

# В Е С Т Н И К

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия 13 | 2015 | ВОСТОКОВЕДЕНИЕ  
Выпуск 4 | Декабрь | АФРИКАНИСТИКА

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В АВГУСТЕ 1946 ГОДА

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЯЗЫКОЗНАНИЕ

- Напольнова Е. М.* Система обращений в современном турецком языке..... 5  
*Суцневский А. Г.* Формирование левантийской алфавитной системы в среде древнеегипетской писцовой пропедевтики ..... 14

### ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

- Григорьева Н. В.* Район Бави как объект фольклорного дискурса и сакральное пространство вьет-мыонгских народов Северного Вьетнама ..... 29  
*Сторожук А. Г.* Ма-шэнь. Генезис и традиции поклонения..... 43  
*Богачева Е. А., Горшенев А. А., Маслов А. А.* Имена джаму, распространенные среди народов Западного Судана, их значение и отношения между ними ..... 50

### ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- Врадий С. Ю.* Влияние сочинений китайских ученых на общественную мысль Кореи второй половины XIX века..... 67  
*Кейдун И. Б.* Порядок ношения траура в канонических установлениях конфуцианства (по материалам трактата «Ли цзи»)..... 83  
*Энхбат Мунхицэцэг.* Маньчжуро-монгольские и монгольско-маньчжурские словари (XVIII–XX в., история составления). Часть 1 ..... 92



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ОСНОВАН В 1724 ГОДУ  
1824 – ГОД ВЫХОДА В СВЕТ ПЕРВОГО ИЗДАНИЯ УНИВЕРСИТЕТА

© Авторы статей, 2015

© Издательство

Санкт-Петербургского университета, 2015

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

- Пылев А. И.* Древнейшие образцы тюркской мусульманской мистической поэзии в «Диван лугат ат-турк» Махмуда Кашгарского ..... 109
- Суворов М. Н.* Религиозная цензура литературной продукции в арабских странах (XX — начало XXI в.) ..... 115

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Голда Ахиезер.* Рецензия на книгу: Якерсон С. М. ОЦАР СЕФАРАД — СЕФАРДСКАЯ СОКРОВИЩНИЦА. Сефардская книга X–XV вв. От рукописной к печатной традиции. Учебно-методическое пособие для студентов СПбГУ, обучающихся по направлению «Востоковедение и африканистика». Санкт-Петербург: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2015. 127 с. .... 124
- Дьяков Н. Н.* Рецензия на коллективную монографию: Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Страны Северной и Северо-Восточной Африки: коллективная монография / Центр цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН. Руководитель авторского коллектива: И. В. Следзевский. Отв. ред.: А. Д. Саватеев, Э. Ф. Кисриев. М.: ЛЕНАНД, 2015. 424 с. .... 127

ХРОНИКА

- Желтов А. Ю.* «Африка в Петербурге, Петербург в Африке»: юбилей петербургской африканистики ..... 134
- Перечень статей ..... 137

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

Подписной индекс 32779

Свидетельство о регистрации СМИ №ФС77-36043

от 23 апреля 2009 г. (Роскомнадзор)

Ответственный редактор журнала «Вестник СПбГУ»

канд. биол. наук *Н. А. Гуляева*

Редактор *Е. Е. Жирнова*

Компьютерная верстка *А. М. Вейшторг*

---

Подписано в печать ответственным редактором серии 25.12.2015.

Формат 70×100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 11,29. Уч.-изд. л. 10,0. Тираж 170 экз. Заказ № 184

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

Тел./факс 328-44-22

---

Типография Издательства СПбГУ. Участок оперативной полиграфии. 199004, С.-Петербург, Волховский пер., 3

CONTENTS

LINGUISTICS

- Napolnova E. M.* System of address forms in modern Turkish..... 5  
*Soushchevsky A. G.* The Levantine alphabetic system as being formed in the environment of Egyptian scribal propaedeutics ..... 14

GEOCULTURAL SPACES AND CODES OF  
THE CULTURES OF ASIA AND AFRICA

- Grigoreva N. V.* Bavi area as an object of folklore discourse and a sacred space of the Viet-Muong peoples of Northern Vietnam..... 29  
*Storozhuk A. G.* Ma-shen. Genesis and traditions of worship ..... 43  
*Bogacheva E. A., Gorshenev A. A., Maslov A. A.* Jamu names of Western Sudan: denotation and relations ..... 50

HISTORY AND SOURCE STUDIES

- Vrady S. Yu.* Influence of China Scholar Papers upon Political Thought of Korea in the second half of XIX Century..... 67  
*Keidun I. B.* Mourning in the canonical Confucian regulations (according to “Li ji” canonical treatise)..... 83  
*Enkhbat Munkhtsetseg.* Manchu-Mongolian and Mongol-Manchurian dictionaries (18–20<sup>th</sup> centuries, the history of compilation). Part 1 ..... 92

LITERARY STUDIES

- Pylev A. I.* The most ancient examples of the Turkic Muslim mystic poetry in Mahmud al-Kashgari’s *Divanu Lugati-t Türk*..... 109  
*Suvorov M. N.* Religious censorship of literature in the Arab world (20<sup>th</sup> — early 21<sup>st</sup> century)..... 115

REVIEWS

- Golda Akhiezer*. Review of the book by Shimon Iakerson. *Ozar Sepharad: Sephardic Treasury. Sephardic Books from the Tenth to the Fifteenth Century. From Manuscripts to Printed Books. Manual for the Students of Hebrew Studies*. St. Petersburg: Faculty of Philology St. Petersburg State University, 2015. 127 p. .... 124
- Dyakov N.N.* “*The Radical Islamist Movements on Political Map of the Contemporary World: Northern and North-Eastern Africa*”. — Review of a Collective Monograph of the Center for Civilization and Regional Studies of the Institute of Africa, Russian Academy of Sciences. Head of the group of authors: Igor V. Sledzevsky. Chief editors: Anatoly D. Savateev, Enver F. Kisriev. Moscow, LENAND, 2015. 424 p. .... 127

CHRONICLE

- Zhel'tov A. Yu.* «Africa in St. Petersburg, St. Petersburg in Africa»: anniversaries of African Studies in St. Petersburg..... 134
- List of the articles..... 137

## ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 1751.811.512.161

*Е. М. Напольнова*

### СИСТЕМА ОБРАЩЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ

Университет Озйегин,  
Турция, 34794, Стамбул

В турецком языке существуют ограничения в использовании личных имен в качестве обращений. Если представить себе современное турецкое общество в виде концентрической модели, в центре которой находится индивид, то его позиция по отношению к старшим и младшим родственникам, ближайшему и дальнему окружению находит однозначное выражение в выборе слов-обращений (личных имен и их субститутов, в том числе терминов родства), жестко связанных с выбором местоимения *ты* или *вы* и соответствующих глагольных форм. Урбанизационные и глобализационные процессы, не вписывающиеся в рамки традиционной структуры турецкого общества, порождают необходимость отступления от стандартных форм и создания новых обращений. Библиогр. 3 назв.

*Ключевые слова:* личное имя, термины родства, форма обращений, местоимения *ты/вы*.

#### SYSTEM OF ADDRESS FORMS IN MODERN TURKISH

*E. M. Napolnova*

Ozyegin University (Özyeğin University),  
Çekmeköy Campus, Nişantepe District, Orman Street, İstanbul, 34794, Turkey

Although there exists a great variety of Turkish proper names, which was conditioned by historical multiculturalism of the Turkish society, there are also restrictions on their use as address forms, which are based on ancient beliefs. If we visualize contemporary Turkish society as a concentric model with the individual at the center, then his position in relation to his older and younger relatives, close neighbors and distant friends is unambiguously expressed by the choice of words for addressing them (proper names and their substitutes, including kinship terms), which, in turn, determine the choice of pronoun *sen* 'you-singular' or *siz* 'you-plural/polite' with the corresponding verb forms. This reflects historically existing social structure of the society. At the same time, urbanization and globalization processes, not fitting within the frames of traditional Turkish society, generate the necessity to abandon the standard forms and create new ones. Refs 3.

*Keywords:* Address forms in Turkish, Turkish proper names, kinship terms, address forms.

Формы обращений культурно-специфичны и несут в себе значительное количество информации об участниках коммуникационного акта, автоматически «считываемой» носителями языка, но остающейся скрытой от иностранцев, а также являются важной характеристикой особенностей культуры и социальных отноше-

ний. По этой причине даже самые нейтральные из них зачастую плохо переводимы на другие языки, а в литературных переводах используется транслитерация. Изменения в формах обращений отражают изменения в общественных отношениях — как естественные, так и насильственные, а при смене общественного строя обращения нередко подвергаются правке со стороны властей: «при революционной и подобных сменах власти, претендующей на изменения языка, обращения изменяются едва ли не в первую очередь» [1, с. 115].

Система обращений, используемых в современном турецком языке, сложилась в результате неоднократных перемен в общественном укладе турок, среде обитания, способах производственной деятельности, общем культурном фоне, верованиях — т. е. практически всех социально значимых аспектах жизни общества. Последняя смена государственного строя в Турции произошла в 1922 г., когда прекратила свое существование Османская империя и была провозглашена Турецкая Республика. Хотя этот процесс подверг существенной трансформации социальную парадигму, он не привел к коренной ломке межклассовых отношений, как это было, например, в России в 1917 г. В языке это отразилось как отказ от староосманского языка, изобиловавшего арабо-персидскими заимствованиями, попытка замены их тюркскими лексемами и переход от арабской графики к латинской.

Одной из распространенных форм обращений в разных культурах является обращение с использованием личного имени человека. Это совершенно справедливо и в отношении турок. «Первое, что бросается в глаза, когда имеешь дело с личными именами тюрков, — это их количество» [2, с. 27]. По самым приблизительным подсчетам, в настоящее время речь может идти о более чем 1800 личных именах, и этот список остается открытым и активно пополняется. Турецкие личные имена могут состоять из одной или двух тюркских или арабо-персидских именных, глагольных и местоименных основ, пишущихся слитно или раздельно. У человека может быть одно или два (редко — три) личных имен, одно из которых может являться так называемым *göbek ism-i* ‘пупок имя-его’ — именем, даваемым при обрезании пуповины. Эта традиция, аналог которой существовал и у других народов, уходит корнями в эпоху шаманизма, когда, во избежание воздействия злых духов или сглаза, «настоящее» имя человека было известно только узкому кругу близких родственников. Определенную роль в ее закреплении сыграло также отсутствие до 1934 г. фамилий, вследствие чего всем мужчинам в семье часто давали единое *göbek ismi*.

Подавляющее количество современных турецких имен закреплено за мужским или женским полом. В заимствованных арабо-персидских личных именах это может быть фиксировано грамматически: *Ali* (м.) — *Aliye* (ж.), *Remzi* (м.) — *Remziye* (ж.) и др. В тюркских именах закрепление за полом происходит исходя из семантики антропоосновы (например, *Sümbül* (ж.) ‘гиацинт’, *Er-han* (м.) ‘воин-хан’) или просто на основании традиции (например, имя *Nur* ‘свет’ в Турции считается женским, а в Средней Азии — мужским). А определить, являются редкие имена мужскими или женскими, зачастую непросто даже для носителей языка. Существуют отдельные примеры указания на пол носителя имени через использование заимствованных аффиксов при тюркской основе: *Dur-sun* (м.) букв. ‘остановиться-пусть’ — *Dur-sun-e* (ж.). Любопытно, что это сугубо тюркское имя, даваемое в многодетных семьях в качестве призыва к Всевышнему не посылать больше детей и при этом

содержащее заимствованный показатель женского рода *-e*, произносится также на «иностранном манер» — с долгим гласным во втором слоге: [*dursüne*]. Существует также небольшое количество личных имен, используемых для представителей обоих полов: *Deniz* ‘море’, *Anil* ‘будь вспоминаем’, *Yağmur* ‘дождь’ и др.

При всем разнообразии антропонимов среди них можно условно выделить несколько групп. **Традиционные тюркские имена** (*Can* (м.) ‘жизненная сила’, *Atilla* (м., личное имя одного из вождей гуннов), *Hakan* (м., княжеский титул древних тюрков), *Gül* (ж.) ‘роза’ и др.) продолжают использоваться, но достаточно ограниченно. **Сложные арабские мужские личные имена** (*Abdurrahman*, *Kemaleddin* и др.) постепенно выходят из употребления, используются преимущественно в патриархальных слоях общества. **Простые арабские имена** (*Mustafa*, *Ahmet*, *Fatma* и др.) социологически нейтральны, но в настоящее время менее популярны, чем **имена, образованные от арабских имен собственных, не являющихся антропонимами** (*İrem* (ж.) букв. ‘райский сад’, *Merve* (ж.) букв. ‘холм между Меккой и Мединой’, *Burak* (м.) — упоминаемое в хадисах (но не в Коране) имя коня с головой и лицом человека, на котором пророк Мухаммед вознесся на небеса и др.). Самая распространенная группа личных имен **современные имена с нарицательными существительными, прилагательными, местоимениями, числительными, глаголами и топонимами в качестве антропоосновы**: (*Ezgi* (ж.) букв. ‘мелодия’, *Parla* (ж.) букв. ‘сияй, блести’, *Dilek* (ж.) букв. ‘желание, пожелание’, *İlke* (ж.) букв. ‘принцип’, *Naz-lı* (ж.) ‘каприз-с’, *Önder* (м.) букв. ‘вождь’, *Umut* (м.) букв. ‘надежда’, *Gemre* (ж., от топонима), *Lara* (ж., от топонима) и др.). В этой группе больше всего составных имен и представлены разнообразные морфологические модели: *Bir-sen* (ж.) букв. ‘одна-ты’, *O-gün* (м.) букв. ‘тот-день’, *Er-can* (м.) букв. ‘воин-жизненная сила’, *Gül-beyaz* (ж.) букв. ‘роза-белая’, *Son-gül* букв. ‘последняя-роза’. Известно, что личные имена с нарицательными существительными в качестве антропоосновы были характерны для дохристианской славянской и других культур: «... Русские дохристианские... имена проявляют видимую связь человека с природой, с тотемами, с устремлениями семьи» [3, с. 129]. Однако ставить их в один ряд с антропонимами указанной группы было бы неправильно вследствие принципиально иной мотивировки наречения. Имеются также в ограниченном количестве **западных, псевдозападных имен и имена непонятной этимологии**: *Fidel*, *Aksel*, *Lozan* (все — м.) и др.); для представителей национальных меньшинств также характерны специфические личные имена: *Agor* (м., арм.), *Niso* (м., евр.), *Yorgo* (м., греч.) и др.

Выбор имени, часто происходящий до рождения ребенка, может определяться симпатиями родителей в отношении кого-либо из родственников или известных лиц, семейной традицией (в особенности это актуально для *göbek ismi*), временем или обстоятельствами рождения ребенка (*Yağmur* (м., ж.) ‘дождь’, *Eylül* ‘сентябрь’, *Şafak* (м.) ‘рассвет’, *Barış* (м.) ‘мир’ — часто дается мальчикам, рожденным 1 сентября, в День мира), идеологической позицией родителей (*Timur* (м.) — приверженность родителей националистическим взглядам, *Fidel* (м.) — приверженность левым взглядам, *Ata* (м.) — приверженность принципам ататюркизма), физическими особенностями ребенка (например, существует представление о том, что имя *Gamze* (ж.) ‘ямочка на щеке’ — в большей степени подходит блондинкам), пожеланием новорожденному (например, *Nar* (ж.) ‘гранат’ — пожелание многодетности, так как гранат, состоящий из большого числа зерен, считается символом плодovitости;

*Gül-sevil* (ж.) букв. 'смейся — будь любимой'; *İmdat* (м.) 'на помощь!' — дается детям в многодетных семьях в знак нежелания иметь больше детей), а зачастую — стремлением к неповторимости (в этом случае имя выбирают по списку редких личных имен, обязательно указывающих значение каждого имени; в качестве редких приводятся такие имена, как *Odkan* (м.) букв. 'пламя-кровь', *Şiir* (ж.) 'стихотворение' и другие), модой или представлениями о благозвучности соответствующей антропоосновы практически безотносительно ее значения (в противном случае трудно объяснить наличие таких имен, как *Yamaç* (м.) 'склон', *İklim* (м., ж.) 'климат'). В качестве антропоосновы часто выступают названия цветов (*Yasemin* (ж.) 'жасмин', *Papatya* (ж.) 'ромашка'), редко — названия деревьев (*Çınar* (м.) 'чинара'). Названия животных в качестве антропоосновы используются крайне ограниченно: в качестве женских имен используются, как правило, названия тех животных, которые символизируют грациозность — *Ceylan* (ж.) 'газель', *Maral* (ж.) 'лань' и др., а в качестве мужских — символизирующие мужество: *Aslan* (м.) 'лев'.

Ласкательно-звательные формы турецких личных имен образуются при помощи уменьшительного аффикса *-cik* с обязательным добавлением аффикса принадлежности 1 л. ед. ч.: *Fatma-cığ-ım* букв. 'Фатм-ушечка-моя', *Ahmet-çiğ-ım* букв. 'Ахмет-чик-мой'. Исключение составляет только имя *Mehmetçik*, ставшее нарицательным именованием всех турецких солдат (ср. «фрицы» в отношении солдат фашистской Германии). Хотя усеченных звательных форм у турецких личных имен, как правило, нет, наблюдается тенденция к созданию таковых путем прибавления к усеченной основе аффикса *-ış/-iş/-oş/-uş/-üş* (*Fatoş* (это имя используется также в качестве самостоятельного личного имени) от *Fatma* (ж.), *Feriş* от *Feriha* (ж.), *Sedoş* от *Sedat* (м.)); или просто усечения полного имени (*Nimet* от *Ganimet* (ж.), *Mecit* от *Abdülmeçit* (м.) и др.). Ласкательно-звательные имена с аффиксами *-ış/-iş/-oş/-uş/-üş* носят фамильярно-манерный характер и используются главным образом девушками. В некоторых случаях под воздействием экстралингвистических факторов усеченные личные имена могут также приобретать вульгарный оттенок — например, *İbo* от *İbrahim*. В целом использование звательных и ласкательных форм личных имен крайне ограничено.

Специфической особенностью турецкой системы именования является возможность использования личного имени в форме множественного числа в собирательном значении: *Ahmet'ler geldi* букв. 'Ахметы пришли' → 'пришел Ахмет с семьей'.

При всем разнообразии и возможности создания новых личных имен их использование в качестве обращения ограничено традицией, определяемой спецификой социальной структуры общества. **Важно, что использование личного имени в качестве обращения практически исключает возможность обращения на *Siz* 'вы'**<sup>1</sup>.

В неофициальной обстановке в качестве обращения предпочтение отдается субститутам личного имени, среди которых имеется значительное количество ласковых слов — обращений к близким людям: *can-ım* 'жизненная сила — моя', *hayat-*

<sup>1</sup> Похоже, что это положение действительно и для других турецкоязычных сообществ: по словам русской женщины О. В. Лебедь, 1966 г. р., до 25 лет проживавшей в Казахстане в г. Тараз и тесно контактировавшей с местными турками, у нее существует внутренний запрет на использование при обращении по имени местоимения *вы*, так как *вы* требует обращения с использованием отчества: *Иван Иванович* или просто *Иванович*.



*im* ‘жизнь-моя’, *güzel-im* ‘красавица-моя’ и др. Эти обращения могут быть адресованы как женщине, так и мужчине (за исключением *güzel-im*, поскольку лексема *güzel* ‘красивый’ употребляется исключительно по отношению к лицам женского пола). Среди субститутов личных имен в турецком языке практически нет названий животных, кроме *kuzu-m* ‘ягненок-мой’ (ср. русск. *котенок, зайчик, кисонька* и пр.), зато используются названия сладких блюд турецкой кухни: *şeker-im* ‘сахар-мой, конфета-моя’, *tatlı-m* ‘сладкий-мой, сладкая-моя’. Все они более характерны для женского языка. Некоторые обращения используются по отношению к друзьям и в мужской, и в женской среде: *arkadaş-im* ‘товарищ-мой’, *kanka* ‘кореш, близкий друг, близкая подруга’, некоторые — только в мужской: *toruk* ‘старик’ и др.

Среди наиболее распространенных обращений необходимо упомянуть обращения к педагогам: в средней школе это *öğretmen-im* ‘учитель-мой’, а в отношении преподавателей любого уровня — *hoca-m* ‘учитель-мой’ (от перс. *hāce* ‘учитель, духовный наставник’). Последнее используется и вне учебного заведения, при обращении к человеку, о котором известно, что он педагог. Однако даже такое уважение к преподавателям может не быть достаточным основанием для использования местоимения *вы* — в повседневной речи представителей социальных слоев с низким образовательным уровнем такое обращение к учителю зачастую сопровождается местоимением *sen* ‘ты’.

Внутри семьи по имени принято обращаться исключительно к родственникам младшего возраста. В ответ на обращение по имени к старшим можно услышать фразу: «Ты что, видел, как я родился?» К дочери и сыну, а также ко всем младшим родственникам поколения «-1» возможно обращение в форме «термин родства + афф. принадлежности 1 л. ед. ч.» вне зависимости от фактической степени родства (*oğl-um* ‘сын-мой’, *kız-ım* ‘дочь-моя’, *evlad-ım* ‘дитя-мое’). К старшим обращаются или с использованием термина родства (*abla* ‘старшая сестра’, *abi* ‘старший брат’, *teyze* ‘тетя по матери’, *amca* ‘дядя по отцу’), или с использованием собственного имени человека плюс термин родства (*Aynur teyze* букв. ‘Айнур тетя’, *Mehmet amca* букв. ‘Мехмет дядя’). Как и в случае с уменьшительно-звательной формой личных имен, обращение к старшим по возрасту родственникам возможно по схеме «основа + уменьшительный аффикс + аффикс принадлежности 1 л. ед. ч.»: *abla-cığ-ım* букв. ‘старшая сестр-ичка-моя’, *Ayşe teyze-cığ-ım* букв. ‘Айше тет-ушка-моя’.

**Все указанные формы обращения практически исключают возможность использования местоимения *siz* ‘вы’, а для дошкольной детской речи такое вообще не характерно.**

Обращение к малознакомым и даже незнакомым лицам может полностью повторять по форме обращение к родственникам. «Степень родства» в этом случае устанавливается произвольно, главным образом исходя из соотношения возрастов:

*kız-ım* ‘дочь-моя’ — обращение к женщинам, значительно младше говорящего;

*oğl-um* ‘сын-мой’ — обращение к мужчинам, значительно младше говорящего;

*evlad-ım* ‘дитя-мое’ — устаревшее обращение к лицам, значительно младше обращающегося, в настоящее используемое главным образом людьми зрелого возраста;

*kardeş* ‘(младший) брат, (младшая) сестра’ (чаще в форме *kardeş-im* ‘брат-мой’) — обращение к мужчинам, реже — к женщинам, приблизительно одного возраста с говорящим или чуть младшие;

*abla* ‘старшая сестра’ — обращение к женщинам, как правило, несколько старше по возрасту, чем говорящий, но возможно и по отношению к женщинам среднего возраста вне зависимости от возраста говорящего;

*ağabey* (произносится *abi*)<sup>2</sup> ‘старший брат’ — обращение к мужчинам, несколько старше по возрасту, чем говорящий, но возможно и по отношению к мужчинам среднего возраста вне зависимости от возраста говорящего;

*amca* ‘дядя’ — обращение к мужчинам приблизительно одного возраста с отцом говорящего;

*teyze* ‘тетя’ — обращение к женщинам приблизительно одного возраста с матерью говорящего;

*ana* ‘мать’ — обращение к пожилым женщинам;

*nine* ‘бабушка’ — обращение к очень пожилым женщинам;

*dede* ‘дедушка’ — обращение к очень пожилым мужчинам;

*baba* ‘отец’ — обращение к пожилым мужчинам;

*enişte* ‘дядя’ — обращение практически к любым мужчинам;

*yenge* ‘тетя’ и *bacı* ‘сестра’ — обращение практически к любым женщинам.

Отметим, что при обращении «присваивание», выражающееся в прибавлении к термину родства аффикса принадлежности первого лица единственного числа, возможно только по отношению к младшим — *oğl-ım*. При обращении к старшим, как и при использовании личных имен, необходимо сначала «произвести уменьшение», прибавив уменьшительный аффикс, а затем использовать аффикс принадлежности: *teyze-ciğ-im*, *Fatma-ciğ-im*.

Если в русском языке **обращение** к неродственникам с **использованием терминов родства** (*тетя, дядя, бабушка, дедушка*) характерно для детского языка или носит фамильярный характер, то в Турции такое обращение является самым распространенным, фамильярного или уничижительного оттенка не имеет и одновременно с этим **практически исключает возможность использования местоимения *siz* ‘вы’**. Такая форма обращения как бы включает широкий круг лиц в число родственников говорящего. Это положение легко объяснимо: процесс урбанизации начался в Турции достаточно поздно, и еще в начале XX в. подавляющее большинство населения проживало в деревнях и городках, где людей объединяли родственные узы.

Специфической формой обращения является использование терминов родства с аффиксом принадлежности 3-го лица (например, *anne-si* ‘мама-его’, *amca-si* ‘дядя-его’) по отношению к родственникам — независимо от того, присутствует ли ребенок при разговоре, а к посторонним зачастую без каких-либо условий: *abla-si* ‘старшая сестра-его’, *teyze-si* ‘тетя-его’ — к женщинам среднего и старшего возраста соответственно.

При обращении к детям старшие могут использовать то же слово, которым ребенок обращается к ним самим, например: *anne-ciğ-im* ‘мам-очка-моя’ → ‘мамочка’ — при обращении к своему ребенку, *anneanne-ciğ-im* ‘баб-уленька-моя’ → ‘бабуленька’ — при обращении к внуку или внучке.

Использование для выражения отношений между членами общества терминов родства «большой семьи», казалось бы, покрывает все потребности в повседневных

<sup>2</sup> Обращение *abi* настолько универсально, что может использоваться, например, хозяином фирмы при обращении к старшему по возрасту личному шоферу.

обращениях, не оставляя лакун — таких, как отсутствие в современном русском языке релевантного обращения к женщинам среднего и старшего возраста, однако на практике современные городские жители часто избегают обращений с использованием терминов родства, выбирая нейтральные *Bak-ar mı-sınız...* букв. ‘смотреть-аорист вопрос.-2 л. мн. ч.’ → букв. ‘вы не посмотрите?’, *Özür dile-r-im* ‘прощение просить-аорист-1 л. ед. ч.’ → ‘прошу прощения’, *Bir şey sor-abil-ir mi-yim...* ‘одна вещь спрашивать-мочь-аорист вопрос.-1 л. ед. ч.’ → ‘могу я спросить одну вещь’.

Обращение к собеседнику на «вы» возможно только в том случае, если говорящий использует в качестве обращения слова *bay, bey, beyefendi* ‘господин’ и *bayan, hanım, hanım efendi* ‘госпожа’. Лексемы *beyefendi* и *hanımeftendi* являются наиболее старыми формами обращения, исторически использовавшимися в образованных, т. е. городских, слоях общества без указания имени или фамилии лица, и в настоящее время постепенно переходят в разряд архаизмов в качестве обращений, но используются в качестве характеристики для вежливых, умеющих держать себя в обществе людей: *O tam bir beyefendi* букв. ‘Он точно один господин’ → ‘Он очень воспитанный’.

Лексемы *bey* и *hanım* обычно используются в сочетании с турецким личным именем, иногда — с профессией: *Ahmet bey* ‘господин Ахмет’, *Ayşe hanım* ‘госпожа Айше’, *şoför bey* ‘господин шофер’, *doktor hanım* ‘госпожа врач’, но плохо сочетаются с иностранными личными именами. В речи людей с низким уровнем образования можно услышать эти слова также в качестве обращения к незнакомым или мало-знакомым людям (*bey* в форме *bey-im* ‘господин-мой’).

Лексема *bay* ‘господин’ и искусственно образованная от него в ходе языковой революции в начале XX в. *bayan* ‘госпожа’ — самые официальные формы обращения и элементы официального языка, в функции обращений сочетаются с турецкой фамилией или именем и фамилией (*Bay Demirel, Bay Süleyman Demirel*), а также, даже в не очень официальной обстановке, с иностранными личными именами (*bay Igor, bayan Elena*). Их появление в языке обусловлено изменением социальной ситуации и необходимостью обращаться к лицам, статус которых выходит за рамки повседневных бытовых отношений. Обращение *baylar ve bayanlar* (букв. ‘господа и дамы’) под влиянием идеи эмансипации трансформировалось в *bayanlar ve baylar*.

Институт **фамилии** как инструмент регулирования официальных гражданских отношений в Турции имеет менее чем столетнюю историю. По форме и морфологической структуре фамилии часто неотличимы от личного имени (например, возможно: *Ünal Ünal*), что обусловило значение позиционности: первым указывается личное имя, а за ним следует фамилия. Среди наиболее распространенных специфических для фамилий морфологических моделей можно назвать сложные фамилии со второй основой *-oğl-u* ‘сын-его’ и *-oğul-lar-ı* ‘сын-мн.-его’ (*Şişman-oğl-u* ‘толстяк-сын-его’, *Şişman-oğul-lar-ı* ‘толстяк-сын-мн.-его’) и, с аффиксами *-lı/-li/-lu/-lü* в сочетании с топонимами (*Harput-lu* ‘харпут-чанин’) и аффиксами *-sız/-siz/-suz/-süz* (*Kol-suz* ‘рука-без’ → ‘безрукий’). Использование фамилии или фамилии и личного имени в сочетании с определением *sayın* ‘уважаемый’ — самая официальная и подчеркнута уважительная форма обращения, она **сочетается только с местоимением *siz* ‘вы’**: *Sayın (Süleyman) Demirel* ‘Уважаемый (Сюлейман) Демирэль’.

Использование местоимения *вы* или соответствующих глагольных форм может нести информацию не только о культурно-образовательном уровне и социаль-

ном статусе обращающегося — чем они ниже, тем к более широкому кругу людей человек обращается с использованием терминов родства и соответственно на «ты», — но имеет и гендерные отличия: женщины по отношению к мужчинам используют его чаще, чем мужчины по отношению к женщинам.

При всей фиксированности условий использования местоимений *ты* и *вы* и соответствующих им грамматических форм других слов, значительные изменения в структуре турецкого общества, порождаемые глобализационными процессами, заставляют в определенных сферах идти на отступления от неписанных правил. Так, в университетской среде стандартным является обращение преподавателей друг к другу по имени в сочетании с местоимением *ты* или с помощью слова *hoca-t* 'учитель-мой' в сочетании с местоимением *вы*, однако в последние годы среди преподавателей иностранного языка нами отмечены и случаи использования обращений по имени в сочетании с *вы*.

Исходя из формы обращения и выбора местоимения *ты/вы* можно схематично представить эгоцентричную схему современного турецкого общества следующим образом:

**семья**

1 — старшие родственники: обращение на *ты* с использованием только фактических терминов родства или в сочетании с личным именем;

2 — младшие родственники: обращение на *ты* с использованием личного имени;

**знакомые**

3 — старшие знакомые: обращение на *ты* с использованием только псевдо-терминов родства или в сочетании с личным именем;

4 — обращение на *ты* с использованием личного имени;

**незнакомые**

5 — незнакомые лица из повседневного бытового окружения: обращение на *ты* с использованием псевдо-терминов родства;

6 — лица извне повседневного бытового окружения: обращение на *Вы* с использованием слов *bey* и *hanım* в сочетании с личным именем, *beyefendi* и *hanımefendi* без имени;

7 — обращение на *Вы* с использованием слов *bay*, *bayan*, *sayın* в сочетании с фамилией или именем и фамилией.

Таким образом, каждый индивид, обращаясь к окружающим, за счет выбора слов-обращений и жестко привязанных к ним местоимений *ты* или *вы* однозначно указывает на степень взаимной близости, как бы очерчивая вокруг себя концентрические окружности, а также проводит разделительную черту между старшими и младшими по возрасту лицами из ближайшего окружения. В то же время урбанизационные и глобализационные процессы, не вписывающиеся в рамки традиционной структуры турецкого общества, порождают необходимость отступления от стандартных форм и, как указывалось выше, поиска новых форм обращений.

## Литература

1. Кронгауз М. А. Семантика. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2001. 399 с.
2. Исхакова Х. Ф. Личные имена тюрков // Проблемы прикладной лингвистики. 2001. М.: Азбуконник, 2001. С. 27–42.
3. Рылов Ю. А. Аспекты языковой картины мира: итальянский и русский языки. М.: Гнозис, 2007. 304 с.

## References

1. Krongauz M. A. *Semantika* [*Semantics*]. Moscow, Ros. gos. gumanit. un-t Publ., 2001, 399 pp. (In Russian)
2. Iskhakova Kh. F. Lichnye imena tiurkov [Given Names of Turkic Peoples]. *Problemy prikladnoi lingvistiki* [*Problems of Applied Linguistics*], 2001. Moscow, Azbukovnik Publ., 2001, pp. 27–42. (In Russian)
3. Rylov Yu. A. *Aspekty iazykovoï kartiny mira: ital'ianskii i russkii iazyki* [*Aspects of Linguistic Worldview: Italian and Russian Languages*]. Moscow, Gnozis Publ., 2007, 304 pp. (In Russian)

Статья поступила в редакцию 6 июля 2015 г.

## Контактная информация

Напольнова Елена Марковна — кандидат филологических наук, доцент; elenapolnova@yahoo.com  
Napolnova Elena M. — PhD, Associate Professor; elenapolnova@yahoo.com

*А. Г. Сущевский*

## **ФОРМИРОВАНИЕ ЛЕВАНТИЙСКОЙ АЛФАВИТНОЙ СИСТЕМЫ В СРЕДЕ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ ПИСЦОВОЙ ПРОПЕДЕВТИКИ\***

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

Анализ проблемы генезиса алфавита предполагает ясно осознанную границу между концепцией фонографии как модели письма и диахронным аспектом описания названий букв и их устойчивого порядка как модели пропедевтики у левантийских писцов конца II тыс. до н.э. В настоящей статье последовательно прослеживаются стадийные трансформации (включая вводимую автором «протофонографию») функционирования графем в моделях письма: «идеография → морфография → “протофонография” → фонография». Предлагается анализ и критика так называемой «акрофонической модели» происхождения ономастики графем левантийского линейного консонантного письма. Топографический анализ археологических свидетельств четырех текстовых культур в Леванте XVII–XI вв. до н.э. позволяет сделать вывод о формировании ономастики и дукта графем левантийских абecedариев в среде египетской писцовой пропедевтики. Библиогр. 31 назв. Ил. 6.

*Ключевые слова:* алфавит, фонография, морфография, абecedарий, древний Левант, древний Египет, письмо, письменность.

### **THE LEVANTINE ALPHABETIC SYSTEM AS BEING FORMED IN THE ENVIRONMENT OF EGYPTIAN SCRIBAL PROPAEDEUTICS**

*A. G. Sushchevsky*

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

Analyzing the genesis of the alphabet, one should see a fundamental difference between the conception of phonography as a model of writing and the diachronic aspect of describing letters' names and their strict order as an educational pattern used by Levantine scribes late in the 2<sup>nd</sup> mill. B. C. This article traces transformations of grapheme functioning in such models of writing as ideography — morphography — “protophonography” (a term introduced by the author) — phonography. The author proposes his analysis and critique of the so-called “acrophonic” model of the origin of Levantine letters' names. Topographical examining of archaeological evidence for the four textual cultures that functioned in Levant in 17–11 cent. B. C. allows us to deduce that the formation of onomastics and ductum of graphemes in Levantine abecedaries took place in the context of Egyptian scribal propaedeutics. Refs 31. Figs 6.

*Keywords:* alphabet, phonography, morphography, abecedary, ancient Levant, ancient Egypt, writing, script.

Описание проблемы происхождения так называемого алфавитного письма с точки зрения грамматики содержит некоторую контаминацию терминов. Алфавит, строго говоря, это не вид и форма письма, а порядок букв, система скорее мнемоническая, чем имеющая отношение к принципам грамматики. *Алфавит определяется наименованием букв, их устойчивым количеством и последователь-*

---

\* 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.)», СПбГУ (ИАС 2.38.525.2013).

ностью относительно друг друга. Принципы письма и отражение в них различных структур языка не имеют к этому непосредственного отношения. Алфавит — это технический инструмент; его можно создать искусственно для письменности, которой вообще не свойственна фонография: так поступили, например, египтологи с идеографическим письмом древних египтян. Таким образом, анализ проблемы генезиса алфавита предполагает ясно осознанную границу между концепцией происхождения фонографии как модели письма и диахронным аспектом при описании формирования названий букв и их устойчивого порядка как модели пропедевтики у левантских писцов рубежа II–I тыс. до н. э.

Впервые алфавитный порядок был оформлен именно для фонографической системы письма — угаритской модели<sup>1</sup> на основе клинописи [1, р. 46–58, 76–81, 81–91]. Принципы фонографии предполагают, что используемые графемы отражают фонологическую (а не морфологическую или семантическую) структуру языка и коррелируют (впрочем, не всегда последовательно и адекватно) с системой особых минимальных фонетических представлений, фонем, отличных, в свою очередь, от минимальных просодических выделяемых в речи сегментов, в число которых входят слоги. Поэтому предполагается еще и калибровка подлинной фонографии и «силлабической» системы письма как вариантов фиксации речевой деятельности, оформленной в текст.

Так называемые силлабарии формировались независимо в различных культурах текста по всему миру на субстрате идеографии, но **подлинная фонография возникла только однажды** и при весьма специфических исторических условиях. При нынешнем состоянии описания этой научной проблемы, которое сформировали ряд публикаций 2000-х годов [2–5], достаточно обоснованным представляется положение о том, что основой для формирования консонантной фонографии была идеографическая система письма древнего Египта, принципы которой и будут нашим отправным пунктом.

Идеограмма как таковая, рассматриваемая в диахронном аспекте, не является графемой письма, поскольку для ее формирования не использовался принцип отражения структур языка. **Идеограмма по происхождению — художественный объект**, она появилась в композиции, созданной средствами художественно-эмоционального отражения реальности.

Однако функциональность идеограммы состоит в том, что она формирует общение, семантически отличное от художественной композиции. Идеограмма отражает не сам объект, а систему семантических связей, которыми объект представлен в опыте, откуда и возникает возможность отвлеченной интерпретации, или «иносказания», для этого рода знаков, что сближает их с эмблемами и символами.

Устойчивая лексическая интерпретация идеограммы позволяет использовать ее для передачи минимальных основ в составе слова, т. е. морфем. Наделенная такой функцией идеограмма становится знаком письма в его принципиальном опи-

<sup>1</sup> Для сравнения, другая, исторически синхронная, фонографическая модель — древнеегипетская «новая орфография» не имела, насколько известно, устойчивого порядка знаков. Писцы часто использовали различные графемы для передачи одного и того же просодического сегмента (условно говоря, «слога»), а репертуар графем едва ли представлял собой закрытую устойчивую систему. Сообщение Плутарха о бытовании у египтян порядка букв из 25 знаков («квадрата пяти») относится к той поре, когда сами египтяне уже познакомились не только с арамейским, но и с греческим алфавитами.

