepali Grammar & Vocabulary*. 3<sup>rd</sup> ed. New Delhi: Asian Educational Services, 1982. 185 p.
12. Acharya Jayaraj. *A Descriptive Grammar of Nepali and an Analyzed Corpus*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1991. 396 p.
13. Pradhan Indramani. Parasmani Pradhan. New Delhi: Sahitya Akademi, 1997. 129 p.
14. Śivakumār Rāī. *Mācchāko Mol* // *Jhyālabāṭa*. Kālimpon: Narabahādura Dāhāla, 1968. P. 277–287.
15. Kṣetri Lī Bahādur. Basāin. Kathmandu: Sājhā Prakāśan, 2010. 64 p.
16. Стрельцова Л. А. Непальская поэзия «Третьего Измерения» // *Вестн. С.-Петерб. ун-та. Серия 13. Востоковедение. Африканистика*. 2013. Вып. 1. С. 81–88.
17. Tripāthī Vāsudev, Nyaurpāne Daivjnārāj, Subedī Keśav. *Nepālī kavītā*. Bhāg 4. Lalitpur: Sansh Prakāśan, 2009. 304 p.
18. Kāīnlā Vairāgī. *Māteko Māncheko Bhāśan: Madhyarātpachiko Saḍaksita* // *Sājhā kavītā*. Kathmandu: Sājhā Prakāśan, 1985. P. 348.
19. Indra Bahādur Rāī. *Hāmi jastai Maināki āmā* // *Kathāstha*. Nepālī Sāhitya Pariśad, 1972. P. 32–36.
20. Datta Amaresh. *Encyclopaedia of Indian literature*. Город: Sahitya Akademi, 1987. Vol. 2. 914 p.
21. Bhaṭṭarāī Govindarāj. *Muglān*. Dhankuta: Rājeśvar Prakāśan, 1988. 134 p.
22. Rāī Asit. *Nayā Kṣitijko khoj*. Darjeeling: Shyam Brothers Prakashan, 1984. 122 p.

**Для цитирования:** Стрельцова Л. А. Из истории непальской литературы в Индии // *Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика*. 2016. Вып. 2. С. 102–114. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.211

## References

1. Hutt Michael. Where is Home for Indian Nepali Writer? *Indian Nepalis: Issues and Perspectives*. New Delhi, Concept Publishing Company, 2009, pp. 28–49.
2. Brass Paul R. *The Politics of India Since Independence*. Cambridge University Press, 1994. 403 p.
3. Rai Indra Bahadur. Indian Nepali Nationalism and Nepali Poetry. *Journal of South Asian Literature*, 1994, vol. 29, no. 1, pp. 149–154.
4. Śarmā Tārānāth. *Nepālī sāhityako itihās* [A history of Nepali literature]. Kathmandu, Sankalp Prakāśan Publ., 1982. 367 p. (in Nepali)
5. Ayton J. A. *A grammar of the Népaiese language*. Calcutta, Hindoostanee Press, 1820. 60 p.
6. Sūryabikram Gyavālī. [Editor's note]. *Bhānubhaktako Rāmāyaṇa* [Ramayana by Bhanubhakta]. Kathmandu, Sājhā Prakāśan Publ., 2007, pp. 1–9. (in Nepali)
7. Pradhan Kumar. *A history of Nepali literature*. Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar Publ., 1984. 240 p.
8. Pradhan Kumar. *Modern Nepali Literature. Modern Indian Literature, an Anthology: Surveys and poems*. Sahitya Akademi Publ., 1992. 1148 p.
9. Shreshthka K. P. [Tradition and modernity in Nepali literature]. *Kul'tura Nepala. Traditsii i sovremennost'* [Culture of Nepal. Tradition and modernity]. St. Petersburg, 2001, pp. 84–129. (In Russian)

10. Lal Mohan. *Encyclopaedia of Indian Literature*. Sahitya Akademi, 1992, vol. 5. 818 p.
11. Turnbull Archibald. *Nepali Grammar and Vocabulary*. 3<sup>rd</sup> ed. New Delhi, Asian Educational Services, 1982. 185 p.
12. Acharya Jayaraj. *A Descriptive Grammar of Nepali and an Analyzed Corpus*. Georgetown University Press, 1991. 396 p.
13. Pradhan Indramani. *Parasmani Pradhan*. Sahitya Akademi, 1997. 129 p.
14. Śivakumār Rāi. [Fish price]. *Jhyālabāṭa* [From the window]. Kālimpon, Narabahādura Dāhāla Publ., 1968, pp. 277–287. (in Nepali)
15. Kṣetri Līl Bahādur. *Basāin* [Settlement]. Kathmandu, Sājhā Prakāśan, 2010. 64 p. (in Nepali)
16. Strel'tsova L. A. Nepal'skaia poeziia "Tret'ego Izmereniia" [Nepali poetry of the "Third dimension" movement]. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2013, issue 1, pp. 81–88. (In Russian)
17. Tripāthī Vāsudev, Nyaupāne Daivjnarāj, Subedī Keśav. *Nepālī kavita. Bhāg 4* [Nepali poetry. Part 4]. Lalitpur, Sansh Prakāśan Publ., 2009. 304 p. (in Nepali)
18. Kāinlā Vairāgi. [A drunk man's speech to the street after midnight]. *Sājhā kavita* [General poetry]. Kathmandu, Sājhā Prakāśan, 1985, p. 348. (in Nepali)
19. Īndra Bahādur Rāi. [Mainaki's mother just like us]. *Kathāsthā* [Short stories]. Nepālī Sāhitya Pariṣad, 1972, p. 32–36. (in Nepali)
20. Datta Amaresh. *Encyclopaedia of Indian literature*. Sahitya Akademi Publ., 1987, vol. 2. 914 p.
21. Bhaṭṭarāi Govindarāj. *Muḡlān* [Mughal's land]. Dhankuta, Rājeśvar Prakāśan Publ., 1988. 134 p. (in Nepali)
22. Rāi Asīt. *Nayā Kṣitijko khoj* [Looking for new horizons]. Darjeeling, Shyam Brothers Prakashan Publ., 1984. 122 p. (in Nepali)

**For citation:** Strel'tsova L. A. A glimpse of the history of Indian Nepali literature. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 102–114. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.211

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

#### Контактная информация

Стрельцова Лилия Александровна — магистр; l.streltcova@spbu.ru

Streltcova Liliia A. — master; l.streltcova@spbu.ru

С. О. Цветкова

## ОБРАЗ КРИШНЫ В ПОЭЗИИ МИРЫ БАИ

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

В статье рассматривается творческое наследие Миры Баи (1499–1547), знаменитой индийской поэтессы и подвижницы бхакти кришнаитского толка, с точки зрения отраженных в нем религиозных воззрений ее эпохи. Принято полагать, что Мира никогда не принадлежала ни к одной из религиозных общин своего времени и не приняла посвящения в учение от какого-либо «земного» наставника, — бог Кришна сам являлся ее единственным «истинным учителем» (*satgūru*). Тем не менее исследователи находят в ее песнопениях (*bhajan*) следы влияния проповедей многих средневековых сект, в частности доктрин кришнаитского бхакти Валлабхарья (1478–1530), Чайтаньи (1486–1533) и учения йогинов-шиваитов натхов. Ключ к разрешению вопроса о том, влияние какой из доктрин действительно сказывалось на мировоззрении поэтессы, может дать анализ тех образов, в которых ее божественный возлюбленный, Кришна, предстает в ее поэзии. Один из таких образов — традиционный для кришнаитского бхакти образ Кришны-Гопала, пастуха. Однако едва ли не чаще божественный возлюбленный Миры описывается в облике йогины-натха. Возможной причиной появления в *бхаджанах* Миры Баи такого неожиданного образа автор статьи считает влияние на подвижницу взглядов школы последователей Чайтаньи, разрабатывавших концепцию «бхакти-расы». Библиогр. 11 назв.

*Ключевые слова:* поэзия Миры Баи, кришнаитское бхакти, образ Кришны, образ йогины-натха, влияние религиозных доктрин, школа последователей Чайтаньи, концепция «бхакти-расы».

## THE IMAGE OF KRISHNA IN THE POEMS OF MĪRĀ BĀĪ

S. O. Tsvetkova

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

The paper by Tsvetkova S. O. “The image of Krishna in the poems of Mīrā Bāī» deals with the problem of the religious ideas reflected in the poetical heritage of Mīrā Bāī (1499–1547), the famous poetess and one of the most prominent exponents of the Krishna bhakti cult in Northern India. It is traditionally accepted that Mīrā never was a member of any of the religious communities of her age nor was she a follower of any «earthy» religious preceptor, — it was the Lord Krishna by his own who became her “true teacher” (*satgūru*). The scholars nevertheless find in her verses-songs (*bhajans*) many traces of the probable influences from the part of some religious sects — namely the influence of the sermons of the Krishna-bhakti doctrines of Vallābhācārya (1478–1530) and Caitanya (1486–1533) as well as the teaching of the shaivite yogis (*nāthas*). The image of beloved divine Krishna as depicted in the *bhajans* of Mīrā can throw light to this question. Krishna is represented in her poetry in two main appearances: as Gopāl (the Herdsman), the iconic form traditionally accepted in Krishna-bhakti cult, and as an ascetic yogī (*nātha*). Analyzing the possible reasons of such an unexpected representation of Krishna as the latter in the *bhajans* of a Krishnaite devotee the author of this paper considers it to be due to the influence of the conception of «bhakti-rasa» elaborated by the school of the followers of Caitanya. Refs 11.

*Keywords:* poetry of Mira Bai, Krishna-bhakti cult, image of Krishna, image of a natha yogi, influence of religious doctrines, the school of the followers of Caitanya, conception of «bhakti-rasa».

Религиозные идеи кришнаитского бхакти, в их средневековом варианте пришедшие в Северную Индию с юга, окончательно утвердили свои позиции в этом регионе сравнительно поздно — на рубеже XV–XVI вв. Здесь учение об эмоцио-

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

нальной, любовной приверженности воплощенному богу Кришне воссоединилось с синхронно развивавшимися религиозной пуранической и литературной традициями, обогатилось чертами, воспринятыми из местной народной культуры, и получило развитие в целом ряде родственных друг другу течений. На этой совокупной основе сложилась самобытная обрядовая форма «приношения чувств» возлюбленному богу, важнейшим аспектом которой явились песнопения: гимны-славословия Кришне (*kirttan*), нравственные проповеди, а также индивидуальные поэтические исповеди, передающие эмоциональные состояния верующего (*bhajan*). Элементы этих песнопений как главной формы богочитания постепенно подвергались канонизации. На наличие уже установившейся традиции создания таких песнопений указывают закрепившиеся в поэзии бхакти в XVI в. стандартизированные характеристики чувств, строго выверенное в иконографическом плане описание облика возлюбленного бога, окружающих его легендарных персонажей и т.п. Формирование традиции осуществлялось целенаправленно целыми сообществами поэтов-гимнотворцев и проповедников, принадлежавших к различным общинам бхактов и развивавших в своих сочинениях идеи наставников — Валлабхачарьи (1478–1530), Чайтаньи (1486–1533), Харидаса (первая половина XVI в.), Хитахаривамши (1502–1609) и др. Одним из важнейших преимуществ проповедников-бхактов стала установка на использование в религиозных сочинениях народно-разговорного языка, фразеологизмов и фольклорных формул, других выразительных средств и отчасти жанровых форм, сложившихся в индийской фольклорной культуре. Это способствовало широкому распространению кришнаитских песнопений в народной среде.

Поэзия Миры Баи (1499–1547), знаменитой североиндийской поэтессы и подвижницы бхакти кришнаитского толка, аккумулирует в себе многие черты этой народной традиции. В *бхаджанах* поэтессы, известных в разнообразных версиях и на разных средневековых языках (ранней форме раджастхани, гуджарати, на брадже, панджаби др.), обнаруживаются многочисленные семантические клише, которые в неизменном виде или с вариациями повторяются от текста к тексту. Происхождение некоторых из этих стандартизированных формулировок возможно проследить, хотя следует принимать во внимание, что аутентичность текстов, в современных изданиях относимых к творчеству Миры, вызывает большие сомнения среди исследователей (см. подробнее: [1, p. 12–60; 2, p. 4–23; 3, p. 26–29])<sup>1</sup>.

В настоящее время ученые единодушны в мнении о том, что Мира не приняла посвящения в учение ни от одного из современных ей «земных» наставников-бхактов, но единственным своим наставником почитала самого бога Кришну. Вместе с тем предания, окружающие имя подвижницы, повествуют о неоднократных попытках вероучителей из различных общин привлечь известную поэтессу на свою сторону или повлиять на ее воззрения. В самих *бхаджанах* Миры Баи, состав и язык которых по основным критериям признается достоверным, исследователи находят следы «влияний» (возможно, и позднейших добавлений) самого разного происхождения: в ее стихах встречаются термины, устойчивые речевые обороты,

<sup>1</sup> Здесь мы ограничиваемся рассмотрением собрания из 231 текста (без учета вариантов) из критического издания Кришнадева Шарма [4], которое основано на собрании Парашурама Чатурведи [5], признанном более или менее авторитетным [3, p. 17–18]. Все переводы и указания на тексты выполнены по изданию К. Шарма.

образы, специфически присущие проповеди натхов, сантов<sup>2</sup> и бхактов-кришнаитов разного толка [4, р. 35–46; 2, р. 16–20; 3, р. 180–197]. К числу стандартизованных элементов, происходящих из таких источников, относятся, в частности, характерные черты описания облика Кришны.

Наряду с сакральным значением в культе нарративного повествования о божественных играх-лилах<sup>3</sup> и поминания имен бога, созерцание пленительного облика воплощенного бога-возлюбленного и неизменная «очарованность» им всегда занимали ведущее место в кришнаитском бхакти. Сама возможность лицемерия явленного во плоти божества служила основополагающим фактором, отправной точкой для развития концепций сагуна-бхакти<sup>4</sup> как такового. В системе кришнаитских культов аспект «очарованности» божественным обликом, любования им сопровождает все стадии возрастания и типы проявления эмоциональной приверженности к божеству. Утверждая особую, «высокую» природу любовных отношений бхакта с богом, теоретики-последователи школы Чайтаньи, в частности, определяли само существо переживаемых бхактом чувств именно не как «влечение», но как «любование» [6, с. 256].

Как основной визуальный объект медитации, иконографический образ Кришны в различных его манифестациях (лилах), равно как и его «словесный портрет» в поэзии, были в первую очередь подвергнуты строгой канонизации, не допуская существенных отклонений. Следует отметить, что иконография Кришны оказалась одной из наиболее устойчивых сторон его культа, — в этом отношении у приверженцев доктринально разных направлений не наблюдалось особых расхождений с общей авторитетной традицией.

В поэзии Миры Баи описания красоты возлюбленного бога, упоминание его пленительного облика занимают в целом меньшее место, чем описание или упоминание его спасительных деяний или иных деятельных проявлений. Вместе с тем зрительная сторона восприятия божества неизменно подчеркнута в ее молитвах и поэтической исповеди. В стихах Миры в изобилии встречаются образы и мотивы, связанные со зрительным восприятием, среди которых целый ряд образуют широко распространенные в ее поэзии клише: *Поселись в моих глазах, Нанда-лал!* (*basyā mhāre ṅaiṅaṅa māṅ nandalāla*) [4, р. 3]; *жаждут видеть [тебя] глаза* (*ākhiyā taraśā darasaṅa pyāsi*) [4, р. 45]; *[когда] тебя не вижу, — нет покоя...* (*tuma dekhyā bina kali na parata hai*) [4, р. 49]; ... *Хари, когда свидишься со мной?* (*kaba Hari darasa dilāvai*) [4, р. 67]; *твой облик увидев, — зачарована* (*thāro gūpa dekhyā aṅakī*) [4, р. 9] и т. п. В некоторых бхаджанах особо говорится о значении для подвижницы созерцательного аспекта: *Как придет Смуглоликий, в глазах своих поселю [его] лотос-лицо. // В глазах моих царит Смуглоликий, — [я] и веки сомкнуть боюсь. // В сердце моем поселился Мурари, вижу его всякий миг...* [4, р. 15]; *Каждый миг вижу твой облик, все гляжу, заморожена чарами...* [4, р. 105] и др.

<sup>2</sup> Движение «сантмат», оформившееся в Северной Индии, вероятно, уже с конца XIV в. в узком смысле объединяло в себе последователей разных течений культа ниргуна-бхакти. К этому движению иногда причисляют и проповедников шиваитского культа йогов-натхов.

<sup>3</sup> Лила (сскр. «игра, забава, притворство») — в вишнуитском бхакти деяния бога в его земных воплощениях, другие спасительные деяния и взаимоотношения его с бхактами.

<sup>4</sup> Общее наименование для всех вишнуитских культов, исповедующих преданное служение воплощенной форме божества, богу, «обладающему качествами» (сагуна).

Упоминания облика Кришны или его красоты присутствуют примерно в 21 % всех стихотворений издания Кришнадева Шарма, однако только 23 текста (10 % из всего собрания) содержат собственно описания внешности возлюбленного, различные по своему объему. Такие описания могут занимать 1–2 «вставные» строки, нередко представляющие собой клише, в других случаях красота божественного облика сама по себе является темой песнопения, и ее описание более развернуто.

В большей части упомянутых текстов Кришна предстает в традиционном иконографическом облике Гопала — пастуха со свирелью. Описания мало отличаются одно от другого, стандартизованы и не выходят за пределы вишнуитского канона:

Поселись в моих глазах, Нандалал!  
Павлиний султан, серьги-рыбки [в ушах], во лбу алый тилак сияет.  
Смутлое тело, чарующий облик, огромные глаза.  
Флейта в губах источает нектар, венок из лесных цветов на груди.  
Миры Господь, сантам<sup>5</sup> радость дарующий, ласковый к бхактам Гопал [4, р. 3].

Как уже говорилось, некоторые элементы здесь имеют форму типичных клише, которые повторяются с лексическими вариациями, но иногда — дословно, в неизменном виде: в *павлиньем султани красуется, в желтых одеждах...* (*moga mukuṭa pītāmbara sauhai*) [4, р. 130, 153, 160, 163, 206]; *тилак сияет во лбу...* (*māthyā tilaka birājuā*) [4, р. 2]; *серьги блестят...* (*kuṇḍala jhalakā*) [12]; *венки из лесных цветов на груди...* (*ura baijaṇatā*) [4, р. 6] и т. п. Помимо перечисления стандартных атрибутов Кришны-пастуха, в таких текстах выделены некоторые особенности его облачений, прежде всего их цветовая характеристика, что обычно для вишнуитской поэзии. Цвет его одежд — всегда желто-оранжевый, «шафрановый» (*pītāmbara, kesariyā jāṃā*, 10 упоминаний), оранжево-красный тюрбан (*kusumala rāga* [4, р. 170]), алый или оранжевый тилак (*aguṇa* [4, р. 3], *kesara* [4, р. 12]) и пр. Определенное значение для образа Гопала в стихах Миры имеют, судя по всему, вид и форма его серег, также известные в традиции, — они «блестят» (*jhalakā*) и сделаны в форме «рыбок». Эта последняя деталь названа один раз (*makarākṛata kuṇḍala*, см. выше [4, р. 3]), и в другом месте на ее основе построена развернутая поэтическая фигура: [*Ударяясь*] *о щеки, серьги блестят, развеваются локоны, // Словно рыбы покинули пруд, устремляясь навстречу макаре...*<sup>6</sup> [4, р. 12].

Обращает на себя внимание также, что канонический образ Кришны-пастуха в *бхаджанах* Миры Баи полностью статичен, лексика, передающая движение, в его описании фактически не употребляется. Изображаемые изредка действия возлюбленного переданы в виде поз или общих состояний, характерных для живописной иконографии сюжетов пастушеского цикла преданий о божественных лилах: *Взявшись за ветку кадамбы<sup>7</sup>, стоит, нежно мне улыбаясь, смеется* [4, р. 8]; *Стан изогнут, в руке изогнутой — флейта, с тюрбана склоненного нить ожерелья свисает<sup>8</sup>*

<sup>5</sup> Для вишнуитской поэзии обычно употребление слова «сант» в широком смысле для обозначения подвижников и приверженцев бхакти практически в качестве синонима термина «садху» («святой»).

<sup>6</sup> Видимо, имеется в виду, что рыбы «устремились» из волн (локоны) на берег (щеки) навстречу богу любви Камадеве, увидев его эмблему — водяное чудовище-макару.

<sup>7</sup> Кадамба — дерево *Nauclea cadamba*.

<sup>8</sup> Описание классической в иконографии Кришны-пастуха позы *трибханга* (букв. «с тремя изгибами»).

[4, p. 10]; *Пасет коров на берегу Ямуны Канха, сладкую мелодию играет на флейте* [4, p. 11] и др. Типичный для описаний встречи с возлюбленным мотив-клише *пришел Шьяма в мой двор* [4, p. 51] или столь же обычный мотив-жалоба томящейся в разлуке *уходя, прийти обещал, — не пришел до сих пор* [4, p. 52] в данном контексте не подразумевают собственно действий героя, но лишь служат обозначением состояний «встречи» или «разлуки» с ним героини.

Наряду с указанными описаниями в поэзии Миры Баи присутствует образ, который вызывает недоумение всех исследователей ее творчества. Это образ аскета-йогины, в котором предстает божественный возлюбленный подвижницы: его она также именуется «Господом» (*prabhu*) и традиционными именами-эпитетами Вишну и Кришны — Гиридхар, Шьяма, Хари, Рама. В рассматриваемом нами издании К. Шарма обращения к йогины или упоминания о нем содержат 13 *бхаджанов*. Следует отметить, что слово «йогины» (*jogī*) всегда появляется уже в первой строке песнопения — его зачине (*ṭeka*), который, как правило, неоднократно повторяется при песенном исполнении текста и играет в нем роль лейтмотива. Эта деталь определенно говорит о том, что упоминание «йогины» возникает в дальнейшем тексте песнопений неслучайно. Помимо этого еще ряд *бхаджанов* содержит клише *ради тебя сделаюсь йогины* [4, p. 49, 93] и другие указания такого рода, свидетельствующие об определенной интенции автора (к вопросу о значении этих указаний мы вернемся позднее).

Как и при изображении Гопала, в описании облика йогины и характерных для этого образа атрибутов автор очевидно следует некому стандарту. Некоторые специфические его черты позволяют полагать, что в стихах Миры воспроизведен облик аскета-шиваита, последователя культа йогов-натхов. В одном из *бхаджанов* содержится прямое указание на принадлежность «йогины» к шиваитскому культу: *Красив и искусен [тот] йогин, подруга, сосредоточен мыслями на Шанкаре и Шеше*<sup>9</sup> [4, p. 116]. На последователя учения натхов прежде всего указывают упоминания о серьгах в ушах (*mudrā* или *kuṇḍala* [4, p. 97, 116, 227]), обязательное ношение которых предписывается приверженцам этого культа и служит их отличительной чертой. Такие серьги вдевались в специальный разрез в ушных раковинах при посвящении адепта в сообщество натхов, откуда и происходит второе их наименование — «йогины с порванными ушами» (*kānphaṭa yogī*). Серьги имеют вид больших плоских или цилиндрических (*kuṇḍala*) колец, изготавливаемых обычно из глины, рога или кости и, соответственно, лишены блеска [7, p. 7–11].

Как особо отмечается в исследованиях, произведенных уже в новое время<sup>10</sup>, все аспекты внешнего облика йогин-натхов всегда строго регламентированы: атрибутам, носимым аскетами, придается особое символическое или ритуальное значение, и своей наружностью адепт воспроизводит принятый в общине образец (отчасти облик Шивы в ипостаси йогины, отчасти, видимо, облик святых вероучителей-сиддхов<sup>11</sup>). Весьма вероятно, что этот «внешний код» имел достаточно

<sup>9</sup> Имя царя змеев-нагов Шешы, скорее всего, используется здесь как нарицательное — как указание на огромную змею, которую Шива, согласно одному из мифов, повесил себе на шею. Ср. описание облика Шивы у поэта-суфия XVI в. М. М. Джаяси: *змей Шеша — его ожерелье на шее...* [8, p. 212].

<sup>10</sup> См., например: [7].

<sup>11</sup> Сиддха (сскр. «реализовавший себя, совершенный») — почитаемые в индуистском и буддийском тантризме 84 подвижника-йогины, обретшие сверхъестественные способности и бессмертие. Некоторые из них считаются вероучителями натхов.