сании, так как отражает в сообщении языковые структуры, прежде всего морфологию. Соответственно, такая графема терминологически определяется как морфограмма.

Особую проблему составляет функциональный переход от морфограммы к фонограмме, от отражения морфем к передаче фонов речи. Как правило, носитель языка вычленяет в речи особые просодические отрезки, минимальными из которых являются структуры, близкие к слогу. Поэтому мировая практика пестрит «силлабариями», однако египтянам создать собственную такую систему не удалось, даже после непосредственного и длительного знакомства с «силлабарием» аккадского происхождения<sup>2</sup>.

Однако сама практика морфографии привела к любопытной модели анализа словоформы, при которой сегментация проводилась произвольно, не в соответствии с морфемным строем. «Субморфемный» уровень сегментации словоформы уже чрезвычайно близок к тому, который проводит прямую и устойчивую корреляцию между графемой и минимальным звуковым представлением, фонемой. Получаемые таким образом отрезки отражали в речи только части морфов и лишь опосредованно соответствовали отдельным консонантам, фонемам речи. Такой прием письма уже не может быть описан как морфография в строгом смысле этого термина, тем не менее к дескрипции «фонография» перейти также нельзя, поскольку **фон речи не был непосредственной целью графической передачи.**

Функциональное преобразование принципов письма от моделей идеографии к фонографии до сих пор не получило принципиального описания. Как правило, исследователи этой проблемы ограничиваются указанием на ряд археологических находок «синайского письма», представляющих собой скальные граффити. Особенность последних состоит в том, что они выполнены знаками, дукт которых идентичен или близок дукту идеограмм и морфограмм египетского письма, однако организация этих знаков в сообщении исключает принципы египетской морфографии. Иными словами, по-египетски эти надписи не читаются, но и какая-либо иная лингвистическая интерпретация последовательно не проведена. Атрибуция этих надписей к западносемитскому (далее — зап.-сем.) языковому контенту все еще остается вероятной гипотезой<sup>3</sup>. Однако структурный анализ надписей как будто показывает, что для записи использовалась иная сегментация словоформы, нежели морфемная.

Поскольку в первой половине XX в. в египтологической филологии еще не была предложена морфографическая модель египетского письма [11, с. 142], несколько групп египетских знаков описывались как фонограммы — графемы, передаю-

---

<sup>2</sup> У. Ф. Олбрайт высказал положение о «силлабической орфографии» в египетских текстах эпох Среднего и Нового царств [6], и несмотря на крайнюю противоречивость материала, оно стало общепринятым (см., например, вводный лингвистический курс А. Лоприено [7, р. 14, п. 10]). Ф. Юнге в грамматике новоегипетского языка предпочитает использовать более нейтральный термин «групповое письмо» [8, р. 41]. Поскольку до сих пор не удалось продемонстрировать последовательную и устойчивую передачу конкретного гласного графемами этой модели письма, описывать ее как силлабическую было бы некорректно.

<sup>3</sup> Эта гипотеза была высказана главой школы британской египтологии сэром Элленом Х. Гардинером [9, р. 15]. В российском востоковедении зап.-сем. контент этих надписей утверждался А. Г. Лундиным, который одновременно отрицал происхождение графем из египетской письменности [10].



щие звуки речи, фоны. В соответствие с этим научным положением (Э. Х. Гардинер и А. Эрман) интерпретация знаков «синайского письма» не вызывала теоретических трудностей, и они «по умолчанию» были представлены как фонограммы, т. е. буквы «протоалфавитного» письма. Получалось, будто фонографию как таковую египтяне использовали уже не менее тысячи лет до появления «синайского письма», а в этом последнем число фонограмм было сведено только к двум десяткам и полностью были удалены все идеограммы. Другими словами, *конечная стадия* преобразования «идеограмма ⇒ морфограмма ⇒ фонограмма» представлялась (и до сих пор многими представляется) как *начальная стадия* формирования письменности у египтян на рубеже IV–III тыс. до н. э.

Согласно устоявшейся научной традиции, восходящей к Гардинеру [9, р. 15], выбор египетских знаков для фонографического соответствия зап.-сем. графемам *алеф*, *бет*, *гимел* и т. д. определялся «принципом акрофонии». В частности, интерпретация знака ‘голова быка’ в зап.-сем. лексике будто бы соответствовала основе \**alp*- ‘бык’, откуда и функциональная семантика *’alef* по первому консонанту данной основы. Акрофоническая модель в целом имеет ряд слабых мест, ставящих под сомнение ее надежность, на них обращается внимание ниже. Тем не менее, именно на примере египетской идеограммы F1 ‘голова быка’<sup>4</sup> нам бы хотелось проиллюстрировать свое понимание трансформации функционирования графем в моделях письма: от идеографии к фонографии. Мы предлагаем реконструкцию преобразований этой египетской идеограммы, которые, как нам кажется, могли бы теоретически привести к появлению графемы, известной у эллинов как *альфа*, а в Леванте как *алеф*<sup>5</sup>.

На рис. 1 ‘голова быка’ представлена как *художественный объект* в рамках композиции изображения приношений на жертвеннике. Никаких иных интерпретаций здесь не допускается. На рис. 2 ‘голова быка’ изображена не на жертвенном столе, а как бы под ним, рядом со знаком числа ‘тысяча’, что предполагает отвлеченную интерпретацию: не собственно ‘голова’, а ‘говядина’ как сорт мяса. В этом случае перед нами *идеограмма*. Важно отметить то обстоятельство, что идеограмма F1 на египетских памятниках встречается практически исключительно в аналогичных композициях культовых изображений почитаемого усопшего перед жертвенным столом.

На рис. 2 видно, что для уточнения интерпретации идеограммы выстраиваются в особые порядки, группы. С развитием идеографии эти порядки начинают от-

<sup>4</sup> В основе принятого в египтологии буквенно-цифрового обозначения знаков лежит так называемый Список Гардинера, первоначальный вариант которого со временем уточнялся и дополнялся.

<sup>5</sup> В диахронном аспекте эта гипотеза представлена двумя разными положениями. Визуально-графическое соответствие египетской идеограммы F1 и знака ‘голова быка’ в надписях, например, Вади эль-Холь вполне очевидно и предполагает здесь грамматологическую аналогию. Но между знаком ‘голова быка’ и графемой ‘алеф’ в левантийских граффити XI–X вв. до н. э. пролегло почти тысячелетие (!), и значительное искажение дукта (если усматривать такую преемственность в принципе) делает взаимную атрибуцию графем предметом дискуссий. Эта преемственность постулируется в рамках так называемой *протосинайской гипотезы*. Альтернативный подход к проблеме предполагает, что дукт знаков в фонографическом письме Леванта имеет совсем другое происхождение и формировался не на основе традиции, восходящей к лапидарной иероглифике, а на основе графем египетского административного курсива — так называемой *иератике* (отсюда название такого подхода — *иератическая гипотеза*); подробнее см.: [12].



Рис. 1. Стела I. 1.а.5605 из ГМИИ им. А. С. Пушкина (Москва)



Рис. 2. Гробничная плита G1201 из Антропологического музея Ф. А. Херста (Беркли)

ражать языковые структуры: синтаксис и морфологию. На этой стадии идеограмма уже описывается как графема письма и функционально определяется как морфограмма, т. е. знак, передающий грамматически значимые сегменты словоформы. Но идеограмма 'голова быка' такой функцией не наделялась — по крайней мере, во II тыс. до н.э., т. е. в тот период, когда и проходил весь процесс формирования фо-

нографии и, соответственно, появления буквы *алеф*. Другими словами, знак F1 ‘голова быка’ в системе собственно египетской письменности не использовался как *морфограмма*, ни тем более как *фонограмма*.

Впервые, насколько можно судить по сохранившимся памятникам, знак ‘голова быка’ встречается вне системы египетского письма в двух особых регионах: в скалах Ливийского нагорья к западу от долины Нила и среди гор недалеко от юго-западного побережья Синайского полуострова<sup>6</sup>. Археологический контекст позволяет датировать эти группы надписей эпохой Среднего царства, вероятно, XII династией, т. е. началом II тыс. до н. э. Это памятные надписи наемников из охраны караванов (Вади эль-Холь) или охраны бирюзовых и медных копей (Синай). В целом они выполнены в египетской традиции памятных граффити на скалах, иногда даже воспроизводят классическую форму культовых стел. Последнее обстоятельство представляется ключевым для описания условий возникновения рассматриваемой формы письма [13].

Условно обозначаемое здесь как «протофонография», оно не выполняло важнейшей функции внутрисоциальной адаптации — эта роль как в Египте, так и в «египетском» Леванте вплоть до XI в. до н. э. без исключения принадлежала египетскому административному курсиву. Напротив, «протофонография» использовалась исключительно в условиях культовой обособленности теми группами, которые не могли рассчитывать на традиционную форму египетского ритуала обеспечения бессмертия, но тем не менее стремились к его имитации или замещению. Сама форма знаков также заимствована именно из специфического по своему дукту скального курсива египетской идеографии [4, р. 154–155]. На основе гипотетического соотнесения групп знаков с лексемами *r-b* ‘господин, хозяин’ и *'-l* ‘божество’ устанавливается «ханаанская» языковая атрибуция этих коротких текстов и, соответственно, фонографическая природа письма [3, р. 85].

Л. Моренц [14, S. 188] и О. Голдвассер [4, р. 133] даже утверждают, что именно Серабит эль-Хедим был центром формирования фонографии, созданной в исключительно «ханаанской» этнической среде. Коль скоро надписи такого же рода, что и в Синайских копиях, были обнаружены в Верхнем Египте, *едва ли справедливо утверждать их исключительно синайское происхождение*. Кроме того, как отметил В. Хельк [15, р. 60], египетская лексема *ʕtm* (которая, в частности, встречается в египетских надписях, археологически близких надписям «протофонографии») *вовсе не обязательно указывает на выходцев из Ханаана* в эпоху правления династий Среднего царства (начало II тыс. до н. э.), которой датируются надписи с Синай и из Вади эль-Холь. Другими словами, рассматриваемую здесь модель и форму письма преждевременно описывать как «ханаанскую фонографию».

Далее, будучи, по всей видимости, транслировано в южный Ханаан<sup>7</sup>, это письмо продолжало использоваться исключительно для коротких вотивных граффити вплоть до 2-й половины XII в. до н. э. во всем Леванте. Показательны в этом отношении археологические свидетельства из южноханаанского г. Лахиш на рубеже

<sup>6</sup> Знак ‘голова быка’ — в этом случае уже не идеограмма F1 — встречается на скалах едва ли не по всему Синаю, однако вне определенного лингвистического контекста, поэтому здесь эти данные анализироваться не будут.

<sup>7</sup> Наиболее раннее свидетельство — надпись на кинжале из Лахиша, датируемая XVII в. до н. э. [16, р. 53].

эпохи поздней бронзы и раннего железного века, обнаруживающие одновременное присутствие остраконов с египетским административным курсивом и «протофонографией» (левантийским линейным письмом)<sup>8</sup>. Надписи тем и другим письмом выполнены чернилами, в чем очевидно влияние именно египетской писцовой традиции, так как в других местах Леванта «протофонография» вплоть до X в. до н. э. представлена гравировкой или давлением по глине. Причем до середины XII в. до н. э. линейное письмо, вероятно, продолжало использоваться для votивных культовых надписей, а иератика — для административной документации.

Таким образом, речь не идет о том, что «протофонография» возникла и бытовала в среде, где египетские формы и модели письма не были известны. Скорее напротив: совершенно очевидна калибровка другого рода — «сакральное / профанное». Не египетское письмо было недоступно в среде появления «протофонографии» — недоступен был египетский культ Инобытия через сохранение имени, записанного египетской идеографией [13]. Идеограмма F1 'голова быка' служит тому наглядным примером. Ведь она практически не использовалась на письме и не имела морфографического соответствия. О. Голдвассер удалось весьма убедительно показать появление этой идеограммы исключительно в культовых изобразительных композициях, в том числе на Синае, если речь идет о памятниках, выполненных в египетской традиции (рис. 3). Резонным представляется заключить, что сам **контекст заимствования знака 'голова быка' был культовым**, не связанным непосредственно с семантикой идеограммы в египетской письменной практике.



Рис. 3. Изображение с Синайского п-ва № 89 [4, p.36, fig. 15a]

Между тем, наиболее трудный аспект проблемы состоит в соединении в одном научном описании грамматологических и исторических условий предполагаемой трансляции модели письма, появившейся в Египте, в иную культурную среду. До X в. до н. э. не обнаружено археологических свидетельств того, что «левантийское линейное письмо» обрело устойчивый дукт знаков, окончательно установившееся направление [21, p. 46] и тот порядок графем, который нам сейчас известен как «зап.-сем. консонантный алфавит». Эти три положения очень важны для вывода о том, что в Леванте, и особенно в южном Ханаане, до этого хронологического ру-

<sup>8</sup> Материалы по «протофонографии» — таблицы Б.Засса [16, p.155, Tab.2, p.174–179], по остраконам с египетским административным курсивом — О.Голдвассер [17–19], Дж. Вайзенент [20, p.139, n. 444].

бежа не существовало той устойчивой модели пропедевтики и, соответственно, сложившейся текстовой культуры, которая бы специфически и исключительно относилась к «протофонографии».

В силу того что «**алфавит**» — **это мнемоническая система и как таковая является эффектом пропедевтики и текстовой культуры**, едва ли возможно постулирование определенной устойчивой ономастики графем в зап.-сем. языковой среде до обозначенного рубежа — X в. до н.э. К этому времени дукт знаков «левантийского линейного письма» приобрел характер курсива. Каждая графема формировалась весьма условной системой черт, в которой практически не угадывается облик тех знаков, что были представлены в граффити в Верхнем Египте и на юго-западе Синайского полуострова в самом начале II тыс. до н.э. Хронологический разрыв был более чем достаточным для того, чтобы знаки утратили предполагаемый исходный облик (рис. 4; компиляция с использованием материалов Б.Засса [16]).

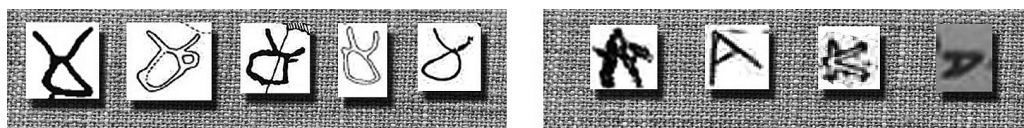


Рис. 4. Графема нач. II тыс. до н.э. — гипотетический *алеф* — с Синайского п-ва (слева) и зап.-сем. *алеф* кон. II тыс. до н.э., Ханаан (справа)

В X в. до н.э. переход к подлинной фонографии уже состоялся сразу в двух центрах Леванта: в южном Ханаане (календарь из Гезера [20, р. 164, п. 535] и алфавиты из Тель Зайит [21]) и в финикийском г. Библ. Здесь наблюдаются два принципиальных обстоятельства. Во-первых, мы располагаем так называемыми алфавитами, т.е. письменной фиксацией устойчивого порядка графем как важнейшего элемента текстовой культуры. Во-вторых, наблюдается окончательное упорядочивание дукта знаков: графемы пишутся только справа налево и приобретают устойчивое направление черт. Эти два обстоятельства позволяют констатировать складывание условий для формально стабильной писцовой техники и главное — техники подготовки писцов, т.е. пропедевтики.

Следующее важное обстоятельство заключается в том, что складывание пропедевтики в двух левантийских центрах появления алфавитного письменного порядка происходило под ощутимым влиянием египетской текстовой культуры, которая до XII в. до н.э. конкурировала с культурой клинописных текстов.

За четыре столетия до рубежа X в. до н.э. в Леванте археологически засвидетельствовано одновременное присутствие четырех различных форм письма: аккадской клинописи [20; 22], клинописной консонантной фонографии, египетского административного курсива и линейной «протофонографии». Языковой и этнический аспекты при анализе этой пестрой в грамматологическом аспекте картины не позволяют получить контрастно выраженной парадигмы [22, р. 10–96]. Например, клинописной фонографией пользовались для текстов, записанных на севере Леванта (Угарит) и на юге (Бет-Шемеш).

Археологические свидетельства практики различных форм письма — это лишь формальный экспонент процесса социокультурной коммуникации, который формирует «текстовую культуру». Тезис о соотносительности формы письма с опреде-

ленной текстовой культурой позволяет построить аналитическое описание, в котором можно показать, как выбор формы письма соответствует особым условиям социальных, культурных и политических взаимоотношений в различных регионах Леванта в XIV–X вв. до н.э.

Аkkадская клинопись использовалась в Леванте во II тыс. до н.э. для составления текстов административного, дипломатического, коммерческого и литературного содержания, на ней создавали многоязычные глоссарии, этимологические и мироописательные тексты. Транслировать текстовую культуру столь высокого уровня в полисы южного Леванта можно было, по-видимому, только в ее нижнем регистре (административный учет), в котором ее влияние терялось при появлении конкурентного выбора со стороны египетского административного курсива.

Египетская текстовая культура в том ее варианте, который транслировался в Левант в XIV–XII вв. до н.э., была приземлена и прагматична, что отчасти добавляло ей конкурентоспособности и облегчало ее восприятие в южном Ханаане, который с эпохи правления XVIII династии (середина XV в. до н.э.) испытывал мощное военно-политическое и культурное давление со стороны Египта. Египетский административный курсив использовался для записи текстов с зап.-сем. языковым контентом вплоть до XI в. до н.э. как в Леванте, так и в Египте [23], однако это только пометки о податях зерном или торговые сделки.

В этом сегменте египетская «новая орфография» вполне могла конкурировать с клинописной консонантной фонографией, но при переходе от эпохи поздней бронзы к раннему железному веку центр распространения этой формы письма, Угарит, как и ряд других крупных экономических центров Леванта, постиг коллапс. Клинописная фонография и соответствующая культура текста прекратили свое существование.

Левантийская линейная «протофонография» как письменная культура в XIV–XII вв. до н.э. оставалась заключенной в узкие рамки граффити на керамике и бронзовом оружии, а по содержанию практически ограничивалась тео- и антропонимикой и указаниями социального статуса. Транслировать в эту среду текстовую культуру клинописи или египетской иератики было практически невозможно. И наоборот — левантийское линейное письмо на протяжении многих веков не выходило в те сферы социокультурной коммуникации, где практиковали клинопись, клинописную фонографию и египетский курсив.

В Леванте 2-й половины XII в. до н.э. из указанных четырех форм письменности археологически засвидетельствовано только линейное письмо. География этих свидетельств относительно широкая (рис. 5): от Дейр Алла (Зайорданье) на севере региона [24; 25] до Избет Сарга [26; 27] (рядом с филистимским г. Гат) в южном Ханаане. Объем этих текстов много шире граффити XVII–XIII вв. до н.э., однако они не поддаются надежной интерпретации: направление письма, дукт знаков и сам порядок организации графем еще не имеют устойчивого характера.

Обратившись к карте (рис. 5), легко увидеть, что помимо Угарита (который сходит со сцены в XII в. до н.э.), полную последовательность форм письма археологически можно проследить лучше всего в Лахише (юг) и Библе (север). Любопытно, что именно вокруг Лахиша, в нем самом и в Библе хорошо засвидетельствована как раз текстовая культура египетского административного курсива. Если провести ось между Библом и Лахишем, то именно на ней окажутся и Гезер, где обнаружен

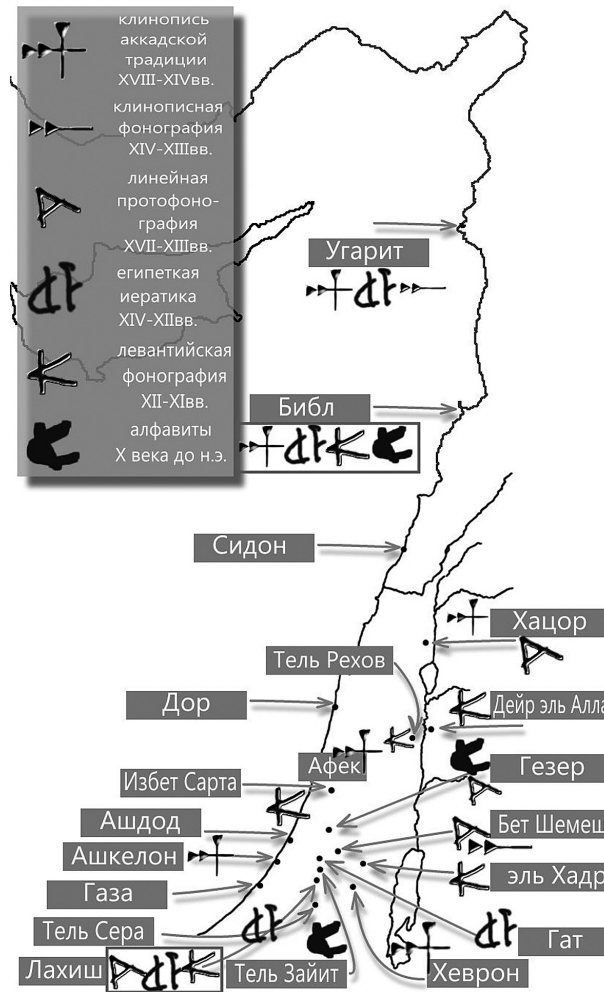


Рис. 5. Карта-схема диахронного распределения археологических свидетельств четырех моделей письма в Леванте XVII-X вв. до н.э.

один из самых ранних памятников левантйской фонографии (календарь из Гезера), и Тель Зайит, в котором археологически засвидетельствован сложившийся алфавитный порядок 'алеф-бет-гимел' [21].



Далее отметим, что формирование алфавитного порядка как такового мотивировано не собственно принципами фонографии, а условиями мнемоники, в число которых, в частности, входит и появление названий для графем. Ведь **буква алфавита** — это единство ее дукта и имени. Именно проблема происхождения названий букв левантйского алфавита является наиболее дискуссионной.

Акрофоническая теория, упомянутая выше, в построениях большинства исследователей по-прежнему остается отправным пунктом. Однако уже довольно давно ей начала формироваться альтернатива.

Buchstabe	Bildzeichen	Begriffsinhalt	ägyptische Bildbezeichnung	ägypt. Lautwert	semitischer Name
<sup>1</sup>  ALEPH		» er sagt « (Hand am Mund)	*  (?)	i 3 n · f » all)ef	'äleph alep

Рис. 6. Принцип формирования названия зап.-сем. графемы 'алеф' согласно В. Вайдмюллеру

В 1959–1960 гг. В. Вайдмюллер предложил принципиально иную модель появления названий букв левантийского алфавита [28]. Существо этой модели состояло в том, что эти названия восходят к техническим обозначениям графем египетской скорописи, как и сам их дукт (рис. 6). Затем эту идею поддержал В. Хельк [29], а К.-Т. Цауцих внес ряд существенных уточнений [30; 31]. Вайдмюллер, в частности, сближает графему  $\zeta$  с египетской графемой (A26), в скорописной форме  $\zeta$ , часто используемой в египетской «новой орфографии» для передачи фона *i*, близкого зап.-сем. ларингалу '(алеф). Вайдмюллер предположил, что техническим обозначением для этой графемы могло быть позднеегипетское клише книжной речи *i.n=f* 'так он сказал', откуда путем определенных фонологических преобразований получилось название левантийской графемы '(a)-l-f<sup>9</sup>. Положение Вайдмюллера было слишком неожиданным и, кроме того, затемнялось целым рядом поспешных построений. Однако после дополнений Цауциха общая картина стала выглядеть более надежно.

Если курсивные графемы письма Леванта, которое здесь описывается как «протофонография», и восходили к тем знакам, которые мы встречаем в надписях из Серабит эль-Хадим и Вади эль-Холь, то, во всяком случае в X в. до н.э., в начертании левантийской графемы  $\zeta$  (алеф) 'голова быка' - не распознавалась. Гипотетический процесс трансформации должен был занять почти тысячу лет, что с исторической точки зрения представить весьма затруднительно. В любом случае со всей определенностью можно сказать, что в X в. до н.э. писцы Леванта от Финикии до городов южного Ханаана использовали систему письма, выработанную на основе египетской административной скорописи, иератики.

Научное изящество этой интерпретации в том, что она последовательно показывает происхождение названий букв из одного источника — письменной традиции египетской текстовой культуры. Напротив, «акрофоническая модель» вынуждена обращаться к лексике различных семитских языков, иногда засвидетельствованной много позднее формирования алфавита в Леванте. Кроме того, сама лексическая интерпретация названий букв в большинстве своем довольно спорна.

Так называемая протофонография формировалась именно тогда, когда фонографической модели в Египте еще не существовало. Морфография, между тем, в египетском письме развилась в модель, которая позволяла членить словоформу на сегменты, изоморфные отдельным консонантам, и записывать их графемами, которые лексически соответствовали основам, содержащим один консонант.

<sup>9</sup> Подробнее см.: [12].



В сумме получался знак, лексико-семантической интерпретацией которого пренебрегали (в этом аспекте он переставал быть идеограммой), однако формально он соответствовал морфологическому сегменту, т. е. функционально осмыслялся в рамках морфологии египетского языка. Если представить функциональность знака отвлеченно от египетской морфологии, то останется только одна структура, в рамках которой он будет семантически нагружен, — фонология. Другими словами, создатели «синайского письма» не стремились к созданию консонантной фонографии, но она у них получалась по необходимости.

Используя египетскую модель морфографии, но транслируя ее приемы в среду с иным строем морфологии, получали знаки, изоморфные фонемам, но только фонемам-консонантам, поскольку *египетская модель сегментации словоформы не учитывала вокалических звуков*. Если представить знак такой письменной модели в семантическом треугольнике Фреге (*Zeichen-Sinn-Bedeutung*; он же — треугольник Огдена-Ричардса), то обозначаемым (в представлении субъекта описания) будет вовсе не любой фон в составе словоформы, а ее сегмент, изоморфный какой-либо знаменательной консонантной основе. На практике письма такой сегмент должен был получать лексическую интерпретацию, т. е. «называться». *Так что получалась не акрофония, когда лексема сокращается до одного своего фона, а, напротив, фон «разворачивался» до лексемы.*

Именно такая модель существовала в египетской писцовой практике. Например, лексеме 'ибис' соответствовала корневая морфема *hb*, которую членили для записи на сегменты *h* и *b*, каждый из которых разворачивался в особую лексему: *hzj* 'нисходить' и *bz* 'гений' (интерпретация из первого раздела «Книги истолкования знаков письма» рCarlsberg VII). Соответственно, используя эту практику, создатель «протофонографии» должен был для написания семитского местоимения, типа \**ani*, разбить форму на сегменты, формально соответствующие консонантам *алеф* и *нун*, и каждый развернуть до некой полной лексемы. Так что, строго говоря, *описание 'акрофония' этот процесс описывает некорректно.*

Организация графем «протофонографии» в устойчивый алфавитный порядок может быть продемонстрирована на памятниках X в. до н. э. в городах южного и северного Леванта, и на этом основании возможно заключение о формировании традиционных названий графем в этот период. Сама идея организации графем в некий порядок была, насколько можно судить, впервые отработана на системе клинописных знаков в Угарите. Названия же левантских графем, согласно гипотезе, восходящей к положению В. Вайдмюллера, были окончательно оформлены под воздействием египетской по происхождению писцовой пропедевтики.

## Литература

1. Watson W. G. E., Wyatt N. Handbook of Ugaritic Studies. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. 892 p.
2. Damerow P. The Origins of Writing as a Problem of Historical Epistemology // Digital Library Journal. 2006. N 1. P. 1–10. URL: [http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlj/2006/cdlj2006\\_001.html](http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlj/2006/cdlj2006_001.html) (дата обращения: 20.04.2015).
3. Darnell J. C. et al. Two Early alphabetic Inscriptions from the Wadi el-Ḥôl: New Evidence for the Origin of the Alphabet from the Western Desert of Egypt // The Annual of the American Schools of Oriental Research. Boston: The American Schools of Oriental Research, 2005. Vol. 59. P. 63–124.
4. Goldwasser O. Canaanites Reading Hieroglyphs. Part II. The Invention of the Alphabet in Sinai // Ägypten und Levante. Vienna: Austrian Academy of Science Press, 2006. Vol. XVI. P. 121–160.

5. *Hamilton G. J.* The Origins of the Western Semitic Alphabet in Egyptian Scripts. Washington: The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 40. 2006. 433 p.
6. *Albright W. F.* The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography. New Haven: American Oriental Society, 1934. (American Oriental Series. Vol. 5). 74 p.
7. *Loprieno A.* Ancient Egyptian: A Linguistic Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 322 p.
8. *Junge F.* Late Egyptian Grammar. An Introduction / transl. from German by D. Warburton. Oxford: Griffith Institute, 2001. 391 p.
9. *Gardiner A. H.* The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet // The Journal of Egyptian Archaeology. London: The Egypt Exploration Society, 1916. Vol. 3 (4). P. 1–16.
10. *Лундин А. Г.* Дешифровка протосинайского письма. М.: Наука, 1991. 103 с.
11. *Петровский Н. С.* Звуковые знаки египетского письма как система. М.: Наука, 1978. 174 с.
12. *Немировская А. В., Суцеский А. Г.* О египетском происхождении названий и начертаний западносемитских консонантных графем на примере буквы алеф: филологический и исторический аспекты // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 9. 2015. Вып. 4 (в печати).
13. *Суцеский А. Г.* Надписи из Вади эль-Холь: опыт исторического описания проблемы // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2014. Вып. 1. С. 63–70.
14. *Morenz L. D.* Die Genese der Alphabetschrift. Ein Markstein Ägyptisch-kanaanäischer Kulturkontakte. Würzburg: Ergon-Verlag, 2011. 308 S.
15. *Helck W.* Das Hyksos-Problem // Orientalia. Roma, 1993. Vol. 62, fasc. 2. P. 60–66.
16. *Sass B.* The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millennium B. C. // Ägypten und Altes Testament. Vol. 13. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988. 223 p.
17. *Goldwasser O.* The Lachish Hieratic Bowl Once Again // Tel Aviv. Tel Aviv, 1982. № 9. P. 137–138.
18. *Goldwasser O.* Hieratic Inscriptions from Tel Sera in Southern Canaan // Tel Aviv. Tel Aviv, 1984. № 11. P. 77–93.
19. *Goldwasser O., Wimmer S.* Hieratic Fragments from Tell el-Far'ah (South) // The Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Boston, 1999. Vol. 313. P. 39–45.
20. *Whisenant J. N.* Writing, Literacy and Textual Transmission. The Production of Literary Documents in Iron Age Judah and the Composition of the Hebrew Bible (a dissertation Ph.D.). University of Michigan, 2008. 387 p.
21. *Tappy R. E., McCarter P. K.* Literate Culture and Tenth-Century Canaan. The Tel Zayit Abecedary in Context. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2008. 140 p.
22. *Killebrew A. E.* Biblical Peoples and Ethnicity. Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines and Early Israel, 1300–1100 B. C. E. // The Society of Biblical Literature. Archaeology and Biblical Studies. N 9. Atlanta, 2005. 362 p.
23. *Shisha-Halevy A.* An Early North-West Semitic Text in the Egyptian Hieratic Script // Orientalia. Roma, 1978. Vol. 47, fasc. 2. P. 145–162.
24. *Franken H. J.* Clay Tablets from Deir Alla, Jordan // Vetus Testamentum. Leiden: Brill, 1964. Vol. 14, fasc. 3. P. 377–379.
25. *Shea W. H.* The Inscribed Tablets from Tell Deir Alla. Part I: Andrews University Seminary Studies, 1989. Vol. 27, N 1. P. 21–37; Pt II: Andrews University Seminary Studies, 1989. Vol. 27, N 2. P. 97–119.
26. *Kohavi M.* An Ostrakon of the Period of the Judges from Izbet Sartah // Tel Aviv. Tel Aviv, 1977. N 4. P. 1–13.
27. *Shea W. H.* The Izbet Sartah Ostrakon // Andrews University Seminary Studies, 1990. Vol. 28, N 1. P. 59–86.
28. *Weidmüller W.* Phönikische Buchstaben — ägyptische Bildzeichen // Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel. Frankfurter Ausgabe. Frankfurt, 1960. N 39. S. 733–739; N 46. S. 985–991.
29. *Helck W.* Zur Herkunft der sog. 'phönizischen' Schrift // Ugarit-Forschungen. Münster, 1972. N 4. S. 41–45.
30. *Zauzich K.-Th.* Von Hieroglyphen zum Alphabet // Katalog der Ausstellung „Schrift, Sprache, Bild und Klang“. Würzburg: Ergon Verlag, 2002. Bd. 4. S. 48–53.
31. *Zauzich K.-Th.* Unsere Buchstaben — ägyptische Hieroglyphen. Der Turmbau zu Babel. Ursprung und Vielfalt von Sprache und Schrift // Katalog der Ausstellung Schloss Eggenberg. Graz., 2003. Bd. III. S. 183–189.

## References

1. Watson W. G. E., Wyatt N. *Handbook of Ugaritic Studies*. Leiden, Boston, Köln, Brill, 1999, 892 pp.
2. Damerow P. The Origins of Writing as a Problem of Historical Epistemology, *Digital Library Journal*. 2006, no. 1, pp. 1–10. Available at: [http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlj/2006/cdlj2006\\_001.html](http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlj/2006/cdlj2006_001.html) (accessed: 20.04.2015).
3. Darnell J. C. et al. Two Early alphabetic Inscriptions from the Wadi el-Hôl: New Evidence for the Origin of the Alphabet from the Western Desert of Egypt, *The Annual of the American Schools of Oriental Research*. Boston, The American Schools of Oriental Research, 2005, vol. 59, pp. 63–124.
4. Goldwasser O. Canaanites Reading Hieroglyphs. Part II. The Invention of the Alphabet in Sinai, *Ägypten und Levante*. Vienna, Austrian Academy of Science Press, 2006, vol. XVI, pp. 121–160.
5. Hamilton G. J. *The Origins of the Western Semitic Alphabet in Egyptian Scripts*. Washington, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 40, 2006, 433 pp.
6. Albright W. F. *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*. New Haven, American Oriental Society, 1934, (American Oriental Series, vol. 5), 74 pp.
7. Loprieno A. *Ancient Egyptian: A Linguistic Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 322 pp.
8. Junge F. *Late Egyptian Grammar. An Introduction*. Transl. from German by D. Warburton. Oxford, Griffith Institute, 2001, 391 pp.
9. Gardiner A. H. The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet, *The Journal of Egyptian Archaeology*. London, The Egypt Exploration Society, 1916, vol. 3 (4), pp. 1–16.
10. Lundin A. G. *Deshifrovka protosinajskogo pisma [The Decipherment of Proto-Sinaitic Writing]*. Moscow, Nauka Publ., 1991, 103 pp.
11. Petrovskii N. S. *Zvukovye znaki egipetskogo pisma kak sistema [The Sound-signs of the Egyptian Writing as a System]*. Moscow, Nauka Publ., 1978, 174 pp.
12. Nemirovskaia A. V., Sushchevskii A. G. O egipetskom proiskhozhdenii nazvanii i nachertanii zapadnosemitskikh konsonantnykh grafem na primere bukvy alef: filologicheskii i istoricheskii aspekty [The Egyptian origin of names and forms of the West Semitic consonantal graphemes illustrated by 'aleph: Philological and historical approach]. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 9*, 2015, issue 4 (in print).
13. Sushchevskii A. G. Nadpisi iz Vadi el'-Khol': opyt istoricheskogo opisaniia problemy [The Inscriptions of Wadi El-Hôl: an Essay of Historical Description of the Issue]. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13*, 2014, issue 1, pp. 63–70.
14. Morenz L. D. *Die Genese der Alphabetschrift. Ein Markstein Ägyptisch-kanaanäischer Kulturkontakte*. Würzburg, Ergon-Verlag, 2011, 308 pp.
15. Helck W. Das Hyksos-Problem. *Orientalia*. Roma, 1993, vol. 62, fasc. 2, pp. 60–66.
16. Sass B. The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millennium B. C., *Ägypten und Altes Testament*, vol. 13. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, 223 pp.
17. Goldwasser O. The Lachish Hieratic Bowl Once Again, *Tel Aviv*. Tel Aviv, 1982, no. 9, pp. 137–138.
18. Goldwasser O. Hieratic Inscriptions from Tel Sera in Southern Canaan, *Tel Aviv*. Tel Aviv, 1984, no. 11, pp. 77–93.
19. Goldwasser O., Wimmer S. Hieratic Fragments from Tell el-Far'ah (South), *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Boston, 1999, vol. 313, pp. 39–45.
20. Whisenant J. N. *Writing, Literacy and Textual Transmission. The Production of Literary Documents in Iron Age Judah and the Composition of the Hebrew Bible* (a dissertation Ph.D.). University of Michigan, 2008, 387 pp.
21. Tappy R. E., McCarter P. K. *Literate Culture and Tenth-Century Canaan. The Tel Zayit Abecedary in Context*. Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2008, 140 pp.
22. Killebrew A. E. Biblical Peoples and Ethnicity. Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines and Early Israel, 1300–1100 B. C. E., *The Society of Biblical Literature. Archaeology and Biblical Studies*, no. 9. Atlanta, 2005, 362 pp.
23. Shisha-Halevy A. An Early North-West Semitic Text in the Egyptian Hieratic Script, *Orientalia*. Roma, 1978, vol. 47, fasc. 2, pp. 145–162.
24. Franken H. J. Clay Tablets from Deir Alla, Jordan, *Vetus Testamentum*. Leiden, Brill, 1964, vol. 14, fasc. 3, pp. 377–379.
25. Shea W. H. *The Inscribed Tablets from Tell Deir Alla*. Part I: Andrews University Seminary Studies, 1989, vol. 27, no. 1, pp. 21–37; Pt II: Andrews University Seminary Studies, 1989, vol. 27, no. 2, pp. 97–119.

26. Kohavi M. An Ostrakon of the Period of the Judges from Izbet Sartah, *Tel Aviv*. Tel Aviv, 1977, no. 4, pp. 1–13.
27. Shea W. H. The Izbet Sartah Ostrakon, *Andrews University Seminary Studies*, 1990, vol. 28, no. 1, pp. 59–86.
28. Weidmüller W. Phönikische Buchstaben — ägyptische Bildzeichen. *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel. Frankfurter Ausgabe*. Frankfurt, 1960, no. 39, pp. 733–739; no. 46, pp. 985–991.
29. Helck W. Zur Herkunft der sog. 'phönizischen' Schrift. *Ugarit-Forschungen*. Münster, 1972, no. 4, pp. 41–45.
30. Zauzich K.-Th. Von Hieroglyphen zum Alphabet. *Katalog der Ausstellung „Schrift, Sprache, Bild und Klang“*. Würzburg, Ergon Verlag, 2002, vol. 4, pp. 48–53.
31. Zauzich K.-Th. Unsere Buchstaben — ägyptische Hieroglyphen. Der Turmbau zu Babel. Ursprung und Vielfalt von Sprache und Schrift. *Katalog der Ausstellung Schloss Eggenberg*. Graz, 2003, vol. III, pp. 183–189.

Статья поступила в редакцию 6 июля 2015 г.

#### Контактная информация

*Суцевский Андрей Георгиевич* — кандидат исторических наук, доцент; petubast@mail.ru

*Soushchevsky Andrey G.* — PhD, Associate Professor; petubast@mail.ru

## ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 398.32

*Н. В. Григорьева*

### РАЙОН БАВИ КАК ОБЪЕКТ ФОЛЬКЛОРНОГО ДИСКУРСА И САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВЬЕТ-МЬОНГСКИХ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО ВЬЕТНАМА\*

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» — Санкт-Петербург  
Российская Федерация, 190008, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16

В статье отражены результаты исследования фольклорных сюжетов и религиозных практик вьет-мыонгских народов района Бави (Северный Вьетнам), представляющего собой особое, сакральное пространство в контексте вьет-мыонгской культуры. Материалами для исследования послужили сведения из вьетнамских письменных источников, работы французских и вьетнамских исследователей, а также собственные полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиции в Бави в 2015 г. Исследование выполнено в концептуальных рамках иеротопии — междисциплинарного научного направления, специализирующегося на изучении сакральных пространств.

Автор полагает, что сакральное пространство Бави связано с древним культом гор, который был распространен среди вьет-мыонгских народов, и выделяет две группы фольклорных сюжетов и религиозных практик, ассоциируемых с этим пространством. В заключительной части статьи показано, как пространство Бави инкорпорирует в себя сакрализованные реалии современного Вьетнама, среди которых поминальный храм Хо Ши Мина. Библиогр. 21 назв.

*Ключевые слова:* вьет-мыонгские народы, Северный Вьетнам, сакральное пространство, иеротопия, фольклор, религиозные практики.

---

\* Полевые исследования по этому проекту осуществлялись при поддержке РГНФ (проект № 15-24-09551). Статья подготовлена в результате проведения исследования (проект № 15-09-0275) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2015 г.

Автор статьи выражает свою признательность профессору Нгуен Ван Кхангу (Nguyễn Văn Khang, Институт языкознания Вьетнамской академии общественных наук) и профессору Чан Чи Зой (Trần Trí Dõi, Вьетнамский Национальный университет, г. Ханой) за помощь в организации и проведении экспедиции в Бави, а также в интерпретации собранных материалов; нашим информантам, жителям Бави, чья готовность делиться сведениями и доброжелательность позволили собрать необходимый полевой материал.

## BAVI AREA AS AN OBJECT OF FOLKLORE DISCOURSE AND A SACRED SPACE OF THE VIET-MUONG PEOPLES OF NORTHERN VIETNAM

N. V. Grigoreva

National Research University Higher School of Economics (Saint-Petersburg)  
16, ul. Soyuzna Pechatnikov, St. Petersburg, 190008, Russian Federation

This paper presents the results of researching Viet-Muong folk stories and religious practices of Bavi area (Northern Vietnam) which is a very peculiar, sacred space within Viet-Muong cultural tradition. The research is based on information from Vietnamese written sources, works published by French and Vietnamese scholars, as well as on the author's field data collected in Bavi in 2015. All the materials are conceptualized within the context of hierotopy, interdisciplinary scientific field focusing on the study of sacred spaces. The author argues that the sacred space of Bavi is linked with the cult of mountains which was widespread among the Viet-Muong peoples and identifies two groups of folk stories and religious rituals associated with this space. The final part of the paper reveals how the space of Bavi incorporates sacral phenomena of contemporary Vietnam, including the memorial temple of Ho Chi Minh. Refs 21.

*Keywords:* Viet-Muong peoples, Northern Vietnam, Sacred Space, Hierotopy, Folklore, Religious Practices.

Район Бави, с которым связаны многие фольклорные сюжеты и ритуальные практики вьет-мыонгских народов Северного Вьетнама, находится в 60 км к западу от Ханоя, в пределах административных границ одноименного уезда, с 2008 г. включенного в состав территорий вьетнамской столицы<sup>1</sup>. С запада естественной границей района является Черная река (река Да), с севера и северо-востока — правобережье Красной реки. К югу от места слияния двух рек находится горный массив, образованный известняковыми породами, с тремя близко расположенными вершинами, создающими характерный пейзаж и давшими название всему району — Бави, что в переводе с вьетнамского и с мыонгского означает «три вершины»<sup>2</sup>. Три вершины, или три горы этого массива названы в честь героев вьетнамской легенды о Духе Гор и Духе Вод: гора Короля (*Núi Vua*, 1296 м), гора Танвиен (*Núi Tản Viên*, 1227 м.) и гора принцессы Нгокхоа (*Núi Ngọc Hoa*, 1131 м). Поскольку центральным персонажем этой легенды является Дух Гор, обитель которого, как считается, расположена на горе Танвиен, в некоторых описаниях Бави вся его горная часть часто именуется Танвиен (*Tản Viên*)<sup>3</sup>.

Горный массив Бави и окружающее его пространство, помимо легенды о Духе Гор и Духе Вод, содержательно связаны и с другими фольклорными сюжетами, которые могут быть интерпретированы в контексте освоения этих мест вьет-

<sup>1</sup> В период правления последней вьетнамской династии Нгуен (1802–1945) земли современного уезда Бави входили в состав провинции Шонтэй (*Son Tay*), затем, с 1965 по 1975 г. и с 1991 по 2008 г., — провинции Хатэй; в период с 1975 по 1991 г. — в состав укрупненной провинции Хашонбинь (*Hà Sơn Bình*). Уезд Бави был создан в 1968 г., в 2008 г. вошел в состав пригородных территорий г. Ханоя.

<sup>2</sup> Вьетн. *Ba Vì*; мыонг. *Pa Vì*. Некоторые авторы [1, р. 174; 2, с. 179–180] ошибочно связывают название Бави с другим горным районом Северного Вьетнама — Тамдао (*Tam Dao*). Хан-вьетское название Тамдао (三島) также передает идею «трех вершин», которые возвышаются в названном районе, однако горный район Тамдао, в отличие от Бави, расположен на левом берегу Красной реки.

Название «Бави» до распространения во Вьетнаме латинизированной письменности обычно записывалось вьетнамской иероглифической письменностью Ном, что свидетельствует о местном происхождении этого названия и связанных с ним ассоциаций.

<sup>3</sup> Наименование *Tản Viên* (傘圓) имеет хан-вьетское происхождение и может быть переведено как «круглый балдахин». Это наименование отражает округлую форму горы Танвиен.

мыонгами. Религиозные практики, которые сложились вокруг этих сюжетов, весьма разноплановы — это и разнообразные проявления культа предков (включая культ духов — покровителей сельской общины и культ героев), и буддийские культы, и культы даосского характера (культ четырех бессмертных и культ святых матерей). На горах Бави и прилегающих к ним равнинах насчитывается около ста сооружений культового характера: храмов, пагод, общинных домов.

Для современного Вьетнама значение Бави как иерофанического пространства не исчерпывается ассоциациями с древними легендами и культами. Сакрализованные реалии Новейшего времени, связанные, например, с именем Хо Ши Мина, органично включаются в этот комплекс, наполняя его новыми символами и смыслами.

В данной статье на материале письменных источников, работ французских и вьетнамских исследователей, а также собственных полевых наблюдений мы попытаемся дать характеристику Бави как особому ритуально-мифологическому пространству вьет-мыонгских народов и интерпретировать связанные с этим местом символы, мифологические сюжеты и религиозные практики. Актуальность поставленной задачи определяется привлечением в исследования Вьетнама и сравнительные исследования сакральных пространств новых, ранее неизвестных материалов и сведений, а также необходимостью переосмысления этно-культурных процессов, происходивших среди вьет-мыонгов Северного Вьетнама, в связи с длительным доминированием в интерпретации этих процессов «вьет-центричных» подходов.

### Концептуальный контекст

Вершины Бави — не самые высокие среди гор, которые с запада и северо-запада окаймляют равнины в нижнем течении Красной реки — центр формирования традиционной вьетнамской культуры. Однако вопреки очевидным фактам в народном восприятии именно они обладают максимальными высотами: «Самые высокие горы — Бави, третьи по высоте Тамдао, а вторые — Доктон»<sup>4</sup>. Это противоречие снимается в крылатом выражении, отражающем представления местного населения о связи горного пространства с сакральными силами: «Значимость горы не в ее высоте, наличие божеств делает гору священной/известной»<sup>5</sup>. Описывая необычайный духовный потенциал Бави, жители Вьетнама называют это место «священным», говорят о том, что здесь проходят «драконовы жилы»<sup>6</sup>. Горы Бави, как и гору Нгиалинь в соседней провинции Футхо (гору королей Хунгов), называют истоком страны<sup>7</sup>, прародиной нации.

<sup>4</sup> *Nhất cao là núi Ba Vì, Thứ ba Tam Đảo, thứ nhì Độc Tôn* (народное выражение(*Ca Dao*)).

Горы Тамдао и Доктон расположены на левом берегу Красной реки к северо-западу от Ханоя. Самая высокая вершина горной цепи Тамдао — 1592 м, что почти на 300 м выше, чем самая высокая гора Бави, гора Короля.

<sup>5</sup> *Son bất tại cao, hữu thần tắc linh* (вариант *Son bất tại cao, hữu tiên tắc danh*) — крылатое выражение, представляет собой парафраз начального фрагмента текста, размещенного на колоннах Храма Яшмовой горы в Ханое (*đền Ngọc Sơn*).

<sup>6</sup> Понятие «драконовы жилы» (*long mạch*) используется в дальневосточной геомантии для обозначения мест, «наполненных положительной энергией».

<sup>7</sup> Фраза: «эта гора — исток нашей страны» (*Núi ấy là núi tổ của nước ta đó*) принадлежит вьетнамскому поэту, интеллектуалу и политическому деятелю XV в. Нгуен Чаю (*Nguyễn Trãi, 1380–1442*) [3, tr. 28].

Очевидно, что восприятие Бави в качестве особого духовного локуса вьет-мыонгских народов Северного Вьетнама представляет собой явление иеротопии, т. е. разновидности творческой деятельности (в широком смысле), связанной с созданием сакральных (или иерофанических, согласно терминологии Л. Леви-Брюля) пространств [4, с. 5–17]. Термин «иеротопия» состоит из двух греческих корней: «иерос» (священный) и «топос» (место, пространство). В современных гуманитарных исследованиях термин имеет два значения: 1) процессы и способы создания сакрального пространства; 2) междисциплинарное научное направление, которое занимается изучением сакральных пространств. В статье будут использованы оба значения этого термина.

Как показывают сравнительные исследования в области иеротопии, создание сакральных пространств обычно происходит вокруг предметов или построек, наделенных священным смыслом в контексте той или иной культуры, — захоронений, природных объектов необычной формы, особенностей ландшафта. В случае с Бави очевидно, что восприятие этого пространства в качестве сакрального связано в первую очередь с культом гор — явлением, широко распространенным в странах Восточной и Юго-Восточной Азии [см.: 5, с. 29–31; 6, с. 47–58].

Культу гор, или оролатрии, посвящена обширная исследовательская литература. Если использовать типологию форм и видов культа гор, предложенную С. А. Токаревым, то почитание мифологических героев и ритуальных объектов Бави оказывается близким к той разновидности культа, которая характерна для земледельческих народов, видевших прямую связь между выпадением осадков, необходимых для орошения полей, и тучами, нависающими над вершинами гор. В качестве подобной разновидности культа Токарев упоминает культ горы Олимп в Древней Греции, уточняя, что образ Зевса Олимпийского восходит к архетипу бога-громовержца, подателя дождя. В результате развития определенных социально-политических процессов этот мифологический персонаж из божества конкретной горы эволюционировал в общеэллинского верховного бога [7, с. 605]. Подобный процесс эволюции мифологического персонажа и расширение его изначальных функций можно проследить и на примере Духа Гор, героя многочисленных легенд и преданий вьет-мыонгских народов Северного Вьетнама, — божества, вокруг которого возникло и продолжает развиваться сакральное пространство Бави.

Для обозначения создателей и носителей традиции, связанной с пространством Бави, в статье используется категория этно-лингвистической классификации — «вьет-мыонгские народы». Эта категория была выбрана для устранения неоднозначности, возникающей при применении современных этнонимов к древнему населению территорий современного Северного Вьетнама. Под обозначением «вьет-мыонгские народы» применительно к периоду новой и новейшей истории понимаются вьеты (кинъ), составляющие этническое большинство Вьетнама, а также мыонги, близкородственные вьетам группы, относящиеся к категории этнических меньшинств. Применительно к древнему и средневековому периоду термин «вьет-мыонгские народы» обозначает носителей прото-вьет-мыонгских языков и культуры, населявших равнинные и возвышенные районы нынешнего Северного Вьетнама. Термин «вьеты» для этого исторического периода является не этнонимом, а политонимом.



## Письменные источники и устная традиция. Вьеты и «варвары»

Первые записи фольклорных сюжетов о Духе Гор, горе Танвиен и районе Бави относятся к XIV–XV вв. н.э. Сначала эти сюжеты были включены в два сборника легенд и преданий — «Собрание чудес и таинств земли Вьет» [8] и «Удивительные истории о Линьнаме» [9], а в конце XV в. Нго Ши Лиен, придворный летописец династии поздних Ле, воспроизвел некоторые из них в исторической хронике «Полное собрание исторических записок Дайвьета» [10, с. 112–114]. Эти источники содержат сюжеты о битве Духа Гор и Духа Вод, о взаимодействии Духа Гор с Тхук Фаном, правителем государства Аувьет, и конце государства Ванланг, о состязании с Гао Пянем, китайским губернатором вьетских земель, в IX в. н.э.

Дух Гор предстает в первых письменных источниках бессмертным, обладающим невероятным могуществом и занимающим высшую позицию в пантеоне духов и божеств, способствующих благополучию и процветанию населения Дайвьета<sup>8</sup>. Он имеет титул Великого правителя горы Танвиен и является людям в виде облака, парящего над вершиной горы в ясный день. Люди взывают к нему в периоды засухи или наводнений, а также при нашествии врагов и разной нечисти, и каждый раз его вмешательство оказывается весьма эффективным. В этой ипостаси Дух Гор явно относится к категории так называемых небесных духов (*thiên thần*). Его местопребывание, гора Танвиен, описывается как чрезвычайно живописное и чудотворное место: «Танвиен — это главная гора нашего Вьета. Ее чудесные проявления в высшей степени явственны и действительны» [10, с. 114].

Информация о Духе Гор, горе Танвиен и районе Бави содержится и в других письменных памятниках, таких как Яшмовые анналы Духа горы Танвиен (*Tản Viên Sơn Ngọc Phả*) [11], Истинный канон о святом Духе горы Танвиен (*Tản Viên Sơn Thánh Chân Kinh*) [12], храмовые записи поминальных храмов, посвященных Духу Гор, членам его семьи и сподвижникам. Эти памятники фиксируют более позднюю фольклорную традицию, в которой Дух Гор предстает в человеческом облике (*nhân thân*), и именуется Нгуен Туан (вариант — Нгуен Тунг). В этой ипостаси он является духом-покровителем многих деревенских общин Бави и ближайших уездов провинции Футхо, основателем ремесел, а также родоначальником рода Нгуен<sup>9</sup>. Существенная роль в этих памятниках отводится матери и братьям Нгуен Туана. Вариативность информации, содержащейся в источниках этого круга, отражает живую устную традицию и верования населения Бави, а также сопредельных районов провинции Футхо<sup>10</sup>.

Вьеты (кинъ) считают традицию, связанную с Духом Гор и районом Бави, собственной древней традицией, которая много веков тому назад была запечатлена в письменных памятниках и культовых сооружениях. Однако, как свидетельствуют и средневековые вьетнамские источники, и описания французских авторов колониального периода, возвышенные районы Бави, как и большую часть территорий

<sup>8</sup> Дайвьет (*Đại Việt*, Великий Вьет) — название вьетнамского государства с 1054 по 1400 и с 1428 по 1804 гг.

<sup>9</sup> Нгуен (*Nguyễn*) — самое распространенное родовое имя во Вьетнаме. В современном Вьетнаме около 40% населения носят эту фамилию. Упоминание о том, что Дух Гор происходит из рода Нгуен, содержится и в сборнике «Удивительные истории о Линьнаме» [9, tr. 77].

<sup>10</sup> В настоящее время в Бави и соседней провинции Футхо проживают вьеты, мыонги и ман (миен или зао, кит. яо). В середине XX в. мыонги составляли до 70% населения Бави [13, с. 173].

бассейна Черной реки, а также среднего течения Красной реки, до середины XX в. населяли в основном «горные народы». Горцы (montagnards), по свидетельству французских авторов [1; 14], укладом жизни, языком и верованиями заметно отличались от аннамитов (вьетов), имели свои древние традиции почитания духов и божеств гор Бави.

Вьетнамские авторы доколониального периода, вслед за китайскими, описывая народы, населяющие горы Бави и сопредельные территории, называли их «ман» и относили к категории варваров. «Ман» — квазиэтноним, применявшийся для обозначения разных, генетически не связанных между собой народов, проживающих на возвышенностях. Вьетнамизированным вариантом «ман» является термин «мыонг», который в наше время используется в качестве этнонима для обозначения близкородственных вьетам групп, населяющих холмы и горные долины к западу от равнин, где живут вьеты<sup>11</sup>. Многочисленные упоминания о «варварах ман» в районе Бави содержатся во вьетнамской исторической хронике «Полное собрание исторических записок Дайвьета».

Как могло случиться, что в XIV–XV вв., в период создания идеологии и ритуальных основ независимого государства, вьеты поместили на высшую ступень иерархии духов — охранителей государства божество, происходящее из среды варваров? Как местность, населенная варварами, могла стать «истоком страны», «главной горой государства»?

Во-первых, причиной подобного парадокса, на наш взгляд, может быть неоднозначность используемых обозначений: наименование «вьет», которое сейчас является этнонимом, обозначающим вьетоязычное население вьетнамских равнин, в средние века не было связано с этническими категориями. Это был политоним, пришедший на земли нынешнего Вьетнама с Севера. В конце I — первой половине II тыс. н.э. это наименование использовалось исключительно для обозначения государства («Дайвьет» — «наш Вьет») и лишь спустя какое-то время стало применяться для обозначения элиты этого государства. По сути «вьет» и «ман/мыонг» не были противопоставлены друг другу. Группы населения Дайвьета в то время противопоставлялись не по этническому признаку, а по принципу обозначения локаций: например, «кин» («столичные жители», позже, расширительно, — «жители равнин») и «ман/мыонг» (жители поселений на возвышенностях). Если под обозначением «вьет» понимать жителей государства Дайвьет, то «ман/мыонг» — это тоже вьет (вьеты), а горы Бави/Танвиен и связанные с ними сакральные силы — неотъемлемая часть государства.

Во-вторых, образованная элита Дайвьета, создававшая традицию (в понимании этого термина в рамках концепции Э.Хобсбаума [15]) для своего независимого государства, хотя и испытывала сильное китайское влияние, генетически и культурно была тесно связана с жителями гор и возвышенностей, которых, по китайскому образцу, именовала «варварами»<sup>12</sup>. Использование местных фольклор-

<sup>11</sup> Принято считать, что иероглиф 蠻 «ман» передает китайский вариант произношения тайского слова «мыанг» (вьетн. мыонг), т.е. поселение в горах. Во вьетнамских текстах встречается собирательное понятие «Мыонг Ман» (茫蠻, Mường Mán). В легенде о Духе Гор и Духе Вод «варвары ман» помогают Духу Гор противостоять войску Духа Вод [10, с. 113].

<sup>12</sup> О том, как вьеты (кин) и мыонги стали позиционироваться как два отдельных народа, см.: [16]. Многие семьи вьетов и мыонгов в районе Бави до сих пор возводят свой род к одному общему предку [13, с. 176].

ных сюжетов, пусть даже ассоциируемых с варварами, давало возможность укоренить новую китаизированную традицию на местной почве. Так, «правитель трех вершин» в конкретной местности, почитаемый предками тех, кого сейчас принято называть мыонгами (мыонг. *Bua Pa Vi*), превратился в Духа Гор (*Son Tinh*), иначе именуемого Святой Дух горы Танвиен (*Tân Viên Sơn Thánh*) или Великий правитель горы Танвиен (*Tân Viên Sơn Đại Vương*), — божество, получившее хан-вьетское наименование и включенное в государственный пантеон духов Дайвьета. Сравнительный анализ вьетских, зафиксированных в письменных памятниках Средневековья, и мыонгских, до сих пор передаваемых изустно, фольклорных сюжетов о Духе Гор и пространстве Бави может дать интересный материал для реконструкции древних представлений и исторических процессов, имевших место во вьет-мыонгской культурной среде, для выявления универсальных архетипов и внешних влияний, а также для сравнительных исследований в области иеротопии и оролатрии.

**Дух Гор — всемогущий дух,  
обеспечивающий благоприятный режим осадков,  
защитник государства вьетов**

Основной мифологический персонаж, в котором воплощены иерофанические свойства пространства Бави, — это Дух Гор, божество, имеющее в культуре вьет-мыонгов множество различных обозначений, титулов, ипостасей и функций. Наиболее известной легендой о Духе Гор является история о его битве с Духом Вод.

Фольклорный сюжет, который обычно обозначают как «Дух Гор и Дух Вод» (*Son Tinh Thủy Tinh*) и часто считают отдельной легендой, является фрагментом более обширных повествований о Духе Гор, включенных в упомянутые средневековые сборники легенд и преданий [8; 9] и историческую хронику «Полное собрание исторических записок Дайвьета» [10].

В фольклорной традиции вьетов происхождение Духа Гор связано с этногенетическим мифом: он является одним из ста сыновей прародителя-дракона Лак Лонг Куана и феи Ау Ко, который после расставания родителей и разделения потомства сначала последовал вместе с отцом в сторону моря, а затем вернулся в горы. Впечатленный красотой и необычной формой горы Танвиен, Дух Гор поселился на вершине этой горы, в связи с чем его стали именовать Святым Духом горы Танвиен или Великим правителем горы Танвиен. Дух Гор предстает антиподом Духа Вод; все легенды, записанные в средние века, отражают конфликт, возникший между двумя божествами из-за сватовства к дочери короля Хунга: предпочтение, отданное Духу Гор, и последовавшую за этим баталию. Битва, развернувшаяся между духами-соперниками и их сподвижниками, закончилась поражением Духа Вод, который, несмотря на мощь своего водного войска, так и не смог одолеть Духа Гор, укрывшегося на горе Танвиен. Ежегодные попытки Духа Вод взять реванш, согласно этим источникам, объясняют причины обильных осадков и гроз, которые случаются в Северном Вьетнаме во время седьмого и восьмого лунных месяцев, вызывая разливы рек и затопление полей. Для предупреждения и прекращения стихийных бедствий, связанных с избытком или недостатком дождей, высшие пра-

вители государства должны были обращаться к всемогущему духу Гор с просьбами и совершать необходимые ритуалы<sup>13</sup>.

Первые записи фольклорных историй о Духе Гор содержат также сюжеты о его взаимодействии с Тхук Фаном, завоевателем Ванланга, первого государства вьетов, в III в. до н. э., и противостоянии китайскому наместнику Гао Пяню в IX в. н. э.

Анализ средневековых записей о Духе Гор показывает, что этот мифологический персонаж является не просто подателем благодатного дождя, а (подобно китайскому Великому Юю) победителем и укротителем водной стихии. Учитывая специфику условий земледелия в Южном Китае и Северном Вьетнаме, можно предполагать, что такие функции фольклорного героя отражают успехи древнего населения в создании ирригационных систем, строительстве дамб и управлении уровнем воды на заливных полях. Таким образом, Дух Гор приобретает цивилизаторские функции. Из духа конкретной горы этот персонаж превращается в божество, отвечающее за процветание обширных территорий; постепенно его деяниям придается государственный масштаб — он содействует благополучию всего населения страны, помогает высшим правителям противостоять врагам государства. Дух Гор, Великий правитель горы Танвиен, занимает высшие позиции в государственном пантеоне духов Дайвьета; он получает хан-вьетское имя и титулы, а также общевьетское происхождение — от брака дракона и феи. «Резиденция» Духа Гор, гора Танвиен, связанная с сакральными силами всемогущего духа, становится «истоком страны» и «главной горой государства».

#### **Дух Гор — Нгуен Туан, прадед рода Нгуен, основатель ремесел, триединый дух, главный из четырех бессмертных**

Записи фольклорных историй о Духе гор, собранные в XIX и в первой половине XX в., в большей степени отражают локальную традицию Бави и отличаются существенной вариативностью. Эти истории, как показали наши полевые исследования, и сейчас бытуют среди вьетского и мьянговского населения Бави и сопредельных территорий. Герои этих историй до сих пор почитаются в деревенских храмах и в семьях жителей Бави.

Основа сюжета большинства историй сводится к следующему: на противоположном от Бави берегу Черной реки, там, где сейчас находится храм Лангсьонг (*Lăng Xương*), жила женщина по имени Динь Тхи Ден (варианты — Динь Тхи Диен/ Динь Тхи Хоа). Она была некрасива, и никто не хотел брать ее в жены. Наступив на след великана, она забеременела и родила сына — Нгуен Туана (вариант — Нгуен Тунга; в некоторых вариантах этого сюжета Нгуен Туан рождается от матери Динь Тхи Ден и отца Нгуен Као / Нгуен Као Хань)<sup>14</sup>. Повзрослевший Нгуен Туан после

<sup>13</sup> Практика совершения монарших молений Духу Гор сохранялась при последней императорской династии Нгуенов.

<sup>14</sup> Некоторые локальные версии этой истории объясняют рождение Нгуен Туана следующим образом: в районе Лангсьонг (на левом берегу Черной реки) жили два брата — Нгуен Као Хань и Нгуен Као Бан. Их возраст был уже весьма преклонным, а детей у них все еще не было. Старший брат, Нгуен Као Хань, сожительствовал со своей племянницей Динь Тхи Диен, которая и стала матерью Нгуен Туана. В семье младшего брата, Нгуен Као Бана, тоже родились двое сыновей — Нгуен Хиен и Нгуен Сунг, которые впоследствии стали ближайшими сподвижниками Нгуен Туана, Духа горы Танвиен (по материалам устных сообщений жителей Бави).

смерти матери (варианты — после смерти родителей / вместе с матерью) перебрался на другой берег Черной реки, в Бави. Там с ним произошло несколько чудесных историй. Он встретил доброго старца<sup>15</sup>, который дал ему волшебный посох, один конец которого оживляет, а другой умерщвляет. С помощью этого посоха Туан спас змею, которая оказалась сыном владыки подводного мира; от властителя подводного мира Туан получил книгу заветов. Чудодейственные атрибуты — волшебный посох и книга заветов — позволили Туану сделать много добрых дел: он помогал давать отпор врагам и спас много живых существ. Помимо этого Нгуен Туан научил жителей Бави полезным навыкам — разводить огонь, строить дамбы, возделывать рис на заливных полях и выращивать другие культуры, ловить рыбу, используя сети, охотиться на диких зверей, — а также воинским искусствам, песням и танцам. За свои заслуги перед жителями Бави Нгуен Туан был удостоен титула Духа Гор, правителя горы Танвиен. Его жена принцесса Нгокхоа, дочь правителя Хунга, научившая жителей шелководству и шелкоткачеству, — одно из наиболее почитаемых населением Бави и соседней провинции Футхо женских божеств.

В некоторых вариантах историй о Нгуен Туане помимо матери/родителей и жены фигурируют его двоюродные братья и сподвижники — Нгуен Хьонг и Нгуен Ланг (варианты — Нгуен Хиен и Нгуен Сунг / Као Шон и Куи Минь). Местные жители полагают, что три вершины Бави — это три брата из рода Нгуен. В некоторых местных поминальных храмах, где Дух Гор почитается как триединный дух, на алтарях установлены три мужских фигурки, ассоциируемые с тремя братьями.

Мать Нгуен Туана почитается не только в храме Лангсьонг, где, по преданию, он был рожден, но и во многих других храмах Бави и соседней провинции Футхо в качестве одной из Святых матерей (*Thánh Mẫu*) — в рамках специфического вьетнамского культа почитания женских божеств. В храмах Северного и Центрального Вьетнама почитается также дочь Духа Гор и принцессы Нгокхоа — Святая матушка лесных и горных пространств (*Lâm Cung Thánh Mẫu* или *Mẫu Thượng Ngàn*). В некоторых храмах триединная сущность Духа Гор передается через установленные на алтарях фигурки — одну мужскую и две женских; последние воспроизводят образы его матери и жены. Сам Дух Гор, великий правитель горы Танвиен, является высшим божеством культа четырех бессмертных (*Tứ bất tử*) — одного из вьетнамских культов даосского толка.

В этой группе сюжетов о пространстве Бави и его героях действие и события локализованы в пределах конкретного географического пространства — территории современного уезда Бави и соседней провинции Футхо. Фольклорные персонажи этих историй антропоморфны, они имеют современные, принятые среди вьет-мыонгских народов, имена и действуют среди местной природы и населения обозначенных районов. В изложение событий причудливо вплетаются упоминания

---

Отметим, что мотив кровосмесительной связи весьма распространен в мыонгском и, шире, мон-кхмерском фольклоре.

Род Нгуен и род Динь составляют около 90% мыонгского населения Бави. Вероятно, приведенная версия сюжета о рождении Духа Гор, воплощенного в образе земного человека Нгуен Туана, отражает внутренние процессы, происходившие среди вьет-мыонгского населения Бави.

<sup>15</sup> В некоторых версиях этой истории старец является даосским божеством, правителем планеты Венера (вьетн. *Thái Bạch Lão Quân*). В других версиях истории Нгуен Туан становится приемным сыном хозяйки горы Ма Тхи Као (*bà Ma Thị Cao*), и она передает ему управление горной местностью.

о чудесах, соотносимых с даосской традицией. Культы и религиозные практики, возникшие вокруг этих сюжетов, могут быть интерпретированы как проявления культа предков (включая культ духов-охранителей сельской общины) и даосских культов бессмертных и женских божеств.

### Современность и новые святыни Бави

Сравнительная иеротопия свидетельствует о том, что в большинстве случаев сакральные пространства представляют собой совокупность объектов, обладающих иерофаническими свойствами. Л. Леви-Брюль эту особенность сакрального пространства описал следующим образом: «...Священное место никогда не существует само по себе. Оно всегда есть часть целокупности; в него входят животные или растения, типичные для него в разные времена года, а также мифические герои, которые тут жили, бывали или же сотворили здесь что-то и которые воплощены нередко в самой земле этого места; совершаемые здесь обряды и возникающее здесь эмоциональное состояние» [цит. по: 17, с. 338]. В качестве примеров горных иеротопий можно привести гору Тайшань в Китае, Храмовую гору в Израиле, греческий Афон и другие горные пространства, которые связаны с разноплановыми мифологическими традициями и в которых сосредоточены реликвии и святыни, относящиеся к разным религиозным системам.

Помимо комплексного характера, сакральное пространство обладает свойствами временного континуума: «...Непрерывность иерофаней — вот в чем загадка особой устойчивости, “вечности” однажды освященных пространств» [17, с. 338]. Вероятно, к сказанному можно добавить, что средоточие разноплановых иерофаней в одном месте усиливает действие каждой из них и обеспечивает непрерывность сакральных свойств всего пространства. Если рассуждать в категориях Леви-Брюля, то размещение в сакральном пространстве нового священного объекта в результате действия закона партиципации<sup>16</sup> усиливает его сакральные свойства и иерофанию всего пространства в целом.

Иерофанический характер Бави в конце XIX — начале XX в. был чутко воспринят представителями французской колониальной администрации: власти приняли решение установить на вершине горы Танвиен скульптуру святого Михаила, повергающего демона, воплощенного в образе дракона. Скульптура была уже отлита, и гора Танвиен должна была стать центром христианского паломничества в Индокитае, однако французские специалисты по культурам Дальнего Востока, обратили внимание на то, что дракон является благостным символом в дальневосточной традиции, и установка скульптуры с поверженным драконом вряд ли будет правильно воспринята местными жителями [14, р. 153]. В результате скульптура так и не была установлена и Бави не суждено было стать центром христианского паломничества.

С 1991 г. горный массив Бави вошел в состав Национального парка Бави, а в 1999 г. пополнился еще одним сакральным символом, который был органично инкорпорирован в иерофаническую структуру этого пространства: на горе Коля, самой высокой вершине Бави, расположенной рядом с горой Танвиен, был

---

<sup>16</sup> Партиципация (сопричастность) — понятие, введенное Л. Леви-Брюлем для обозначения основного закона «пралогического мышления».

открыт поминальный храм Хо Ши Мина, экс-президента и национального лидера независимого Вьетнама.

Хо Ши Мин широко почитается в современном Вьетнаме в рамках государственного культа (в качестве исторической личности, см.: [18; 19]), а также в рамках традиционного культа героев (в качестве духа-охранителя нации)<sup>17</sup>. Храм на горе Короля в Бави — не единственный поминальный храм, посвященный Хо Ши Мину: аналогичные храмы существуют в нескольких провинциях Вьетнама — Нгеан (*Nghê An*), Сокчанг (*Sóc Trăng*), Чавинь (*Trà Vinh*), Баклиеу (*Bạc Liêu*). Однако храм Хо Ши Мина в Бави представляет собой культовое сооружение, наделенное особыми свойствами: он расположен в особом ритуально-мифологическом пространстве, наполненном древней иерофанией, которая сформировалась здесь в связи с почитанием священной горы и ее всемогущего божества. Этот храм, безусловно, является главным поминальным храмом Хо Ши Мина в северной части страны. Его значимость, помимо расположения в сакральном пространстве Бави, во многом объясняется близостью к столице. В 2011 г. рядом с храмом Хо Ши Мина была возведена тринадцатизэтажная буддийская башня (*Tháp Báo Thiên*), составившая с храмом единый ритуальный комплекс, что вполне согласуется с нормами религиозного синкретизма, распространенного во Вьетнаме.

Вокруг храма Хо Ши Мина в Бави постепенно складывается своя фольклорная традиция: некоторые местные жители объясняют возведение храма на вершине горы Короля тем, что в одном из вариантов своего завещания Хо Ши Мин просил захоронить его останки на одной из вершин Бави<sup>18</sup>. Этот аргумент всегда подкрепляется указаниями на сакральные свойства Бави. Другие связывают появление храма Хо Ши Мина в Бави с тем, что в одном из гротов недалеко от берега Черной реки, в так называемом районе К9, в течение нескольких лет тайно сохранялись забальзамированные останки Хо Ши Мина<sup>19</sup>. Нам не удалось получить официальных комментариев о причинах возведения храма Хо Ши Мина именно в этом месте, однако, думается, что возведение храма вождя на самой высокой вершине священных гор

<sup>17</sup> Культ героев, пантеон которого состоит из сакрализованных персонажей вьетнамской истории, с нашей точки зрения, может рассматриваться как элемент традиционного культа предков. В случае с культом Хо Ши Мина соотношение с ритуалами почитания умерших предков видится особенно обоснованным в силу того, что Хо Ши Мин в последние десятилетия больше позиционируется во Вьетнаме не как политический деятель недавнего прошлого, а как «дядюшка Хо» (*Bác Hồ*), т. е. почивший старший родственник всех вьетнамцев.

<sup>18</sup> Устные сообщения информантов.

На каменной стеле, расположенной у входа в храм, фрагмент завещания Хо Ши Мина, в котором действительно есть следующие строки: «Когда я уйду в мир иной, не надо устраивать пышные похороны, тратить время и средства народа. Я прошу предать мое тело огню, или, говоря иначе, «кремировать». Прах захоронить на одном из холмов. В районе Тамдао и Бави есть много хороших мест...». Хо Ши Мин обращался к тексту своего завещания несколько раз: в 1965, 1968 и 1969 г. Его пожелания в отношении способов захоронения останков, которые варьируются от одной версии завещания к другой, содержатся в разделе «Личное». Так, к примеру, в тексте 1968 г. содержится пожелание произвести кремацию, прах разделить на три части и в фаянсовых емкостях захоронить на холмах в трех частях Вьетнама — на Севере, в Центре и на Юге [20]. В настоящее время забальзамированные останки Хо Ши Мина сохраняются и доступны для обозрения в мавзолее на площади Бадинь в Ханое.

<sup>19</sup> Устные сообщения информантов.

Информация о сохранении забальзамированных останков Хо Ши Мина в районе К9 с 1969 по 1975 г. соответствует действительности [21]. В настоящее время в К9 располагается мемориально-музейный комплекс.

Бави, недалеко от места временного захоронения (грот в районе К9), вполне соответствует традиционным представлением вьет-мыонгских народов о сакральном.

### Заключение

В результате проведенного исследования нам удалось установить, что сакральное пространство Бави представляет собой обширный и разноплановый ритуально-мифологический комплекс, возникший на основе древнего культа гор и ритуалов почитания Духа Гор, божества горы Танвиен (трех вершин Бави), распространенных среди вьет-мыонгского населения Северного Вьетнама. За образом вьетнамского Духа Гор скрывается архетип бога дождя, победителя и повелителя водной стихии. Фольклорный материал, связанный с формированием сакрального пространства Бави, позволяет выделить две группы сюжетов: более ранние, воспринятые элитой средневекового вьетнамского государства и канонизированные в памятниках XIV–XV вв., и более поздние, отражающие локальную, до сих пор живую фольклорную традицию района Бави.

В ранних фольклорных сюжетах о Духе Гор отразились природные (климатические) особенности Северного Вьетнама и специфика хозяйственной деятельности населения. Значимость этого божества и его деяний для населения долины Красной реки обусловили включение его в состав первопредков и государственный пантеон духов, придание Танвиен-Бави статуса «главной/высочайшей горы государства», «истока страны». Эта традиция, изначально локализованная в горной местности, в настоящее время в большей степени ассоциируется с жителями равнин — вьетами, потомками создателей и носителей государственной идеологии средневекового Вьетнама (Дайвьета).

Вторая группа сюжетов о Духе Гор, его обители, горе Танвиен, и районе Бави представляет мифологического персонажа в образе земного человека, жителя Бави. В этой своей ипостаси Дух Гор — триединое божество, дух-охранитель многих сельских общин Бави, первопредок рода Нгуен, основатель ремесел, главное божество культа четырех бессмертных. Помимо Духа Гор в его человеческом облике, Нгуен Туана, почитаемыми фольклорными персонажами для жителей Бави являются члены его семьи — мать, жена и два брата. Чудеса, которые происходят с этими героями, ассоциируются с представлениями народного даосизма. Такое восприятие божества гор отражает местную традицию и в наши дни широко распространено среди мыонгского и вьетского населения Бави.