раннее происхождение и закрепился в традиции секты в средневековье. Описания, встречаемые в *бхаджанах* Миры Баи, во всяком случае полностью отвечают этому установленному образцу, и в них отражены его основные особенности. Так, йогин изображается в облике, отчасти общем для шиваитов разного толка: с телом, обманным пеплом<sup>12</sup> [4, p. 58, 97, 227], с четками на шее [4, p. 116] и шкурой антилопы на плечах [4, p. 58], с сумой [4, p. 57]. Вместе с тем в этом контексте упоминаются священный шнур (*selī*)<sup>13</sup> [4, p. 58, 97, 187, 227], свисток (*nād*)<sup>14</sup> [4, p. 58], плетеный пояс (*mekhalā*)<sup>15</sup> [4, p. 116], платки на руках<sup>16</sup> (*hājariyo*) [4, p. 87], огонь (*dhuno*)<sup>17</sup> [4, p. 227] — атрибуты, имеющие особое ритуальное назначение именно в культуре натхов. Можно заметить, что этот перечень в большинстве черт совпадает с более обширным списком облачений йога-натха, приведенным в поэме середины XVI в. «Падмават» поэта-суфия Малика Мухаммада Джаяси [8, p. 129]. Это, в свою очередь, свидетельствует о стандартизации образа «натха» в сфере словесности (возможно, и в сфере изобразительных искусств), равно как и о том, что в те времена эта секта пользовалась достаточной известностью в Северной Индии.

Фигура йогина в стихах Миры выделяется и в других отношениях. В описании отражены характерные черты его поведения, и в отличие ипостаси Кришны как бога-пастуха образ йогина наделен некоторым «движением». Так, помимо того что он, *позу приняв, сидит неподвижно* [4, p. 55] и *всегда бесстрастен* [4, p. 57], стихи этого цикла постоянно упоминают о скитаниях йогина и других его действиях: *приходил в мой город йогин, да ушел, любви моего сердца не заметил* [4, p. 44]; *скитаясь, йогин, забреди в мой дом!* [4, p. 97]; *ни весть — ушел ли, пришел ли — ни весть, йогин — кому он дру?* [4, p. 55]; [*йогин*] *милостыню просит по домам... / из алоэ, благовоний разжигает огонь...* [4, p. 227] и пр. К этому образу тяготеет ряд мотивов, в том числе в составе клише, которые в других контекстах встречаются лишь эпизодически или не встречаются вовсе. К примеру, тема пленительных «речей» возлюбленного имеет для данного контекста, видимо, большее значение, чем тема его чарующего облика, хотя этот последний аспект также упомянут. В нескольких стихах, обращенных к йогину, встречаются фразы: *сладкие речи ведет задушевно...* [4, p. 54, 57]; *Обманищик-йогин, [со мною] хоть раз смеясь поговори! / ... молчальник, теперь хоть уста раскрой!* [4, p. 58] и др.

Все *бхаджаны* этого цикла посвящены теме разлуки, связанной с «уходом» возлюбленного, и выражают богатый спектр эмоций: не только тоску и боль разлученной, ее жажду встречи, но и обиду, горечь и ревность. Так, с темой «ухода» связан аспект «обмана», «невыполнения обещания» (*Милый говорил — в месяце са-*

<sup>12</sup> Во всех описаниях употреблен термин «бхабхута» (*bhabhūta*) — пепел жертвенного костра, разводимого перед лингамом Шивы, этим пеплом аскеты-шиваиты натирают тело.

<sup>13</sup> *Selī* — священный шнур, плетеный из черной овечьей шерсти, который оборачивается вокруг шеи. К шнуру прикрепляется кольцо из рога, кости или металла [7, p. 11–12].

<sup>14</sup> *Nād*, или *siṅgī* (*siṅganād*), — свисток из рога или маленький рог, прикрепляемый к кольцу на шнуре-сели. В свисток свистят перед принятием пищи и перед утренним и вечерним обрядом поклонения [7, p. 11–12].

<sup>15</sup> *Mekhalā* — пояс, носимый на бедрах или оборачиваемый вокруг корпуса.

<sup>16</sup> Особые платки, повязываемые на предплечья и выполняющие охранительную функцию [7, p. 13].

<sup>17</sup> *Dhuno* (*dhūnī*) — священный огонь, постоянно поддерживаемый в священных для натхов местах. Йогин всегда носит с собой тлеющую головню и разводит такой огонь из благовоний повсюду, где останавливается или просит милостыню [7, p. 10, 21].

ван<sup>18</sup> придет, многие клятвы давал, // Пока [в ожиданьи] считала [дни], на пальцах костяшки стерла [4, р. 116]), который неоднократно звучит и в других стихах поэтессы. Гораздо менее типичны в целом для поэзии Миры упреки возлюбленному богу в «забвении» ее и выражения ревности, однако они характерны для контекстов, связанных с йогиним: *Сладкие речи ведет задушевно, после — уйдет позабыв* [4, р. 54]; *То ли йогина в этом мире уж нет, то ли меня позабыл* [4, р. 44]; *Кто любимого задержал? Разлученная, [я] горюю* [4, р. 115]; *Годами [ты] молод, ярок взгляд, — из дома в дом не ходи!* [4, р. 58] и др.

Из всего набора особенностей, которыми отмечен этот цикл песнопений, выделяется еще несколько черт, для него специфических. Так, образ «тайного» и «трудного» пути любви бхакти по преимуществу ассоциируется именно с темой скитальца-йогина: *Труден путь [любви], ноги не идут, узок, запутан путь* [4, р. 44]; *Особенный путь у бхакти любви — дорогу мне расскажи!* [4, р. 46]; *...ты тайну перед людьми открой!* [4, р. 58]. Этот же образ подразумевается и в высказывании, выражающем упрек, обращенный уже исключительно к йогину: *Я-то думала — поведешь с собою, [а ты] оставил на полпути* (adhāḥiṣa — «половина, середина [дороги]») [4, р. 55]. Та же фраза повторяется и в другом стихотворении в сочетании с рядом характерных клише:

Оставь, [подруга], оставь, йогин — кому [он] друг?  
Всегда бесстрастен [он], подруга, — нелепая эта манера!  
Сладкие речи ведет, признаюсь, да не завязывает любви.  
Я-то думала, — с ним переправлюсь, [а он] оставил на полпути.  
Миры Господь, чарующий Шьяма, [сердцу] любезный друг [4, р. 57].

В этом тексте обращает на себя внимание также формула *не завязывает любви*. Тема «разрывания» любовных отношений в той или иной форме раскрывается еще в нескольких текстах и в первую очередь соотносена с образом йогина:

К йогину любовь — лишь печали источник.  
Сладкие речи ведет задушевно, после — уйдет, позабыв.  
[Любовь] оборвать не медлит, подруга, словно цветы жасмина.  
Мира молвит: Господь, [когда] тебя не вижу, шип вонзается в сердце [4, р. 54].

Рассмотренный комплекс особенностей, характеризующих как «природу» йогина, так и связанные с ним эмоции лирической героини, судя по всему, не случаен в сочинениях Миры Баи. Многие его стороны наводят на мысль о том, что и в деталях поведения своего «героя», и главным образом в отношении особого характера обращенных к нему чувств поэтессы воспроизводит определенный фольклорный стереотип. На это указывают, в частности, клише-поговорка *йогин — кому он друг?* (jogī kisakā mīta)<sup>19</sup>, трижды повторяемая в этих стихах, и другие выражения, такие как *йогина любить — только горе* (jogiyā se prīta kiṃ dukha hoi) [4, р. 53] и т. п., по форме чрезвычайно напоминающие устоявшиеся фольклорные фразеологические обороты. Черты, присущие образу йогина, — его «задушевные речи» и вместе с тем нестойкий характер отношений с ним, его «забывчивость», непосто-

<sup>18</sup> Саван — пятый месяц индийского календаря (июль-август), начало сезона дождей.

<sup>19</sup> Эта поговорка зафиксирована в той же форме, например, в издании «Пословицы и поговорки Северной Индии», см.: [9, с. 275].

янство, бесстрашие, неизменные скитания, — видимо, в Средневековье нашли отражение в сложившемся общеизвестном стереотипе, свидетельства чего имеются в некоторых исследовательских работах<sup>20</sup>. Влияние этого стереотипа отчасти можно наблюдать и на примере известного персонажа самого сказания о Кришне — Уддхава, последователя учения ниргуна-бхакти и йогина. Полемика пастушек-гопи с этим персонажем, эпизод, чрезвычайно популярный в поэзии кришнаитского бхакти, раскрывает образ Уддхо именно в таком ключе: как героя, склонного вести долгие разговоры, бесстрастного, непостоянного и т. п. Возможно, не случайно и то, что пастушки, обращаясь к Уддхо, избирают в качестве посредника пчелу<sup>21</sup>, символ сладострастия и сладкозвучия, скитаний и неверности. В поэме «Океан [поэзии] Сурдаса» (Sūrsāgar, сер. XVI в.) крупнейшего поэта-кришнаита Сурдаса рассерженные проповедью йоги пастушки, обращаясь к пчеле, адресуют йогину Уддхо такую речь: *Ты, хитрая, непостоянная, охочая до сладости обманщица-[пчела], остановись! [Что] наставленья горькие, суровые даешь?* [11, р. 29]. В поэзии Миры Баи образ «йогина», характеризуемый подобным стереотипом, во всяком случае соответствует специфике эмоций разлученной героини, несущих негативную окраску, — выражений обиды, негодования, ревности.

Возникновение этого образа в эмоциональной исповеди подвижницы-кришнаитки может найти объяснение и еще с одной стороны. Доктрина, разработанная теоретиками школы Чайтаньи, в принципе обосновывает возможность индивидуальных взаимоотношений с богом в любых его самопроявлениях. Манифестации бога в разнообразных лилах бесчисленны, он подобен актеру, который наслаждается игрой, перевоплощаясь в различных обликах [6, с. 191]. Постулируется также, что на высших стадиях проявления любви отношения между бхактом и Кришной сугубо индивидуальны и сочетают в себе множество самых разнообразных вариантов опыта: бог сам стремится служить истинно любящему его и проявляет себя в различных обликах и лилах, доставляя бхакту удовольствие бесконечным обновлением чувств. Чувство томления в разлуке с возлюбленным богом, особо культивируемое в бенгальском вишнуизме, приносит бхакту блаженство, проявляясь целой палитрой противоречивых душевных состояний [6, с. 225–259]. В некотором логическом развитии этой концепции возможно найти обоснование тому, что разного рода эмоции, переживаемые бхактом, могут подразумевать наличие разных объектов, на которые они направлены, во всяком случае на уровне различия обликов, в которых воплощается божество ради удовольствия бхакта.

На эту же мысль наводят слова одного из бхаджанов Миры, обращенные к йогину: *Рама, отрешенный скиталец, однажды вспомнишь [меня], // [Ныне] в позе сидишь неподвижно, такой образ служенья [приняв] (yāhī bhajana kī rīti)* [4, р. 55]. Образ йогина, осознаваемый как «образ служения» бога, представляется здесь своего рода «предельным» обликом, который бог являет в ответ на предельно интенсивное, отчаянное чувство бхакта, устремленное к недостижимому скитальцу-воз-

<sup>20</sup> Так, Г. У. Бриггс говорит о распространенном и зафиксированном в преданиях самих натхов представлении о чересчур «вольном» поведении йогов, аскетический облик которых открывал им доступ в женские покои [7, р. 207]. О существовании такого рода представления в среде раджутов упоминает Е. Н. Успенская [10, с. 220].

<sup>21</sup> Согласно индийскому семейному этикету, женщина не может обращаться к старшему мужчине непосредственно, но, говоря с ним, обращает свою речь к какому-либо посреднику.

любленному. Специфика такого рода эмоций, возможно, объясняет и специфическое видение их объекта. Принимая во внимание, что образ «йогина» уже приобрел в традиции стереотипную форму и облечен ореолом святости, он может восприниматься бхактом как одна из закономерных форм проявления божества.

В связи с этим приобретает значение еще один аспект: образ собственно «героини» стихов Миры Баи, сознающей себя давнишней возлюбленной-гопи (или супругой) Кришны, разлученной с ним, но преданной ему во всех последующих рождениях. Следует отметить, что в тот период, несмотря на несомненную популярность идей кришнаитского бхакти в среде женского населения, появление бхактини-поэтессы составляло почти уникальное явление. Канонические образы возлюбленных Кришны — пастушек и Радхи — складывались на основе классической традиции «Бхагаватапураны», литературной традиции любовно-эротической поэзии и литературной обработки образованными поэтами народной песенной лирики. Эта последняя унаследовала многие свои черты от южноиндийской религиозной лирики вишнуитов-альваров, среди которых признание получило творчество лишь одной поэтессы, Андаль (IX в.), фиксирующее опыт любовных взаимоотношений с Кришной подвижницы-женщины. Как отмечают индийские исследователи [4, р. 55–57], в большинстве случаев эмоциональные состояния бхакта, охваченного любовным влечением к Кришне, передавались поэтами опосредованно, через литературно-нормативные описания чувств влюбленных гопи. В контексте этой традиции лирика Миры Баи создает особый и не во всех отношениях «нормативный» образ возлюбленной Кришны.

Для формирования канонического облика «преданного бхакта» в кришнаизме важнейшее значение имел аспект телесного уподобления бхакта облику явленного ему бога, характеризующий степень эмоциональной приверженности адепта возлюбленному. Последователи учения Чайтаньи говорят о всецелом преображении бхакта и обретении им «совершенного тела» при вступлении в запредельный мир рая Кришны. Такое «совершенное тело» служит для бхакта объектом медитации, благодаря чему он изменяется, в том числе физически, когда его материальная природа преобразуется в духовную [6, с. 92]. Во внешнем выражении в пределах этого мира происходит уподобление адепта облику Кришны-пастуха, пребывающего в лилах с пастушками и пастухами в Брадже. Данное воззрение разделяет и большинство последователей кришнаитского бхакти других толков. Так, в «Сурсагаре» сам Кришна дает своему посланцу описание облика Радхи:

Живет в лесу мой заместитель — повстречайся с нею, обретя радость,  
От меня ей поклон передай, но остерегайся [нас спутать], —  
Красоты превосходной, юного возраста, с живыми большими глазами,  
С флейтой в руках, на челе — султан павлиний, [вся] в желтых шелках,  
венки из лесных цветов на груди [11, р. 1].

Подобным образом описывается в «Сурсагаре» даже облик йогина Уддхо, когда он в качестве посланца Кришны впервые предстает перед жителями Браджа<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Ср., например:

[Показался] кто-то, обликом такой же!  
Идет сюда из Матхуры! Эй, подружка! [Своими] глазами посмотри и реши!  
Венец на челе, пленительные серьги, прекрасные желтые одежды! [11, р. 14].

Один из *бхаджанов* *Миры Баи* содержит сходное описание Радхи [4, р. 170], в другом месте поэтесса единственный раз упоминает о своем стремлении самой во всем уподобиться облику Кришны-Гопала: *В руки как флейту возьму тростинку, одежды надену желтые, // В султানে, в облике пастушьем, на выпас коров поведу* [4, р. 183]. Вместе с тем в целом ряде стихотворений подвижница, выражая полную покорность возлюбленному и самоотречение, говорит о своей готовности принять любой желанный ему облик, и даже по преимуществу — облик йогини, сообразный образу бога: *Пойду в тот край, где обрету любимого, пойду в тот край! // Скажешь — шафраном (kesūmala) окрашу сари, скажешь — в красных (bhagavā)<sup>23</sup> одеждах [приду]... [4, р. 152]; Драгоценности, жемчуг — все я оставила, шнур-сели надела на шею [4, р. 79]; Сделаюсь йогини ради тебя, бродить пушусь по городу, в рощах [тебя] искать. // Шкура антилопы на плечах, на теле пепел, — так тело [свое] обращу во прах [4, р. 93]; Четки, мудра и пояс [надену], в руку возьму черепок, // Сделаюсь йогини, пойду искать по свету, со мною — помощь твоя [4, р. 116] и т. п. Последние из приведенных строк взяты из *бхаджана*, обращенного к йогину, но в большинстве своем такие высказывания обнаруживаются в «нейтральных» контекстах, в которых упомянуто имя (имена), но не конкретная форма проявления божества. Основная тематика таких текстов — самоотвержение и отказ от мирских благ, мотивы скитаний в поисках любимого, чувство покинутости, которыми часто проникнута лирическая исповедь *Миры*.*

В соотнесении с традиционным представлением о страдающей в разлуке *бхактини* такая (вдобавок повторяемая) интенция выглядит чересчур радикально и вряд ли может быть истолкована как отголосок общего подвижнического желания «удалиться от мира» или следствие влияния проповеди *натхов*, как обычно полагают исследователи (см., в частности: [2, р. 18–20; 3, р. 188–189; 4, р. 36–38]). Строго говоря, в целом трактовка образа Кришны как отшельника-йогина и образа его возлюбленной-гопи, *выражающей намерение* уподобиться богу в этой его ипостаси, не только необычна, но и прямо идет вразрез с позицией наиболее авторитетной и многочисленной в то время *кришнаитской общины Валлабхарья*. Утверждая свою доктрину *сагуна-бхакти*, *валлабхиты* активно полемизировали с представителями направления *ниргуна-бхакти*, отстаивавшими учение о мистическом познании безобразного бога-абсолюта путем йогического самопогружения. Именно эта полемика представлена в поэтической традиции *валлабхитов* в форме споров *пастушек* с йогиним *Уддхавом*: тоскующие в разлуке с Кришной женщины гневно и насмешливо отвергают саму мысль о том, чтобы сделаться йогини. Так, в знаменитом разделе «*Сурсагара*» «*Песни пчеле*» (*Bhramargīta*) *Сурдаса* именно эта тема является одной из главных:

[Где] руки *Хари* косы заплетали на головах, цветами [украшая], умащая маслом,  
Те головы [велишь посыпать] пеплом, волосы связать в пучок, [как у] *агхори*<sup>24</sup>,  
на *шмашане*<sup>25</sup> сесть,

<sup>23</sup> Одежды цвета красной охры, отличительная особенность *йогов-натхов* [7, р. 201]. Ср. в поэме «*Падмават*» описание сделавшегося *натхом* царя: ...*взяв черепок, все одежды окрасил [он] в красное* [8, р. 129].

<sup>24</sup> *Агхори* — близкая к *натхам* секта *шиваитов тантрического толка*.

<sup>25</sup> *Шмашан* — место сожжения трупов, где последователи *тантрических культов* медитировали и совершали магические ритуалы.

[Где] серьги с самоцветами красуются, [как] лотосы сияют,  
 В те уши вдеть велишь *мудра*, — нет жалости в тебе!  
 На шее — бусы драгоценные, в носу — колечко, камфара благоухает на устах, —  
 А говоришь устами этими свистеть в свисток-*синги*, жевать деревьев [листья]!..  
 [11, p. 155].

Признавая свидетельство преданий о том, что Мира Баи не принадлежала ни к одной из известных в ее время общин бхактов, некоторые индийские исследователи все же стремятся показать, что воззрения этой подвижницы-поэтессы явно тяготеют к доктрине последователей Валлабхачарьи [4, p. 41–46]. Разумеется, общие схождения воззрений в рассматриваемый период отмечаются у всех представителей кришнаитского бхакти в Северной Индии. Однако исходя из изложенных нами наблюдений близость Мира к общине валлабхитов представляется весьма сомнительной. Гораздо больше оснований поддержать точку зрения К. Шекхавата [3, p. 181–186], который связывает выраженные в поэзии Мира Баи воззрения и эмоциональные состояния с влиянием бхакти Чайтаньи и его последователей.

### Литература

1. *Tivārī Bhagavāndās*. *Mirā kī bhakti aur unki kāvya-sādhnā kā anuśilan*. Ilāhābād: Sāhitya Bhavan Limited, 1974. 358 p.
  2. *Mirā-br̥hat-pada-saṅgraha / Sampādak Padmāvati ‘Śabanam’*. Banāras: Lok Sevak Prakāśan, 2009 (1954). 317 p.
  3. *Śekhāvat Kalyāṅsinh*. *Mirā Bāi kā jīvanvrt evaṃ kāvya*. Jodhpur: Ānand Prakāśan, 1974. 6+5+283 p.
  4. *Mirābāi-padāvalī / Sampādak evaṃ ṭikākār Kṛṣṇadev Śarmā*. Dillī: Rīgal Buk Ḍīpo, 2008. 287 p.
  5. *Mirābāi kī padāvalī / Sampādak Paraśurām Caturvedī*. Prayāg: Hindi Sāhitya Sammelan, 1998 (1943). 262 p.
  6. *Ватман С. В.* Бенгальский вайшнавизм / под ред. С. В. Пахомова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. 403 с.
  7. Briggs G. W. *Gorakhnāth and the Kānphaṭa Yogīs*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Ltd., 2009. 380 p., ill.
  8. *Jāyasi-Granthāvalī (Padmāvat — ṭikā sahit) / Sampādak Rājanāth Śarmā*. Āgrā: Vinod Pustak Mandir., n.d. 812 p.
  9. Пословицы и поговорки Северной Индии / сост., пер. с хинди и урду и коммент. А. С. Бархударова, В. М. Бескровного и Г. А. Зографа; сопровод. ст., словарь и указ. Г. А. Зографа. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. 384 с.
  10. *Успенская Е. Н.* Раджпуты: рыцари средневековой Индии. СПб.: Евразия, 2000. 384 с., ил.
  11. *Surdās aur unkā Bhrāmargīta Sār (saṭīk) / Sampādak Hariś ‘Hari’*. Dillī: Rīgal Buk Ḍīpo, 2007. 502 p.
- Для цитирования:** Цветкова С. О. Образ Кришны в поэзии Мира Баи // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 115–126. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.212

### References

1. *Tivārī, Bhagavāndās*. *Mirā kī bhakti aur unki kāvya-sādhnā kā anuśilan* [A Study in Bhakti of Mira and her devotion to poetry]. Ilāhābād, Sāhitya Bhavan Limited, 1974. 358 p. (in Hindi)
2. *Mirā-br̥hat-pada-saṅgraha* [The full collection of poems by Mira]. *Sampādak Padmāvati ‘Śabanam’*. Banāras, Lok Sevak Prakāśan, 2009 (1954). 317 p. (in Hindi)
3. *Śekhāvat, Kalyāṅsinh*. *Mirā Bāi kā jīvanvrt evaṃ kāvya* [The life and the poetry of Mira Bai]. Jodhpur, Ānand Prakāśan, 1974. 6+5+283 p. (in Hindi)
4. *Mirābāi-padāvalī* [Collection of poems by Mira Bai]. *Sampādak evaṃ ṭikākār Kṛṣṇadev Śarmā*. Dillī, Rīgal Buk Ḍīpo, 2008. 287 p. (in Hindi)
5. *Mirābāi kī padāvalī* [Collection of poems by Mira Bai]. *Sampādak Paraśurām Caturvedī*. Prayāg, Hindi Sāhitya Sammelan, 1998 (1943). 262 p.

6. Vatman S. V. *Bengal'skii vaishnavizm [Bengal Vaishnavism]*. Ed. by S. V. Pakhomov. St. Petersburg, St.-Petersburg Univ. Press, 2005. 403 p. (In Russian)
7. Briggs G.W. *Gorakhnāth and the Kānpaṭa Yogīs*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Ltd., 2009. 380 p., ill.
8. *Jāyasī-Granthāvalī (Padmāvat — tīkā sahit)* [Collection of poems by Jayasi (Padmavat — with a commentary)]. Sampādak Rājanāth Śarmā. Agrā, Vinod Pustak Mandir., n. d. 812 p. (in Hindi)
9. *Poslovitsy i pogovorki Severnoi Indii [Proverbs and Sayings of Northern India]*. Sost., per. s khindi i urdu i komment. A. S. Barkhudarov, V. M. Beskrovnyi i G. A. Zograf; soprovod. st., slovar' i ukaz., G. A. Zograf. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 1998. 384 p. (In Russian)
10. Uspenskaia E. N. *Radzhputy: rytsari srednevekovoi Indii [Rajputs: Knights of Medieval India]*. St. Petersburg, Evraziia Publ., 2000. 384 p., ill. (In Russian)
11. *Surdās aur unkā Bhramargīta Sār (saṭik)* [Surdas and the Essence of his “Bhramargita” (with a commentary)]. Sampādak Hariś 'Hari' Dillī, Rīgal Buk Dīpo, 2007. 502 p.

**For citation:** Tsvetkova S. O. The image of Krishna in the poems of Mīrā Bāi. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 115–126. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.212

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

#### Контактная информация

Цветкова Светлана Олеговна — кандидат филологических наук; swati@mail.ru

Tsvetkova Svetlana O. — PhD; swati@mail.ru

## ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 304.444

*А. Ю. Коровкина*

### «НАРОДНЫЙ ИСЛАМ» И МАГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОГО ТУНИСА

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

В статье обобщается и анализируется литературный и собственный полевой материал автора по теме «народного ислама» и магических практик в современном Тунисе. Результаты исследования показывают, что новый уклад жизни не столько разрушает традицию, сколько видоизменяет ее. Магия продолжает играть значительную роль в бытовой сфере, и в сознании современных тунисцев новые представления продолжают мирно уживаться с теми, которые разделяли еще их предки многие столетия назад. Актуальность работы заключается в новаторском подходе к изучению вопроса с точки зрения сопоставления двух самых ярких тенденций современного общества: модернизации и традиции. В ходе работы над статьей использовались материалы последних лет на арабском (в том числе на тунисском диалекте), европейских и русском языках и данные полевых исследований автора. Библиогр. 16 назв.