Для современных жителей Вьетнама Бави — это не только край древних легенд и ритуалов, это пространство, обладающее иерофаническими свойствами и поныне. До наших дней здесь сохраняется живая связь мифа и ритуала: изустно передаются старые предания, сохраняются древние и возводятся новые храмы, строго в соответствии с традиционным лунным календарем проводятся ритуальные действия и церемонии. Духовное пространство Бави продолжает развиваться, вбирая в себя сакрализованные реалии современного Вьетнама. Древние мифы и ритуалы, священные символы разных религий, прошлого и настоящего объединяются здесь в единый сакральный комплекс, усиливая иерофанические свойства каждого из составляющих его элементов и всего пространства в целом.



## Литература

1. Madrolle, C. *Indochine du Nord: Tonkin, Annam, Laos*. 2<sup>ème</sup> éd. Paris: Hachette, 1923, 364 p.
2. Мифы и предания Вьетнама / предисл., пер. с вьетнамского и ханваня, коммент. Е. Ю. Норозовой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. 208 с.
3. Nguyễn Trãi. *Dư Địa Chí* (Краеведческое описание). Hà Nội: Văn Sử Học, 1960. 186 tr.
4. Лидов А. М. Сравнительная иеротопия // Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств. Сборник статей / под. ред. А. М. Лидова. М.: Индрик, 2009. С. 5–17.
5. Парникель Б. Б. О фольклорном средстве народов Юго-Восточной Азии // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1982. С. 26–48.
6. Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М.: Наука, 1978. 255 с.
7. Токарев С. А. О культе гор и его месте в истории религии // Ранние формы религии. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 602–612.
8. Lý Tế Xuyên. *Việt Điện U Linh Tập* (Собрание чудес и таинств земли Вьет). Hà Nội: Đại Nam, 1960. 229 tr.
9. Vũ Quỳnh, Kiều Phú. *Lĩnh Nam chích quái: truyện cổ dân gian Việt Nam* (sur tập từ thế kỷ XV) (Удивительные истории о Линьнаме: древние вьетнамские легенды (собранные в XV веке)). Hà Nội: Văn Hóa, 1960. 137 tr.
10. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы): в 8 т. Т. 1. М.: Восточная литература, 2002. 343 с.
11. Tấn Viên Sơn Ngọc Phả, 1908 (傘圓山玉譜 — Яшмовые анналы Духа горы Танвиен). Рукопись из фонда старых документов, записанных иероглифической письменностью, Вьетнамской Национальной Библиотеки. URL: <http://hannom.nlv.gov.vn/hannom/cgi-bin/hannom?a=d&d=BNTwEHieafdEn1908&e=----vi-20-1-txt-txIN%7CtxME---> (дата обращения: 22.09.2015).
12. Tấn Viên Sơn Thánh Chân Kinh, 1931 (傘圓山聖眞經 — Истинный канон о святом Духе горы Танвиен). Рукопись из фонда старых документов, записанных иероглифической письменностью, Вьетнамской Национальной Библиотеки. URL: <http://hannom.nlv.gov.vn/hannom/cgi-bin/hannom?a=d&d=BNTwEHieafdEo1931&e=----vi-20-1-txt-txIN%7CtxME---> (дата обращения: 22.09.2015).
13. Lâm Bá Nam. Người Mường ở Ba Vì và mối quan hệ Việt — Mường (Мыонги в Бави и вьет-мыонгские отношения) // Việt Nam học, kỉ yếu Hội thảo Quốc tế lần thứ nhất, tập II, Hà Nội: Nxb Thế giới, 2000. Tr. 172–177.
14. Dùmoutier G. Notes sur la rivière Noire et le Mont Ba-Vi (Tonkin) // Bulletin de géographie historique et descriptive. Paris, 1981. P. 150–209.
15. Hobsbaum E. Introduction: inventing traditions // The Invention of Tradition / ed. Hobsbaum E., Ranger T. Canto Classics, 2012. P. 1–14.
16. Taylor K. W. On being Muonged // Asian Ethnicity. Vol. 2, N 1. March 2001. P. 25–36.
17. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
18. Marouda M. The Unending Death of an Immortal: The State Commemoration of Hồ Chí Minh in contemporary Việt Nam // South East Asia Research. Vol. 21, N 2. June 2013. P. 303–321.
19. Tai Hue-Tam Ho. Monumental Ambiguity: the State Commemoration of Hồ Chí Minh // Taylor K., Whitmore J. (eds.) Essays into Vietnamese Pasts. Studies on Southeast Asia. N 19). Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995. P. 272–288.
20. Di chúc của Chủ tịch Hồ Chí Minh (Завещание президента Хо Ши Мина). Ban Chấp hành Trung ương Đảng Cộng sản Việt Nam (Исполнительный Комитет Центрального Комитета Коммунистической партии Вьетнама), Hà Nội, 1989, 58 tr.
21. Khu di tích K9 (Мемориальный район K9). URL: <http://www.nuibavi.com/kdl/khu-di-tich-k9.html> (дата обращения 03.08.2015).

## References

1. Madrolle C. *Indochine du Nord: Tonkin, Annam, Laos*. 2<sup>nd</sup> ed. Paris, Hachette, 1923, 364 pp.
2. *Mify i predaniia Vjetnama* [Myths and Tales of Vietnam]. Introduction, translation from Vietnamese and Han-Van, comments by E. I. Norozova. St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2000, 208 pp.
3. Nguyễn Trãi. *Dư Địa Chí* [Geographical Description]. Hà Nội, Văn Sử Học, 1960, 186 pp.

4. Lidov A. M. Sravnitel'naia ierotopiia [Comparative Hierotopy]. *Ierotopiia. Sravnitel'nye issledovaniia sakral'nykh prostranstv. Sbornik statei [Hierotopy. Comparative Studies of Sacred Spaces. Collection of articles]*. Ed. by A. M. Lidov. Moscow, Indrik, 2009, pp. 5–17.
5. Parnikel' B. B. O fol'klornom srodstve narodov Iugo-Vostochnoi Azii [On Folklore Affinity in Southeast Asia]. *Traditsionnoe i novoe v literaturakh Iugo-Vostochnoi Azii [The Traditional and The New Trends in Southeast Asian Literatures]*. Moscow, Nauka Publ., 1982, pp. 26–48.
6. Stratanovich G. G. *Narodnye verovaniia naseleniia Indokitaia [Folk beliefs in Indochina]*. Moscow, Nauka Publ., 1978, 255 pp.
7. Tokarev S. A. O kul'te gor i ego meste v istorii religii [On the Cult of Mountains and its Place in the History of Religion]. *Rannie formy religii [Early Forms of Religion]*. Moscow, Izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ., 1990, pp. 602–612.
8. Lý Tế Xuyên. *Việt Điện U Linh Tập [Collection of Stories on the Shady and Spiritual World of the Viet Realm]*. Hà Nội, Đại Nam, 1960, 229 pp.
9. Vũ Quỳnh, Kiều Phú. *Lĩnh Nam chích quái: truyện cổ dân gian Việt Nam (sưu tập từ thế kỷ XV) [Wondrous Tales of Linh Nam: ancient Vietnamese legends (collected in 15<sup>th</sup> century)]*. Hà Nội, Văn Hóa, 1960, 137 pp.
10. *Polnoe sobranie istoricheskikh zapisok Daiv'eta (Daiv'et shy ki toan thky) [Complete Book of the Historical Records of Đại Việt]*: in 8 vols, vol. 1. Moscow, Vostochnaia literatura Publ., 2002, 343 pp.
11. *Tân Viên Sơn Ngọc Phả, 1908. Rukopis' iz fonda starykh dokumentov, zapisannykh ieroglificheskoi pis'mennost'iu, V'etnamskoi Natsional'noi Biblioteki [The Jade annals of Tan Vien, 1908. Manuscript from Vietnam National Library]*. Available at: <http://hannom.nlv.gov.vn/hannom/cgi-bin/hannom?a=d&d=BNTwEHieafdEn1908&e=----vi-20-1-txt-txIN%7CtxME---> (accessed: 22.09.2015).
12. *Tân Viên Sơn Thánh Chân Kinh, 1931. Rukopis' iz fonda starykh dokumentov, zapisannykh ieroglificheskoi pis'mennost'iu, V'etnamskoi Natsional'noi Biblioteki [The true canon of the Tan Vien Mountain Holy Spirit, 1931. Manuscript from Vietnam National Library]*. Available at: <http://hannom.nlv.gov.vn/hannom/cgi-bin/hannom?a=d&d=BNTwEHieafdEo1931&e=----vi-20-1-txt-txIN%7CtxME---> (accessed: 22.09.2015).
13. Lâm Bá Nam. Người Mường ở Ba Vì và mối quan hệ Việt — Mường [The Muong People of Bavi area and Viet-Muong relations]. *Việt Nam học, kỉ yếu Hội thảo Quốc tế lần thứ nhất, tập II [Vietnam studies, Proceedings of the First International Conference, Volume II]*. Hà Nội, Nxb Thế giới, 2000, pp. 172–177.
14. Dùmoutier G. Notes sur la rivière Noire et le Mont Ba-Vi (Tonkin). *Bulletin de géographie historique et descriptive*. Paris, 1981, pp. 150–209.
15. Hobsbaum E. Introduction: inventing traditions, *The Invention of Tradition*. Ed. by E. Hobsbaum, T. Ranger. Canto Classics, 2012, pp. 1–14.
16. Taylor K. W. On being Muonged, *Asian Ethnicity*, vol. 2, no. 1. March 2001, pp. 25–36.
17. Eliade M. *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniia [Essays on comparative religion]*. Moscow, Ladomir Publ., 1999, 488 pp.
18. Marouda M. The Unending Death of an Immortal: The State Commemoration of Hồ Chí Minh in contemporary Việt Nam, *South East Asia Research*, vol. 21, no. 2. June 2013, pp. 303–321.
19. Tai Hue-Tam Ho. Monumental Ambiguity: the State Commemoration of Hồ Chí Minh, *Taylor K., Whitmore J. (eds.) Essays into Vietnamese Pasts. Studies on Southeast Asia*, no. 19. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1995, pp. 272–288.
20. Di chúc của Chủ tịch Hồ Chí Minh [The Testament of President Ho Chi Minh]. *Ban Chấp hành Trung ương Đảng Cộng sản Việt Nam [Central Committee, Communist Party of Vietnam]*. Hà Nội, 1989, 58 pp.
21. *Khu di tích K9 [The memorial area K9]*. Available at: <http://www.nuibavi.com/kdl/khu-di-tich-k9.html> (accessed 03.08.2015).

Статья поступила в редакцию 6 июля 2015 г.

#### Контактная информация

Григорьева Нина Валерьевна — кандидат исторических наук, доцент; ngrigoreva@hse.ru

Grigoreva Nina V. — PhD, Associate Professor; ngrigoreva@hse.ru

*А. Г. Сторожук*

## МА-ШЭНЬ. ГЕНЕЗИС И ТРАДИЦИИ ПОКЛОНЕНИЯ

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

В статье рассматривается генезис китайского божества-покровителя лошадей Ма-шэня и прослеживаются общие черты формирования его культа с культом монгольского божества коневодства, а также с поклонением духам-охранникам китайской преисподней. Отдельно рассказывается об особом классе тантрических божеств, послуживших истоком всех названных выше религиозных традиций, но в настоящее время не представленных широко в китайских храмовых комплексах, о разделении первоначально единого культа Ма-шэня на различные аспекты и о сопутствующих божествах и помощниках, а также о трактовке духа коневодства в литературе и в современных религиозных представлениях. Библиогр. 22 назв.

*Ключевые слова:* Китай, религия, верования, литература, коневодство, храмы, буддизм.

### MA-SHEN. GENESIS AND TRADITIONS OF WORSHIP

*A. G. Storozhuk*

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

The paper covers the genesis of Chinese Heavenly horse supervisor — Ma-shen — and traces development of his worship along with Mongolian horse-breeding god cult, as well as religious practice of Chinese inferno guards. It particularly focuses on a special class of Tantric deities that have given start to all the mentioned religious traditions but presently are not broadly represented in Chinese temples. An exceptional emphasis is put on the analysis of splitting of the formerly Ma-shen cult into several different aspects and on accompanying deities and assistants; paper also presents interpretation of the horse-breeding god in literature and modern religious concepts. Refs 22.

*Keywords:* China, religion, beliefs, literature, horse-breeding, temples, Buddhism.

Ма-шэнь (馬神, или Ма-мин-ван, 馬明王) — божество-покровитель коней и коневодства в поздних китайских верованиях. Это собирательное понятие, на практике могущее воплощаться в целый ряд самостоятельных божеств, отвечающих за различные аспекты коневодческого дела. Интересно то обстоятельство, что хотя разведение лошадей никогда не было сильной стороной китайской культуры, и импорт скакунов принимал огромные объемы еще в танское время (о достижениях в области коневодства древнего Китая подробнее см.: [1, с.91–92]), дух-покровитель коней становится широко популярным и почитаемым во всех регионах страны, а устройство храмов Ма-шэю предписывается высочайшими императорскими указами.

Необычные существа с конским телом встречаются уже в «Книге гор и морей» (кит. «Шань хай цзин», 山海經). Персонажи, упоминаемые там, многочисленны и разнообразны, среди них мы обнаруживаем и людей с конскими копытами (цзюань 18 [2, 185]), и коней с человечесьей (цзюань 2 [2, 22]; 3 [2, 43]) или драконьей головой (например, цзюань 5 [2, 98]), и даже некое существо, напоминающее коня, но вообще без головы (цзюань 17 [2, 178]).

Вместе с тем описаний устойчиво регламентированного культа божества коневодства не имеется очень долго. Предположительно в древних обрядах жертвопри-

ношений лошадь использовалась как особое сакральное животное, но подробности в доступных источниках не сообщаются. В Чжоуской «Книге ритуала» (Чжоу ли, 周禮) говорится о типологическом сходстве лошадей и шелкопрядов (см. цзюань 7 «Сыма военного приказа. Часть 1» (Сягуань сыма шан, 夏官司馬上) и комментарии к нему ханского Чжэн Сюаня (鄭玄, 127–200) [3, Т. 1, с.463], но опять же без особенных пояснений (впоследствии эта мысль будет повторена в «Бэньцао ганму» (本草綱目) [4]). Также в поздних текстах, начиная с сунского времени, встречается отождествление покровителя коней с божеством четырех звезд Фансин (房星) в восточном небесном секторе (подобное отождествление есть в работах сунского ученого Кун Вэя (孔維), многие положения которых повторяются в своде ученого XI в. Пан Юань-ина (龐元英) «Вэньчан цза лу» (文昌雜祿, «Записи Вэнь-чана о разном») (цзюань 4 [5, 78–79]), а также в ряде более поздних текстов по вопросам сельского хозяйства и гаданиям).

Отрывочные сведения о почитании божества-покровителя коней можно найти в работах, приписываемых ученому и литератору III–IV вв. Го Пу (郭璞, 276–324) и некоторых других текстах, содержащих сведения разной степени достоверности. Детали культа, тем не менее, ни в одном из них не раскрываются, и вплоть до воцарения династии Мин (1368—1644) надежных сведений об этом вопросе нет. Зато известно, что основатель минской династии Чжу Юань-чжан (朱元璋, 1328–1398) поклонялся божеству коневодства и воздвигал в честь него святилища [6, с. 327]. Возможно, здесь сказывается и наследие монгольского правления во время династии Юань (1271–1368), поскольку культ коня у монголов был необыкновенно развит. Так или иначе, расцвет представлений о божестве-покровителе коней приходится на период начиная с XIV в. и достигает особенно широких масштабов в XVI–XIX вв.

Скульптурные изображения Ма-шэня обычно выглядят весьма странно и на первый взгляд нелогично, принимая во внимание его охранительные и покровительственные функции: у него гневное лицо (часто красного цвета), во лбу имеется вертикально посаженный третий глаз, во рту клыки. Лиц может быть три — два по бокам головы. В многочисленных руках (обычно четырех или шести) разнообразное оружие, языки пламени и другие грозные предметы. Ма-шэнь облачен в халат военачальника и кольчугу и восседает на спине лежащего коня (последнее обстоятельство факультативно, и в целом ряде храмов он изображен вообще без коня). Перед статуей могут размещаться изображения не менее грозных стражей из его свиты.

В поздней простонародной традиции это логическое несоответствие объяснялось с помощью легенды об Инь Цзяо (殷郊) — наследнике престола, сыне Иньского царя Чжоу-вана (Ди Синя, (紂)帝辛, 1105–1046?(1027?)). Инь Цзяо родился с тремя головами, шестью руками, темным лицом, красными волосами и тремя глазами. Впоследствии он становится одним из важных божеств-охранников в поздних даосских верованиях, даже получает должность божества Юпитера и покровителя зодиака — Тай-суя (太歲), а события, связанные с его чудесным рождением и способностями, описаны в романе XVI в. «Возведение в ранг духов» (封神演義; предполагаемый автор — даосский мистик Лу Си-син (陸西星, 1520–1601 (1606) или минский литератор Сюй Чжун-линь, 許仲琳) (Текст романа см.: [7], описание простонародных представлений о Ма-шэне [6, с. 325–329], а также в ряде специальных работ, например [8; 9]; интересно, что в отечественных исследованиях начала

века [10; 11] специальных глав, посвященных Ма-шэню, не имеется, а в недавней энциклопедии Духовной культуры Китая ему посвящена лишь маленькая заметка [12, т. 1, с. 521].)

В действительности на формирование обоих культов — как Ма-шеня так и Инь Цзяо, очевидно, значительное влияние оказали намного более ранние представления о могущественных буддийских божествах видья-раджа (кит. Мин-ван, 明王), в частности об одном из них — Хаягриве (кит. Матоу-минван, 馬頭明王).

Видья-раджа понимались как особые божества буддийской Тантры, устранявшие препятствия на пути распространения Истинного учения (т.е. буддизма) и, соответственно, подавлявшие тех, кто может этому распространению препятствовать. Отсюда и особенности внешнего вида Мин-ванов: это могучие воины, изображавшиеся, как правило, в гневной форме, обладавшие устрашающей внешностью и державшие в руках оружие; они не только защищают учение, но и способны посредством силы наставлять на истинный путь заблудших омраченных. Сам Хаягрива описывается в «Махавайрочана-сутре» (кит. «Да Пилучжэна чэнфо шэньбянь цзячи цзин», 大毗盧遮那成佛神變加持經), переведенной Шубхакарасимхой (кит. Шань У-вэй, 善无畏, 637–735); в «Толковании к Махавайрочана-сутре» (кит. Пилучжэна чэнфо шэньбянь цзячи цзин иши», 毗盧遮那成佛神變加持經義釋), составленном И-сином (一行, 683–727), говорится, что Хаягрива — гневный видья-раджа семейства «Падма» («Толкование к Махавайрочана-сутре», кит. Пилучжэна чэнфо шэньбянь цзячи цзин иши», 毗盧遮那成佛神變加持經義釋, цзюань 7 [13, Т. 23, N. 438, С. 382с]). Хаягрива символически связан с образом коня, быстрого, как просветление, и столь же рьяно летящего вперед, как сам Хаягрива спешит нести благо живым существам.

Изображения этого видья-раджи весьма примечательны: у него три гневных лица, над человеческой головой возвышается конская (иногда целых три); он может быть многорук, часто держит оружие. Истоки культа восходят к индуистским легендам, в которых Хаягрива выступает как божество или как асура, в зависимости от варианта предания. В большинстве их он понимался как одно из воплощений Вишну; в буддизме же Хаягрива трактовался как одно из воплощений Бодхисаттвы Авалокитешвары (кит. Гуань-ши-инь, 觀世音). В более поздних традициях лошадь несет на спине Хаягриву, или же единственная голова божества может изображаться лошадиной (данная форма имеет и отдельное именование — Ваджимукха).

Принципиально важным здесь является то обстоятельство, что сложный ритуал и философская доктрина буддийской Тантры совершенно очевидно не прижились в Китае и не привлекли широких масс, а вот могучие божества-защитники и покровители явно пришлись простому люду по сердцу.

Как и в ряде сопредельных стран, например в Монголии, Хаягрива преобразуется в покровителя коней и коневодства (при этом многие черты иконографии наследуются непосредственно из тантрической традиции). Одновременно с этим он становится прототипом и для могущественного охранника преисподней — Мамяня (подробнее о последнем см. специальные отечественные работы [14; 15], а также целый ряд работ, посвященный исследованиям загробного мира в китайском буддизме и классическим буддийским текстам о загробном воздаянии [16–19] или же энциклопедические издания [20; 21]).

В источниках XVIII в. и позже встречаются описания и других божеств коневодства. Перечислим основные из них:

**Ма-цзу** (馬祖) — первопродок коней, ассоциируемый с покровителем звезд Фансин. Моления ему надлежит устраивать по весне. Изображается четырехруким великаном; лицо желтое, во лбу третий глаз, во рту клыки, во всклокоченных волосах видна лошадиная голова, в руках лук, стрела и мечи; облачен в доспехи и генеральский халат.

**Сянь-му** (先牧) — божество, научившее древних людей приручать лошадь, божество пастбищ. Моления ему надлежит устраивать летом. Изображается четырехруким; лицо зеленое, во лбу третий глаз, в волосах — лошадиная голова, в руках мечи, железная плеть (кит. бьянь, 鞭), чудодейственная жемчужина; облачен в доспехи, под которыми простые одежды; не обут.

**Ма-шэ** (馬社), он же Шуй-цао-ма-мин-ван (水草馬明王, букв., Видья-раджа коней, воды и травы) — собственно, главный Ма-шэнь. Изображается многоруким, восседающим на коне. Покровитель стойл (а также воды, и травы, потребной лошадям). Моления ему следует осуществлять тогда, когда коней загоняют в стойла, т. е. осенью.

**Ма-бу** (馬步) — божество, оберегающее коней от болезней. Цвет лица белый, трехглаз, в волосах лошадиная голова, в руках мечи, ременные плети и т. п.; поверх простой одежды воинские доспехи. Моления ему следует приносить тогда, когда лошади находятся преимущественно в стойлах и велика опасность болезней, т. е. зимой.

Иногда можно встретить совместное изображение сразу нескольких божеств, каждое из которых именуется Ма-шэнем или Ма-ваном (馬王), Царем коней. Это могут быть следующие божества.

**Инь Цзяо**, описанный выше. Изображается так же, как и ортодоксальный Ма-шэнь, но цвет кожи бывает белым или телесным.

**Божество звезд Фансин**. Грозный генерал в латах, с оружием в руках. Внешне антропоморфен. Цвет лица бело-синий.

**Цзинь Ми-ди** (или Цзинь Ми-ти) (金日磾). Гуннский принц II–I вв. до н. э., принявший подданство империи Хань и разводивший коней для императора. За свои таланты был удостоен высочайших монарших милостей и наследных аристократических титулов. Также изображается генералом, но со смуглой кожей.

Кроме названных выше, в состав божеств коневодства могут входить следующие:

Покровитель зеленой травы **Цин-цао-шэнь** (青草神), или **Цин-цао чжэнь-цзюнь** (青草真君). Изображается в чиновничьей одежде, но вместо атрибутов монаршей власти у него на халате журавль, символ даосского бессмертия.

Покровитель лазурной воды **Люй-шуй-шэнь** (綠水神). Изображается типичным гневным божеством-охранником с мускулистым полуобнаженным телом, зеленой кожей, красными волосами. В руках держит топор и змею.

Оба они, помимо покровительства коневодству, выполняют также функции подателей трав и воды, т. е. почитаются и как медицинские божества.

Ма-шэнь, несмотря на свою весьма узкую «специальность» как покровителя, назначается и увольняется от должности точно так же, как и другие чиновники в ведомствах Нефритового императора. В новелле «Господин Эрчжу» (爾朱氏)

из собрания «Наньчу синьвэнь» (南楚新聞, «Новости из южного Чу») танского литератора Юйчи Шу (尉遲樞) Дух Белого Коня (кит. Бай Ма-шэнь, 白馬神) сообщает господину Эрчжу, постоянному прихожанину своего храма, что за хорошую службу получил повышение и собирается в другую провинцию, где будет духом-покровителем города Чэн-хуаном. Вдобавок он по секрету предсказывает скорые перемены в государстве; о них ему стало известно из Небесных Установлений, с которыми по роду службы он может знакомиться («Тайпин гуан цзи» (太平廣記, «Обширные записи годов Тайпин»), цзюань 312 [22, т. 4, с. 2469]).

В народе покровитель коневодства именуется «Трехглазым лошадиным князем» (馬王爺三隻眼). В Старом Китае количество храмов Ма-шэня было весьма значительным: только в Пекине насчитывалось более десятка святилищ, специально посвященных покровителю коневодства, не считая отдельных алтарей и статуй в других храмах.

Дело здесь не только в том, что лошадь играла в быту значительную роль; многие функции, которые приписывались Ма-шэню в поздних верованиях, выходят за рамки покровительства коням, делая это божество разносторонним помощником в бытовых неурядицах, наподобие божества местности Ту-ди. Неслучайно и сегодня, когда гужевого транспорт встречается все реже, популярность Ма-вана в храмах народной религии не ослабевает, и его изображения можно видеть в святилищах самых различных провинций и областей страны.

Итак, подводя итоги сказанному, можно сделать следующие выводы.

1. Покровитель коневодства Ма-шэнь, по всей видимости, представляет собой простонародное переосмысление видья-раджи Хаягривы из ваджраянской буддийской традиции.

2. После ослабления, а затем и фактической утраты культа Хаягривы в китайском ортодоксальном буддизме Ма-шэнь не только остается одним из популярнейших божеств простонародного пантеона, но и приобретает всевозможных помощников, в иконографии которых также ясно прослеживаются ваджраянские черты.

3. Одновременно с этим культ Ма-шэня оказывается генетически связан с поклонением другому божеству — стражу преисподней Ма-мяню.

4. Обязанности Ма-шэня регламентируются указами Нефритового императора, а покровительство лошадям понимается не более чем служебная функция, от которой его могут освободить с повышением или понижением, в зависимости от достигнутых результатов.

5. Популярность Ма-шэня не исчезла и сегодня, несмотря на тотальные перемены в транспортной сфере, но функции этого божества несколько изменились.

## Литература

1. Шефер Э. Х. Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинах в империи Тан / редакция и предисл. Л. Н. Меньшикова. М.: Наука, 1981. 608 с.

2. Sah hai jing. Mu Tianzi zhuan (Classic of mounts and seas. Biography of Son of Heaven Mu). 上海經. 穆天子傳. Чанша: Юэ Лу шушэ, 1992. 412 с.

3. Shi san jing (Thirteen classics). 十三經. Шанхай: Шанхай шудянь чубаньшэ, 1997. Т. 1–2.

4. Bencao ganmu. (Compendium of Materia Medica) 本草綱目. Шэньян: Ляохай чубаньшэ, 2001. Т. 1. 1259 с. Т. 2. 1834 с.

5. Wenchang zalu (Wenchang's assortment of records). Составление Пан Юань-ина. 文昌雜錄. 龐元英著. Шанхай, Чжунхуа шуцзюй, 1958. 78 с.

6. Ma Shu-tian. Zhongguo minjian zhu shen (The complete corpus of deities of the Chinese folksy religion). 馬書田. 中國民間諸神. Пекин: Гуаньцзе чубаньшэ, 1997. 422 с.
7. Xu Zhong-lin. Fengshen yanyi (The Investiture of the Gods). 許仲琳. 封神演義. Шэньян: Чуньфэн вэньи чубаньшэ, 1993. Т. 1–2. 972 с.
8. Xu Che. Qutan zhongguo shenxian (Discourse of Chinese saints). 徐徹. 趣談中國神仙. Тяньцзинь: Байхуа вэньи чубаньшэ, 2006. 265 с.
9. Chen Qi-xin. Zhongguominsuxue tunglun (Fundamentals of Chinese folk customs studies). 陳啟新. 中國民俗學通論. Гуанчжоу: Чжуншань дасюэ чубаньшэ, 1996. 437 с.
10. Баранов И. Г. Верования и обычаи китайцев. М.: ИД «Муравей-Гайд», 1999. 303 с.
11. Попов П. С. Китайский пантеон (Chinese pantheon) // Сборник музея по антропологии и этнографии: в. 6. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1907. 107 с.
12. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. + доп. том / гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 1–6 / ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006–2010.
13. Taisio sinsiu daijoko 大正新修大藏經. Токио: Дайзо сюппан кабусики-гайся, 1924–1932. Т. 1–100.
14. Сторожук А. Г., Корнильева Т. И., Завидовская Е. А. Духи и божества китайской преисподней. СПб.: КАРО, 2012. 464 с.
15. Сторожук А. Г. Стражи преисподней в традиционной китайской новеллистике // Проблемы литератур Дальнего Востока. VI Международная научная конференция. 25–29 июня 2014 г.: сборник материалов. СПб.: Студия НП-Принт, 2014. Т. 2. С. 93–102.
16. Hurvitz L. The Surangama Sutra // Journal of Asian Studies. Vol. 26, issue 3. May 1967. P. 482–484.
17. Teiser S. The Ghost Festival in Medieval China. Princeton: Princeton University Press, 1988. 296 p.
18. The Buddhist Dead. Practices, Discourses, Representations. Edited by Bryan J. Cuevas and Jacqueline I. Stone. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007. 491 p.
19. Yü Ying-shih (余英時). O Soul, Come Back: A study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1987. Vol. 47, N 2. P. 363–395.
20. Foxue da cidian. (Big Buddhist dictionary). Составитель Дин Фу-бао. 佛學大辭典. 丁福保 編纂. Пекин: Вэньи чубаньшэ, 1953. 1502 с.
21. Fojiào xiao baike (Small Buddhist encyclopedia). 佛教小百科. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2003. Т. 1–32.
22. Taiping guangji (Extensive records of the Taiping era). 太平廣記. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1959. Т. 1–5.

## References

1. Shefer E. Kh. Zolotyie persiki Samarkanda. Kniga o chuzhezemnykh dikovinakh v imperii Tan [The Golden Peaches of Samarkand. A Study of T'ang Exotics]. Ed. by L. N. Men'shikov. Moscow, Nauka Publ., 1981, 608 pp.
2. Sah hai jing. Mu Tianzi zhuan [Classic of mounts and seas. Biography of Son of Heaven Mu]. Chansha, Iue Lu shushe, 1992, 412 pp.
3. Shi san jing [Thirteen classics]. Shankhai, Shankhai shudian' chuban'she, 1997, vol. 1–2.
4. Bencao ganmu [Compendium of Materia Medica]. Shen'ian, Liaokhai chuban'she, 2001, vol. 1, 1259 pp., vol. 2, 1834 pp.
5. Wenchang zalu [Wenchang's assortment of records]. Compil. Pan Iuan'-in. Shankhai, Chzhunkhua shutsziui, 1958, 78 pp.
6. Ma Shu-tian. Zhongguo minjian zhu shen [The complete corpus of deities of the Chinese folksy religion]. Pekin, Tuan'tsze chuban'she, 1997, 422 pp.
7. Xu Zhong-lin. Fengshen yanyi [The Investiture of the Gods]. Shen'ian, Chun'fen ven'i chuban'she, 1993, vols 1–2, 972 pp.
8. Xu Che. Qutan zhongguo shenxian [Discourse of Chinese saints]. Tian'tszi'n, Baikhua ven'i chuban'she, 2006, 265 pp.
9. Chen Qi-xin. Zhongguominsuxue tunglun [Fundamentals of Chinese folk customs studies]. Guanchzhou, Chzhunshan' dasiue chuban'she, 1996, 437 pp.
10. Baranov I. G. Verovaniia i obychai kitaitsev [Beliefs and customs of the Chinese]. Moscow, ID «Muravei-Gaid» Publ., 1999, 303 pp.
11. Popov P. S. Kitaiskii panteon [Chinese pantheon]. Sbornik muzeia po antropologii i etnografii [Digest of anthropological and ethnographical museum]: in 6 vols. St. Petersburg, Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk Publ., 1907, 107 pp.



12. *Dukhovnaia kul'tura Kitaia: entsiklopediia [Spiritual culture of china: encyclopedia]*: in 5 vols + dop. tom. Ed. by M. L. Titarenko. Vols 1–6: Eds M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, A. E. Luk'ianov. Moscow, Vostochnaia literatura Publ., 2006–2010.
13. *Taisio sinsiu daijoko [Newly edited Great collection of sutras of "Taisio" years]*. Tokio, Daizo siuppan kabusiki-gaisia, 1924–1932, vols 1–100.
14. Storozhuk A. G., Kornil'eva T. I., Zavidovskaia E. A. *Dukhi i bozhestva kitaiskoi preispodnei [Spirits and deities of the Chinese inferno]*. St. Petersburg, KARO Publ., 2012, 464 pp.
15. Storozhuk A. G. Strazhi preispodnei v traditsionnoi kitaiskoi novellistike [Infernal Guards in the traditional Chinese short stories]. *Problemy literatur Dal'nego Vostoka. VI Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia [Issues of Far-Eastern Literatures. VI<sup>th</sup> International Conference of Learners]*, 25–29 iunია 2014 g.: sbornik materialov. St. Petersburg, Studiia NP-Print Publ., 2014, vol. 2, pp. 93–102.
16. Hurvitz L. The Surangama Sutra, *Journal of Asian Studies*, vol. 26, issue 3, may 1967, pp. 482–484.
17. Teiser S. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton, Princeton University Press, 1988, 296 pp.
18. *The Buddhist Dead. Practices, Discourses, Representations*. Ed. by Bryan J. Cuevas and Jacqueline I. Stone. Honolulu, University of Hawaii Press, 2007, 491 pp.
19. Yü Ying-shih. O Soul, Come Back: A study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1987, vol. 47, no. 2, pp. 363–395.
20. *Foxue da cidian [Big Buddhist dictionary]*. Compil. Din Fu-bao. Pekin, Ven'u chuban'she, 1953, 1502 pp.
21. *Fojiao xiao baike [Small Buddhist encyclopedia]*. Pekin, Chzhungo shekhui kesiu chuban'she, 2003, vols 1–32.
22. *Taiping guangji [Extensive records of the Taiping era]*. Pekin, Zhen'min' ven'siue chuban'she, 1959, vols 1–5.

Статья поступила в редакцию 6 июля 2015 г.

#### Контактная информация

Сторожук Александр Георгиевич — доктор филологических наук, профессор;  
a.storozhuk@spbu.ru

Storozhuk Alexander G. — Doctor of Philology, Professor; a.storozhuk@spbu.ru

Е. А. Богачева<sup>1</sup>, А. А. Горшенев<sup>2</sup>, А. А. Маслов<sup>3</sup>

## ИМЕНА ДЖАМУ, РАСПРОСТРАНЕННЫЕ СРЕДИ НАРОДОВ ЗАПАДНОГО СУДАНА, ИХ ЗНАЧЕНИЕ И ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ НИМИ\*

<sup>1</sup> Санкт-Петербургский государственный университет,  
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

<sup>2</sup> Центр африканских исследований СПбГУ,  
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

<sup>3</sup> Газпром Нигерия, Нигерия, Абуджа, тупик Логоне, участок 2, Майтама

В статье прослеживается история развития изучения имен джаму населения Западного Судана в истории и антропологии, выявлены актуальные и не освещенные ранее аспекты данной темы. Представлена графическая экспликация базовых отношений «эквивалентности» и «шуточного родства» между основными именами джаму. На основе данных собственных полевых исследований составлен список «формул джаму» — речевых оборотов языка бамана, которые связывают или сопоставляют имена джаму и выражают представления об отношениях между ними. Библиогр. 34 назв. Ил. 1. Табл. 1.

*Ключевые слова:* джаму, Западная Африка, бамана, шуточное родство.

### JAMU NAMES OF WESTERN SUDAN: DENOTATION AND RELATIONS

E. A. Bogacheva<sup>1</sup>, A. A. Gorshenev<sup>2</sup>, A. A. Maslov<sup>3</sup>

<sup>1</sup> St. Petersburg State University,  
7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

<sup>2</sup> Centre of African Studies, St. Petersburg State University,  
7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

<sup>3</sup> Gazprom Nigeria, 2 Logone Close, Maitama, Abuja, Nigeria

The article deals with the jamu names of Western Sudan. It gives a historiographic description of the main approaches and trends in the anthropological and historical researches of the subject. A network of relations of two basic types, equivalence and joking relationship, between more than 100 main jamu names is shown in a form of a graph. Such graph is published for the first time. Further proceeding from the assumption that these two types of relations do not constitute an adequate or complete set of all existing types of relations authors propose a list of “jamu formulae”, that is drawn upon data of a field research, conducted in 2015, and contains figures of speech, used to describe relations between several jamu names. Refs 34. Figs 1. Tables 1.

*Keywords:* jamu, Mali, West Africa, kinship, bamana, joking relationship, visualization, sociometry.

Настоящее исследование посвящено именам джаму. Имена джаму — это прежде всего паспортные фамилии большинства населения Мали и Гвинеи и значительной части населения Кот д’Ивуара, Сенегала, Буркина Фасо. Таким образом, ареал распространения имен джаму в основном совпадает с исторической областью Западный Судан. Имен джаму сравнительно не много, всего несколько сотен, и каждое из наиболее распространенных (Траоре, Кулибали, Кейта и др.) носят несколько миллионов человек.

---

\* Данная статья была подготовлена в среде «Датаграв», где доступна полная версия текста, включающая не вошедшие в текст печатной публикации фрагменты: <https://datagrav.com/records/37620>.

История имен джаму значительно старше истории их функционирования в качестве паспортных фамилий. Древнейшие из них упоминаются в арабских источниках XIII в. (например, джаму Туре в сочинении Ибн Батуты «Подарок созерцающим относительно диких городов и чудес путешествий», XIV в.), присутствуют в архаической эпической традиции.

Люди, объединенные одной фамилией-джаму, не представляют собой консолидированных групп или организаций с единым управлением — по крайней мере, в настоящее время. Поэтому между джаму нет союзов или противостояний в реальной жизни. Вместе с тем в языке имена джаму образуют устойчивые пары и более сложные сочетания: некоторые носители одного имени считаются братьями, другие — кузенами и т. п.

Сведения об отношениях между именами джаму, выраженные в устойчивых речевых оборотах, фиксируются исследователями начиная со второй половины XIX в. Тем не менее нигде и никогда не было опубликовано до сих пор полного реестра таких речевых оборотов и, соответственно, реестра отношений между именами джаму.

В нашем исследовании мы рассматриваем развитие представлений о джаму в контексте тех задач, которые ставили и решали исследователи, в контексте развития различных научных школ.

Затем мы обращаем внимание, что, хотя историография джаму и насчитывает уже десятки объемных исследований на нескольких языках, целый ряд важных вопросов остается пока без ответа, а некоторые важные вопросы — даже без четких формулировок.

Далее, мы представляем графическую экспликацию основных отношений между основными именами джаму. Ограничившись списком из ста с небольшим имен и двумя базовыми отношениями — «эквивалентностью» и «шуточным родством», мы обобщаем данные, ранее собранные исследователями, сопоставляем их, уточняем и представляем в виде единого графа связей между именами джаму.

Граф связей между именами джаму, охватывающий в общей сложности имена более 40 млн человек, публикуется впервые.