*Ключевые слова:* арабистика, Ближний Восток, Северная Африка, Тунис, культура, народный ислам, магия, традиция, фольклор.

### “FOLK ISLAM” AND MAGICAL PRACTICES IN THE FOLK CULTURE OF MODERN TUNISIA

*A. Yu. Korovkina*

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

The article is dedicated to the generalization and analysis of author's field material and literary sources about “Folk Islam” and magical practices in Modern Tunisia. The results of the research reveal that the new lifestyle does not destroy tradition but changes it. Magic still plays a significant part of ordinary life, and in the consciousness of the Modern Tunisians the new notions coexist peacefully with those that their ancestors had many centuries ago.

The relevance of this work is an innovative approach to the study of the issue in terms of the comparison of two the most prominent tendencies of modern society: modernization and tradition. The scientific literature of the recent years, in the Russian, European and Arabic languages, as well as videos in Tunisian Arabic and the materials of the author's field research were used in the process of writing this article. Refs 16.

*Keywords:* Arabic Studies, the Middle East, North Africa, Tunisia, culture, Folk Islam, magic, tradition, folklore.

Несмотря на то что многие предрассудки и суеверия умирают под натиском науки и прогресса, бытовая магия по-прежнему занимает почетное место в народной культуре современного Туниса даже в разгар активной фазы модернизации. Более того, она приспосабливается к переменам и находит поддержку в нововведениях. Так, европейцы в колониальный период косвенно, через изучение и в некоторых случаях принятие местных религиозных традиций, способствовали сохранению и развитию тунисской бытовой магии.

Магическое начало в течение тысячелетий составляло неотъемлемую часть жизни этого региона. «Борьба со стихийными силами в представлениях и мировоззрениях арабов и береберов Магриба была прежде всего борьбой магической, которая требовала от человека не столь физической мощи, сколько умения влиять на эти силы, умение отводить их от себя и направлять в нужное русло» [1, с. 13].

Общеизвестно, что магическим ритуалам придается большее значение в деревнях, нежели в многолюдных мегаполисах. Соответственно, в сельской местности лучше сохраняются старые обряды и традиции, по-прежнему передаются из поколения в поколение легенды и предания, продолжают практиковаться древние анимистические обряды, которые лишь внешне стали мусульманскими. В городе фольклор не так колоритен, но он не забыт. Значительная часть городских жителей имеет либо деревенские корни, либо деревенское происхождение, поэтому так или иначе фольклор, распространенный в определенной местности и усвоенный ребенком, остается в памяти уже взрослого человека. Кроме того, городская среда стимулирует развитие особого направления в фольклоре. Народная культура всегда соотносилась с теми условиями, в которых существовал человек, поэтому ее неотъемлемой частью является сфера жизнеобеспечения — жилище, одежда, пища, традиционные занятия и т. д.

Характерная черта приморских районов — сходство городской и сельской застройки. Жилище *сахельского* крестьянина имеет такую же планировку, как и городские дома традиционного типа, с тем лишь различием, что отсутствует второй этаж и большая часть помещений отводится для хозяйственных целей. Деревни Восточного Туниса сближает с городом и высокая плотность застройки. Крашенные белой известью каменные дома сливаются в сплошную длинную стену. Две-три прямые улицы разделяют село на кварталы, пронизанные лабиринтом проулков и тупиков. Центром служит небольшая площадь или главная улица с мечетью, кофейнями, торговыми рядами.

Одной из причин формирования такого типа поселений, приближающихся по внешнему облику и социально-экономической структуре к городу, явились особенности хозяйственной жизни *сахеля*. Оливковые плантации, занимающие почти всю сельскохозяйственную площадь, не требуют круглогодичного ухода, и население больших и малых деревень издавна занимается разнообразными ремеслами.

Что касается оливы, то она занимает первое место в списке наиболее любимых и распространенных в Тунисе культур.

Тунисские писатели называют оливу «благословенным деревом», крестьяне относятся к ней не так, как к другим культурным или диким деревьям, и верят, что она «возносит хвалу Господу нашему». Изображение оливы украшает тунисские монеты [2, с. 43].

Центр каждой туниССкой деревушки — могила местного праведника — *вали* — и *завия* при ней. Именно здесь проходят все празднества, а также ежегодно отмечается день рождения *вали*. Тема почитания таких персон весьма существенна для изучения всех стран Магриба. Особенно тесно она переплетается с фольклором и народными представлениями.

Анимистические верования стали этапом на пути развития религиозных представлений многих этносов. В этом смысле жители Магриба — не исключение.

Сельскохозяйственный и природный анимизм североафриканцев, по-видимому, первоначально обрел последовательные черты в религии древних египтян <...> Аграрные культы на севере Африки получают дальнейшее развитие под влиянием передовых цивилизаций античного Средиземноморья — финикийской, эллинистической и римской, а также с переселением сюда больших групп евреев из Палестины [3, с. 93–94].

Собственно, то, что аграрные культы, берущие свое начало еще в язычестве, до сих пор продолжают играть важную роль в народной культуре всех стран Магриба, — общеизвестный факт. Это всегда отмечают специалисты, занимающиеся изучением фольклора региона. «Ни для кого не секрет, что одной из составляющих магрибинского фольклора являются доисламские аграрные ритуалы» [4].

Ритуалы, составляющие основу аграрных культов, в первую очередь призваны проводить уходящую на покой природу нынешнего года и встретить ее вновь возродившуюся во всем своем блеске в следующем году.

Чтобы земля была плодородной и растения лучше росли, в почву втыкаются «мужские» ветки, таким образом происходит обряд, символизирующий наполнение земли жизненной силой ее оплодотворения. Раньше в определенных областях, например на юге Туниса, веселившиеся дети хватали комья земли и бросали их в фиговое дерево или пальму, при этом приговаривая: «Земля в месяц ансара лучше, чем мужское дерево» [4].

Культ воды — один из самых значимых для всех стран Магриба. Считается, что вода обладает сакральной силой. Ведь именно воду использует человек для очищения. Причем считается, что вода может очистить не только тело, но и душу. Во всем Магрибе наиболее распространено представление о том, что благотворное влияние воды особенно усиливается во время празднования мусульманской *ашуры*, а также дня летнего солнцестояния.

Можно привести пример, одновременно демонстрирующий проявление аграрного культа и культа воды.

Некоторые обряды плодородия напрямую указывают на связь природы и людей. Раньше во время празднования мая в области Нефты (Тунис) юные девушки мылись в роднике, а затем плавали из стороны в сторону, при этом говоря: «Фараон! О фараон! Сделай мои волосы длиннее, мою вагину — больше. На пальмовом дереве растет множество фиников» [4].

Считается, что источники, обнаруженные *вали*, имеют особую целебную силу. Вода из них может излечить от самых разных болезней, в том числе и тех, которые наслал на больного джинн или злой колдун.

Не меньшие почести оказываются и морской воде. Особое уважение, которые питают жители Северной Африки к морю, можно объяснить поклонением их предков — древних ливийцев и берберов — морю и его богам. Кроме того, и у арабов до возникновения ислама культ моря был весьма популярен.

Многие аграрные обряды отражают некогда очень популярные культы огня и воды, которые зачастую переплетаются друг с другом в различных ритуалах. В качестве наиболее наглядного примера можно привести празднования дня летнего солнцестояния — *ансара*. В проведении многих ритуалов можно увидеть влияние персидской и христианской традиций: в июньскую ночь люди разжигают костры, курят благовония, совершают ритуальные обливания водой, а иногда даже и массовые купания.

Майор Триммерн в своем фундаментальном труде дает описание следующего обряда:

В Тунисе и Триполи, если нет дождя и урожай погибает, арабы за городом устраивают процессию с барабанами и флагами, призывая дождь, а коров, по словам Хаж Али, заставляют мочиться, и на крышах домов арабы и хауса разбрызгивают воду — все ради того, чтобы вызвать дождь. Если же и это не помогает, зовут негров, дабы они применили свою магию [5, p. 189].

Во многих племенах Северной Африки еще в начале XX в. был известен обычай во время засухи купать в местном святом источнике не менее святого марабута. Ритуальное очистительное купание распространено у берберов, проживающих и на атлантическом, и на средиземноморском побережье Магриба <...> Подобная практика, впрочем, давно известна и у жителей приморских районов Испании, Португалии, Прованса, где такое ритуальное купание, по-видимому, связанное с древним культом, получило затем распространение в рамках христианского почитания Пресвятой Богородицы [6, с. 209].

Христианское прошлое Туниса можно увидеть и в другой культурной традиции, принесенной жителями Тропической Африки. Так, *стамбели* общаются с двумя разновидностями представителей невидимого мира: «белыми» (*abyad*), которых также называют *вали* (*awliya'*; ед.ч. *wali*), и «черными» (*khul*), которые являются духами выходцев из Тропической Африки (*salhin*, досл. «праведники»; ед.ч. *salih*) и могут быть как мусульманами, так и христианами [7, p. 74–75]. Этот пример лишний раз подтверждает, насколько тесно в этом регионе сплелись самые различные религиозные традиции и культуры.

Распространенность и популярность природных культов, сохранивших в том или ином виде свое значение до наших дней, можно объяснить тесной связью между окружающей средой и человеком, которая всегда была характерна для магрибинцев. В качестве доказательства можно привести следующую статистику: на данный момент сельское хозяйство является основной отраслью экономики Туниса и составляет одну из главных статей государственного дохода. В сельском хозяйстве занято, по разным данным, 22–27 % работающего населения страны. Неудивительно, что в таком контексте появляются представления о благословенности самой природы. *Баракой* наделяются растения, животные и даже насекомые.

Естественно, что наиболее полезные и распространенные растения и животные наиболее почитаемы. Так, одним из самых уважаемых животных, наделенных особой благодатью, считается конь. Он всегда играл очень важную роль как в арабской традиционной культуре, так и в берберской. Кроме того, другие домашние животные также отмечены *баракой*. Это овцы, бараны, верблюды, коровы. Даже крошечный муравей наделен *баракой* за свое трудолюбие и постоянную работу.

Что касается «знаковых» растений, то в Тунисе это прежде всего олива. Ранее уже упоминалось о том, как тунисцы любят это дерево. Практически на террито-

рии всего Туниса можно наблюдать многочисленные оливковые рощи, которые испокон веков приносят жителям этой страны процветание и благополучие. В-первых, сами оливки очень полезны и питательны. Кроме того, из оливок делают масло. Тунисцы считают, что оливковое масло помогает практически от всех болезней. Его активно употребляют в пищу, натирают им волосы и кожу, добавляют при варении знаменитого зеленого мыла, которое пользуется невероятной популярностью у местных жителей. Если в древности почитание оливы носило языческий характер — дерево фактически обожествлялось, то с приходом ислама этот культ стал частью *марабутизма* и нередко само дерево именуется *марабутом*. К примеру, в Тунисе можно услышать, как старое оливковое дерево величают «Сиди Бу-Зитуна» — «Господин Отец-Олива». На такие особо уважаемые деревья часто вешают ленточки, что свидетельствует об их особом статусе и о том положении, которое они занимают в местных верованиях.

На юге Туниса почитается финиковая пальма, что объясняется ролью, которую она играет в сельском хозяйстве региона. Финиковая пальма здесь уже не выступает в качестве декоративного украшения, как на севере. На засушливых землях юга это дерево является символом оазиса, воды, а значит, жизни. Она дает людям возможность выжить в очень тяжелых условиях пустыни. Кроме того, именно на юге Туниса финиковые пальмы дают плоды. Здесь находятся самые большие финиковые рощи, где выращиваются наиболее ценные сорта фиников. Это дерево благословлено Всевышним, что подтверждают и слова пророка Мухаммеда, не раз упоминавшего о пользе фиников.

Вестермарк отмечает, что обладание *баракой* также приписывается лавру. Считается, что на его листьях начертана *шахада* — формула единобожия. Кроме того, особо почитается фиговое дерево, хотя в Магрибе также распространено представление о том, что оно является одним из местобиталищ джиннов [8, p. 109].

Нельзя обойти вниманием и отдельно стоящие деревья-*марабуты*. В древности у многих народов, в том числе и на территории Магриба, бытовало представление об особой магической силе таких деревьев, находящихся в отдалении от других. Их почитали как божеств. Даже после прихода ислама сохранилось представление о том, что с помощью такого дерева можно наслать недуг или же, наоборот, излечить от него.

Приезжая в город, выходец из деревни не меняет своих представлений. Они продолжают влиять и на его потомков, которые уже родились и выросли в городе. Тем не менее, когда при первой встрече тунисцу задают вопрос, откуда он родом, скорее всего, он назовет не тот город, в котором родился и вырос, а район, из которого происходили его родители или даже бабушка и дедушка. Но в городской среде особое значение приобретают талисманы и амулеты, поскольку жизнь в мегаполисе подразумевает особенно острую конкуренцию. Чтобы обезопасить себя и преуспеть в своих начинаниях, городские жители прибегают к разного рода оберегам и талисманам, а зачастую и к помощи профессионалов, таких как, к примеру, *стамбели*.

Сохранившаяся до наших дней обрядность *стамбели* указывает на то, что модернизация не смогла погубить традицию. Р.С. Янковский дает следующее описание одного из обрядов:

На пыльной стороне дороги в тихом сельскохозяйственном районе Туниса стоят четыре музыканта рядом с входом в *завию* Сиди Фрежа, чернокожего мусульманского *вали* и бывшего раба, который жил в этом регионе примерно два века назад. Они вместе читают *фатиху*, а Баба Мажид держит курицу, окуриваемую благовониями, затем он перерезает ей горло над барабанами *табла* таким образом, чтобы часть крови попала на инструменты. В качестве первого ритуального действия из ежегодного паломничества к гробнице, которое длится три дня (*зияра*, досл. «посещение»), благословение инструментов подчеркивает особую значимость и указывает на главную роль, которая отводится музыке в событиях трехдневного паломничества [7, p. 155].

Традиционная жертва, неотъемлемая часть многих ритуалов, включающих в себя подношение духам, встречается еще в книге Льва Африканского, где он рассказывает об одном поверье, связанном с источником Хаммам Сиди Мсид.

Там встречается великое множество черепашек, которых женщины считают злыми духами. Когда какая-нибудь из этих женщин случайно схватит лихорадку или какую-нибудь другую болезнь, они говорят, что это из-за черепашек. В качестве лекарства они тотчас же берут нескольких белых кур, режут их, кладут в горшок со всеми перьями и затем, прикрыв вокруг горшка несколько маленьких восковых свечей, относят его к источнику и оставляют там. Многие весельчаки, увидев, как женщина с курицей в горшке направляется к источнику, следуют за ней и, когда она уходит, берут горшок с курицей, варят ее для себя и едят [9, с. 250].

В ритуале *стамбели* курица играет ту же роль, что и в XVI в. в представлениях жительниц Константины, — задабривает духов и является своеобразным проводником, не только соединяющим мир людей (мир живых) с миром духов (миром мертвых), но и способным восстановить равновесие между ними, нарушенное в результате неправомерных действий одной из сторон (музыкантов, тревожащих духов своими мелодиями, и черепашек-духов, вторгшихся в жизнь людей). Более того, и в том и в другом случае жертвоприношение должно иметь некий предмет-посредник, символизирующий переход жертвы из одного состояния в другое. В первом — это капли крови, во втором — горшок. Как видно из приведенного примера, модернизация не смогла кардинальным образом изменить народные представления тунисцев о бытовой магии.

В XXI в., веке модернизации и научно-технического прогресса, встает вопрос: остается ли в современном обществе место магии и старым ритуалам? Тунис как одна из самых передовых и успешных стран в плане развития экономической, социальной и образовательной системы на Ближнем Востоке, в течение не одного столетия выбирающая своим главным ориентиром европейский вектор движения, должна с точки зрения противопоставления процессов модернизации и традиционализма оставить в прошлом многочисленные магические практики. Однако современные реалии опровергают это предположение.

С одной стороны, XX и XXI вв. принесли с собой большие перемены. Каждое новое поколение обладало теми знаниями и возможностями, о которых предыдущее не могло и мечтать. Например, у многих современных тунисцев лет тридцати, чью социальную принадлежность можно отнести к «среднему» классу или даже к более зажиточной и привилегированной прослойке населения, бабушки и в меньшей степени дедушки не умели писать и читать<sup>1</sup>. Получение образования и поли-

<sup>1</sup> Полевые материалы. Тунис, Тунис, Ж. М., муж., 25 лет, октябрь 2010 г.

тика государственных деятелей, направленная на становление больше светского, чем религиозного восприятия жизни у молодых сограждан, сказались на серьезных изменениях, которые претерпевает народная культура Туниса в целом. Однако если сторонников «народного ислама» и магических ритуалов становится меньше, то это не означает их полного исчезновения. Зачастую в современной культуре можно наблюдать два процесса: видоизменение магических практик, их приспособление под новое видение мира, которое складывается у более образованного и разносторонне развитого поколения, и возвращение к самым старым, традиционным обрядам после утраты веры в науку и прогресс.

Современный французский социолог науки и философ Б. Латур в своем главном научном труде «Наука в действии» утверждает, что в настоящее время наука часто выступает в роли современной религии. Обычный человек, не обладающий необходимыми знаниями в соответствующей научной отрасли и всеми приборами, обязательными для проведения исследования, не может проверить достоверность его результатов, тем не менее он верит в их правдивость [10]. Таким образом, религия фактически уступила свое место в представлении современного человека о мире науке или ушла в тень, что при определенных обстоятельствах не мешает ей вернуть утраченные позиции и вновь выйти на первый план.

Осознание того, что человек не властен над всем, происходящим в его жизни, что существует нечто, превосходящее его понимание и возможности, всегда вызывало и по-прежнему вызывает желание каким-то образом повлиять на него с целью благоприятного для себя исхода. Таким образом, в далеком прошлом стали возникать первые религиозные представления и ритуалы, и точно по такой же схеме в нынешнее время человечество планирует развитие науки. Поскольку даже современный ее уровень не позволяет дать ответ на многие важные вопросы, а также в силу других обстоятельств, хотя позиции религии и пошатнулись, вера в сверхъестественное не исчезла. В то же время в том случае, если наука оказывается бессильна помочь человеку в сложных жизненных обстоятельствах, это зачастую становится причиной его обращения к другим способам получения желаемого, рационального объяснения которым он дать не может.

На фоне указанных тенденций интересно посмотреть, какие изменения на практике происходят с этой сферой народной культуры. Рассмотрим уникальную традицию *стамбели*, речь о которой уже шла ранее. Как резонно отмечают представители этой субкультуры, число ее участников постепенно уменьшается, многие ритуалы уже не практикуются, а за новых приверженцев активно ведут борьбу различные группировки в составе этого направления.

Они приводят к тому, что феномен *стамбели* рассматривается лишь с одной точки зрения и соответственно возникает ложное представление о единстве (однородности) «диаспоры чернокожих» в Тунисе, о том, что вернее стоило бы охарактеризовать как противостояние группировок, которое накаляется за счет т.н. «сокращения числа потенциальных клиентов» [7, p. 70].

Параллельно внутри как этих своеобразных общин, так и вне их, в целом в тунисском обществе распространяется мнение о том, что сейчас сила *стамбели* уже не так действенна, как вчера. Объясняется это тем, что сами люди, составляющие ядро дома *стамбели*, не «те, что раньше». Изначально, когда чернокожие выходцы из регионов южнее Сахары основали эту традицию, она на протяжении довольно

длительного периода продолжала оставаться закрытой. С течением времени ситуация кардинальным образом поменялась. Сейчас уже не найдешь «коренных» африканцев, что объясняется ассимиляцией, протекавшей особо активно в последние столетия. В настоящее время даже для рядового тунисца, близко не знакомого с практиками *стамбели*, практически невозможно отличить представителя этой субкультуры от заурядного обывателя: ни цвет кожи, ни манера одеваться, вести себя, говорить не подскажут ему ничего особенного. Поэтому и их ритуалы утратили былую «силу», ведь те, кто их исполняет, уже не «настоящие чернокожие колдуны» [11]. А если утрачивается нечто экстраординарное, что выделяет колдунов в особую страту, то пропадает и магический ареол, окружавший их ранее и заставлявший других верить в особые возможности тех, кто так сильно отличается от них самих.

Тот же принцип мышления наблюдается и в отношении к группе *стамбели*. Чернокожее население Туниса, чьих предков доставляли на территорию Ифрикийи из областей южнее Сахары для продажи в качестве рабов, резко контрастировало с основной массой коренных жителей — берберами и арабами. Эти отличия проявлялись буквально во всем, начиная от цвета кожи и черт лица и заканчивая самобытной культурой племен Тропической Африки. Столь сильная непохожесть пришельцев вызывала у тунисцев неприятие и даже презрение (что еще и подкреплялось зависимым положением рабов), а также страх и вместе с тем веру в чудодейственность их магических ритуалов.

Пути, ведущие из Тропической Африки в Северную Африку, в ходе ритуалов превращаются в пути музыкальные, определяющие течение самих представлений. Хотя отчасти именно «инородная природа» *стамбели* вызывает у тунисцев симпатию и доверие, а также их умение лечить недуги, входя в контакт с духами Тропической Африки, сама музыка в процессе исполнения ритуала как бы «стирает» границы, разделяющие религии Африки южнее Сахары с их обрядами «одержимости духами» и ислам Северной Африки. *Стамбели* — это и результат, и ответ на исторический факт столкновения Тропической и Северной Африки [7, p. 91].

Чем более странным и удивительным казалось местным жителям поведение чужаков, тем сильнее была их уверенность в сверхъестественных способностях последних. Поэтому нет ничего удивительного в том, что процесс ассимиляции значительно притупил былые чувства. На практике это выразилось в потере интереса к магическим обрядам *стамбели*, поскольку у других членов тунисского общества серьезно поколебалась уверенность в эффективности ритуалов «одержимости».

Кроме того, кардинальные политические перемены сказались и на организации структуры *стамбели*. Теперь это общество объединяет уже не рабов и вольноотпущенников, а их потомков, которые едва ли представляют себе реалии жизни своих предков в странах исхода, наследуя уже не столько старинные обычаи племен Тропической Африки, сколько удивительный синтез культур, сформировавшийся как результат взаимодействия различных традиций. Несмотря на то что специфичные ритуальные практики, корни которых, безусловно, восходят к анимистическим представлениям этносов, населявших территории южнее Сахары, буквально пропитаны «африканской экзотикой», чуждой как арабам, так и берберам, они смогли прекрасно вписаться в общий культурный массив благодаря своей близости к ритуалам так называемого «народного ислама», представления которого так-

же во многом берут свое начало в языческом прошлом Берберии. Таким образом, ритуалы «одержимости», проводимые членами домов *стамбели*, стали частью широко распространенного в Магрибе культа *вали*, хотя по своей смысловой составляющей они далеко не всегда совпадают.

Сегодня под давлением модернизма, активно выступающего против всех культов анимистического прошлого, в том числе и против *стамбели*, в тунисском обществе наблюдается центробежная тенденция к укреплению веры в «религию предков» и даже осознанному сохранению ее обрядов. В то время как почти на всей территории страны в городах и деревнях усиливается роль официального нормативного ислама суннитского направления, растет и число приверженцев различных проявлений «бытового ислама». Секрет сохранения этой традиции, несмотря на активные шаги модернизации, действующей на нее разрушительно, заключается в том, что «колдун верит в собственную силу, а люди, в свою очередь, верят в него» [12, p. 112].

Колдуний, которые берутся сделать приворот, привлечь удачу или напустить порчу, можно встретить в любом уголке Магриба. В Тунисе женщину, занимающуюся магией, называют *даггеза*. Естественно, официальный ислам осуждает их действия и тех, кто обращается к ним за помощью, однако эта профессия продолжает пользоваться популярностью [13, p. 299]. И нельзя сказать, что исключительно в среде сельского населения наиболее отдаленных районов. Зачастую даже «цивилизованные» городские жители обращаются за помощью к *даггезе*. Практически абсолютное большинство тунисцев, как бы они ни относились к такого рода практикам, верят в волшебную силу гадалок-колдуний. За свою работу эти мастерицы берут высокую плату в денежном эквиваленте. Например, на острове Джерба живет женщина, которая пользуется определенной славой и хорошо известна местным жителям, правда, с «чужаками» о ней говорить не принято. Ее услугами пользуются самые разные люди: от представителей пожилого поколения до молодежи. Увидев молодого человека лет тридцати с нанесенными на лице необычными изображениями на переносице, скулах и подбородке, у исследователя вполне естественно возникает вопрос, что могут означать эти изображения.