В заключение мы приводим список «формул джаму» — оборотов языка бамана (понимаемого большинством носителей этих имен), которые связывают или сопоставляют два (или более) имени джаму и выражают представления об отношениях между ними. Список языковых формул основан на данных наших собственных полевых исследований и не имеет аналогов в научной литературе.

На основе представленного списка формул и реестра отношений (графа) джаму мы формулируем ряд требующих проверки и уточнения гипотез относительно особенностей функционирования имен джаму как целостной системы.

## Историография

Первые упоминания о джаму и *синанкуя* («шуточном родстве») между ними в Западной Африке встречаются в конце XIX в. в монографиях путешественников, служащих колониальных администраций, представителей католической церкви и других европейцев, проживавших в регионе [1, 2 и др.]. Джаму и *синанкуя* не бы-

ли основным предметом рассмотрения в этих работах, которые носили преимущественно описательный характер и не претендовали на теоретические обобщения и анализ социальных структур.

Первое системное описание феномена джаму в начале XX в. дал французский исследователь Морис Деляфос в своем классическом труде «Верхний Сенегал — Нигер» [3]. Деляфос предположил, что общность джаму может иметь общественно-политическое значение [3, с. 93]. Именно к М. Деляфосу восходит, видимо, и интерпретация джаму как института родства, сведение его, так или иначе, к семейным отношениям или отношениям семей.

М. Деляфос, а вслед за ним и его последователи, фактически отождествили джаму с «*famille globale*» — большесемейной общиной, «большой семьей», противопоставив ее семье близких родственников — «*famille reduite*». С тех пор атрибуция джаму редко выходила за рамки категорий родства. Чаще всего джаму назывались кланами (*clans*), иногда — экзогамными группами. Передающиеся по наследству имена, ставшие паспортными фамилиями, легенды об общих предках, обращение «брат» и тому подобные формальные признаки служили основой для такой атрибуции.

Следующим этапом стало вовлечение материала отношений джаму в изучение кросскультурного явления «шуточного родства» и, соответственно, применение кросскультурных параллелей для интерпретации отношений между джаму. Основной тенденцией этого этапа стало сведение всего многообразия сложных и неоднородных связей между именами джаму к ритуалам взаимного шуточного поношения.

Термин «шуточное родство» («*joking relationship*»), предложенный Лоуи [4] для описания обычаев коренного населения Северной Америки, применительно к Западной Африке впервые был использован в 1928 г. Моссом [5]. Работа Мосса положила начало традиции кросскультурного анализа и объединения термином «шуточное родство» (или «шуточная связь») схожих практик, распространенных в странах Африки, Северной Америки и Меланезии.

Мосс обращает внимание на значимость шуточного родства, обеспечивающего снятие напряжения в отношениях и имеющего потенциал для решения конфликтов и предотвращения их возникновения, для формирования единого коммуникативного пространства и социальной иерархии. Существование правил, определяющих, какие из джаму находятся в отношениях *синанкуя*, а какие нет, Мосс объясняет родственной природой этих отношений и самих групп джаму. Объяснение не было при этом убедительно обосновано.

Среди других важных публикаций о джаму следует отметить работы А. Лябуре [6], Д. Польм [7], А. Обера [8], Р. Пажара [9] — в них содержится ценный фактический материал.

На этот материал опирался А. Рэдклиф-Браун, стремившийся в своих работах выявить общие закономерности функционирования отношений шуточного родства и построить единую теоретическую базу для их анализа [10; 11]. За внешней враждебностью отношений шуточного родства он предположил существование доверительных и дружественных отношений, обратил внимание на противоположность выражения и содержания отношений шуточного родства, благодаря которому и достигается положительный эффект для урегулирования или предотвращения возможных конфликтов.

С критикой выводов Рэдклиф-Брауна в 1948 г. выступил М. Гриоль [12], который утверждал, что рассмотрение *parentes à plaisanteries* (французский аналог термина *joking relationship*, ритуальное поношение) как самостоятельного типа социальных отношений сродни стремлению объединить, например, похороны и свадьбы термином *ceremonies a cloches* («колокольные церемонии»): сходство формы (или даже общая форма) вовсе не означает общую функцию отношений.

Последовавшие возражения Рэдклиф-Брауна не вполне убедительны: он полагает, что Гриоль своим остроумным замечанием отвергает сравнительный метод в антропологии как таковой. Действительно, Гриоль, как представитель иной научной традиции, относился к этому методу скептически, однако в данном случае речь идет о другом: ритуальное поношение между манинка и сонинке, Кулибали и Кейта, догонами и бозо, фульбе-скотоводами и кузнецами (бамана и манинка), между кузенами, братом отца и сыном сестры, дедом и внуком — все эти формы отношений сосуществуют в рамках единого культурного пространства, культурного комплекса, кросскультурный же метод предполагает сравнение сходных форм из различных культурных (социальных) комплексов. То есть Рэдклиф-Браун, при всех бесспорных достоинствах его анализа, смешивает два исследовательских приема: параллель между поношением кузенов в различных культурах и параллель между поношением кузенов и поношением, скажем, соседей или представителей иной этнической группы. Предсказуемым результатом такой неразборчивости в материале для сопоставления стала некоторая тривиальность полученных Рэдклиф-Брауном выводов.

Рассмотрение джаму в контексте шуточного родства оставляло не только не решенным, но и не поставленным вопрос о том, какие структуры образуют связи по джаму и каковы закономерности построения этих структур. Например, если *A* синанку *B*, а *B* — синанку *C*, то будет ли *A* синанку *C*? Вопрос о классификации типов синанку, о братских, эквивалентных и прочих связях также не ставился.

На волне подъема интереса к теме джаму после публикации исследования М. Деляфоса [3] было издано несколько работ французских военных и гражданских служащих [13–17], среди которых значительным объемом представленных данных выделяется словарь джаму, составленный в 1959 г. лейтенантом французского флота Молиньи. Словарь должен был помочь европейцам, работающим во Французской Западной Африке, ориентироваться в системе имен (не только джаму) и взаимоотношений между людьми в этом регионе, дать возможность получать из имени и фамилии собеседника информацию о происхождении, традиционном социальном статусе и т. д.

В работе содержатся сведения о 60 основных джаму Мали, преимущественно бамбара, по следующим аспектам: кастовая принадлежность; «семья», к которой автор относит джаму; первостепенные и второстепенные запреты; эквиваленты; происхождение согласно устной традиции; актуальная (на 1959 г.) территория расселения; другие особенности джаму и легенды, с ним связанные.

При беспрецедентной, особенно для своего времени, полноте собранного материала в исследовании содержится ряд допущений и обобщений, не имеющих под собой достаточной доказательной базы, что заставляет с осторожностью относиться к представленной в словаре информации и в особенности к выводам автора,

который всецело доверял данным устной традиции, полученным в ходе общения с гриотами.

Например, в словаре приведены генеалогии основных «семей» манде, причем под семьями понимаются несколько патронимических групп, имеющих согласно устной традиции общих предков. Утверждается, что большая часть связей существует не между отдельными джаму, а между указанными «семьями».

К сожалению, материал, собранный в вышеуказанных работах, не был использован в других исследованиях, что объясняется, в первую очередь, сложностью доступа к текстам работ, часть которых и сегодня не может быть прочитана. Исследования были предназначены для узкого круга заинтересованных лиц, не были ориентированы на широкую аудиторию и потому не распространялись за пределами организаций, в которых были подготовлены. Кроме того, обращает на себя внимание следующая общая для большинства исследований отношений между джаму тенденция: в стремлении встроить *синанкуя* в систему кросскультурных аналогий, оценить взаимное влияние *синанкуя* и других элементов культуры и социальной организации общества, авторы зачастую рассматривают *синанкуя* как однородное явление. Признавая и вскользь упоминая разнообразие форм выражения этих отношений и подозревая наличие за ними различного содержания, они не достаточно внимания уделяют внутренней организации системы отношений между джаму.

В рамках советской школы африканистики направление исследований, связанное с изучением джаму, по понятным причинам идеологической детерминированности и ограниченности адекватной коммуникации и доступа к работам зарубежных исследователей, развивалось обособленно от исследовательской работы иностранных коллег.

Следствием этой обособленности явились и преимущества — независимость, отсутствие влияния преобладавших в науке тенденций и методов. Так, в то время как обычным объектом изучения европейских и американских исследователей были отдельные отношения шуточного родства, круг интересов ленинградской школы африканистики сосредоточился вокруг групп, объединенных общим именем джаму, их происхождения и структуры.

Важнейшее место в историографии джаму занимают работы В. Р. Арсеньева, который имел (благодаря службе в рядах советской армии) уникальную для советского этнографа возможность полевой работы в Мали. Его работы посвящены всему спектру социальных отношений, духовной, материальной культуры бамана. Арсеньев уделял джаму особенное внимание: его вклад в изучение джаму — это создание реестра отношений, который был опубликован лишь частично. Данная работа сравнима по охвату лишь с реестром Молиньи и была только недавно превзойдена по охвату реестром Выдрина. Арсеньев утверждал, что джаму следует воспринимать как общности, а систему отношений между ними — именно как систему. Вне зависимости от степени соответствия данной гипотезы современным данным, ее значение в изучении джаму трудно переоценить.

В 1977 г. в работе «Общности по «клановому имени» («джаму») у населения верховьев Сенегала и Нигера» В. Р. Арсеньев выдвинул ряд гипотез относительно происхождения и функций «системы» «общностей по джаму». Арсеньевым также опубликованы список соответствия «клановых имен» и «этнической принадлежности», составленный на основе собственных полевых записей автора в 1971–1974 гг. [18].

В работе А. А. Маслова [19] так называемая клановая структура манден интерпретирована через понятие фиктивного родства; характер клановой структуры объяснен через особенности политической интеграции в регионе; некоторые факты упоминания родственных связей героев в фольклоре интерпретированы через необходимость идеологического закрепления фиктивных межклановых родственных связей. Автор предложил отказаться от постулирования наличия и поиска в прошлом какой-то одной системы общественных отношений, обусловившей возникновение системы джаму и отношений внутри этой системы [19, с. 33]. В последующих работах [20–23] развивается идея об использовании фиктивных генеалогий и фиктивного родства для объяснения сложившихся потестарных и общественных отношений. Система джаму рассматривается как инструмент формирования «транс-территориальной» государственности — «единого политического пространства» и «сетевое единства» в Западном Судане, без выраженных границ, политического центра и внутренней территориальной иерархии (центр/периферия).

В то время как отечественные исследователи работали в направлении изучения истоков формирования и особенностей функционирования системы имен джаму, европейские исследователи продолжали делать акцент в большей степени на функциях отношений между отдельными взятыми абстрактными парами (имен) джаму.

Новый этап развития намеченного Рэдклиф-Брауном и Моссом подхода к рассмотрению отношений между джаму с позиций функционализма наблюдался в 1990-е гг. и был связан с возросшим интересом к идеям неотрадиционализма с одной стороны и изучением регулирования конфликтов — с другой. Отношения эквивалентности и синанкуя между джаму, оказавшись на пересечении этих тенденций, стали предметом рассмотрения в работах, посвященных использованию традиционных элементов культуры для управления конфликтами.

В качестве примера можно привести исследование, подготовленное в рамках проекта UNICEF [24]. В работе дан краткий обзор организации взаимоотношений населения Западной Африки, основанной на системе клановых имен и связях между ними; особое внимание уделяется шуточному родству, отношениям эквивалентности джаму и соответствиям между джаму и этническими группами. Исходя из вышеуказанного предположения о возможности продуктивного использования элементов традиционной организации общества было разработано несколько проектов для включения в программу школьного обучения.

Другим подходом, оказывающим начиная с 1970-х гг. значительное влияние на вектор развития исследований джаму, является историзм. В таких работах, уделяется внимание культурной специфичности явления джаму, которое рассматривается в контексте современных и предполагаемых исторических социальных классов, идентичностей, государственных образований [25–27]. Существующие отношения между джаму (синанкуя, эквивалентности) считаются маркером имеющих или имевших место отношений неравенства и подчинения между группами и являются, по мнению авторов, следствием борьбы за контроль над территорией и за власть.

Влияние соотношения социального статуса групп на их взаимоотношения было рассмотрено Р. Лонэ на примере отношений *синанкуя* между гвинейскими рабами *воросо* и *хорон* («свободными, благородными») [28].

Важнейшей частью синанкуя являются фразы, обыгрывающие отношения доминирования и подчинения: *i ye ne ka jo n ye* («ты мой раб»), *ne ye i matigi ye* («я

твой хозяин») и т. д. Эти фразы могут употребляться как доминирующим по отношению к подчиненному, так и наоборот. Во втором случае наблюдается инверсия отношений подчинения — прием, комический и снимающий напряжение эффект которого хорошо известен и может быть использован в любой группе, в которой присутствует элементарная иерархия.

Лонэ высказал идею о том, что практика синанкуя является не «эпифеноменом» — видимой оболочкой или следствием других установившихся отношений, а, напротив, причиной и генерирующим фактором новых отношений.

«Не стоит отделять отношения *синанкуя* от прочих социальных отношений, составной и неотъемлемой частью совокупности которых они являются. Отношения *синанкуя* становятся предметом исследований значительно чаще других, так как наиболее доступны для наблюдения исследователя. Другим же отношениям, таким как практики кооперации, разделение доходов, распределение административных обязанностей, отношения подчинения, гостеприимства и сотрудничества, матримониальные отношения etc., уделяется значительно меньшее внимание» [28].

Таким образом, можно предположить, что все функции, которые приписываются отношениям синанкуя, на самом деле распределены между различными типами взаимодействия (не только синанкуя) различных групп (не только джаму). По существу, подход Лонэ представляет собой развитие высказанного ранее Гриолем.

В 2006 г. вопросу синанкуя был посвящен специальный выпуск «*Cahiers d'études africaines*» — «Parentés, plaisanteries et politique» («Родство, насмешки и политика»). В представленных в выпуске работах подведен (промежуточный) итог многолетних попыток интерпретации явления синанкуя.

Трансформацию подходов к изучению шуточного родства, завершающим этапом которой стала канонизация и инструментализация отношений, прослеживают авторы опубликованной в вышеупомянутом выпуске статьи С. Каню и Э. Смит [29].

На примере синанкуя можно проследить циклы развития, от рождения до смерти и воскрешения, основных научных концепций, колебания уровня популярности различных этнографических школ и взглядов.

После публикации упомянутого выпуска заметен относительный спад интереса к тематике в Европе и США. Отсутствие полемики вокруг темы джаму заставляет предположить, что были достигнуты результаты, которые признаются научным сообществом удовлетворительными.

Одной из немногих работ последних лет, посвященных вопросу джаму, стало опубликованное в 2007 г. исследование Р. Джонс [30], посвященное шуточному родству. Работу можно считать идеологическим продолжением исследований Лонэ и Каню. Джонс рассматривает функционирование шуточного родства в повседневной жизни жителей Бамако, анализирует условия и актуализации этих отношений и варианты их выражения. К сожалению, большая часть материалов, которые автор использовала в своей работе, — это интервью на французском языке, полученные в ходе полевого исследования в г. Бамако, текст этих интервью не публиковался.

В 2010 г. Т. Даннинг и Л. Харрисон опубликовали результаты исследования [31], посвященного влиянию отношений шуточного родства на политические предпочтения малийцев. Авторами был подготовлен и поставлен эксперимент, в ходе которого участникам было предложено посмотреть небольшой ролик, имитирующий предвыборную речь якобы кандидата на выборах, и оценить его по ряду критериев.



По результатам эксперимента были выявлены закономерности оценки кандидатов в зависимости от отношений, в которых состоят их джаму с джаму участников эксперимента. В частности, было установлено, что малийцы склонны оценивать кандидата, имеющего такое же джаму, как их, или кандидата, являющегося их шуточным родственником, как заслуживающего значительно большего доверия, чем другие. В то же время этническая принадлежность не оказалась релевантной для оценки.

Т. Даннинг — признанный специалист в области общей политологии и теории развития, автор работ по использованию метода естественного эксперимента в антропологическом исследовании, влиянию обеспеченности природными ресурсами на политический режим и т. д. Ни Мали, ни Африка в целом не являются областью его научной специализации. Тем интереснее факт его обращения к отношениям джаму — явлению, не имеющему прямых и очевидных аналогов в других культурах. Результаты, показывающие «работу» джаму в политическом процессе, имеют важное значение и были бы еще интереснее, если бы эксперимент был подготовлен и проведен с большим вниманием к деталям.

Так, несмотря на то что Даннинг и Харрисон подготовили таблицу соответствий для более чем двухсот джаму, при интерпретации результатов не были приняты во внимание «эквивалентность» джаму, а также особенности родственных отношений.

В российской африканистике последних лет имена джаму были рассмотрены в работах В. А. Попова и Е. А. Волковой.

Работа Е. А. Волковой посвящена аналогу имен джаму у манинка — именам *контонг* [32]. В рамках подготовки исследования была проведена полевая работа в Сенегамбии, составлен словарь, включающий значительный объем данных о различных *контонг*, аналогичный словарю, составленному Молини для имен джаму. Волкова анализирует место *контонг* в ряду социальных идентичностей, взаимосвязь социальных классов, исторических политических группировок и общностей по *контонг*, проводит разграничение различных типов отношений между *контонг*.

Работа, опубликованная в 2013 г. В. А. Поповым [33], содержит незначительное количество собственно авторского текста и воспроизводит информацию и выводы более ранних работ других отечественных авторов. Следует отметить в работе Попова ряд ошибочных обобщений, которые могут быть опровергнуты как данными публикаций [17; 29], так и нашими собственными полевыми исследованиями. В частности, неверным является утверждение о совпадении «братских» и прочих связей у так называемых эквивалентных джаму.

Отдельного упоминания заслуживает одно из наиболее ранних исследований джаму, выполненное «изнутри» системы — человеком, который являлся не только носителем одного из таких имен, но сам участвовал в формировании традиции: монография 1914 г. Сулемана Канте «Manden Kurufaba» («Империя Мали»). С. Канте — изобретатель письменности нко и основатель соответствующей историографической школы. В его работе собран значительный объем данных устной традиции, касающихся происхождения отношений между джаму, однако то обстоятельство, что текст исследования доступен исключительно на нко, затруднил его прочтение и рассмотрение другими исследователями.

Выше мы упоминали несколько работ, в которых полученные из собственных наблюдений при проведении полевой работы и из печатных источников данные были представлены в виде «словарей», или реестров, — таблиц, содержащих структурированную информацию о каждом из джаму.

Наиболее значительным по количеству рассматриваемых имен (370) можно считать словарь джаму в формате Toolbox, являющийся составной частью электронного словаря BamaDaba. Работа над Словарем на протяжении многих лет ведется под руководством петербургского африканиста В. Ф. Выдрина; в настоящее время на правах рукописи Словарь опубликован на сайте корпуса языка бамана.

Словарь Выдрина содержит информацию по следующим аспектам: варианты написания, произношения, народная этимология имен, эквиваленты, женские эквиваленты, синанкуя (бракозапретно/нет), тотемы, традиционный социальный статус («каста», профессия).

Данные словаря Выдрина, как наиболее полные, мы взяли за основу для формирования собственно Реестра имен джаму и отношений между ними (реестр доступен в электронном виде зарегистрированным пользователям [www.datagrav.com](http://www.datagrav.com)). Из словаря Выдрина мы взяли только сами имена и сведения об отношениях между ними. Нами было унифицировано написание, учтено фонетическое варьирование имен джаму — во избежание удвоения и утроения единиц Реестра. Кроме того, Реестр был пополнен данными, полученными нами в ходе полевой работы, а также из источников [19; 34; 17; 30 и др.].

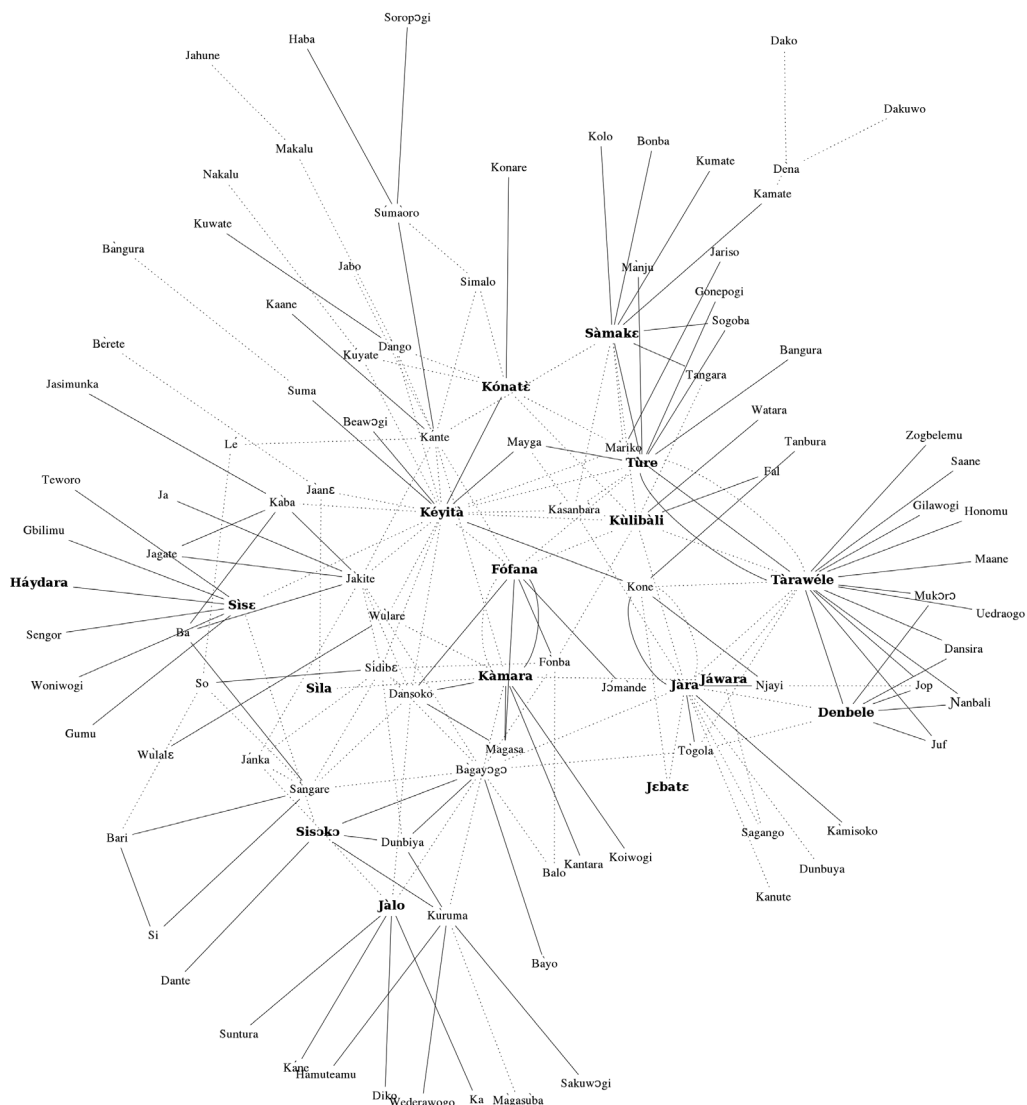
На основе этого Реестра имен и отношений нами был составлен граф отношений синанкуя и эквивалентности между именами джаму (см. рисунок). Пунктирными линиями на графах обозначены отношения синанкуя, сплошными — эквивалентности.

Следует отметить, что один из двух представленных на графе типов отношений — «шуточное родство» может связывать самые разные группы: кросс-кузенов, внуков и дедов, представителей различных возрастных классов, родственников по браку, социо-профессиональные группы, уроженцев разных областей, этнические группы и т. д. (см., например: [19; 11]). «Шуточное родство» может существовать, в частности, между джаму с одной стороны и этническими либо социо-профессиональными группами — с другой. Такие отношения на представленном графе не отражены (хотя в Реестре сведения о них содержатся).

На сегодняшний день в научной литературе не приводится данных о численности носителей различных джаму (патронимических групп). Тем не менее 20 крупнейших по численности групп обозначены нами на графе полужирным шрифтом на основе подсчета имен в Малийском телефонном справочнике 1996 г., проведенного В. С. Масловым (*Annuaire officiel des abonnes au telephone et au telex*, Bk, 1996). Данные этого подсчета подтверждаются и более современной статистикой пользователей соцсетей.

Визуальное, в виде графа, представление реестра отношений джаму позволяет сделать некоторые выводы о структуре связей между джаму и проверить выдвигавшиеся ранее гипотезы.

Молиньи и ряд других авторов называют отношение, маркируемое формулой *J1 ni J2 ye kelen ye*, «эквивалентностью». Мы следуем этой традиции, с оговоркой, что это не «отношение эквивалентности» в том виде, как оно понимается в точных



На рисунке представлена основная компонента связности графа, без учета изолированных связей (объединяющих пару джаму, о других связях которых информации в словаре нет)<sup>1</sup>

научах. Наши данные говорят о том, что данное отношение по крайней мере не транзитивно и не симметрично (не всегда симметрично).

### Формулы джаму

Упомянутые выше два типа отношений — синанкуя и эквивалентности — не формируют исчерпывающий набор возможных отношений между именами джаму. Следующим этапом исследования должна быть более точная инвентаризация возможных отношений между именами.

<sup>1</sup> Полная версия графа доступна здесь: <https://datagrav.com/records/44365>.

В 2015 г. авторами данной статьи было проведено полевое исследование, одной из задач которого было сформировать инвентарь выражений, речевых конструкций, которыми описываются отношения между джаму, проанализировать и системно представить план выражения отношений между именами джаму<sup>2</sup>.

«Формулами» мы называем устойчивые языковые конструкции, связывающие имена джаму между собой. Сами имена могут меняться, формула остается неизменной, ее структура не зависит от имен.

Приведем здесь не претендующий на избыточность и завершенность список полученных «формул», сформированный на базе данных полевой работы в г. Бамако в 2015 г.

Например, в отношении джаму Keyita, Konatε, Kulibali и Kamara верны (по версии разных информантов) следующие утверждения:

(1) *Keyita bεra Konatε la* (Г. Дамбеле, С. Маре, Н. Сиссе и др. 2015)

‘Кейта произошли от Конате’;

(2) *Keyita ni Konatε ye kelen ye* (А. Кулибали, Н. Сиссе, И. Кулибали 2015)

‘Кейта и Конате это одно и то же’;

*Quelqu’un va te dire, qu’il est Konatés, mais il est Keyita. C’étaient les Konatés qui sont devenus Keyitas* (С. Маре, апрель 2015)

‘Конате раньше были Кейта. Кто-нибудь тебе скажет, что он Конате, но на самом деле он Кейта’;

(5) *Keyitaw bεra Kulibaliw la* (К. Кулибали, А. Кулибали 2015)

‘Кейта произошли от Кулибали’;

(26) *Kulibaliw ye Keyitaw kεrεke ye* (А. Кулибали, К. Кулибали et al., апрель 2015)

‘Кулибали — страшие (братья) Кейта’;

(27) *Keyita ye fitinin, dogoke* (А. Кулибали, апрель 2015)

‘Кейта — маленький, младший’;

*Il n y a pas de Keyita, seulement Coulybaly. Tine ta (ce qui a pris le bien), ils ont pris tine (le bien), ils ont devenu Keyta* (К. Кулибали, март 2015)

‘Нет Кулибали, только Кейта’ (этимология: tine (наследство, богатство) + ta (брат)’);

*Camaraw ye dugutigiya di Keytaw ma. Keytaw kera dugukolotigiw, Coulibaliw ma son, bawo oli ye kεrεkew ye. U taara Segu, ka sigi yen* (А. Кулибали, март 2015)

‘Камара отдала право управления территорией Кейта. Кулибали не согласились, потому что они — старшие, и переселились в Segu’<sup>3</sup>.

Предметом нашего исследования на данном этапе были имена джаму и отношения между ними, а не «общности по джаму» как группы. Вместе с тем, не предлагая преждевременных заключений относительно того, чем являются «общности по джаму», можно судить с достаточной уверенностью о том, чем они не являются.

Общности по джаму не являются «организациями», взаимодействующими между собой коллективными акторами исторического процесса. Джаму не рас-

---

<sup>2</sup> Исследование выполнено при поддержке ООО «Датаграв» с использованием инструментов платформы «Датаграв» [www.datagrav.com](http://www.datagrav.com). За помощь в организации полевой работы Е. Богачевой в Мали (Бамако и Барила), выражаем также признательность В. В. Шварцу, Л. А. Костюку и Н. Дембеле.

<sup>3</sup> В информационной системе [datagrav.com](http://datagrav.com) все указанные формулы приведены со ссылками на датированные записи употребивших их информантов.

Таблица. «Формулы» джаму

	Язык бамана	Русский перевод
1	<i>J1 bɔra J2 la</i>	J1 произошли от J2
2	<i>J1 ni J2 ye kelen ye</i>	J1 и J2 — одно и то же
3	<i>J1 ye J2 ye</i>	J1 — это J2
4	<i>J1 ye J2 kɔrɔ(ke) ye</i>	J1 — старший (брат) J2
5	<i>Danfara te J1 ni J2 ce</i>	Между J1 и J2 нет границы
6	<i>J1 ni J2 ye L-kaw</i>	J1 и J2 происходят из местности L
7	<i>J1 ni J2 ye E ye</i>	J1 и J2 принадлежат к этнической группе E
8	<i>J1 ni J2 ye sinankuw ye</i>	J1 и J2 — шуточные родственники
9	<i>J1 ye J2 matigi ye</i>	J1 — хозяин J2
1	<i>J1 ye J2 balima ye</i>	J1 — родственник J2
	<i>J1 ye J2 ka jɔn ye</i>	J1 — раб J2
	<i>J1 ye ce jami ye, J2 ye muso jami ye</i>	J1 — мужское джаму, J2 — женское
1	<i>J1 ni J2 be mɔlɔn nyɔɔn ma</i>	J1 и J2 равнозначны
1	<i>J1 ni J2 balinen be</i>	J1 и J2 — повторяют [друг друга]

полагают собственностью, не принимают совместно никаких решений, не имеют органов управления, не предпринимают совместно никаких действий. В городской среде из «принадлежности» человека к группе джаму не следует хозяйственных обязательств.

Формулы джаму в языке, тем не менее, воспроизводятся и, вероятно, развиваются. Воспроизводимость языковых формул джаму указывает на то, что у них есть актуальные функции. Определение этих функций может быть предложено в качестве направления дальнейших исследований; некоторые гипотезы, в дополнение к изложенным в [18; 20] и др. можно сформулировать уже сейчас.

Хотя формально «группами» могут считаться сами джаму, гораздо важнее, что формулы джаму, вне зависимости от того, на каком языке произносятся, обозначают и конструируют границы другой широкой группы, которую можно обозначить как «пространство джаму».

Границы «пространства джаму» обозначаются в категориях «мы все одно» и др. и остаются открытыми для любого, кто усвоит язык джаму или хотя бы проявит к нему интерес.

Формула, которая описывает (и/или определяет) отношения между джаму, не является произвольной. На месте имен джаму в этой формуле часто могут использоваться другие имена групп. Таким образом, возникает ассоциативная связь между понятиями, которые обычно в речи могут употребляться в данной формуле, и отношениями между ними, с одной стороны, и джаму и их отношениями — с другой.

«Система джаму» является символическим языком, языком в языке или языком между языками — системно организованным конструктом, который интерпретирует, перерабатывает информацию об отношениях самого разного рода и записывает эту информацию в соответствии с некоторыми едиными правилами (природа отношений может (или могла) быть самой разной, а правила метафорической записи информации об этих отношениях в «системе джаму» — едиными.).

«Язык джаму» существует и развивается на пересечении нескольких языков; формулы, выражающие отношения джаму (просто как имен собственных), переводятся с языка на язык, не меняя своей структуры.

Например, на вопрос «Кем друг другу приходится Кейта и Кулибали?» ожидаемый ответ на бамана — *Kulubali ye Keyita kərəkε ye*, на манинка — *Kulibali ye Keyita kədəkε le di*. Обе фразы переводятся как «Кулибали — старший (по отношению к) Кейта».

В приведенном выше примере Кулибали и Кейта называются братьями. Использование термина родства в качестве апеллятива между незнакомыми друг с другом людьми упрощает первый контакт, располагает собеседников друг к другу.

Интересно, что влияние на отношения между людьми имени (слова, фразы, формулы), их описывающего, может осознаваться участниками этих отношений. В таком случае для их описания может быть сознательно выбран подходящий термин.

В качестве примера можно привести историю сожен Наджары и Аминаты из [35].

Отношения *sinamuso* (сожен, жен одного мужа в полигамном браке) традиционно характеризуются соперничеством, взаимной неприязнью и ревностью, что находит выражение в термине (*sina* — враг + *muso* — женщина). Таким образом, кроме объективных сложностей жизни в полигамном браке, негативное влияние на отношения сожен оказывает и термин, предопределяющий в определенной мере поведение женщин и отношение их друг к другу. В приводимом Лонэ примере две жены Амаду из Карого, Наджара и Амината, желая строить свои отношения в ключе дружбы и взаимопомощи, отказались от использования термина *sinamuso*. Наджара, будучи дальней родственницей, патрилатеральной кузиной Амаду, является «младшей сестрой» мужа Аминаты, *nitogo*. Воспринимая свои отношения как *nitogoɔya* (*ni* — душа + *toɔ* — человек), они смогли построить отношения, основанные на сотрудничестве и взаимном уважении.

Несмотря на то, что эндогамные браки среди дьюла в Карого были очень распространены, и большая часть сожен могла при желании понимать и строить свои отношения как *nitogoɔya*, а не *sinamusoyu*, Наджара и Амината были единственными, использовавшими такой прием.

Если провести аналогию с джаму, формулы «языка джаму» не только позволяют осуществить перенос характеристик отношений, описываемых формулой, для задания желаемого вектора развития отношений, но и в известной мере предопределяют такой перенос, причем осознания этого факта участниками не требуется.

Р. Джонс в своей работе приводит следующий пример: если ребенку, который делает что-нибудь неправильное, сказать «Ах ты маленький Кулибали!» — вне зависимости от того, зовут ли его действительно Кулибали, — ребенок поймет, что замечание относится к его плохому поведению [30].

## Заключение

«Система джаму» не имеет прямых аналогов в других регионах, и ее теоретическое осмысление, корректная атрибуция стоящих за ней явлений и общественных процессов находится на начальном этапе. Ни один из «традиционных» антрополо-

гических дискурсов, от эволюционизма XIX в. до конструктивизма наших дней, не раскрыл вполне особенностей «системы джаму»: исследователи предлагают объяснения происхождения отношений между несколькими конкретными именами, однако гипотез о механизмах и направлениях развития системы имен в целом не выдвигается.

Представляется, что дальнейшее изучение имен джаму и отношений между ними важно не только как часть изучения региона, но и с точки зрения уточнения терминологического аппарата и исследовательских подходов общественных наук в целом.

Представленный граф джаму является обобщением и упрощением реальной картины. В частности, сведение разновидностей отношений между именами к «равенству» (эквивалентности) и «шуточному родству» представляет собой существенное упрощение, как показывает запись «формул джаму», взятых из речи.

Каждая дуга графа может быть уточнена данными о ее времени и пространстве ее актуальности.

Гипотезы для дальнейшей проверки могут быть сформулированы в рамках таких направлений, как «социология знаний» (социология информации), социометрия. Граф джаму меняется, и теперь эти изменения могут быть предметом наблюдения, фиксации и анализа.

Любого человека, у которого есть имя джаму, можно поместить в одну из вершин графа, но он будет «видеть» только часть его дуг. Полностью графа не видит ни один из участников неформальной системы отношений, выраженной этим графом. Каждый человек знает только ту часть графа, которая для него актуальна.

Не зная всего графа джаму, всех отношений между именами, почти любой их участник понимает язык этих отношений, прежде всего перечисленные нами формулы и их значение.

Знание этого языка позволяет любому участнику расширять горизонт своих знаний о графе — усваивать информацию об отношениях в нем по мере необходимости.

Нет, скорее всего, ни одного человека, который бы знал граф (и реестр отношений) имен джаму целиком, во всем его многообразии; знание этого графа распределено во всем пространстве джаму, и правила распределения этого знания предстоит установить в ходе дальнейших полевых исследований. Какая часть реестра отношений нормативно актуальна для той или иной группы, отдельного человека?

Если подходящих отношений в реестре (графе) джаму нет — они могут зарождаться. Неформальная, не оформленная письменным сводом правил система отношений легко адаптируется к новым условиям и запросам.

## Литература

1. *Béchet E.* Cinq ans de séjour au Soudan français, Paris, Plon-Nourrit & Cie. 1889. 270 p.
2. *Boilat D. (Abbé).* Esquisses sénégalaises, 1984 [1853]. Paris: Karthala. 496 p.
3. *Delafosse M.* Haut-Senegal — Niger (Soudan Français). Paris, 1912. 428 p.
4. *Lowie R. H.* Social Life of the Crow Indians // *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.* 9 (2). 1912. P. 179–253.
5. *Mauss M.* Parentés à plaisanteries // *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses.* Paris, 1928. P. 3–21.

6. *Labouret H.* La Parenté a plaisanterie en Afrique occidentale française // *Africa*. Vol. II. 1929. P. 244–253.
7. *Paulme D.* Parenté a plaisanterie et alliance par le sang en Afrique occidentale // *Africa*. Vol. XII. 1939. P. 433–444.
8. *Aubert A.* Coutumiers Juridiques de l'Afrique occidentale française. Vol. II. Paris, 1939. 348 p.
9. *Pageard R.* Notes sur les rapports de «Senankouya» au Soudan français, particulièrement dans les cercles de Segou et de Macina // *Bulletin de l'IFAN*. XX, ser. B, N 1–2. Paris, 1958. P. 124–141.
10. *Radcliffe-Brown A. R.* On Joking Relationships // *Africa: Journal of the International African Institute*. Vol. 13 (Jul. 1940). P. 195–210.
11. *Radcliffe-Brown A. R.* A Further Note on Joking Relationship // *Africa*. Vol. 19, N 2. 1949. P. 133–140.
12. *Griaule M.* L'alliance cathartique // *Africa*. Vol. 18, N 4. 1948. P. 242–258.
13. *Humblot P.* Du nom et des appellations chez les Malinkés des vallées du Niandian et du Milo (Guinée française) // *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*. 1918. P. 519–540.
14. *Delaforge Capt.* Étude sur quelques Prénoms et Noms de Famille Bambara // *Outre-Mer*. Vol. IV, N 2–3. 1932. P. 119–143.
15. *Delmond P.* Quelques observations sur l'état-civil indigène au Soudan occidental // *Bulletin de l'IFAN*. N 7. 1945. P. 54–79.
16. *Pageard R.* Interdits Soudanais (Cercle de Segou et limitrophes) // *Notes Africaines*. N 73, janv. 1957. P. 8–10.
17. *Molinie L.* Les systèmes patronymiques au Soudan central. Centre Militaire d'Information et de Spécialisation pour l'Outre-Mer (ronéotype), 1959.
18. *Арсеньев В. Р.* Общности по «клановому имени» («джаму») у населения верховьев Сенегала и Нигера // *Этническая история Африки*. М.: Наука, 1977. С. 138–152.
19. *Маслов А. А.* Традиционная система родства манден. Квалификационная работа студента IV курса. СПбГУ: Восточный факультет, 2000. 35 с.
20. *Маслов А. А.* Фиктивные генеалогии и претензии на власть в Западном Судане // Тезисы докладов XX научной конференции по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки. СПб., 2000. С. 92–93.
21. *Маслов А. А.* Потестарная эпигамия // *Манифестация*. 2001. № 2.
22. *Маслов А. А.* Системы родства западных манде // *Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства / сост. и отв. ред. В. А. Попов; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера)*. СПб.: МАЭ РАН, 2001. Вып. 7. С. 187–218.
23. *Маслов А. А.* Политогенетические функции фиктивно-родственных отношений в Западном Судане // *Африка: общества, культуры, языки*. СПб., 2002. С. 18–25.
24. *Ndiaye R.* La parenté plaisante à l'école: à contre les conflits et pour une culture de la tolérance et de la convivialité, Dakar: UNICEF, 2003. 21 p.
25. *Tamari Tal.* Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames. Nanterre: Société d'ethnologie, 1997. 463 p.,
26. *Hoven E. van.* L'oncle maternel est roi. La formation des alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal). Leiden: CNWS, 1997. P. 848–850.
27. *Amselle J.* L'étranger dans le monde manding et en Grèce ancienne: quelques points de comparaison // *Cahiers d'études africaines*. 1996. Vol. 36, N 144. P. 755–761.
28. *Launay R.* Joking Slavery // *Africa*. Vol. 47, N 4. 1977. P. 413–422.
29. *Canut C., Smith É.* Pactes, alliances et plaisanteries. Pratiques locales, discours global // *Cahiers d'études africaines*. 2006. Vol. 4, N 184. P. 687–754.
30. *Jones R.* "You Eat Beans!": Kin-based Joking Relationships, Obligations, and Identity in Urban Mali // *Honors Projects*. Paper 2. Macalester College. 2007. 123 p.
31. *Dunning T., Harrison L.* Cross-cutting Cleavages and Ethnic Voting: An Experimental Study of Cousinage in Mali // *American Political Science Review*. N 104. 2010. P. 21–39.
32. *Волкова Е.* Общности по клановому имени контог у мандинка Сенегамбии. 2009. 104 с.
33. *Попов В. А.* К феноменологии «общностей по джаму», или о факторах политической интеграции в доколониальной Западной Африке // *Ранние формы потестарных систем: сб. статей / отв. ред. и сост. В. А. Попов*. СПб.: МАЭ РАН, 2013. 384 с.
34. *Cisse N.* Pour saluer les maliens // *Université des lettres et sciences humaines*. Bamako, 2004. 31 p.
35. *Launay R.* Practical joking // *Ghiers d'études africaines*. 2006. N 4. P. 795–808.



## References

1. Béchet E. *Cinq ans de séjour au Soudan français*. Paris, Plon-Nourrit & Cie, 1889, 270 pp.
2. Boilat D. (Abbé). *Esquisses sénégalaises*, 1984 (1853). Paris, Karthala, 496 pp.
3. Delafosse M. *Haut-Sénégal — Niger (Soudan Français)*. Paris, 1912, 428 pp.
4. Lowie R. H. Social Life of the Crow Indians, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 9 (2), 1912, pp. 179–253.
5. Mauss M. Parentés à plaisanteries. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*. Paris, 1928, pp. 3–21.
6. Labouret H. La Parenté à plaisanterie en Afrique occidentale française. *Africa*, vol. II. 1929, pp. 244–253.
7. Paulme D. Parenté à plaisanterie et alliance par le sang en Afrique occidentale. *Africa*, vol. XII, 1939, pp. 433–444.
8. Aubert A. *Coutumiers Juridiques de l'Afrique occidentale française*, vol. II. Paris, 1939, 348 pp.
9. Pageard R. Notes sur les rapports de «Senankouya» au Soudan français, particulièrement dans les cercles de Segou et de Macina. *Bulletin de l'IFAN*. XX, ser. B, no. 1–2. Paris, 1958, pp. 124–141.
10. Radcliffe-Brown A. R. On Joking Relationships. *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 13 (Jul. 1940), pp. 195–210.
11. Radcliffe-Brown A. R. A Further Note on Joking Relationship, *Africa*, vol. 19, no. 2, 1949, pp. 133–140.
12. Griaule M. L'alliance cathartique. *Africa*, vol. 18, no. 4, 1948, pp. 242–258.
13. Humblot P. Du nom et des appellations chez les Malinkés des vallées du Niandian et du Milo (Guinée française). *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, 1918, pp. 519–540.
14. Delaforge Capt. Étude sur quelques Prénoms et Noms de Famille Bambara. *Outre-Mer*, vol. IV, no. 2–3, 1932, pp. 119–143.
15. Delmond P. Quelques observations sur l'état-civil indigène au Soudan occidental. *Bulletin de l'IFAN*, no. 7, 1945, pp. 54–79.
16. Pageard R. Interdits Soudanais (Cercle de Segou et limitrophes). *Notes Africaines*, no. 73, janv. 1957, pp. 8–10.
17. Molinie L. *Les systèmes patronymiques au Soudan central. Centre Militaire d'Information et de Spécialisation pour l'Outre-Mer (ronéotype)*, 1959.
18. Arsen'ev V. R. Obshchnosti po «klanovomu imeni» («dzhamu») u naseleniia verkhov'ev Senegala i Nigera [“Clan Name” or Jamu Entities of the Upper Senegal and Niger]. *Etnicheskaia istoriia Afriki [Ethnic history of Africa]*. Moscow, Nauka Publ., 1977, pp. 138–152.
19. Maslov A. A. *Traditsionnaia sistema rodstva manden [Traditional Kinship System of Manden]*. Kvalifikatsionnaia rabota studenta IV kursa. Saint-Petersburg State University, Vostochnyi fakul'tet Publ., 2000, 35 pp.
20. Maslov A. A. Fiktivnye genealogii i pretenzii na vlast' v Zapadnom Sudane [Forged Genealogies and Power Claims in Western Sudan]. *Tezisy dokladov XX nauchnoi konferentsii po istoriografii i istochnikovedeniiu istorii stran Azii i Afriki [Book of abstracts: XXVIII International Conference «Asia and Africa in the Changing World»]*. St. Petersburg, 2000, pp. 92–93.
21. Maslov A. A. Potestarnaia epigamiia [Politically Driven Epigamia]. *Manifestatsiia [Manifestation]*, 2001, no. 2.
22. Maslov A. A. Sistemy rodstva zapadnykh mande [Kinship Systems of Western Mande]. *Algebra rodstva: Rodstvo. Sistemy rodstva. Sistemy terminov rodstva [Kinship Algebra: Kinship. Kinship systems. Kinship terminology]*. Compil. and ed. by V. A. Popov; RAN. MAE im. Petra Velikogo (Kunstkamera). St. Petersburg, MAE RAN Publ., 2001, issue 7, pp. 187–218.
23. Maslov A. A. Politogeneticheskie funktsii fiktivno-rodstvennykh otnoshenii v Zapadnom Sudane [The Political Functions of Forged Kinship in Western Sudan]. *Afrika: obshchestva, kul'tury, iazyki [Africa: societies, cultures, languages]*. St. Petersburg, 2002, pp. 18–25.
24. Ndiaye R. *La parenté plaisante à l'école: à contre les conflits et pour une culture de la tolérance et de la convivialité*. Dakar, UNICEF, 2003, 21 pp.
25. Tamari Tal. *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, 463 p.
26. Hoven E. van. *L'oncle maternel est roi. La formation des alliances hiérarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)*. Leiden, CNWS, 1997, pp. 848–850.
27. Amselle J. L'étranger dans le monde manding et en Grèce ancienne: quelques points de comparaison. *Cahiers d'études africaines*, 1996, vol. 36, no. 144, pp. 755–761.

28. Launay R. Joking Slavery, *Africa*, vol. 47, no. 4, 1977, pp. 413–422.
29. Canut C., Smith É. Pactes, alliances et plaisanteries. Pratiques locales, discours global. *Cahiers d'études africaines*, 2006, vol. 4, no. 184, pp. 687–754.
30. Jones R. “You Eat Beans!”: Kin-based Joking Relationships, Obligations, and Identity in Urban Mali, *Honors Projects*. Paper 2. Macalester College, 2007, 123 pp.
31. Dunning T., Harrison L. Cross-cutting Cleavages and Ethnic Voting: An Experimental Study of Cousinage in Mali, *American Political Science Review*, no. 104, 2010, pp. 21–39.
32. Volkova E. *Obshchnosti po klanovomu imeni kontong u mandinka Senegambii* [*Mandinka clan name societies in Senegambia*], 2009, 104 pp.
33. Popov V. A. К феноменологии «obshchnostei po dzhamu», ili o faktorakh politicheskoi integratsii v dokolonial'noi Zapadnoi Afrike [Concerning Phenomena of Jamu Identity or the Drivers of Political Integration in Precolonial West Africa]. *Rannie formy potestarnykh sistem: sb. statei* [*Early forms of political systems: collection of articles*]. Compil. and ed. by V. A. Popov. St. Petersburg, MAE RAN Publ., 2013, 384 pp.
34. Cisse N. Pour saluer les maliens. *Université des lettres et sciences humaines*. Bamako, 2004, 31 pp.
35. Launay R. Practical joking. *Ghiers d'études a fricaines*. 2006, no. 4. pp. 795–808.

Статья поступила в редакцию 6 июля 2015 г.

#### Контактная информация

Богачева Евгения Александровна — студент; genie.alexie@gmail.com

Горшенев Александр Александрович — консультант; horsh@mail.ru

Маслов Андрей Александрович — управляющий директор; a.maslov@gazprom-international.com

Bogacheva Eugenia A. — student; genie.alexie@gmail.com

Gorshenev Alexandr A. — consultant; horsh@mail.ru

Maslov Andrey A. — Managing Director; a.maslov@gazprom-international.com

## ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 94 (510+519)

*С. Ю. Врადий*

### ВЛИЯНИЕ СОЧИНЕНИЙ КИТАЙСКИХ УЧЕНЫХ НА ОБЩЕСТВЕННУЮ МЫСЛЬ КОРЕИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА\*

Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН,  
Российская Федерация, 690001, Владивосток, Пушкинская ул., 89

Вторая половина XIX в. в Корее была отмечена попытками открытия страны внешнему миру, стремлением некоторой части общества усвоить и применить достижения западной науки для укрепления обороноспособности государства, планами устройства гражданского общества, которые были объединены общим понятием «движение за реформы». Определенную роль в стремлении представителей корейского общества к постижению внешнего мира сыграли сочинения китайских авторов первой половины XIX в., оказавшие немалое влияние на формирование общественно-политической идеологии Кореи. Произведения цинских авторов стали своего рода справочными пособиями, из которых черпались сведения, необходимые для укрепления государства. В то же время эти сочинения выходили за рамки только географических описаний, они стали отправными точками на пути постижения внешнего мира, самопознания и модернизации. Библиогр. 15 назв. Ил. 4.

*Ключевые слова:* Китай, Корея, общественная мысль XIX в.

### INFLUENCE OF CHINA SCHOLAR PAPERS UPON POLITICAL THOUGHT OF KOREA IN THE SECOND HALF OF XIX CENTURY

*S. Yu. Vradiy*

Institute of History, Archeology and Ethnology of Far-Eastern People Russia Academy of  
Science Far-Eastern branch, 89, Pushkinskaya ul., Vladivostok, 690001, Russian Federation

The nineteenth century was a crucial period in history of China and Korea. It was a period of increasing contacts with Western countries. The second half of the nineteenth century in Korea and China was marked by the attempts to open the country to the outside world, by the desire to learn more about foreign countries and to apply the achievements of Western science to strengthen the state power, by the plans to establish civil society, which were united by common concept of modernization movement.

Information given in this paper indicates that attention to the works of Chinese scholars such as Wei Yuan 魏源 (1794–1856), Xu Jiyu 徐繼畲 (1795–1873) etc., which was noted in Korean society in the second half of XIX century. Qing scholar papers have become a sort of reference manuals, which provided information required for to strengthen the state. At the same time, these works went beyond simple geographical descriptions, they became the starting point on the path of comprehension of the outside world, self-understanding and modernization. Refs 15. Figs 4.

*Keywords:* China, Korea, XIX century social-political thought.

\* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-01-00172.

История Кореи насыщена драматическими эпизодами и событиями, связанными с необходимостью защищать свою землю от притязаний со стороны могущественных соседей и далеких держав. В результате в Корее сформировалось определенное видение своего места в окружающем мире и политика взаимоотношений с ним. Одним из аспектов этой политики стала изоляция от внешнего мира, проводившаяся с первой трети XVII в., при сохранении традиционной ориентации на Китайскую империю, с которой Корея стремилась поддерживать дружественные отношения и культурный обмен.

Корея с давних времен сохраняла и укрепляла разнообразные контакты с Китаем, усвоив различные аспекты китайской культуры. Влияние соседнего государства определяло экономическое, социальное и культурное развитие Кореи, при этом односторонняя ориентация на Китай лишала страну возможности культурного и научно-технического взаимодействия с мировым сообществом.

Маньчжурское завоевание Китая в середине XVII в. означало, что бывший оплот конфуцианства попал в зависимость от «варваров», что нарушало традиционные представления о культурном центре конфуцианской вселенной. Великая империя сдавала свои позиции и в безуспешном противостоянии колонизаторам, проигрывая в сражениях «опиумных» войн XIX в. Отношение к «новому» Китаю изменилось — его авторитет снизился, вследствие чего Корея и Япония стали постепенно отходить от слепого преклонения перед всем китайским.

XIX столетие в Китае, Японии и Корее было отмечено углублением социально-экономического кризиса на фоне усилившейся колониальной экспансии западных держав. В этих условиях стали очевидными несостоятельность политики самоизоляции государства и необходимость преобразования общества.

Между тем в цинском Китае, понимая, что противнику — Западу с его колониальной экспансией — невозможно противостоять, не зная его, передовые ученые и государственные деятели Линь Цзэсюй 林則徐 (1785–1850), Вэй Юань 魏源 (1794–1856), Сюй Цзюйюй 徐繼畲 (1795–1873) и другие начали собирать все доступные сведения о внешнем мире. Постепенное расширение горизонтов познания привело их к пониманию необходимости учиться у «варваров», перенимать достижения западной науки. «Описание четырех материков» [1], «Основные сведения о Российском государстве» [2] Линь Цзэсюя, «Описание заморских стран [с приложением] карт» Вэй Юаня [3], «Очерк всемирной географии» Сюй Цзюйюй [4] и другие произведения стали первыми китайскими серьезными географическими сочинениями, дававшими глобальное представление об окружающем мире [5].

К середине XIX в. в Корее сложилась непростая социально-политическая обстановка. Государственная власть оказалась ослабленной, казна испытывала острый финансовый дефицит, постоянные наводнения, неурожай вызывали голод и эпидемии, крестьяне массово разорялись. Западные державы, после боевых успехов в Китае и Японии приступив к активной колонизации Восточной Азии, обратили свое внимание и на Корею. Определенный интерес по отношению к Корее во второй половине XIX в. проявляли Англия, которая имела колониальные владения в Индии и получила значительные торговые преимущества в соседнем Китае, подчинившая Юго-Восточную Азию Франция, а также США, в которых завершилась гражданская война между Северными и Южными штатами. Систематический характер приняли экспедиции военных кораблей, целью которых было «от-

крытие» корейского рынка. Первые попытки иностранцев не увенчались успехом. Возможно, причиной этого был недостаточный интерес к наделенному небогатыми природными ресурсами полуостровному государству. Тем не менее военные приготовления в Корее были усилены, что потребовало введения новых налогов для населения.

Изоляционистская политика, проводимая правительством, препятствовала распространению европейских знаний в Корее. Власти запрещали не только ввоз европейской литературы, но и распространение сочинений на китайском языке, касавшихся европейской науки и религии. Подобные книги, если они появлялись в Корее, уничтожались правительственными цензорами или отправлялись обратно в Китай. Тем не менее отдельные сочинения китайских ученых, составленные по переведенным произведениям западных авторов, посвященным практическим сферам знаний по астрономии, медицине, географии, физике, ботанике, другим областям науки и культуры, стали постепенно проникать на полуостров.

Несмотря на проводившуюся политику самоизоляции, Корея поддерживала традиционные связи с Китайской империей, что позволяло ей получать ограниченную информацию об окружающем мире. Ежегодно в Пекин, в соответствии с правилами отношений *садэ*, направлялись посольские миссии, которые одновременно знакомили корейцев с достижениями западной цивилизации. Корейские ученые, входившие в состав дипломатических миссий, привозили из столицы соседнего государства наиболее привлекавшие их внимание как переведенные с европейских языков на китайский, так и написанные цинскими авторами книги по астрономии, географии, математике, физике. Приходившая из Китая ограниченная информация о странах Запада распространялась среди конфуциански образованной правящей элиты корейского общества.

Особенное влияние на общественную мысль Кореи и Японии оказало сочинение Вэй Юаня «Описание заморских стран [с приложением] карт» (далее — «Описание») [3]. И хотя цель использования достижений западной науки и техники была обозначена Вэй Юанем достаточно ясно — «править варварами»<sup>1</sup>, тем не менее концепция «усвоения заморских дел» существенно повлияла на последующее развитие стран Азии, в частности, Китая, Японии, Кореи. Она предполагала, наряду с познанием и усвоением достижений Запада, возможность противодействия распространению западного влияния на Азиатском континенте.

В Корее книга Вэй Юаня, вместе с сочинением Сюй Цзюя «Очерк всемирной географии» и некоторыми другими работами видных китайских ученых-сановников первой половины XIX в., внесла, по мнению современных исследователей, существенный вклад в расширение познаний о западном мире и его культуре среди сторонников движения за просвещение и открытие страны [6, p. 566].

Появление сочинений цинских авторов в Корее было связано, как было отмечено, с установившейся практикой китайско-корейских взаимоотношений, предполагавших ежегодное направление даннических посольств в столицу Поднебесной империи (для выражения соболезнования в связи со смертью цинского императора или его близких родственников, сообщения о восхождении на престол

---

<sup>1</sup> Вэй Юань определил эту цель так: «...[показать, как], используя [одних] варваров, нападать на [других] варваров; как заставить [одних] варваров умиротворять [других] варваров; как, изучив сильные стороны варваров, править ими» [3, Предисловие, с. 1].

или смерти корейского правителя, информации о действиях японских пиратов или появлении иноземных кораблей у корейских берегов и проч.). К XIX в. количество корейских посольств сократилось, они прибывали в Пекин преимущественно к декабрьскому зимнему солнцестоянию 冬至, чтобы выразить верность солнечному светилу, а следовательно, и цинскому императору — Сыну неба [7, р. 90–111].

Очередное «зимнее» посольство, которое было направлено в Пекин 26 числа 10 месяца 10 года правления короля Хончжона 憲宗 (1844), возглавил придворный сановник Квон Тэгын 權大肯. Именно он по возвращении весной 1845 г. привез в Корею первое издание (50 цзюаней) «Описания заморских стран [с приложением] карт» Вэй Юаня. Об этом сообщил ученый-сановник Хо Чжон 許傳 (1797–1886) в «Послесловии к Описанию заморских стран» Хайго тучжи ба 海國圖志跋, опубликованном в его сочинении «Сончжечип» 性齋集:

50 разделов (пянь 篇) «Описания заморских стран», составил секретарь Государственной канцелярии Вэй Юань... Можно сказать, что в этой книге содержатся планы 慮 на многие века, для многих поколений Поднебесной... Министр 尚書 Квон Тэгын был направлен послом в Яньцзин (Пекин), [там] приобрел эту книгу и привез [в Корею]. Правитель Хон [чжон 憲宗] узнал о ней и приказал принести для прочтения [цит. по: 8, с. 5].

Обратим внимание на тот факт, что не прошло и года после издания сочинения Вэй Юаня в Китае, как оно появилось в Корею. Экземпляры «Описания» приобретались и привозились в Корею и в дальнейшем, следующими посольствами. В результате многие государственные деятели и ученые, став счастливыми обладателями этого произведения, познакомились с его содержанием.

Известный сановник Ли Гюгён 李圭景 (1788–1856) в произведении «Обсуждение недавно изданных в Китае выдающихся сочинений» написал об опубликованной к середине XIX в. в Китае и привезенной в Корею литературе [9, цз. 19]. В списке названы несколько десятков изданий «Описания» Вэй Юаня, около десяти изданий произведения Сюй Цзюя «Очерк всемирной географии». Там же указано, в чьих частных коллекциях хранились эти работы, при этом упомянуты имена премьер-министра страны Чо Инёна 趙寅永 (1782–1850) и его старшего брата Чо Манёна 趙萬永 (1776–1846), влиятельных сановников при дворе правителей Хончжона и Чхольчжона. Чо Инён, неоднократный участник и руководитель посольств в Китай, привозил оттуда издания «Описания». Исследователи предполагают, что это были не только экземпляры первого издания 1844 г., но и второго (60 цз.), изданного в 1847 г. Вполне вероятно, что и третье издание (100 цз.) было привезено в Корею вскоре после его появления в 1852 г. в Китае.

Сочинение Вэй Юаня не только привозили из Китая, но и частями переиздавали в Корею. О том, что была издана не полная, а сокращенная версия 略抄, указано в «Послесловии к Описанию заморских стран» [8, с. 5].

Известно, что сочинения Вэй Юаня и Сюй Цзюя были использованы выдающимся корейским ученым, знатоком математики, астрономии, географии, медицины, философии Чхве Ханги 崔漢綺 (1803–1879) при написании им 13-томного произведения «Основные сведения по странам мира» 地球典要 (1857), в котором была представлена разнообразная информация по географии, культуре, государственному устройству, промышленности различных стран, о чем автор уведомил в предисловии к сочинению [10].

Таким образом, «Описание заморских стран» Вэй Юаня, «Очерк всемирной географии» Сюй Цзюя и прочие сочинения китайских авторов первой половины XIX в., проникнув в Корею, стали объектом интереса политиков и ученых, что привело к появлению не только сокращенных версий этих книг, но и основанных на них собственных корейских трудов по мировой географии.

Корейские ученые и сановники, конечно же, обратили внимание на представленную в «Описании» информацию о различных сторонах мировой (в том числе европейской) культуры, географии, политики и проч., однако бóльшим интересом в тот период все же пользовались предложенные в разделе *Чоухай нянь* 籌海篇 «Описания» Вэй Юаня «Идеи о ведении морской обороны» *Хайфан сысян* 海防思想. Об этом написал известный каллиграф, художник, представитель школы эмпирических исследований *каочжэн* 考証學 Ким Чжонхи 金正喜 (известен также под именем Чуса 秋史, 1786–1856):

«Хайго тучжи» — это необходимая книга; у меня и, возможно, еще в некоторых домах есть несколько драгоценных экземпляров. Сегодня, когда корабли рыжеволосых [варваров] 紅舶 перешли границу и стучатся в ворота страны, как можно оставить без внимания сложившуюся ситуацию и не принять меры, подобные тем, что указаны [в «Описании»]? [Цит. по: 8, с. 7].

Будучи сосланным на о. Чечжудо, Ким Чжонхи стал свидетелем того, как в 1845 г. к острову приблизился и встал на якорь 28-пушечный английский боевой фрегат «Самаранг». Простояв беспрепятственно на рейде около недели, корабль немало напугал представителей местной власти<sup>2</sup>. Ким Чжонхи, ощутив, вероятно, опасность, которую несли европейские державы Корею, в 1850 г. направил главе Верховного государственного совета Квон Донину 權敦仁 (1783–1859) предложения по укреплению обороны страны, в которых предполагал, что если невозможно построить корабли по западному образцу, как представлено в «Описании» Вэй Юаня, то следует использовать для морской обороны от противника корейские парусные суда 帆:

Корабли варваров 番船 часто посещают север и юг... В Китае безучастно наблюдают... Если [европейские державы] намерены вторгнуться в Корею, почему до сих пор нет известий и они не предприняли никаких действий?... С [моей] точки зрения несведущего человека, [проблема] не в кораблях варваров, а в народных выступлениях... которые всеми мерами следует предотвратить... Намного большую опасность, чем вторжение кораблей варваров... несет католичество [Цит. по: 8, с. 7, 9].

Призывая принять необходимые меры для обороны страны от посягательств иностранных держав, Ким Чжонхи, тем не менее, основную опасность для государства видел не в боевых судах европейцев, а в распространении католичества, которое могло стимулировать рост недовольства со стороны местного населения. Он призывал запретить в стране католичество, которое подрывает традиционную систему ценностей и мораль:

Дьявольское сообщество [возглавляемое] Сюй Гуанци и Ли Чжицзао<sup>3</sup> прилагает неимоверные усилия, переводя [на китайский язык] еретические слова. Осмеливаются пись-

<sup>2</sup> О событиях, связанных с экспедицией фрегата «Самаранг» к берегам Кореи летом 1845 г., можно прочитать в воспоминаниях, оставленных капитаном боевого корабля. См.: [11].

<sup>3</sup> Неофиты-интеллектуалы Сюй Гуанци 徐光启 (1562–1633), Ли Чжицзао 李之藻 (1565–1630) и др., пропагандируя христианство, активно переводили труды христианского вероучения на китайский язык, внесли большой вклад в распространение западных знаний в Китае.

менами Поднебесной перекладывать содержание еретических учений... проповедуют непонятные истины, обманывают и вводят в заблуждение неразумных, распространяют яд ереси» [Цит. по: 8, с. 10].

Особенность ситуации, по мнению Ким Чжонхи, состояла в том, что нельзя было предсказать, насколько широко может распространиться в народе католицизм, появившийся одновременно с боевыми судами европейцев.

Несмотря на то что в 1850-е годы западные корабли уже бывали у берегов Кореи, вели картографическую съемку береговой линии, экипажи беспрепятственно сходили на берег для пополнения запасов продовольствия и воды, ситуация оставалась спокойной. Может быть, по этой причине Ким Чжонхи столь толерантно относился к внешней угрозе военного вторжения со стороны европейских держав, предлагая сначала принять радикальные меры по отношению к распространению католицизма внутри страны.

Событиями, которые кардинально изменили ситуацию и в значительной степени способствовали распространению беспокойства, а потом и паники среди придворных чиновников, стали захват в 1860 г. Пекина англо-французскими войсками, бегство императора из столицы и подписание Китаем неравноправных договоров с европейскими державами.

В начале 1864 г. наследником корейского престола стал Ли Хи 李熙, племянник почившего короля Ли Пхёна 李昞, однако ввиду его несовершеннолетия фактическое управление страной осуществлял отец малолетнего государя *тэвонгун* 大院君 (регент, титул, примерно соответствующий российскому «великий князь») Ли Хаын 李夏應 (1820–1898). Десятилетний период правления принца-регента был ознаменован попытками укрепить централизованную государственную структуру, реформировать военное устройство, усовершенствовать местное управление, повысить обороноспособность страны в условиях ухудшавшегося внешнеполитического положения. Было принято решение проводить более активную политику недопущения иностранцев в Корею.

Чтобы пресечь любые несанкционированные контакты с иностранцами и европейской культурой, по личному распоряжению *тэвонгуна* повсеместно, и особенно в приграничной зоне и на побережье, в 1871 г. были установлены каменные стелы, разъяснявшие местным жителям содержание режима внешнеполитической изоляции и предупреждавшие о том, что контакты с иностранцами будут расценены как предательство государственных интересов.

На одной из нескольких сохранившихся стел *тэвонгуна* — Чохваби 斥和碑 (букв.: «отвергающая мирные отношения»), представленной ныне среди экспонатов Национального музея Кореи (Сеул), присутствует надпись: «[Если на] вторжение заморских варваров не выступаешь с оружием в руках, значит [встречаешь их с] миром, а, настаивая на мире, предаешь [интересы] страны. Предупреждение грядущим поколениям потомков. Изготовлена в год *бин-инь* (1866), установлена в год *синь-мо* (1871)»<sup>4</sup>.

Во времена правления *тэвонгуна* усилились гонения на католицизм, представлявший, по мнению двора, опасность для правящего режима. Из Китая приходи-

<sup>4</sup> В 1866 г. правительству *тэвонгуна* удалось отразить нападение военной эскадры Франции, а в 1871 г. — США, пытавшихся силой оружия открыть корейские порты.





Рис. 1. Стела Чохваби. Национальный музей Кореи (Сеул). Фото автора

ли сведения о том, что вслед за прибытием французских миссионеров туда в годы второй опиумной войны вошли французские войска, вынудившие императорский двор подписать унижительный договор с иностранцами. Поэтому при дворе посчитали, что для безопасности страны следует покончить как с иностранными миссионерами, так и с их корейскими последователями.

В начале 1866 г. были казнены несколько миссионеров-иностранцев и тысячи верующих корейцев. Ответом стало вторжение французских военных кораблей, перекрывших устье р. Ханган и высадившихся на о. Канхвадо, укрепленной резиденции корейских монархов. Несмотря на то что усилия французов по ряду причин на этот раз не увенчались успехом, правительству пришлось согласиться с необходимостью принять меры по укреплению обороноспособности страны.

Свой план действий предложил государственный сановник, поэт Ким Юнсик 金允植 (1835–1922). План предусматривал оснащение армии пусть небольшим по количеству, но эффективным вооружением, прежде всего артиллерийским, для чего необходимо было привлечь искусных мастеров, способных изготовить орудия, снаряды, мины по схемам из сочинения Вэй Юаня (в «Описании» были предложены подробные чертежи и пояснения по изготовлению различных видов вооружения: «Докладная записка о необходимости создании боевых кораблей» Цин цзао

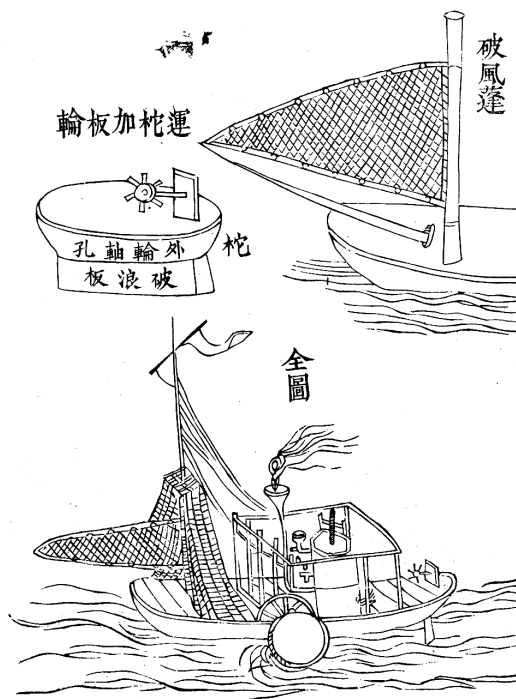


Рис. 2. Схематический чертеж европейского парового судна из сочинения Вэй Юаня «Хайго тучжи» [3, цз. 54]. Фонд китайских рукописей библиотеки ИИАЭ ДВО РАН

чжаньчуань шу 請造戰船疏 [3, цз. 53], «Чертежи с описанием парохода» Холуньчуань тушо 火輪船圖說 [3, цз. 54], «Чертежи с описанием отливки артиллерийского орудия» Чжупао темо ту шо 鑄砲鐵模圖說 [3, цз. 55] и проч.). Вооружение предполагалось размещать в стратегически важных пунктах, на морском побережье, в портах, на пересечении дорог и транспортных водных путей [8, с. 12].

Корейские исследователи полагают, что *тэвонгун* также был знаком с содержанием сочинения Вэй Юаня [8, с. 11].

Сразу после того как французские корабли покинули р. Ханган, было учреждено ведомство по восстановлению разрушенных административных зданий, ремонту вооружения, строительству боевых судов [12, 3-й год правления Коджона (1866), 8 день 10 месяца]. Вскоре были построены три «очень прочных и легких» боевых корабля, которым дали название Чхон 天 «Небо», Чи 地 «Земля», Хён 玄 «Спокойствие» и причислили к ведомству мостов и судов 舟橋司 [12, 4-й год правления Коджона (1867), 25 день 9 месяца].

В хрониках *Сынчжонвон ильги* 承政院日記 присутствует запись о создании подводной мины *сурвенхо* 水雷砲, которая предназначалась для подрыва вражеских судов. То, что эта мина, изготовленная по чертежам и описанию из произведения Вэй Юаня, способна поразить большой корабль, было продемонстрировано на учениях [12, 4-й год правления Коджона (1867), 11 день 9 месяца]. С большой долей

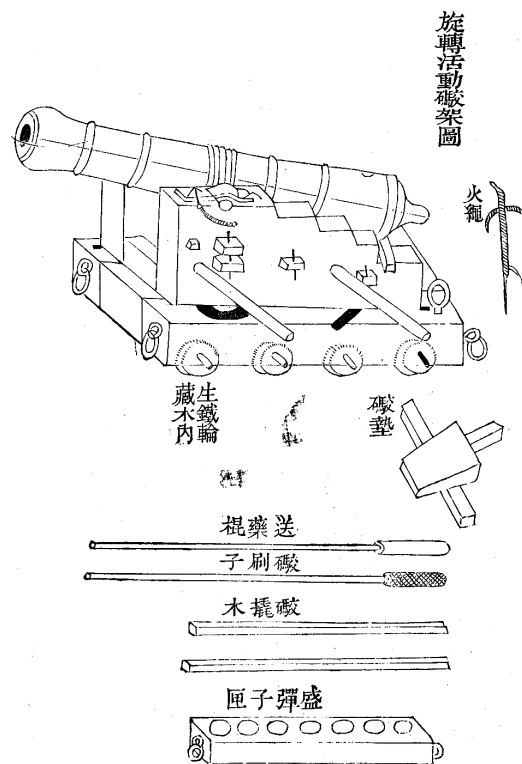


Рис. 3. Чертеж пушки, снарядного ящика и орудийных приспособлений из «Описания» Вэй Юаня [3, цз. 50]. Фонд китайских рукописей библиотеки ИИАЭ ДВО РАН

вероятности можно предположить, что упомянутые три боевые корабли также были изготовлены с учетом чертежей и рекомендаций из «Описания» Вэй Юаня.

Точно не известно, применялись ли корейцами построенные к тому времени военные корабли и боевое вооружение. Но даже если этот факт и имел место, состояние экономики страны и превосходство европейского оружия не позволили успешно отразить западную экспансию.

Между тем интерес к сочинениям китайских авторов не угас. В 70-е годы XIX в. корейские интеллектуалы вновь обратили внимание на представленные в них сведения о странах Запада. О заморских странах, руководствуясь работами цинских ученых, уже писал в 50-е годы Чхве Ханги, но тогда мало кто это заметил. Вторжение в Корею американской эскадры в 1871 г. вызвало повышенный интерес к Америке. Об Америке 彌利堅 и «расположенной поблизости» Англии 英吉利 сообщал правителю страны, основываясь на информации, изложенной в «Описании», посол Ким Пёнхак 金炳學. Выслушав доклад, король вынес суждение: «Не отличаются от морских разбойников ланцзэй 浪賊» [12, 8-й год правления Коджона (1871), 20 день 4 месяца].

Вернувшееся в 1875 г. из Китая посольство представило королю отчет, в котором содержались сведения о Бирме (Мьянмь), Вьетнаме (Аннам), островах Рю-

кю, почерпнутые, как свидетельствует *Сынчжонвон ильги*, из сочинений Вэй Юаня и Сюй Цзюя [12, 12-й год правления Коджона (1875), 29 день 11 месяца].

По возвращении корейского посольства, направленного в 1876 г. в Японию по случаю подписания Канхвасского договора, посол Ким Гису 金綺秀, отчитываясь перед королем, отвечал на поставленные вопросы, в том числе и о России:

Правитель спросил: *Лусия* 魯西亞 — что за земля такая? Посол ответил: Это страна *Элосы* 俄羅斯. Правитель спросил: Тогда почему называют *Лусия*? Посол ответил: *Лусия* и *Элосы* — название одного [государства]. Король спросил: Имеется ли [упоминание о России] в «Очерке» [Сюй Цзюя] и «Описании» [Вэй Юаня]? Посол ответил: Да, имеется [12, 13-й год правления Коджона (1876), 1 день 6 месяца]<sup>5</sup>.

В разделе *Чоухай пнянь* 籌海篇 «Стратегия на море» сочинения Вэй Юаня в части *Ишоу* 議守 «Предложения об обороне» [3, цз. 1. Часть 1] описывается тактика ведения боевых действий при обороне на море, по побережью и на реках, которая использовалась в Китае в ходе первой «опиумной» войны, в том числе метод заманивания вражеских судов во внутренние воды. В узких речных руслах, где громоздкие морские корабли лишены маневра, их поджидают «команды храбрецов», которые направляют брандеры с горючими веществами и поджигают корабли противника. Известный эпизод с американской паровой шхуной «Генерал Шерман», вооруженной пушками, которая в сентябре 1866 г. зашла в устье р. Тэдонган и была подожжена на подступах к Пхеньяну пущенными по приказу губернатора провинции Пак Кюсу 朴珪壽 (1807–1876) вниз по течению реки горящими плотами, по своему исполнению напоминает метод, предложенный в «Описании» Вэй Юаня. Точно не известно, руководствовались ли Пак Кюсу и его подчиненные инструкциями из «Описания», однако южнокорейские исследователи не исключают такой возможности [13, с. 402].

Между тем высокопоставленный сановник Пак Кюсу, ознакомившись с содержанием сочинений Вэй Юаня, «Описания четырех материков» Линь Цзэсюя [1] и поняв их важность, настоятельно рекомендовал подчиненным внимательно прочитать работы китайских авторов для «правильной оценки текущей ситуации в заморских странах» [13, с. 398]. Среди тех, кто последовал совету Пак Кюсу, оказался Ю Гильджун 俞吉濬 (1856–1914), будущий лидер реформаторского движения в Корее.

Впоследствии, когда Пак Кюсу был направлен послом в Китай, с ним в должности главного переводчика 首譯 с китайского языка значился О Гёнсок 吳慶錫 (1831–1879), ставший свидетелем поражения Китая в боях с иностранцами в ходе опиумных войн и неоднократно предупреждавший о грозящей Корее опасности. О Гёнсоку стали доступны сочинения китайских авторов, по возвращении в Корею он познакомил с их содержанием Ким Оккюна (1851–1894), Пак Ёнхё (1861–1939), Со Гванбома (1859–?), Хон Ёнсика (1855–1884), которые впоследствии стали активными участниками движения за просвещение *кэхва* 開化<sup>6</sup>, тем самым «способство-

<sup>5</sup> Правитель, правда, перепутал наименование работы Сюй Цзюя, вместо *瀛環誌略* назвал *瀛海環地略*.