Этот парень ходил к даггезе. Хотел, чтобы она ему помогла выгодно жениться. Так вот она ему это нарисовала и велела каждый месяц приходить к ней, чтобы обновлять рисунки. И ему так повезло! Такой страшный, а нашел богатую красавицу-иностранку и женился на ней. Теперь они живут здесь<sup>2</sup>.

Немало случаев, когда даже в телепередаче люди не стесняются признаваться в том, что им случалось прибегать к услугам колдуний [14].

В Музее национального наследия, расположенном на острове Джерба, *даггезе* посвящена целая экспозиция: гадалка предсказывает девушке ее судьбу по линиям руки, при этом их окружают различные магические предметы, которые, как правило, наполняют дом этих «волшебниц».

Есть, конечно, и те, кто не доверяет чудодейственной силе заклинаний и заговоров. Иногда эта тема может служить предметом для шуток, как, например, в случае с одним тунисским сериалом. Его создатели включили эпизод с участием трех мошенников, которые решили подзаработать, притворившись гадалками. Они за-

<sup>2</sup> Полевые материалы. Тунис, Джерба, Л. М., муж., 32 года, июль 2010 г.

крыли себе лица платками и вышли на дорогу, громогласно провозглашая: «Дагге-за! Дагге-за!» Но, столкнувшись, стали укорять друг друга за неверно выбранное место работы. Когда же какой-то мужчина с балкона зовет гадалку, к нему бросаются все трое, отталкивая соперников и хватая их за полы одежды [15]. Эпизод довольно забавный. Он призывает зрителей посмеяться над устоявшимися пережитками времен анимистических культов, но ирония над экранными персонажами совсем не означает отказа от суеверий в реальной жизни.

Например, искатели сокровищ, о которых упоминал в своем труде еще Лев Африканский, по-прежнему существуют, правда, судить об их успехах не приходится, поскольку они о них не распространяются. Лев Африканский описывает их следующим образом:

Эти глупые люди выходят за город и в поисках сокровищ входят в многочисленные пещеры и подземелья, так как твердо убеждены в том, что, когда у римлян было отнято владение Африкой и они бежали в Бетику в Испании, они закопали вокруг Феса много ценных и дорогих вещей, которые не могли унести с собой. Римляне их закопывали. По этой причине эти люди нуждаются в чародеях, чтобы их найти. Нет недостатка также в людях, которые говорят, что в таком-то подземелье они видели золото или серебро, но не могли их получить, так как не знали заклинаний и не имели соответствующих благоволий [9, с. 162–163].

В настоящее же время у жителей Машрика, к примеру сирийцев, бытует мнение, что выходцы из Магриба, обладатели тайных знаний, приезжали в Сирию и при помощи особых магических действий извлекали из недр древние клады, охраняемые джиннами<sup>3</sup>.

Пережитки анимистических культов, посвященных камням, речь о которых уже шла ранее, также нашли отражение в этом поверье. Тунисты утверждают, что закопан ли под камнем клад или нет, можно определить, внимательно его осмотрев. Если на камне будет особая отметина, чем-то напоминающая оливковое дерево, значит, это «печать джинна» и к кладу приставлен дух-охранник<sup>4</sup>.

Другое излюбленное местообитание джиннов — бани. Своими банями Тунис славился издревле благодаря обилию полезных минеральных источников, известных еще с римских времен. «В Тунисе много бань. Они содержатся в гораздо большем порядке и гораздо более удобны, чем бани Феса, но они не столь красивы и не столь велики», — отмечал Лев Африканский в ходе своего путешествия [9, с. 261]. Бани, как и другие теплые и темные места, очень привлекают джиннов, поэтому они часто селятся в них и оставляют следы своего пребывания (в качестве таковых могут истолковываться самые разные явления, например осыпание штукатурки со стен). Поэтому при входе в баню надо быть особенно осторожным и всегда произносить фразу «бисмилля»<sup>5</sup>.

К вопросу о вере в джиннов, которая только подпитывает старинные суеверия, распространенные на этой территории с языческих времен, относится и то влияние, которое оказывают на умы религиозные деятели. Так, у населения довольно популярны телепередачи, полностью посвященные этой теме.

<sup>3</sup> Полевые материалы. Россия, СПб., Р.С., муж., 21 год, сентябрь 2014 г.

<sup>4</sup> Полевые материалы. Тунис, Тунис, Ж.М., муж., 25 лет, октябрь 2010 г.

<sup>5</sup> Полевые материалы. Тунис, Тунис, С.Р., жен., 48 лет, февраль 2011 г.

Я смотрела одну программу, где имам рассказывал о джиннах. Он говорил, что они безобидны и не хотят причинить зла человеку, но человек тоже не должен обижать их своими неосторожными действиями. Они живут точно так же, как и люди. У них есть семьи, и они живут в одном доме вместе с человеком, но как бы в другом пространстве. Поэтому, когда человек находится на границе этих двух миров, он должен всегда произносить фразу «бисмилля», например, прежде чем зайти в комнату и зажечь свет<sup>6</sup>.

Очень похожее описание приводится в книге Р. Янковского только в отношении духов. Духи такие же, как и люди. «Они относятся к мужскому или женскому полу, имеют супругов, детей и живут семьями» [7, р. 84]. Однако при этом строго указывается на то, что ни в коем случае нельзя путать духов и джиннов.

Внутри сообщества стамбели принято считать, что джинны «работают на дьявола», и по собственной воле вступать с ними в какого-либо рода отношения означает поддаться ширку, т. е. стать многобожником, придавшим Богу сотоварищей или им поклоняющимся. Но в противоположность джиннам духи и *вали* стамбели «работают на Бога», как, к примеру (часто встречающееся сравнение), министры помогают президенту осуществлять свои обязанности [7, р. 84].

В связи с этим клиенты *стамбели* получают особую установку в отношении разграничения джиннов и духов.

Учитывая тот факт, что мусульмане часто произносят «бисмилля» (во имя Господа), чтобы защитить себя от джиннов в «пограничном» состоянии (например, когда заходят в комнату, включают свет или зажигают благовония), клиентов стамбели специально заранее предупреждают не прибегать к этой фразе, зажигая благовония, потому что духи могут обидеться на то, что их принимают за джиннов [7, р. 84].

Отношение к подобным суевериям в современном Тунисе довольно противоречивое. Это отмечают многие исследователи, например М. Хежаиеж [16] и Р. Янковский.

В то время как подобные высказывания являются нормой среди городского населения Туниса, особенно молодежи и представителей наиболее привилегированных и образованных классов, они иногда противоречат действительности. Я часто сталкивался, особенно в начале своих полевых исследований, с теми, кто каждый год совершал паломничество к гробнице Сиди Фрежа, но тем не менее заявлял мне, что то, что я наблюдал, исламом не является, или, более осторожное выражение, является делом личных «предпочтений» (последнее слово всегда, по крайней мере вначале, произносилось по-французски), таким образом, они отделяли себя от участников действия стамбели, которые «верят» в существование *вали* [7, р. 20].

Иногда у меня складывалось впечатление, что такого рода высказывания частично были вызваны представлением о «рациональном объяснении», которого ждет образованный европеец, или верой в то, что иностранец может составить отрицательное мнение о тунисском исламе или культуре, посещая церемонии стамбели [7, р. 206].

Обобщая вышеизложенный материал, можно сделать несколько выводов. Во-первых, нововведения и резкие перемены, вызванные интенсивными темпами развития научно-технической сферы и стремлением соответствовать стандартам европейского стиля жизни, не столько разрушали традицию, сколько видоизменяли ее, заставляли приспособиться к современным реалиям. Во-вторых, понятия мо-

<sup>6</sup> Полевые материалы. Тунис, Тунис, С. Р., жен., 48 лет, февраль 2011 г.

дернизма и традиции противопоставляются обыкновенно внешними наблюдателями, не являющимися членами общества. Сами тунисцы не склонны к тому, чтобы выделять их из единого массива своей народной культуры. В-третьих, место, которое занимает магия в жизни современного тунисца, в действительности весьма значительно, к какой бы группе населения он ни относился и каких бы взглядов ни придерживался, потому что к такого рода поведению его склоняет общая, единая культура, и сегодня определяющая многие аспекты поведения личности. Противоречия в высказываниях и делах, касающихся этой стороны жизни, отражают гетерогенность сознания современного тунисца, умеющего, как правило, примирять архаику и модернизм.

## Литература

1. Кушке И. Г. Фольклор стран Магриба. М.: ВГБИЛ, 1979. 133 с.
2. Абрамова И. О. Тунисская Республика: Справочник. М.: Наука, 1993. 447 с.
3. Дьяков Н. Н. Марокко: история, культура и религия. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. 180 с.
4. Galley M. Maghrib Folklore: overview. URL: <http://www.bookrags.com/tandf/maghrib-folklore-overview-tf/> (дата обращения: 20.04.2015).
5. Tremearne A. J. N. The Ban of the Bori. Fleet Lane. London: Heath, Cranton & Ouseley LTD, 1914. 574 p.
6. Дьяков Н. Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (Средние века, Новое время). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 344 с.
7. Jankowsky R. C. Stambeli: music, trance, and alterity in Tunisia. Chicago: The University of Chicago Press, 2010. 256 p.
8. Westermarck E. Pagan Survivals in the Muhammedan Civilization. London: Macmillan and Co., 1933. 190 p.
9. Лев Африканский. Африка — третья часть света / пер. с итал., комм. и ст. В. В. Матвеева. Л., 1983. 512 с.
10. Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри сообщества. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 414 с.
11. The Spleen of the Yenna. URL: [http://stambeli.com/Stambeli.com/Library/Entrees/2011/12/24\\_The\\_spleen\\_of\\_the\\_yenna.html](http://stambeli.com/Stambeli.com/Library/Entrees/2011/12/24_The_spleen_of_the_yenna.html) (дата обращения: 18.10.2014).
12. Gilmore G. W. Animism or Thought currents of primitive peoples. Boston: Marshal Jones Company, 1919. 269 p.
13. Rodionov M. A *şarf* talisman from Ghayl Bâ Wazîr, Hadramawt // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies. Oxford: Archeopress, 2010. Vol. 40. P. 293–301.
14. Hhh 'andi ma nqulek fathihat az-zawja wa az-zawj. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=VgXCellTQLE> (дата обращения: 15.06.2015).
15. Dageza daggeza. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=3CqE6jRxmCM> (дата обращения: 11.02.2015).
16. Hejaiej M. Behind closed doors: women's oral narratives in Tunis. New Brunswick; New Jersey, 1996. 392 p.

**Для цитирования:** Коровкина А. Ю. «Народный ислам» и магические практики в народной культуре современного Туниса // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 127–139. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.213

## References

1. Kushke I. G. *Fol'klor stran Magriba* [*The Folklore of the Maghreb Countries*]. Moscow, VGBIL Publ., 1979, 133 p. (In Russian)
2. Abramova I. O. *Tunisskaia Respublika: Spravochnik* [*The Tunisian Republic: Reference Book*]. Moscow, NaukaNauka Publ., 1993, 447 p. (In Russian)
3. Dyakov N. N. *Marokko: istoriia, kul'tura i religiiia* [*Morocco: history, culture and religion*]. St. Petersburg, St.-Petersburg Univ. Press, 1993, 180 p. (In Russian)

4. Galley M. *Maghrib Folklore: overview*. Available at: <http://www.bookrags.com/tandf/maghrib-folklore-overview-tf/> (accessed: 20.04.2015)
5. Tremearne A. J. N. *The Ban of the Bori*. Fleet Lane, London, E. C. ., Heath, Cranton & Ouseley LTD, 1914, 574 p.
6. Dyakov 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 p. (In Russian)
7. Jankowsky R. C. *Stambeli: music, trance, and alterity in Tunisia*. Chicago:, The University of Chicago Press, 2010, 256 p.
8. Westermarck E. *Pagan Survivals in the Muhammedan Civilization*. London:, Macmillan and Co., 1933, 190 p.
9. Leo Africanus. *Afrika — tret'ia chast' sveta* [*Africa is the Third Part of the World*]. Transl. from Italian, Commented and Provided with the Article by V. V. Matveev. Leningrad., 1983, 512 p. (In Russian)
10. Latour B. *Nauka v deistvii: sleduia za uchenymi i inzhenerami vnutri soobshchestva* [*Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*]. St. Petersburg, St.-Petersburg European Univ. Press, 2013, 414 p. (In Russian)
11. *The Spleen of the Yenna*. Available at: [http://stambeli.com/Stambeli.com/Library/Entrees/2011/12/24\\_The\\_spleen\\_of\\_the\\_yenna.html](http://stambeli.com/Stambeli.com/Library/Entrees/2011/12/24_The_spleen_of_the_yenna.html) (accessed: 18.10.2014)
12. Gilmore G. W. *Animism or Thought currents of primitive peoples*. Boston:, Marshal Jones Company, 1919, 269 p.
13. Rodionov M. A *şarf* talisman from Ghayl Bā Wazīr, Hadramawt // *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. Vol. 40. Oxford, Archeopress, 2010, pp. 293–301.
14. *I Have Something to Tell You. A Spouses' Scandal*. Available at: <http://www.youtube.com/watch?v=VgXCe1ITQLE> (accessed: 15.06.2015)
15. *A Fortuneteller*. Available at: <http://www.youtube.com/watch?v=3CqE6jRxmCM> (accessed: 11.02.2015)
16. Hejaiej M. *Behind closed doors: women's oral narratives in Tunis*. New Brunswick, New Jersey, 1996, 392 p.