<sup>6</sup> Значение термина *кэхва* 開化 достаточно широко — «открытость, развитие, начало нового», в нем заключены идеи большей открытости Кореи внешнему миру, всесторонних реформ, модернизации общества.

вав распространению новых знаний, зарождению идеологии просвещения, открытости Кореи» [8, с. 17].

Вэй Юань в своем сочинении описал тактику «использовать варваров для борьбы с ними» 以夷攻夷, конкретизировав древние методы обращения с иностранцами применительно к современной ситуации. В частности, в одном из разделов «Описания» им рассматривалась возможность использовать столкновение интересов России и Франции с интересами Англии на Востоке для противодействия агрессии иностранных держав.

В Корее подобная тактика нашла свое отражение в теории «взаимодействовать с Францией для защиты от России» 聯佛防俄論, когда в первые годы после прихода к власти *тэвонгун* надеялся использовать влияние католических миссионеров, чтобы с помощью франко-англо-корейского союза воспрепятствовать возможному «продвижению» России на юг. В начале 60-х годов XIX в. Россия, определив по Пекинскому договору свои дальневосточные рубежи, обратилась к представителям корейской администрации пограничной р. Туманган с предложением вести торговлю, чем немало напугала местные власти. Именно тогда *тэвонгун* планировал обратиться за помощью к французским миссионерам для формирования союза, направленного против России. Союз не состоялся, поскольку в ответ французский епископ попросил объявить в Корее свободу миссионерской деятельности, что не входило в планы корейского двора.

Последующее развитие подобной политики можно обнаружить в попытках использовать привезенное в 1880 г. из Японии послом Ким Хонджибом (1842–1896) сочинение помощника китайского посланника в Токио Хуан Цзуньсяня (1848–1905) «Стратегия для Кореи» 朝鮮策略, в котором пропагандировалась теория «поддержания близких взаимоотношений с Китаем, сближения с Японией 亲中结日, поддержания союзнических отношений с Америкой для противостояния России 聯美防俄論»<sup>7</sup>.

Вэй Юань не обошел вниманием тему распространения иностранных верований в Китае. В «Описании» присутствуют разделы, в которых обсуждался вопрос об искоренении еретических учений, запрещении в стране проповеди христианства<sup>8</sup>. Правда, эта тема была представлена не столь подробно, как описание западных вооружений, техники и ведения обороны. Вероятно, Вэй Юань не придавал искоренению еретических верований такого значения, как *тэвонгун*. При этом следует заметить, что в Китае отношение к католическим миссионерам, сыгравшим существенную роль в распространении знаний о западных странах, хоть и отличалось в разные периоды времени, тем не менее было более терпимым, чем в Корее.

Ученый-сановник Ли Югён 李圭景 (1788–1856, второе имя Очжу 五洲), автор известной 60-томной энциклопедии «Полный разбор комментариев и толкований текстов рукописей, собранных Очжу» 五洲衍文長箋散稿, был, по свидетельству исследователей, знаком с сочинениями Вэй Юаня и Сюй Цзюя. В этом произве-

<sup>7</sup> Хуан Цзуньсянь 黃遵憲 (1848–1905), китайский дипломат, талантливый поэт, сподвижник реформатора Кан Ювэя.

<sup>8</sup> В первом издании сочинения Вэй Юаня, в разделе «Юго-Западный океан» 西南洋, дается критический анализ христианской религии (天主教考 «О христианстве»), иудаизма, ислама, отмечено, что «правлящая династия восприняла их [стран Запада] технические достижения 技能, но запретила распространение религиозных знаний» [3, цз. 15].

дении он предложил свое представление об обороне и искоренении еретических вероучений. Говоря о проводимой в Китае политике по отношению к иноземной религии, Ли Гюгён указывал, что цинскому двору следовало бы придерживаться более жесткой линии в отношении иностранных проповедников. Несмотря на то что Ли Гюгён неоднократно обращался к сочинению Вэй Юаня и находился под впечатлением его содержания, южнокорейские исследователи считают его энциклопедию самостоятельным произведением [13, с. 412].

Другое дело — сочинение известного ученого-сановника Юн Чоный 尹宗儀 (1805–1886) *Пёгви Синпхён* 關衛新篇 «Новое издание об обороне» (7 цз.), работу над которым автор продолжал в течение длительного времени (по мнению ученых, оно было закончено лишь на рубеже 1880-х годов [13, с. 413]). Оно наполнено ссылками и цитатами из произведений Вэй Юаня и Сюй Цзюя; исследователи называют его «корейским изданием Описания заморских стран» [13, с. 414]. Так же как и Ли Гюгён, Юн Чоный был сторонником проведения строгой политики искоренения еретических вероучений *чоксарон* 斥邪論, выступал за изгнание католичества из Кореи.

«Описание заморских стран [с приложением] карт» Вэй Юаня оказало большое влияние на общественную мысль Кореи. Вместе с сочинением Сюй Цзюя «Очерк всемирной географии» [4] и некоторыми другими работами видных китайских ученых-сановников первой половины XIX в., она внесла существенный вклад в расширение познаний о западном мире и его культуре среди сторонников движения за просвещение и открытие страны [6, р. 566].

Основной целью сочинений Вэй Юаня, Линь Цзэсюя, Сюй Цзюя, написанных вскоре после поражения Китая в опиумной войне 1840–1842 гг., было познакомить китайцев со странами Запада и показать, как можно противостоять западной экспансии. Интеллигенция и правящее сословие Кореи проявили интерес к этим сочинениям. Правда, когда на следующий год после опубликования в Китае, труд Вэй Юаня появился в Корею, на него не обратили серьезного внимания, не отметив его особой значимости, поскольку Корея еще не испытала военного давления со стороны западных стран, хотя корабли «рыжеволосых варваров» уже были замечены у берегов страны.

Вторжение французских военных судов заставило задуматься о необходимости укрепления армии, оснащении новым вооружением, что побудило правительство обратиться к источникам, в которых описывались военные преимущества западных стран. Сочинения китайских ученых-сановников как раз предоставляли подобную информацию о западных государствах и их военной мощи. На основании предложенных в них чертежей и описаний корейцы изготовили боевые суда и вооружение.

Так в условиях обострения внешнеполитической ситуации в результате усиления давления со стороны западных держав сочинение Вэй Юаня, которое, по мнению Ким Юнсика, должно было помочь отразить военную агрессию Запада, обрело новую жизнь, на него стали обращать большее, нежели прежде, внимание.

Попытка вторжения, предпринятая французами в 1866 г., заставила корейский двор осознать надвигающуюся со стороны европейских держав опасность закабаления страны. Если в 1850-е годы Ким Чжонхи рекомендовал в качестве защиты от нападений с моря использовать небольшие парусные суда корейцев, то в 1866 г., после попытки французов проникнуть в страну, Ким Юнсик уже настаивал на соз-

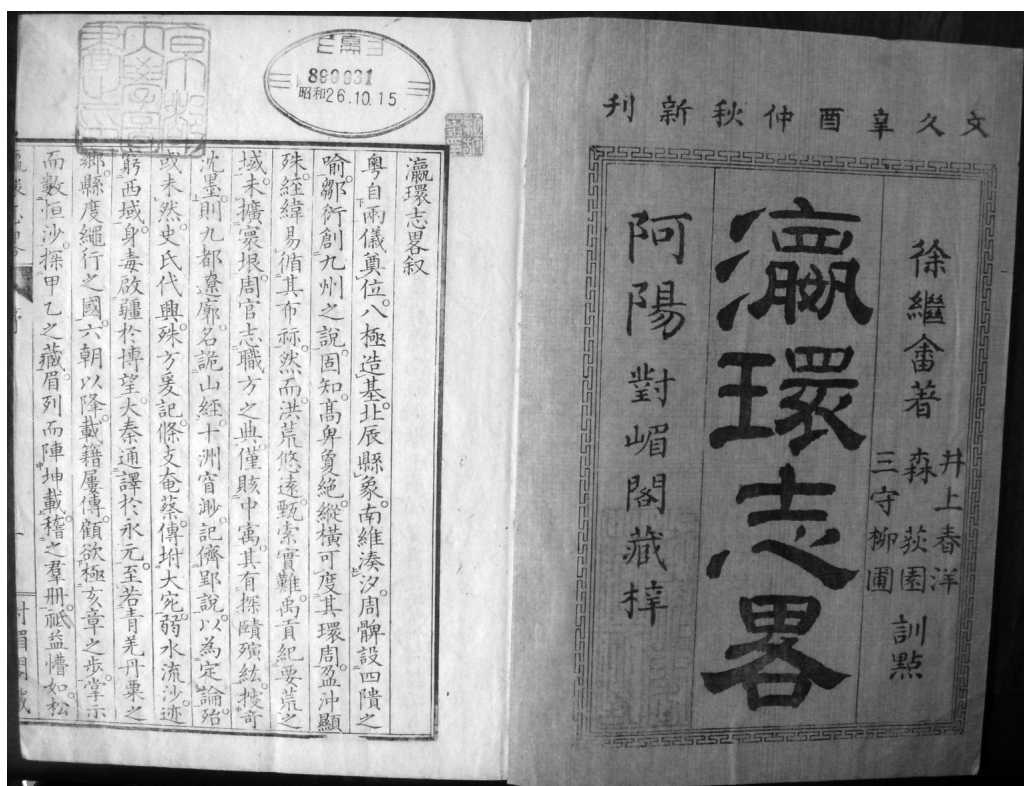


Рис. 4. Титульный лист сочинения Сюй Цзюя «Очерк всемирной географии» [4]. Библиотека университета Киото (Япония)

дании современного вооружения, боевых судов по образцам из «Описания» Вэй Юаня. Так вооруженное столкновение с французами стимулировало возрождение интереса к сочинениям китайских авторов в Корее.

Поначалу основное внимание корейцев привлекли разделы из китайских сочинений, посвященные отражению морской агрессии, тактике обороны морских границ, а информация о западных странах мало их интересовала. Однако после поражения всевильного Китая в войнах с иностранцами возникла потребность в расширении знаний об окружающем мире, о «варварских» странах, о культуре народов, их населяющих. Внимание к этим вопросам со стороны корейских ученых-сановников, хотя и с некоторым по сравнению с Японией опозданием, стало заметно в конце 1870-х — начале 1880-х годов. Именно тогда корейские интеллектуалы, ознакомившись с содержанием произведений Вэй Юаня, Линь Цзэсяя, Сюй Цзюя и прочих китайских авторов первой половины XIX столетия, пришли к выводу о необходимости открытия страны, ознакомления с особенностями западных стран, необходимости перенимать достижения научной мысли Запада [13, с. 397, 398] по принципу привлечения западной техники при сохранении традиций восточного миропонимания *тондо соги* 东道西器, который активно пропагандировался в 80-е годы XIX в. в Корее, сформировав таким образом новое направление в общественно-политической мысли, нацеленное на просвещение, реформы, преобразования.

В результате ознакомления с сочинениями китайских авторов 40-х годов XIX столетия в 70-е — начале 80-х годов круг политиков и общественных деятелей Кореи, считавших необходимым пополнение знаний о внешнем мире, существенно расширился, появилась «новая идеологическая тенденция открытости внешнему миру» [8, с. 17]. Обогатившись новыми знаниями, молодое поколение реформаторов вырабатывало собственную идейную позицию, существенно отличавшуюся от взглядов предшественников. Они требовали установления активных контактов с зарубежьем и приветствовали заключение договоров с другими странами, которое, по их убеждению, способствовало прогрессивному развитию отчизны.

В качестве примера эволюции восприятия окружающего мира в Корее можно привести перемены в мировоззрении высокопоставленного сановника Пак Кюсу. Будучи приверженцем политики *тэвонгуна*, направленной на строгую изоляцию страны, Пак Кюсу в 1860-е годы участвовал в отражении иностранного вмешательства и искоренении западного влияния в Корее, запрещении католицизма. В 1872 г. он оказался в составе корейского посольства в Пекине 燕行使臣, где начал собирать опубликованные в Китае книги об иностранных державах. Постепенно его отношение к «заморским варварам» изменилось, он стал пропагандировать необходимость учиться достижениям науки западных стран, призывал к широкому распространению китайских книг о Западе в Корее, изучению содержания этих книг. Особое внимание Пак Кюсу уделял сочинениям Вэй Юаня и Линь Цзэсюя, в которых пропагандировалась необходимость знакомства с состоянием дел в странах Запада. Прежде критиковавший «варварские науки», Пак Кюсу пришел к выводу о том, что более рациональным будет не вооруженное противостояние западным державам, а диалог с ними, поэтому следовало, по его мнению, поменять изоляционизм во взаимоотношениях с внешним миром на политику открытости государства [14, с. 152–157].

Отвечая на вопрос о том, какое влияние оказали сочинения цинских ученых-сановников на представителей общественной мысли Кореи, прежде всего на Пак Кюсу, китайский исследователь Ли Чанчжи отмечает, что под влиянием сочинений «Описание четырех материков» Линь Цзэсюя, «Описание заморских стран» Вэй Юаня в представлениях Пак Кюсу произошло коренное изменение: появилось осознание того, что помимо Китая в мире существуют культуры других стран и народов, а для защиты от внешней агрессии необходимо «познать врага». Именно под воздействием цинских сочинений Пак Кюсу пришел к выводу о том, что Корее необходимо «прекратить зависимость от Китая, открыть страну» 脫華開國. Работы китайских авторов, считает профессор Ли Чанчжи, позволили Пак Кюсу создать реальный облик окружающего мира, сформировать новое понимание мировой географии [15, с. 81].

Обратим внимание, что в это время в Японии уже полным ходом шел процесс преобразования государства, так называемая реставрация Мэйдзи 明治維新, направленная на модернизацию страны и буржуазные реформы. Отметим при этом, что, несмотря на положительные аспекты реформ *тэвонгуна*, они имели и «оборотную сторону»: борьба с католицизмом и иностранной интервенцией вылилась в отрицание достижений западной культуры, что объективно делало Корею гораздо слабее стран Запада и вставшей на путь вестернизации Японии. Адепты общественно-политического движения, опиравшиеся на лозунг «*тондо соги*» 东道西器, обра-



щались к опыту соседней Японии, осуществившей реставрацию Мэйдзи, выступали за сохранение традиционных конфуцианских норм при одновременном развитии контактов с внешним миром и заимствовании технических достижений Запада.

Приведенные отрывки из королевских хроник свидетельствуют о внимании к произведениям китайских авторов («Описанию» Вэй Юаня, «Очеркам всемирной географии» Сюй Цзюя и др.), проявившемся в корейском обществе во второй половине XIX в. Эти сочинения стали своего рода справочными пособиями, из которых черпались сведения, необходимые для строительства боевых судов, артиллерийских орудий, перевооружения армии, укрепления государства. По ним изучали внешний мир, оценивали его и определяли свое новое положение в нем. Если прежде пределы Поднебесной ограничивались преимущественно регионом Восточной Азии, в новых условиях границы расширились, и необходимо было собирать сведения о странах и народах, этот мир населяющих. Этому в 60–70-е годы XIX в. способствовали сочинения китайских ученых-сановников Вэй Юаня, Сюй Цзюя, Линь Цзэсюя и др.

### Литература

1. *Lin Zexu. Si-zhou zhi // Xiaofanghu zhai yudi congchao zai pubian* [林則徐. 四洲志 // 小方壺齋輿地叢鈔再補編 / 王錫祺編. 上海: 著易堂印行]. Описание четырех материков [б.м.] [б.г.] // Дополнение к собранию географических материалов из кабинета Сяофанху. ред. Ван Сици. Шанхай: Чжу и тан инь син. 1877–1897. Папка 帙12, книжка 冊82.

2. *Lin Zexu. Eluosi-guo ji-yao // Eluosi ji-yao* [林則徐. 俄羅斯國記要 // 俄羅斯記要] Основные сведения о Российском государстве [б.м.] [б.г.] // Основные сведения о России. Предисловие 1882. Шанхай (ксилограф).

3. *Wei Yuan. Hai-guo tu-zhi* [魏源. 海國圖誌] Описание заморских стран [с приложением] карт. 1-е изд. 50 цз. Б. м. 1844; 2-е изд. 60 цз. Б. м., 1847; 3-е изд. 100 цз. Янчжоу, 1852 (ксилограф).

4. *Xu Jiyu. Ying-huan zhi-lue* [徐繼畲. 瀛環志略] Очерк всемирной географии. 10 цз. Б. м., 1850.

5. *Vrady S. Yu. Qing Scholar-Officials Introduce Knowledge about Western Countries into Nineteenth-Century China // Russia and China: Traditional Values and Modernization. International Academic Conference Tamkang University Papers. Taipei, Taiwan. 2001. P. 72–80.*

6. *Li Xuangen. Hanguo shi zuijin shipian* [韓國史最近世篇, 李瑄根著. 台北市: 中華叢書編審委員會] Последняя версия истории Кореи. Тайбэй: Чжунхуа цуншу бянь шэнь вэйюаньхуй, 1967. 708 р.

7. *Hae-jong Chun. Sino-Korean Tributary Relations in the Ch'ing Period // The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations / John King Fairbank ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1968. P. 90–111.*

8. *Lee Kwang-rin. 「Haeguk toji」 ui Hankuk jeonlae wa geu yeonghyang // Hankuk kaehwasa yeongu* [이광린. “해국도지”의 한국전래와 그 영향 // 韩国開化史研究 한국개화사연구] Ознакомление и влияние «Хайго тучжи» в Корею // Исследование истории просвещения в Корею. Сеул: Ильчогак, 1974. С. 2–18.

9. *Lee Gyu Gyeng. Jungwon sinchulpan uiseo byeon jeungseol // Oju yŏnmun changjŏn san'go* [李圭景. 中原新出版奇書辨證說 // 五洲衍文長箋散稿] Обсуждение недавно изданных в Китае выдающихся сочинений // Полный разбор комментариев и толкований текстов рукописей [собранных] Очжу. 60 цз. Seoul: Tongguk munhwa-sa 東國文化社, 1959. Seoul: Myŏngmun-dang 明文堂, 1982.

10. *Park Zhong Hong. Cui Hanqi ui jingyanzhuyi // Asia Yeongu* [朴钟鸿. 崔漢綺의 經驗主義 // 亞細亞研究] Эмпиризм Чхве Ханги // Вестник исследований Азии. Сеул: НИИ Азии университета Корё. 1965. Вып. 8, № 4. С. 1–41.

11. *Belcher E. Narrative of the voyage of H. M. S. Samarang, during the years 1843–1846, employed surveying the islands of the Eastern Archipelago, accompanied by a brief vocabulary of the principal languages: in 2 vols. London: Reeve, Benham and Reeve, 1848.*

12. *Seungjeongwon Ilgi* [承政院日記. 서울: 大韓美術精版社] Хроники Сынчжонвон. Сеул: Тэхан мисул чонпханса, 1967. 3243 (цз).

13. *Won Jae-yeon. “Haeguk toji” ui suyong jeonhuui eoyangrongwa seoyanginsik Lee Gyu Gyeng gwa Yun Jong Ui reul jungsimeuro* // *Hankuk sasang sahak* [원재연. <해국도지 수용 전후의 어양론과 서

양인식 -이규경 (1788-1856) 과 윤종의 (1805-1886) 를 중심으로 // «한국사상사학»] Формирование теории «Защиты от иностранцев» и восприятие Запада до и после появления [в Корее] «Хайго тучжи» в [сочинениях] Ли Гюгёна (1788-1856) и Юн Чоньй (1805-1886) // Изучение общественной мысли в Корее. № 17. Сеул, 2001. С. 395-433.

14. Sun Jiongfū. Pu Guishou Rehe shixing (1861) dui Xiyang wajiao lun [孙炯富. 朴珪寿의 热河使行 (1861) 과 对西洋外交論의 성립 // 전남사학] Отправка Пак Кю Су в Жэхэ посланником (1861) и формирование теории о внешних связях с Западом // Чоннам сахак. 1989. № 3. С. 129-164.

15. Li Changzhi. Chao-Ri jindai sixiang de xingcheng ji bijiao yanjiu [李昌植著. 朝日近代思想的形成及其比較研究. 吉林教育出版社] Сравнительный анализ формирования общественной мысли Кореи и Японии в Новое время. Яньцзи: изд-во Цзилинь цзяоюй, 2000. 334 с.

## References

1. Lin Zexu. Si-zhou zhi [Gazetteer of the Four Continents]. *Xiaofanghu zhai yudi congchao zai pubian* [Collected Texts on Geography from the Xiao-fang-hu Studio]. Ed. by Wang Xiqi. Shanghai, Zhu yi tang yin xing. 1877-1897. Case 12, book 82.

2. Lin Zexu. Eluosi-guo ji-yao [Fundamental Information about the Russian State] N. d. *Eluosi ji-yao* [Fundamental Information about Russia]. Foreword 1882. Shanghai (Wood block).

3. Wei Yuan. Hai-guo tu-zhi [Illustrated Gazetteer of Maritime Countries]. *Opisanie zamorskikh stran (s prilozheniem) kart* [Illustrated Gazetteer of Maritime Countries]. 1<sup>st</sup> ed. 50 juan. N. d. 1844; 2<sup>nd</sup> ed. 60 juan. N. d., 1847; 3<sup>rd</sup> ed. 100 juan. Yangzhou, 1852 (Wood block).

4. Xu Jiyu. *Ying-huan zhi-lue* [Record of the Ocean Circuit]. 10 tsz. B. m., 1850.

5. Vradiy S. Yu. Qing Scholar-Officials Introduce Knowledge about Western Countries into Nineteenth-Century China, *Russia and China: Traditional Values and Modernization. International Academic Conference Tamkang University Papers*. Taipei, Taiwan, 2001, pp. 72-80.

6. Li Xuangen. *Han'guo shi zuijin shipian* [History of Korea last version]. Taipei, Chzhunkhua tsunshu bian' shen' veiiuan'khui, 1967, 708 rp.

7. Hae-jong Chun. Sino-Korean Tributary Relations in the Ch'ing Period, *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. John King Fairbank ed. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1968, pp. 90-111.

8. Lee Kwang-rin. 「Haeguk toji」 ui Hankuk jeonlae wa geu yeonghyang [Introduction and Influence]. *Hankuk kaehwasa yeongu* [A Study on the History of Enlightenment in Korea]. Seoul, Ilchogak, 1974, pp. 2-18.

9. Lee Gyu Gyeng. Jungwon sinchulpan uiseo byeon jeungseol [Discussion about outstanding works recently published in China]. *Oju yonmun changjon san'go* [A complete review of comments and interpretations of manuscripts collected Oju. 60 juan.]. Seoul, Tongguk munhwa-sa, 1959. Seoul, Myongmun-dang, 1982.

10. Park Zhong Hong. Cui Hanqi ui jingyanzhuyi [Empiricism of Cui Hanqi]. *Asia Yeongu* [Asia Research Bulletin]. Seoul, NII Azii universiteta Kore, 1965, issue 8, no. 4, pp. 1-41.

11. Belcher E. *Narrative of the voyage of H. M. S. Samarang, during the years 1843-1846, employed surveying the islands of the Eastern Archipelago, accompanied by a brief vocabulary of the principal languages*: in 2 vols. London, Reeve, Benham and Reeve, 1848.

12. *Seungjeongwon Ilgi* [The Daily Records of Royal Secretariat of Joseon Dynasty]. Seoul, Tekhan misul chonpkhansa, 1967, 3243 (tsz).

13. Won Jae-yeon. “Haeguk toji” ui suyong jeonhuui eoyangrongwa seoyanginsik Lee Gyu Gyeng gwa Yun Jong Ui reul jungsimeuro [The Formation of the Defense Theory and Perception of Western Countries through the Book of World Geography “Haeguk doji” in the mid-19<sup>th</sup> century. Comparison of the two scholars, Lee Gyu-gyeong (1788-1856) and Yoon Jong eui (1805-1886)]. *Hankuk sasang sahak* [«Hangug sasan sahak»], no. 17. Seoul, 2001, pp. 395-433.

14. Sun Jiongfū. *Pu Guishou Rehe shixing (1861) dui Xiyang wajiao lun* [Sending Pak Kyu-su as an envoy to Rehe (1861) and formation of the theory about external relations with the West], 1989, no. 3, pp. 129-164.

15. Li Changzhi. *Chao-Ri jindai sixiang de xingcheng ji bijiao yanjiu* [Comparative analysis of the formation of social thought in Japan and Korea in modern times]. Ian'tszi, izd-vo Tszilin' tsziaoiui, 2000, 334 pp.

Статья поступила в редакцию 6 июля 2015 г.

Контактная информация

Vradiy Sergey Yur'evich — кандидат исторических наук, доцент; vradis@yandex.ru

Vradiy Sergey Yu. — PhD, Associate Professor, vradis@yandex.ru

И. Б. Кейдун

## ПОРЯДОК НОШЕНИЯ ТРАУРА В КАНОНИЧЕСКИХ УСТАНОВЛЕНИЯХ КОНФУЦИАНСТВА (ПО МАТЕРИАЛАМ ТРАКТАТА «ЛИ ЦЗИ»)

Амурский государственный университет,  
Российская Федерация, 675027, Благовещенск, шоссе Игнатьевское, 21

В статье рассматриваются вопросы, связанные с описанием в древнем конфуцианском трактате «Ли цзи» системы ношения траура в Китае. В тексте трактата зафиксировано огромное количество траурных церемоний, направленных на то, чтобы помочь человеку пережить важный этап жизни, связанный с уходом близкого. Длительность и строгость траура зависели от степени родства и была установлена в зависимости от обыкновения вести отсчет родства по линии отца. Отдельные регламентации системы ношения траура *санфу* демонстрируют зависимость человека и общества от природы. Составители «Ли цзи» сделали акцент на необходимости формировать у человека искренние чувства по отношению к умершему — скорби, горечи утраты, печали. Библиогр. 6 назв.

*Ключевые слова:* Китай, конфуцианский канон, «Ли цзи», ритуал *ли*, ношение траура *санфу*, срок траура, степень траура, траурная одежда, траурный посох.

### MOURNING IN THE CANONICAL CONFUCIAN REGULATIONS (ACCORDING TO “LI JI” CANONICAL TREATISE)

I. B. Keidun

Amur State University,  
21, Shosse Ignatyevskoye, Blagoveschensk, 675027, Russian Federation

The chapters that contain descriptions of the mourning rites in ancient China form the greater part of the text of *Li ji* (“Notes on rite”), composed in the 1st century B. C. That appears natural as it was considered in the past that nothing is more important in *li* (rite) than the mourning. There was a number of ways to express grief and sorrow after a death of a relative. Ritual rules dictated different lengths of mourning periods: three months, five months, a year, three years. The duration of a mourning period depended on the degree of relationship with the deceased and on the heaviness of sorrow felt by the relatives. The depth of feelings was adjusted through moral “regulators” — *ren* (humanity), *yi* (duty), *li* (rite), *zhi* (wisdom), *en* (compassion), *li* (justice), *jie* (temperance), *quan* (malleability). There were 5 degrees of different mourning strictness: *zhancui*, *zicui*, *dagong*, *xiaogong*, *sima*. The strictest one was *zhancui* — mourning for father. Wearing proper mourning clothes for a certain period of time was a crucial element of the morning rite. Types of mourning clothes varied depending on the degree of relationship with the deceased — they had different cut, thickness and quality. A simple glance at a mourning clothes was enough to deduce the degree of mourning. Both behaviour and lifestyle had to correspond to the degree of mourning as well. *Li ji* contained a detailed regulation system of the way mourning had to be held. However, those rules could be adjusted in order to fit the circumstances, the main postulate being not to rush into extremes. “A noble one must not exceed the limits of mourning, the one who is not virtuous must not leave the rite unfinished. This is the way of *zhongyong* (the golden mean)”. Refs 6.

*Keywords:* China, Confucian canon, “Li ji”, *li* rite, the *sangfu* mourning, mourning period, the degree of mourning, mourning clothes, mourning staff.

Канонический сборник «Ли цзи» 「禮記」 («Записи о ритуале») — один из фундаментальных текстов конфуцианской культуры, составленный в I в. до н. э. Важнейшей задачей ханьских ученых, работавших над текстом трактата, было, в частности, обобщение ритуальной практики предшествующих исторических пе-

риодов, преимущественно раннежоуского времени. Сорок девять глав сборника содержат разнообразную информацию в отношении ритуальных уложений и обрядовых норм. Однако самый большой массив текста посвящен характеристике вопросов, связанных с траурными церемониями. Целый ряд глав «Ли цзи» описывает исключительно эту тему: глава 15 «Сан фу сяо цзи» 「喪服小記」 («Малые записи [о] ношении траура»), глава 22 «Сан да цзи» 「喪大記」 («Основные записи [о] трауре»), глава 34 «Бэнь сан» 「奔喪」 («[О] поспешности [возвращения домой для траура]»), глава 35 «Вэнь сан» 「問喪」 («Распросы [о] трауре»), глава 36 «Фу вэнь» 「服問」 («[О] вопросах ношения [траура]»), глава 37 «Цзянь чжуань» 「問傳」 («Промежуточный комментарий»), глава 38 «Сань нянь вэнь» 「三年問」 («Вопросы [о ношении] трехлетнего [траура]»), глава 49 «Сан фу сы чжи» 「喪服四制」 («Четыре установления [по] ношению траура»). Кроме того, и другие разделы текста содержат фрагментарную информацию, дополняющую и развивающую общие представления, связанные с трауром. Такое исключительное внимание к этой особой сфере понятно: «[Соблюдение] ритуала состоит во внимательном отношении к жизни и смерти. Рождение — начало человека, смерть — его конец. Если от начала и до конца [жизни] человек сумел сохранить добродетельность, он полностью осуществил свой путь человека. Поэтому совершенный человек почтительно [относится] к началу [жизни] и внимательно — к [ее] концу. От начала и до конца быть одним и тем же — таков путь совершенного человека, таково проявление ритуала и чувства долга» [1, с. 265].

Поскольку, как считали древние, в *ли* 禮 (ритуале) нет ничего важнее траура [2, с. 190], эта сфера ритуальной жизни в Китае была хорошо разработана. Разработанность траурной обрядности привела к складыванию отдельных ее элементов в целостную систему. Система траурных ритуалов включает в себя *сан* 喪 (траур), *цзан* 葬 (погребение), *цзи* 祭 (жертвоприношение). Обрядовые нормы, объединенные в группу *сан*, устанавливали порядок действий живых по отношению к умершему; в соответствии со степенью близости к покойному регламентировали действия в ходе отправления траура: ношение траурной одежды, длительность соблюдения траура, поведение, образ жизни и т. п. *Цзан* регламентировали обращение с умершим; эта группа траурных норм уточняла порядок захоронения умершего, устройство могилы. Порядок погребения подразумевал указания по поводу одежды умершего, сопровождавшей его обрядовой утвари, гроба и т. п. При устройстве могилы руководствовались специальными регламентациями в отношении формы, размеров, площади, высоты, формы могильного холма, надписи на мемориальной стеле и т. п. *Цзи* — своеобразное средство налаживания контакта в период ношения траура между живыми и умершим. Виды жертвоприношений зависели от времени их совершения.

Среди перечисленных элементов траурной обрядности центральное звено — *сан*, или *санфу* 喪服 (ношение траура). Объясняется это тем, что ключевой задачей всего комплекса траурных церемоний и связанной с этим системы отправления траура являлось выражение чувств любви и уважения к умершему. Основная идея ношения траура, зафиксированная в главе «Сань нянь вэнь», такова: траур должен соответствовать чувствам и его соблюдение — способствовать укреплению культуры<sup>1</sup> [3, с. 1003].

<sup>1</sup> 稱情而立文, *cheng qing er li wen*.

Существовало пять степеней траура: *чжаньцуй*, *цзыцуй*, *дагун*, *сяогун*, *сыма*. Внутри каждой из перечисленных групп тоже существовали некоторые различия, вследствие чего можно говорить о делении видов траура на одиннадцать уровней в зависимости от объекта, в отношении которого осуществлялся траур [2, с. 196].

*Чжаньцуй*, 斬衰 — самая строгая степень траура, его носили три года. Количество тех, по кому носили такой траур, совсем незначительно, это узкий круг очень близких людей: дети носят такой траур по отцу, жена — по мужу, отец семьи — по старшему сыну главной жены. Как правило, к близким людям испытывали наиболее глубокое сострадание, вот почему в главе «Сан фу сы чжи» трактата «Ли цзи» указывается: «По тем, к кому испытывают глубокое сострадание, служат изо всех сил, поэтому по отцу [носят] три года [траур] *чжаньцуй* — так устанавливает сострадание» [3, с. 1102].

*Цзыцуй*, 齊衰 — следующая степень траура. *Цзыцуй* мог быть разных видов, в зависимости от родственных связей с умершим. Виды *цзыцуй* отличались друг от друга использованием посоха и длительностью срока ношения такого траура.

*Цзыцуй* трехгодичный: если отец уже умер, то дети носили такой траур по матери. Дети с одинаковым чувством любви и сострадания относятся к отцу и матери, но в основе траурных установлений в отношении самых близких лежат специальные принципы, регламентировавшие порядок проявления чувств. Эти принципы зафиксированы в главе «Сань нянь вэнь»: «[В] отношении к служению отцу столько же любви, [сколько в] служении матери. [На] небе нет двух солнц, [на] земле нет двух *ванов*, [в] государстве нет двух государей, [в] семье нет двух старейшин — всем управляет единая [воля]» [3, с. 1103]. То есть по матери траур тоже был трехгодичным, как и по отцу, но при этом — второй степени по строгости. Траур *цзыцуй* трехгодичный мать могла носить по старшему сыну.

*Цзыцуй* годичный с посохом: сын носил по матери, муж — по жене. Ношение траура этого вида полностью аналогично *цзыцуй* трехгодичному, за исключением срока — он составлял один год.

*Цзыцуй* годичный без посоха: носили по деду и бабке, дядьям и теткам, братьям.

*Цзыцуй* трехмесячный: носили по прадеду и прабабке; *шужэнь* 庶人 (простолюдины) носили такой траур по умершему государю.

За трауром *цзыцуй* шел траур *дагун* 大功, имевший два вида.

*Дагун* девятимесячный или семимесячный по умершему в несовершеннолетнем<sup>2</sup> возрасте: носили по сыновьям и дочерям, умершим в юности или отрочестве, а также по братьям, умершим в юношеском и отроческом возрасте.

<sup>2</sup> Совершеннолетний рассматривался как официальный член рода, несовершеннолетний — объект заботы, внимания, поддержки, поэтому регламент по ношению траура в отношении этих двух категорий был различен. В древности умершего несовершеннолетнего (того, кто не достиг возраста полных 20 лет) называли *шан* 殤 (досл. умирать в незрелом возрасте). В зависимости от возраста *шан* делили на три категории: *чжан шан* 張殤 (умершие в юности в возрасте 19–16 лет), *чжун шан* 中殤 (умершие в отрочестве в возрасте 15–12 лет), *ся шан* 下殤 (умершие в детстве в возрасте — 11–8 лет). При надевании траура по несовершеннолетнему степень траура всегда снижалась. Например, по дяде (по отцу) следовало носить годичный траур *цзыцуй*, но если он умер в юности или в отрочестве, тогда по нему носили траур *дагун* девятимесячный; если он умер в детском возрасте, тогда по нему носили траур *сяогун* пятимесячный.

Умершего в возрасте до восьми лет называли *уфу чжи шан* 無服之殤 (досл. умерший несовершеннолетним, по которому не носят траур). В таком случае траур не надевали, обходились только

Дагун девятимесячный или семимесячный носили, например, по двоюродным братьям по отцу, деду и бабке мужа.

Суйцуй 總衰 — особый вид траура: чжухоу 諸侯 (удельные правители) носили его после смерти Сына Неба.

Следующая по мере смягчения степень траура, имевшая два вида, — сяогун 小功.

Сяогун пятимесячный по умершему в несовершеннолетнем возрасте. Такой вид траура носили по умершим в детстве младшим братьям отца или, например, по умершим в таком же раннем возрасте собственным братьям.

Сяогун пятимесячный носили, например, по двоюродным деду, бабке (по отцу), двоюродным дядьям и теткам (по отцу), деду, бабке (по материнской линии).

Сыма 總麻 трехмесячный могли носить по двоюродным или троюродным прадеду и прабабке, двоюродным или троюродным деду и бабке, двоюродным дядьям и теткам, троюродным братьям, а также по родителям и братьям жены, племянникам (сыновьям сестры), зятям и другим родственникам по женской линии [2, с.196].

Существовал ряд особых ситуаций, связанных с необходимостью ношения траура по тем, с кем отсутствовали прямые родственные отношения. Подобная необходимость вызывалась к жизни проявлением уважения к умершему, а также наличием опосредованных родственных связей. Примерами таких случаев является необходимость ношения подданными траура по государю или даже по каким-либо умершим родственникам государя, ношение сыном вслед за матерью траура по своим деду и бабке (т.е. умершим родителям матери), ношение женой вслед за мужем траура по родственникам мужа [2, с. 200].

Важнейшим содержанием *санфу* — ношения траура было использование в течение полагающегося срока соответствующей траурной одежды — *цуйде* 衰經.

Социальная функция ношения траурной одежды — показать окружающим степень траура. Виды траурного платья различались в зависимости от степени родства с умершим. Отличия заключались в качестве тканей, использовавшихся для изготовления траурного платья, а также касались кроя траурной одежды. С одного взгляда на траурное платье посторонний должен был понять, насколько близкие родственные отношения связывали носящего траур и умершего. Во-первых, варьировалась сложность изготовления платья. Одежда для самого строгого траура *чжаньцуй*<sup>3</sup> была наиболее простой. При подготовке такого платья всего лишь вырезали ножом из куска материи необходимую форму, ее не обрабатывали и даже не сшивали. Считалось, что носящего такое платье — *чжаньцуй чан* 斬衰裳 — не

скорбью и оплакиванием. Период оплакивания соответствовал реальному возрасту умершего: подсчитывали количество месяцев возраста, меняя их на дни. Так, например, если возраст составлял один месяц, то срок оплакивания — один день. Согласно древним установлениям, ребенку давали имя только на третий месяц после рождения; если умершему еще не дали имя, то его можно было не оплакивать [2, с. 200]. Следует, на наш взгляд, обратить внимание на представленную выше особенность описания в китайской литературе траура в отношении несовершеннолетних: перечисление начинается со старшей категории несовершеннолетних (19–16 лет), как наиболее приближенных к официальным членам рода, и заканчивается описанием траурных действий в отношении умерших в возрасте до восьми лет, по которым вообще не носили траур. То есть отсчет представлен как бы в «обратном» порядке.

<sup>3</sup> 斬, *чжань*, рубить, срубать; 衰, *цуй*, траурная одежда.

должны заботить проблемы, связанные с фасоном одежды, ее декорированием, качеством ткани, из которой она была изготовлена. Ведь на этого человека обрушилось огромное горе — он потерял родителя, и для него, как для почтительного сына, скорбь затмила все прочие чувства и желания, поэтому одежда его чрезвычайно проста и незамысловата. Траур *цзыцуй*<sup>4</sup> — немного более легкий, чем *чжаньцуй*, чувства скорби и печали при *цзыцуй* уступают по глубине трауру *чжаньцуй*; поэтому края траурного платья обрезались ровнее, и выглядело такое платье в целом аккуратнее.