**For citation:** Korovkina A. Yu. "Folk Islam" and Magical Practices in the Folk Culture of Modern Tunisia. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 127–139. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.213

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

#### Контактная информация

Коровкина Анна Юрьевна — аспирант; [annie90@list.ru](mailto:annie90@list.ru)

Korovkina Anna Yu. — post graduate student; [annie90@list.ru](mailto:annie90@list.ru)

## ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

*В. Н. Блондин, И. В. Герасимов, Н. Н. Дьяков*

### **«РОССИЙСКИЕ ВОСТОКОВЕДЫ И АРАБСКАЯ КУЛЬТУРА». О ВТОРОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ РОССИЙСКИХ И АРАБСКИХ УЧЕНЫХ В КАИРЕ, 29–30 СЕНТЯБРЯ 2015 г.**

Уже второй раз российские востоковеды-арабисты приглашаются для участия в весьма представительном и значимом форуме, который объединяет российских и арабских ученых, изучающих взаимовлияние российской и арабской культур и науки, прошлое, настоящее и перспективы двусторонних научных контактов.

В этом году гостей принимал Каир — столица Египта, мощный экономический, политический и научный центр арабского мира. Заседания конференции состоялись в здании Национального издательства книг и документов (араб. Дар ал-кутуб уа ал-уасаик ал-каумиа), в конференц-зале имени Али Мубарака. Весь комплекс мероприятий проходил под эгидой Египетско-российского фонда культуры и наук.

Несмотря на то что официальными днями чтения докладов и обсуждений были заявлены 29 и 30 сентября, представители Санкт-петербургской и московской востоковедных школ, а также ряда общественных арабско-российских организаций Санкт-Петербурга имели возможность прибыть в Египет заранее. Именно это позволило им, в частности, познакомиться с редкими достопримечательностями этой крупнейшей по численности населения арабской страны, посетить ряд памятников древней истории и культуры. Представители Восточного факультета СПбГУ, профессор д.и.н. Н. Н. Дьяков и доцент д.и.н. И. В. Герасимов, побывали в монастырях Святого Антония и Святого Павла в красноморской области Заафрана — в одних из первых и наиболее почитаемых христианами монастырей, основанных в IV–V вв.

Посещение христианских святынь Египта начинается с подъема почти на 500 метров над уровнем моря на гору, где находится пещерная келья, в которой до создания монастырской обители жил в подвижничестве Св. Антоний. Признаться, это был довольно сложный подъем с остановками, отмеченными часовнями. Специальные указатели и таблички с текстами и цитатами из Писания и трудов Св. Антония призваны облегчить паломнику подъем, поддержать его веру и убежденность в правильности решения о паломничестве к этому святому для коптов месту. Справедливости ради надо сказать, что число паломников-коптов, прибывавших целыми семьями, часто с младенцами и старцами, оказалось весьма впечатляющим.

Помимо «штатного» египетского гида по имени Магди о монастырской жизни, архитектуре и истории рассказывал посетителям коптский монах Давид из монастыря Св. Антония, уже не один год живущий в стенах этой обители. Он показал нам часовню со старинными фресками, специальное помещение, откуда монахи получают воду, объем которой достигает

90 кубометров ежедневно, трапезную, где наших туристов-паломников угостили свежевыпеченными монастырскими лепешками. Далее Давид проводил гостей в надвратную башню, где сегодня, как и в глубокой древности, действует старинный лифт в виде подъемной платформы, при помощи которой можно было попасть внутрь монастыря, доставить в него продукты и все необходимое для жизни обитатели. Из той же башни можно было пройти на стену, которая защищала монастырь от набегов бедуинских племен, многократно, если не сказать регулярно, в течение истории совершавших свои набеги на монастырь.

Монастырь Святого Павла моложе своего прототипа, поскольку сам Св. Павел был учеником и прямым последователем Антония, почитаемого в христианском мире как основателя монашества — одного из важных и поныне широко распространенных религиозных институтов. Возможности использования этим монастырем водных ресурсов скромнее, так как объем поступающей сюда воды (по-видимому, из близлежащих гор) значительно меньше. Монахи позволили посетителям наполнить свои емкости святой водой. Многие гости обратили внимание на отсутствие у этой воды характерного солоноватого привкуса. Как и в монастыре Святого Антония, гостям показали старинную церковь, часовню в виде башни, соединенной высоким балконом с другой башней. Эти сооружения позволяли монахам относительно безопасно пережить набег и кратковременные осады бедуинов.

28 сентября Санкт-Петербургская делегация форума направилась из Хургады (араб. аль-Гардака) на рейсовом автобусе в столицу Египта Каир — крупнейший мегаполис Африки и одновременно всего арабского мира с общим населением, приближающимся сегодня к 30 млн.

Почти 500-километровая поездка в Каир заняла более шести часов, и около восьми часов вечера наш автобус прибыл на столичный автовокзал. Далее университетский автобус доставил участников конференции в «Бейт ад-дийафа» — гостиницу факультета языков Гелиополисского университета (араб. Джамиат Айн аш-Шамс). Это довольно внушительное сооружение расположено в живописном саду каирского района Аббасийа. Здесь помимо университетских построек, в том числе фармацевтического факультета Гелиополисского университета, находится ряд правительственных, в частности военных, ведомств, бдительно охраняемых вооруженными патрулями и спецтехникой.

Гелиополисский университет (Джамиат Айн аш-Шамс), один из организаторов 2-й Международной конференции «Русские востоковеды и арабская культура», был основан в 1950 г., незадолго до антимонархической революции «Свободных офицеров» в Египте (1952). Со временем, особенно при президенте Г. А. Насере (1956–1970), университет стал весьма престижным и популярным на арабском Востоке высшим учебным заведением. Сегодня на его четырнадцать факультетах обучаются не менее 170 тысяч студентов.

Торжественное открытие нашей конференции и первые ее рабочие заседания были назначены на 29 сентября. Ровно в девять утра участники форума собрались в гостеприимном зале заседаний издательского центра «Дар аль-кутуб». В церемонии открытия приняли участие представители дипломатических миссий РФ, Казахстана, Таджикистана. С приветственным словом выступил министр культуры Арабской Республики Египет (АРЕ) г-н Хильми ан-Намна. Теплые слова в адрес гостей и участников были сказаны председателем административного совета и президентом конференции профессором доктором Хусейном аш-Шафии. Практически переполненный конференц-зал с интересом принимал все выступления и живо на них реагировал.

Перед началом рабочих заседаний конференции ее почетным участникам были вручены памятные знаки-медали от имени министра культуры АРЕ с выгравированными портретами выдающегося отечественного арабиста академика И. Ю. Крачковского, а также известной египетской переводчицы, специалиста по русской литературе и активного популяризатора русской культуры в Каире, профессора доктора Сумайи Аффифи.

Первый доклад, посвященный роли и влиянию российского востоковедения на историю арабской литературы, был прочитан доктором Макарим ал-Гамди, до недавнего времени работавшей деканом факультета языков Гелиополисского университета. В своем весьма содержа-

тельном сообщении автор отметила роль российского академического востоковедения в деле изучения арабской литературы, в развитии научных и культурных связей между нашими странами.

В докладе профессора Н. Н. Дьякова, также выступившего на первом заседании конференции, были затронуты вопросы истории петербургского университетского востоковедения, особенности эволюции раннего этапа его развития в начале XIX в. до настоящего времени. Докладчик обратил внимание на необходимость более активного сотрудничества российских, в частности петербургских, востоковедов с партнерами в ведущих арабских университетах, особенно в университетах Египта, по-прежнему являющегося «сердцем культуры и наук» для всего арабского мира.

Следует отметить, что в выступлениях многих участников форума, посвященных истории российского востоковедения, не раз звучали имена выдающихся отечественных ученых, в том числе таких признанных корифеев Санкт-Петербургской и Российской арабистики, как О. И. Сенковский, М. А. Казембек, В. Р. Розен, В. В. Бартольд.

Немало добрых и восхищенных слов как со стороны докладчиков-египтян (Х. аш-Шафи, М. Н. аль-Гибали, А. Садани, Х. Муниб и др.), наших московских коллег (В. В. Белякова, Б. В. Долгова, Н. Шуйской и др.) и петербургских участников форума (В. Н. Блондина, И. В. Герасимова, Н. Н. Дьякова, Б. Зайковского, Х. Ю. Джамиль и др.) было посвящено замечательным ученым и преподавателям, непосредственно участвовавшим в воссоздании Ленинградского/Петербургского университетского востоковедения в послевоенные годы: И. Ю. Крачковскому, А. Ю. Якубовскому, И. Н. Винникову, В. И. Беляеву, А. А. Долининой, О. Б. Фроловой.

С именем ушедшей недавно после тяжелой болезни Ольги Борисовны Фроловой (1926–2015) связана особая страница в истории Петербургской арабистики, ее связей с университетами Египта, Судана и других арабских стран. Успешно завершив обучение на Восточном факультете и окончив аспирантуру ЛГУ в 1954 г., О. Б. Фролова одним из первых отечественных востоковедов была направлена на работу в Египет, где преподавала русский язык и даже возглавляла кафедру русского языка Гелиопольского университета (1959–1963). Ее научная и преподавательская деятельность была особо освещена в докладах ее учеников — В. Н. Блондина и И. В. Герасимова.

Прошедшая в Каире конференция еще раз напомнила об этих уже ставших исторически-ми контактах между нашими университетами, о замечательном вкладе О. Б. Фроловой — почетного профессора СПбГУ — в развитие российско-египетских научных и культурных связей.

После двух дней напряженной работы, кратких, но таких насыщенных впечатлениями встреч со старым Каиром, с памятниками древней и новой истории Египта участники конференции не без грусти покидали гостеприимную землю Египта, готовясь отбыть в Санкт-Петербург и Москву.

Новые встречи с Египтом и египтянами, не так давно пережившими коллизии «арабской весны», впечатления от ярких научных диспутов и культурной программы были также дополнены интересными беседами, проходившими в корпункте агентства РИА-Новости («Спутник»), Российском центре науки и культуры, которые и сегодня продолжают успешно работать на берегах Нила, углубляя многовековые связи между нашими странами.

Прежде чем покинуть Каир, российские участники конференции были приглашены профессором Х. аш-Шафии в штаб-квартиру возглавляемого им Египетско-российского фонда развития культуры и наук, который выступал в качестве одного из главных инициаторов и организаторов прошедшей конференции «Русские востоковеды и арабская культура».

Финальная и не совсем формальная встреча в здании этой относительно новой организации, успевшей уже немало сделать в сфере расширения культурного и академического диалога между нашими странами, фактически подвела итог прошедшего форума, наметила новые вехи сотрудничества, в частности в области междууниверситетских учебных и научных контактов.

*Владимир Николаевич Блондин* — кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

*Игорь Вячеславович Герасимов* — доктор исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; igorfarouh@yandex.ru

*Николай Николаевич Дьяков* — доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; nick-d@mail.ru

**Для цитирования:** Блондин В. Н., Герасимов И. В., Дьяков Н. Н. «Российские востоковеды и арабская культура». О Второй международной конференции российских и арабских ученых в Каире, 29–30 сентября 2015 г. // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 140–00. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.214

**For citation:** Blondin V. N., Gerasimov I. V., Dyakov N. N. Russian Orientalists and the Arab Culture. About the Second international conference of Russian and Arab scholars in Cairo, 29–30 September, 2015. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 140–143. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.214