Второй важный фактор, характеризовавший траурное платье, — плотность ткани, из которой оно изготавливалось. Стандартная ширина полотнища *фу* 幅, из которого изготавливалось платье, — два *чи* 尺<sup>5</sup> два *цуня* 寸<sup>6</sup>. Плотность куска ткани обозначали с помощью величины *шэн* 升. Один *шэн* — кусок материи в 80 нитей основы. Чем меньше нитей в полотнище *фу*, тем реже плетение ткани, следовательно, тем более рыхлая и неровная материя. И наоборот: чем больше нитей в основе, тем аккуратнее и ровнее была ткань. В обычной жизни используемая для платья материя имела плотность 16 *шэн*, т. е. в полотнище *фу* шириной два *чи* два *цуня* в одном ряду основы насчитывалось 1280 нитей. Ввиду разницы в степени траура, материя, идущая на траурные платья, различалась числом *шэн*. Чем серьезнее траур, тем более рыхлой (с редким плетением) была материя, из которой готовили траурное платье, что соответствовало степени траурного настроения. Для траурной одежды *чжаньцуй* использовали материю плотностью 3 *шэн*, для *цзыцуй* — 4, для *суйцуй* — 4,5, для *дагун* по умершему в несовершеннолетнем возрасте — 7, для *дагун* по взрослому человеку — 8, для *сяогун* — 11, для *сыма* — 14,5 *шэн*. Ткань, из которой готовили одежду для траура *сыма*, была очень близка по качеству к ткани, из которой шили повседневную одежду [2, с. 203].

Третий фактор, характеризовавший траурное платье, — степень обработки ткани, из которой его шили. Для изготовления траурной одежды использовали растения, относящиеся к лубяным культурам. У растений сначала отделяли от ствола волокнистый верхний внешний слой, затем, разрывая его на волокна, получали таким образом луб. Далее с помощью вымачивания и отбивания удаляли клейкое вещество, разделяя луб на мягкие волокна. Получившуюся пряжу белили, пряли, превращая в нить, необходимую для изготовления ткани. Нить, из которой изготавливались платья для траура *чжаньцуй* и *цзыцуй*, проходила очень простую обработку, поэтому у нее отсутствовал выраженный цвет. Пряжа, шедшая на изготовление ткани для траура *дагун*, проходила более интенсивную обработку: после вымачивания и отбивания из нее удаляли клейкие вещества, а также примеси, при этом она делалась мягче. Но даже после такой обработки ткани получался не чисто белой. Ткань для траура *сяогун* изготавливалась на основе технологии, применявшейся для ткани *дагун*, но с дальнейшей обработкой, благодаря которой нить становилась тоньше и белее. Обработанную лубяную нить, ставшую тонкой, как шелк, называли *сы* 緹 (что дало название этой степени траура). Ткань для траура *сыма* — гораздо тоньше, чем для траура *дагун* и *сяогун*.

<sup>4</sup> 齊, *цзы*, ровный, аккуратный.

<sup>5</sup> *Чи*, единица длины, равная 0,32 м [4, с. 642].

<sup>6</sup> *Цунь*, мера длины, около 3,2 см [4, с. 14].

При ношении траура использовался также траурный посох, однако его применение было строго регламентировано. Посох мог использоваться в следующих ситуациях. Во-первых, его держал *санчжу* 喪主<sup>7</sup>, чтобы подчеркнуть свой статус в семье, где был траур. На этот счет в «Ли цзи» (глава «Сань нянь вэнь») прямо говорится: «Для чего [служит] траурный посох? [Чтобы подчеркнуть] ранг» [3, с. 1104]. Во-вторых, посохом мог пользоваться человек пожилой, немощный телом или ослабленный болезнью. «Жена, дети не [используют] посох: [они] не могут болеть» [3, с. 1104]. Считалось, что страдание не могло довести их до состояния болезни, а значит, посох им не был нужен. Несовершеннолетние якобы не до конца понимали печаль потери близкого человека, а потому не могли заболеть от страданий, причиняемых болью утраты. Однако ситуация менялась, когда несовершеннолетний являлся главой семьи<sup>8</sup>. В таком случае, говорится в главе «Вэнь сан», он становился главным распорядителем при исполнении траура — *санчжу*, а значит, брал в руки посох. Он, как и взрослые в таком случае, тоже пользовался посохом, чтобы поклониться гостям, исполнить ритуал *ли* [3, с. 981].

Посохи различались материалом, из которого могли быть изготовлены (бамбук и тунговое дерево<sup>9</sup>). При ношении траура по отцу и матери использовали разные посохи. Для траура по отцу пользовались посохом *цзюйчжан* 苴杖<sup>10</sup>, для траура по матери — посохом *сюэчжан* 削杖<sup>11</sup> [3, с. 982]. Высота посоха доходила до уровня сердца.

Продолжительность ношения траура определялась степенью родства с умершим, а также глубиной скорби, которую ощущали близкие [5, с. 148]. Глубина же чувств корректировалась с помощью особых моральных регуляторов, таких как *энь* 恩 (сострадание), *ли* 理 (справедливость), *цзе* 節 (умеренность), *цюань* 權 (податливость). При этом в главе «Сан фу сы чжи» говорится, что данный уровень чувств напрямую соотносился с высшими человеческими добродетелями, определявшими поведение в любой ситуации, в том числе и при ношении траура — *жэнь* 仁 (гуманность), *и* 義 (долг), *ли* 禮 (ритуал), *чжи* 智 (мудрость): «Сострадание *энь* — есть гуманность *жэнь*, справедливость *ли* — есть долг *и*, умеренность *цзе* — есть ритуал *ли*, податливость *цюань* — есть мудрость *чжи*» [3, с. 1102].

В чем виделась составителям «Ли цзи» роль гуманности *жэнь* при ношении траура? В любви, сострадании, которые проявляли близкие, соблюдая траур по ушедшим. По тем, к кому испытывали глубокое сострадание, служили изо всех сил. Глубокое сострадание испытывали к наиболее близким людям, поэтому по отцу, например, носили самый глубокий траур — *чжаньцуй*. При соблюдении траура *чжаньцуй* самой строгой степени домашние умершего должны были ставить сострадание превыше долга (то есть, соблюдая траур, следовало оставить дела и служ-

<sup>7</sup> *Санчжу*, главный распорядитель на похоронах (обычно старший сын или старший внук умершего) [4, с. 853].

<sup>8</sup> Такое положение могло возникнуть, когда в семье не было отца или старших братьев.

<sup>9</sup> 桐, *тун*; тунг, тунговое дерево, бот. павлония пушистая, Адамово дерево, лат. *Paulownia tomentosa* [4, с. 264].

<sup>10</sup> *Цзюйчжан*, траурный посох, сделанный из плохого / грубого черного цвета бамбука (*цзюй* — плохой, грубый).

<sup>11</sup> *Сюэчжан*, траурный посох, изготовленный из тунгового дерева, кора которого остругана (*сюэ* — срезать, остругивать).



бу). Посторонние же, занимаясь делами, долгом определяли сострадание (т.е. чувство сострадания не должно было мешать отпращиванию служебных обязанностей).

Что главное в долге *и*? Уважение высших и почитание старших. «Поэтому, — сказано в главе «Сан фу сы чжи» «Ли цзи», — по правителю тоже носят траур три года — так диктует долг *и*» [3, с. 1102].

Исполняя долг *и*, не следует забывать об умеренности *цзе*. Умеренность *цзе* выражается в том, например, что траур не должен превышать три года — самая длительная, самая глубокая степень траура, вне зависимости от того, насколько благороден тот, кто носит траур. Но и не дотягивать до конца траура тоже нельзя — вне зависимости от того, насколько недобродетелен соблюдающий траур. «[Ношение] трехлетнего траура: [прошло] двадцать пять месяцев — и завершается<sup>12</sup>, скорбь не исчерпана, тоска неизбежна, однако ношение [траура] этим прерывается. Разве [это] не [показывает, что у] проводов отца есть завершение, [в] возвращении [к] жизни есть мера<sup>13</sup>?» [3, с. 1003] — поучают в главе «Сань нянь вэнь» составители трактата. Проявление умеренности *цзе* видится также и в других указаниях, содержащихся, например, в главе «Сан фу сы чжи»: траурные одежды не чинят, могильный холм не подсыпают [3, с. 1103].

Такой порядок траура, заключает глава «Сан фу сы чжи», и есть *чжун`юн* 中庸 (золотая середина) [3, с. 1106]. И тот, кто стремился к этому, — стремился к совершенству. В соблюдении всех необходимых этапов траура, всех приличествовавших моменту траурных действий прослеживалось стремление человека к порядку вещей — так находила выражение мудрость *чжи*.

За временную основу при определении срока траура в отношении родственников, как правило, брался один год. Причиной тому служило естественное развитие природы, в котором циклом является один год. Смена сезонов отражает круговорот в природе, связанный с уходом старого и заменой его новым. С этим схожа и логика процесса рождения-смерти человека. Поэтому при установлении срока ношения траура в основу был положен именно этот принцип, зафиксированный в главе «Сань нянь вэнь»: «[Прошел год —] небо [и] земля уже [претерпели] перемены, четыре сезона уже сменились, среди того, что между небом [и] землей нет не обновленного» [3, с. 1005].

В таком случае, откуда появился срок в три года? С помощью такого траура, указывали составители «Ли цзи» в главе «Сань нянь вэнь», показывают меру между заурядным и исключительным, между близкими и дальними, между уважаемым и презренным [3, с. 1003]. Увеличением годового траура на два срока делают его возвышеннее [3, с. 1005–1006]. Отец — главный в семье, поэтому срок траура по отцу должен быть больше, чем по матери. К тому же траур должен был быть еще и более возвышенным, величественным, поэтому годовичный траур по матери увеличивали вдвое и добавляли еще один месяц. «Таким образом получалось двадцать пять месяцев: продолжительность траура пересекала границу третьего года» [2, с. 205] — такой траур назывался трехлетним. «[Ношение] трехлетнего траура — это достижение человеческой жизнью культуры, все это [и] называется достижением возвышенности» [3, с. 1006].

<sup>12</sup> Срок трехлетнего траура на самом деле подразумевал не три целых года, а два года и начало, «верхушку», третьего — двадцать пять месяцев.

<sup>13</sup> 節, *цзе*, мера, умеренность.

Сроки ношения траурных одежд: от девяти до трех месяцев использовались для того, чтобы показать, что никакая потеря не сравнится с уходом из жизни отца или матери [3, с. 1006]. Средний срок ношения более легких видов траура — шесть месяцев (два сезона). Если траур был серьезнее, то тогда к, так сказать, «базовому» сроку ношения траура в шесть месяцев добавляли один месяц или один сезон — так получался траур *дагун*, который могли носить семь или девять месяцев. Если траур был легче, то от шести месяцев отнимали один месяц или один сезон — получался траур меньшей степени. Самым легким считался траур *сыма* в три месяца. Среднее положение между *дагун* и *сыма* занимал траур *сяогун*, который следовало носить пять месяцев. Как видно, в основу расчетов сроков отправления «облегченных» видов траура также положены природные установления или, как об этом говорили составители текста «Ли цзи» в главе «Сань нянь вэнь», *тяньдао* 天道 (путь неба) — отрезки времени в месяц, сезон. «Так было при всех ванах, [в] древности [и] сегодня — все едино» [3, с. 1006].

Трехлетний траур считался возвышенным, годичный и в девять месяцев считались промежуточными, *сяогун* и *сыма* — облегченными. Возвышенный установлен следуя небу, облегченный имеет образцом землю, промежуточный установлен в подражание человеку [3, с. 1006]. В «Ли цзи» неоднократно подчеркивается, что ношение трехлетнего траура — это состояние упорядоченности жизни, достижение человеком *вэнь* 文 (культуры) [3, с. 1003, 1006], «как начала, посредством которого на человеческое общество переносится упорядочивающая общекосмическая структура» [6, с. 527].

В тексте трактата (глава «Вэнь сан») подчеркивается, что фундаментальной основой траура являются человеческие чувства, испытываемые живыми по отношению к умершему: «на сердце горечь, в помыслах — скорбь, печаль заполонила волю, тоской наполнен дух; страдание пронизывает до почек, иссушает печень, изводит легкие» [3, с. 977–978]. Человеческие чувства — вот что является основной ценностью, это основа ритуала *ли* и долга *и* [3, с. 982]. Ношение траура *санфу* предназначено для того, чтобы проявить внутреннюю печаль и горе, связанные с уходом близкого человека. Длительность ношения траура также определена чувствами сострадания живых к умершему. Поэтому в период ношения траура умерший становился для живых предметом постоянных эмоциональных переживаний, мыслей, чувственных благодеяний. Приоритет внутреннего, чувственного, над внешним, материальным, читается в «Ли цзи»: если тело сковано недугом, не позволяющим выполнить все необходимые траурные мероприятия, то такой человек не исполняет ритуал *ли*, ведь в траурном ритуале главным является скорбь [3, с. 981].

Таким образом, на примере изучения конфуцианского канонического трактата «Ли цзи» мы можем говорить о наличии в Китае закрепленной в классических текстах проработанной системы ношения траура. В «Ли цзи» зафиксировано огромное количество траурных церемоний, разработанных в ходе развития китайского общества, отвечающих духу китайской ментальности, способствовавших тому, чтобы направить человека в прохождении им определенного этапа своей жизни (ношение траура, связанного с утратой близкого) и помочь перейти в новое состояние (снятие траура, жизнь без умершего). Длительность и строгость траура зависели от степени родства и были обусловлены обыкновением вести отсчет родства по линии отца. Кроме того, отдельные установления системы ношения траура *санфу* демон-

стрируют зависимость человека и общества от природы и космоса. Это, в первую очередь, проявлялось в способах отсчета продолжительности траура. Представляется важным, на наш взгляд, перенесение составителями «Ли цзи» акцента в системе ношения траура с материальных аспектов, таких как одежда, атрибутика, образ жизни и т. п., на необходимость формирования у носящих траур соответствующих чувств по отношению к умершему — скорби, горечи утраты, печали.

## Литература

1. Феоктистов В. Ф. *Философские взгляды Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа* / сост. Е. В. Якимова. М.: Наталис, 2005. 432 с.
2. Peng L. *Zhongguo gudai liyi wenming* [中国古代礼仪文明 / 彭林著。北京：中华书局]. *Культура древних китайских ритуалов*. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. 298 с.
3. Li ji yi zhu / Yang Tianyu zhuan [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: в 2 т. / сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. 1112 с.
4. *Большой китайско-русский словарь*: в 4 т. / под руководством и редакцией проф. И. М. Ошанина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. Т. 3. 1104 с.
5. Wang E. «Li ji» cheng shu kao [「礼记」成书考 / 王锴著。北京：中华书局]. *Исследование формирования текста «Ли цзи»*. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2007. 349 с.
6. Кобзев А. И. Цзин-вэй // *Духовная культура Китая: энциклопедия*: в 5 т. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1: Философия. С. 527–528.

## References

1. Feoktistov V. F. *Filosofskie vzgliady Siun'-ttsy. Issledovanie. Perevod. Razmysleniia kitaeveda* [*Philosophical views of Xunzi. Research. Translation. Sinologist's thoughts*]. Compiled by E. V. Yakimov. Moscow, Natalis Publ., 2005, 432 pp.
2. Peng L. *Zhongguo gudai liyi wenming* [*Ritual culture of the ancient China*]. Beitszin, Chzhunkhua shutsziui Publ., 2005, 298 pp.
3. Li ji yi zhu [“Record of Rites” with translation and commentary]: in 2 vols. Compiled by Yang Tianyu. Shankhai, Gutszi chuban'she Publ., 1997, vol. 2, 1112 pp.
4. *Bol'shoi kitaisko-russkii slovar'* [*Large Chinese-Russian Dictionary*]: in 4 vols, ed. by prof. I. M. Oshanin. Moscow, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva «Nauka», 1983, vol. 3, 1104 pp.
5. Wang E. «Li ji» cheng shu kao [*Research on the forming of the text of “Record of Rites”*]. Beitszin, Chzhunkhua shutsziui Publ., 2007, 349 pp.
6. Kobzev A. I. Tszin-vei [Warp and weft]. *Dukhovnaia kul'tura Kitaia: entsiklopediia* [*Chinese Spiritual Culture: Encyclopedia*]: in 5 vols. Moscow, Vostochnaia literatura Publ., 2006, vol. 1: Philosophy, pp. 527–528.

Статья поступила в редакцию 6 июля 2015 г.

## Контактная информация

Кейдун Ирина Борисовна — кандидат исторических наук, доцент; ikeidun@mail.ru

Keidun Irina B. — PhD, Associate Professor; ikeidun@mail.ru

*Энхбат Мунхцэцэг*

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

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

С начала правления маньчжурской династии Цин в Китае (1644) маньчжурский стал государственным языком империи, что вызвало необходимость составления многочисленных словарей для упорядочивания терминологии в бумагах и обучения многонациональных подданных. Первым был издан маньчжурский толковый словарь, который лег в основу других двух-, трех-, четырех- и даже пятиязычного словаря. Самыми полными из них являются маньчжуро-монгольские словари. Толковые словари были востребованы не только в период их создания, но и позже для составления современных переводных и толковых маньчжурских и монгольских словарей. В начале XX в. на основе словарей периода Цин в Монголии было составлено несколько монгольско-маньчжурских рукописных словарей, хранящихся в рукописных собраниях в Улан-Баторе. Библиогр. 48 назв.

*Ключевые слова:* маньчжурские словари периода Цин, маньчжуро-монгольские словари, монголо-маньчжурские словари

**MANCHU-MONGOLIAN AND MONGOL-MANCHURIAN DICTIONARIES  
(18–20<sup>TH</sup> CENTURIES, THE HISTORY OF COMPILATION). PART I**

*Enkhbat Munkhtsetseg*

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

Since the introduction of the Qing dynasty in China (1644) its official language became Manchu and all documents were written in Manchu. This called forth the need for dictionaries to unify terminology in official papers and documents as well as to teach multinational subjects the Manchu language. In the 18<sup>th</sup> century dictionary composition was the most intensive. At that time mono-, bi- and multilingual dictionaries were compiled. Under the Emperor Kangxi's order the first explanatory Manchu dictionary was published in 1708. The next step was adding of the Mongolian part (published in 1717). Later it was expanded by adding of the Chinese equivalents (1771) and finally with Tibetan and Uyghur parts. The Manchu Emperors supervised these editions and even the preface in edition of 1708 was written by Kangxi himself and later it was repeated in other editions. These editions not only were used during the 18<sup>th</sup> century but became a source for modern Manchu-Russian, Manchu-English and even Mongolian-Russian and Mongolian explanatory dictionary of Modern Mongolian. Less known are some manuscript Mongolian-Manchu dictionaries preserved in Mongolian collections. Refs 48.

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

В силу исторических причин за недолгий период активного использования маньчжурской письменности на ней было создано большое количество разнообразных письменных памятников, развернутый обзор которых можно найти в книге Т. А. Пан [1]. Несколько работ посвящено истории маньчжурской письменности, и в том числе истории лексикографии [2–6]. В подробном предисловии к своему словарю И. И. Захаров перечислил восемь маньчжурских словарей с их кратким

описанием, включая первый толковый словарь «Зерцало маньчжурской словесности, изданное по высочайшему повелению»<sup>1</sup> (маньчж. *Han-i araha manju gisun-i buleku bithe*) 1708 г. [7, с. XV–XIX]. Глава в книге Т. А. Пан, посвященная словарям, грамматикам и хрестоматиям маньчжурского языка, также содержит описание маньчжурских словарей, в первую очередь маньчжуро-китайских [1, с. 120–127]. Однако исследования монгольских ученых в области маньчжурской лексикографии, а также маньчжуро-монгольские и монгольско-маньчжурские рукописные словари остаются вне внимания европейских исследователей.

Некоторые из маньчжурских словарей уже опубликованы. В 1979 г. во Внутренней Монголии была издана монгольская часть словаря «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению» [8]. Факсимильное издание маньчжуро-монгольского словаря 1743 г. было опубликовано в 2001 г. в г. Хайкоу [9]. Опубликованы два тома алфавитного индекса к трехязычному словарю (в первом содержится индекс монгольской лексики словаря, во втором — маньчжурской), подготовленные Х. Курибаяси и Хурэлбаторм [10; 11]. В 1957 г. в Пекине издан пятиязычный маньчжуро-китайско-монгольско-тибетско-уйгурский словарь «Записанное пятью видами букв “Зерцало маньчжурской словесности”, изданное по высочайшему повелению» [12]. Этот же словарь с латинской транскрипцией всей лексики, индексами и японским переводом вышел в 1966 г. [13]. В 2013 г. пятиязычный словарь был переиздан с добавлением индексов и исследованием [14].

Маньчжурские словари периода империи Цин использовались для составления более поздних переводных словарей. И. И. Захаров, прибегнув, наряду с другими источниками, к словарю «Справочник по маньчжурской письменности» (маньчж. *Manju gisun-i yonkiyame toktohuha bithe*) (1722, маньчжуро-китайский), создал в 1875 г. фундаментальный «Полный маньчжурско-русский словарь» [7]. Через 100 лет американский ученый Дж. Норман (J. Norman) воспользовался маньчжурским словарем 1708 г. для составления маньчжуро-английского словаря [15]. Японский ученый Ханэда Тоору (Haneda Tooru) для составления маньчжуро-японского словаря взял за основу пятиязычный словарь «Записанное пятью видами букв “Зерцало маньчжурской словесности”, изданное по высочайшему повелению» и маньчжуро-китайский словарь «Собрание маньчжурских слов» (маньчж. *Manju isabuha bithe*, кит. Ching-wen hui-shu 清文匯書) [16]. А немецкий ученый Эрик Хауэр (Erich Hauer) использовал шесть оригинальных словарей для составления словаря маньчжуро-немецкого языка [17], в том числе словари 1708 и 1771 гг., «изданные по высочайшему повелению». Словарь Эрика Хауэра был переиздан в 2001 г., переработанный и дополненный Оливером Корфом (Oliver Corff) [18]. Естественно, что при составлении маньчжуро-монгольского словаря (1968), где дан перевод на современный монгольский язык, его составители, монгольские ученые Чой Лувсанжав и Цэ Шархүү, использовали маньчжуро-монгольские словари своих предшественников. Из одиннадцати упомянутых в предисловии словарей пять — словари, «изданные по высочайшему повелению», включая маньчжуро-монгольский

<sup>1</sup> Перевод на русский язык названий словарей, изданных в период династии Цин, дается в традиционно принятом варианте, где, в частности, маньчж. *buleku bithe* ‘словарь’ переводится как «зерцало» (не без влияния значения слова *buleku* ‘зеркало’). Для более поздних словарей в переводе названий употребляется слово «словарь».

словарь 1717 г. Составление словаря, как пишут авторы, было вызвано оживлением маньчжуроведных исследований и необходимостью обеспечить студентов, изучающих маньчжурский язык, справочной литературой [19, с. III].

Интересно, что многие маньчжурские словари (не обязательно маньчжуро-монгольские) использовались как материал для составления толковых словарей монгольского языка. Два таких словаря описаны в исследованиях монгольских ученых. Первый — «Толковый словарь в 36 тетрадах» (монг. *yücin jiryuyatu tayilburi toli*) был составлен во время Богдо-хана (второе десятилетие XX в.) человеком по имени Пурэв. Словарь состоит из 44 тетрадей, восемь из них занимает индекс. Известно, что при составлении словаря Пурэв пользовался толковым маньчжуро-китайским словарем «Зерцало маньчжурской словесности, изданное по высочайшему повелению, исправленное и дополненное» 1771 г. Оттуда он взял все маньчжурские слова с толкованием, представив и то и другое в монгольском переводе. Второй словарь был составлен в 1921–1927 гг. Бат-Очиром (членом Ученого комитета) и маньчжуристом Мишигом. Словарь состоит из 37 тетрадей, одна из которых — оглавление. Составители назвали этот словарь «Толковый словарь монгольского языка» (монг. *mongyul üge-yin tayilburi toli*). Они взяли все заглавные монгольские слова из четырехязычного словаря «Зерцало маньчжурской словесности, изданное по высочайшему повелению» (1790) и добавили к ним толкования из двух других словарей того периода — толкового маньчжуро-монгольского «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению» (1717) и двуязычного «Зерцало маньчжурской словесности, изданное по высочайшему повелению, исправленное и дополненное» (1771), где объяснения даются только на маньчжурском языке. По мнению монгольских исследователей, составители словаря использовали эти объяснения в переводе на монгольский [20–22]. В 1959 г. в серии «Дурсгалт бичгийн чуулган» («Собрание письменных памятников») были опубликованы машинописные копии (в старой графике) первых 14 тетрадей этого словаря [23]. Монгольский ученый Б. Сумъяабатор опубликовал в 2003–2007 гг. «Словарь в 36 тетрадах» в переложении на современный монгольский язык в 8 томах [24]. Кроме того, эти же два рукописных словаря упоминаются как источники для толкового словаря современного монгольского языка, составленного Я. Цэвелом [25, с. VI]. Среди многочисленных источников для «Монгольско-русско-французского словаря» О. М. Ковалевского указан словарь *Manju mongyul ügen-ü toli bičig* [26, с. XI], т. е. «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению» — толковый маньчжуро-монгольский словарь 1717 г.

Хорошо известно, что маньчжуры до создания своего государства не имели письменности и сначала пользовались в делопроизводстве языком и письменностью монголов, с которыми у них установились тесные экономические и политические связи [27, с. 130]. В результате расширения и укрепления маньчжурского государства к концу XVI в. у маньчжур возникла необходимость иметь собственную государственную письменность. О ее создании говорится в третьей тетради маньчжурского сочинения «Запись событий, связанных с основанием династии Великая Цин»<sup>2</sup> (маньж. *Daicin gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe*): «...В февралье ме-

<sup>2</sup> Третья тетрадь охватывает период с 1599 по 1611 гг. (с года желтоватой свиньи до белой свиньи) и дает хронологическое описание событий, связанных с деятельностью первого маньчжурского императора Тайцзу (1616–1626).

сяце года желтоватой свиньи создал маньчжурскую письменность. В то время все документы, рассылаемые внутри страны, переводились на монгольский язык, [и необходимо] было обучать людей монгольской грамоте. Поэтому император Тайцзу поручил ученым Эрдэни и Гагаю составить маньчжурское письмо, изменив вид монгольского» [28, тетр. 3, с. 16–2а]<sup>3</sup>. Развитие маньчжурской системы письма традиционно делится на два периода [2; 29–31]. Первый — с 1599 до приблизительно 1632 г., период, когда использовали *tongki fuka akū hergen-i bithe* ‘письмо без точек и кружков’. Второй — с 1632 г., в этот период использовали письмо с диакритическими знаками, введенными ученым Дахаем. Некоторые исследователи (Т. И. Мороз, Т. А. Пан) предлагают иную датировку, выделяя в истории маньчжурской письменности три периода [27; 32].

Известны очень немногие документы, записанные письмом без точек и кружков; их описание содержится в статье А. М. Позднеева, А. В. Гребенщикова, П. И. Воробьева и др. Среди этих документов есть рукописное сочинение «Книга слов без точек и кружков» (маньчж. *tongki fuka akū hergen-i bithe*), которое можно назвать орфографическим словарем<sup>4</sup>. Факсимильное издание текста опубликовал монгольский ученый Б. Ринчен, сопроводив его предисловием [33], а в 1976 г. Корнелией Меллеш (С. Melles) была опубликована транслитерация этого текста [34]. «Книга слов без точек и кружков» была составлена министром Министерства внутренних дел по имени Ортай и чиновником Сюй Юань Мэнем с 21 июля до 11 ноября 1741 г. (6-й год правления Цяньлуна), с целью сохранить для потомства историю развития маньчжурской письменности. В самом сочинении об этом сказано так: «Основа маньчжурского письма — это письмо без точек и кружков. Если сейчас [мы] не составим этот том и не сохраним [сведения о нем], то в будущем [их] забудут, и люди не будут знать, о том что маньчжурское письмо возникло из письма без точек и кружков» [33, с. 1–2]<sup>5</sup>. В этом словаре сначала записано маньчжурское слово в старой орфографии, а за ним то же слово — в новой. Порядок расположения слов следует обычному маньчжурскому способу деления слов на 12 разрядов<sup>6</sup>. В мире известны только четыре рукописных текста этого словаря: кроме МНБ по одной копии есть в Париже, в Мукдене и в Пекине [35, с. 32].

Маньчжурский язык стал официальным языком (маньчж. *gurun-i gisun*, кит. 国) империи с начала правления в Китае маньчжурской династии Цин (1644). Вследствие этого возникла необходимость обучить маньчжурскому языку народы империи и чиновников, занимавших государственные должности, в первую очередь монголов и китайцев. Для обучения были нужны словари и справочники, которые

<sup>3</sup> Маньчж. ... *sohon ulgiyan aniya juwe biyade fukjin manju hergen be banjibume araha. Tere fonde, gurun de amasi Julesi bithe yabubure de gemu monggo hergen tacifi monggo hergen-i ubaliyambure jakade, taizu hüwangdi, baksi erdeni, gagai de monggo hergen be kübulime manju hergen banjibume arakini seme afabuha.* [28, тетр. 3, л. 16–2а].

<sup>4</sup> Оригинал рукописи хранится в Монгольской Национальной библиотеке (далее — МНБ) в Фонде редких и ценных книг (4 тетради. Размер листов 33,6x24,1. Шифр 39 МАНЖ Т14, 49 МАНЖ Т14).

<sup>5</sup> Маньчж. ... *tongki fuka akū hergen, daci manju bithei fulehe, te aika emu iohi bithe banjubume arafi asaraburakū oci, amagan inenggi burubufi niyalma gemu manju bithe, daci tongki fuka akū hergen-ci deribungge be sarkū ombi* [33, с. 1–2].

<sup>6</sup> Маньчж. *juwan juwe uju bithe*. Первыми стоят гласные, после которых следуют согласные — каждая в сочетании со всеми гласными, т. е. даются все возможные слоги. Подробнее см.: [36, с. 2–15].

в то же время способствовали упорядочиванию делопроизводства и унификации терминов в официальных бумагах.

Первый дошедший до нас маньчжурский словарь был издан в 1682 г.<sup>7</sup> И. И. Захаров писал, что он был составлен «китайцем хунь-чжао (ци лян) под именем: дайцинь гурунь и юони битхэ, по-китайски: да-цинь-цюань-шу». И далее: «Замечательно, что в нем первый раз напечатаны краткие грамматические заметки особенностей маньчжурского языка, изложенные без всякого порядка, которые последующими издателями словарей только перепечатывались с небольшими изменениями» [7, с. XV]. В предисловии автор словаря указывает, что он предназначен для маньчжуров и китайцев в помощь при переводе текстов. В словарь включено 11 200 слов, расположенных в порядке маньчжурского алфавита, к ним даны примеры из повседневной разговорной речи и китайских классических книг [1, с. 122].

В период правления императора Канси (1662–1722), когда книгопечатание в Китае переживало период расцвета, составлению словарей уделялось особое внимание. Среди словарей, изданных в тот период, особое место занимают словари, в названии которых упомянуто, что они были созданы по указу императора. В течение ста лет — точнее, с середины правления императора Канси до конца правления императора Цяньлуна — «словари, изданные по высочайшему повелению» публиковались «серийно». Первым был толковый одноязычный маньчжурский словарь, а последним — переводной пятиязычный. Всего таких словарей было семь. В пяти из них содержатся маньчжурские и монгольские слова (один из них — маньчжуромонгольский), и все они имеют важное значение для изучения и восстановления лексики маньчжурского и монгольского языков XVIII в. Некоторые из них — толковые, а некоторые — только переводные, без толкования. Все словари построены не по порядку букв маньчжурского или монгольского алфавита, а по тематическому принципу. Слова, представленные в словарях, охватывают три большие тематические группы, относящиеся к высшему небу (маньчж. *abka*), срединной земле (маньчж. *na*) и низшему человеку (маньчж. *niyalma*), что является традиционным для китайской культуры. Слова, связанные с человеком, занимают значительно больше места, чем две другие тематические группы. Формально группы не выделены, но видно, что словари организованы именно так. Самой крупной единицей деления в словаре является глава (маньчж. *šoŏhohon*); во всех главах есть разделы (маньчж. *hacin*); во многих разделах есть подразделы (маньчж. *teyen*). Внутри этих структурных единиц также сохраняется единство тематики представленных слов. Лексика, которую составители включали в словари, очень разнообразна: разделы охватывают все стороны жизни, начиная с устройства маньчжурской империи и кончая национальными играми.

Первый из этой «серии» — одноязычный маньчжурский словарь, известный под названием «Зерцало маньчжурской словесности, изданное по высочайшему повелению» (маньчж. *Han-i araha manju gisun-i buleku bithe*) (далее — НАМ) [37], изданный ксилографически в 1708 г. (46-й год правления Канси). Это толковый тематический словарь, состоящий из 25 тетрадей и 280 тематических разделов. Первая тетрадь содержит предисловие императора Канси и оглавление, последние четыре тетради — два послесловия, написанные составителями словаря, и индекс, где по

<sup>7</sup> В книге Т. А. Пан указан 1683 г. [1, с. 122].



порядку маньчжурского алфавита даны все маньчжурские слова с указанием разделов, к которым они относятся. Иногда раздел указан у одного слова, а иногда, если несколько слов, стоящих по алфавиту, относятся к одному общему разделу, у них будет и общее указание на раздел. Каждое толкование значения слова сопровождается примерами из классических книг и исторических сочинений.

На основе этого словаря, с добавлением монгольского перевода, был создан толковый двуязычный словарь «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению» (маньчж. *Han-i araha manju monggo gisun-i buleku bithe*, монг. *Qayan-u bičigsen manju mongyul ügen-ü toli bičig*) (далее — НАММ) [38], самый популярный и известный среди маньчжуро-монгольских словарей. Его структура и состав лексики практически повторяют одноязычный маньчжурский словарь 1708 г., но в отличие от последнего в нем отсутствуют примеры из классических книг и исторических сочинений при толковании значений слов. Словарь НАММ считается самым первым толковым словарем монгольского языка, и он единственный в «серии» словарей, изданных по указу императора, имеющий толкование на монгольском языке.

Известный монгольский лексикограф А. Лувсандэндэв справедливо писал следующее: «Если внимательно посмотреть на словарь *Qorin nigetü tayilburi toli*<sup>8</sup>, то видно, что его заглавные слова и толкования для слов написаны параллельно на маньчжурском и монгольском языках. Толкование маньчжурских и монгольских слов дословно соответствуют друг другу. Даже удивительно, что это никак не повлияло на смысл, нет ошибочных толкований монгольских слов. Если бы не исторический документ<sup>9</sup>, который об этом свидетельствует, трудно было бы сказать, какой из них, маньчжурский или монгольский, написан сначала, а какой позже. Если поменять их местами, т. е. поставить монгольский текст перед маньчжурским, то других нарушений, кроме изменения места, не будет. Если написать отдельно, то они будут выглядеть как два самостоятельных словаря» [20, с. 171]. Словарь НАММ был издан ксилографически в Пекине в 1717 г. (55-й год правления Канси), и его экземпляры есть во многих коллекциях<sup>10</sup>.

Словарь состоит из 29 тетрадей. Размер листов 27,5×18 см. На странице по 12 строк. В начале словаря, в первой тетради, у которой нет порядкового номера, помещены два предисловия. Оба написаны на двух языках: первое — предисловие к словарю НАМ, изданному раньше, и второе — непосредственно к маньчжуро-монгольскому словарю. Дальше в той же тетради есть оглавление словаря (названия всех глав и разделов — правда, без указания их расположения по тетрадям) на двух языках и перечень имен переводчиков. Последние восемь тетрадей занимает индекс, в котором даны все маньчжурские слова с монгольским переводом по порядку маньчжурского алфавита, с указанием словарных разделов. В связи с добав-

<sup>8</sup> Имеется в виду словарь НАММ. В Монголии он известен под названием «*Qorin nigetü tayilburi toli*» («Толковый словарь в 21 тетради»), так как состоит из 21 тетради.

<sup>9</sup> В сочинении «Священные наставления милостивого императора Шэнцзу государства Дай Цин» (маньчж. *Daicing gurun-i Sengzu gosin hüwangdi-i enduringge tacihyan*, тетр. 12, л.35а) есть сведения об императорском указе о том, что после завершения словаря маньчжурского языка (1708), следует начать работу по переводу его на монгольский язык [39, с. 39].

<sup>10</sup> См.: [40, с.103–104, № 250–251]; [41, с.267, № 1488]; [5, с.110, № 103]; МНБ, шифр. 13694–99/97, 13709–13710/97.

лением монгольских переводов число тетрадей с индексом увеличилось по сравнению с изданием 1708 г. вдвое.

Полное название словаря по-маньчжурски и по-монгольски написано на обложке каждой тетради. Оно повторяется в начале текста в каждой тетради, под ним стоит номер тетради, но важно отметить, что в этих случаях словарь назван только маньчжурским (маньчж. *manju gisun-i*, монг. *manju kelen-ü*). В оглавлении ко всему словарю (в первой тетради без номера) и в названиях на сгибе каждой страницы каждого тома приводится краткое название словаря (с исключением слов «изданный по высочайшему повелению»), и здесь словарь тоже назван только маньчжурским: *Manju gisun-i buleku bithe* («Зерцало маньчжурской словесности»). Написание в названии словаря слов «маньчжуро-монгольский» вместо «маньчжурский» также свидетельствует о том, что он был создан на основе одноязычного маньчжурского словаря. Каждая тетрадь словаря имеет свое оглавление, которое построено так же, как оглавление всего словаря. На сгибе страницы в каждой тетради вверху (слева по-маньчжурски, а справа по-монгольски) указано краткое название словаря, ниже по-маньчжурски и по-монгольски указан номер тетради (словами), название мелкого подраздела и в самом низу, китайскими цифрами, номер листа.

Всего в словаре около 12 000 слов. Собственно словарь занимает 20 тетрадей (маньчж. *debtelin*, монг. *debter*), делится на 45 глав (маньчж. *šošohon*, монг. *quriyangyui*; это самая крупная единица деления словаря), 280 разделов (маньчж. *hacin*, монг. *jüil*) (все главы имеют разделы), 400 подразделов (маньчж. *teyeyen*, монг. *anggi*) (подразделы есть не во всех разделах). Каждое слово или выражение сопровождается объяснением, которое может быть очень коротким (всего несколько слов) или довольно длинным (две и даже три страницы). В большинстве случаев монгольский перевод дан параллельно маньчжурскому оригиналу. Но иногда, когда у маньчжурского слова есть дополнительное монгольское значение, только по-монгольски дается дополнительный перевод, который старались плотно уместить на очень маленьком пространстве, чтобы не нарушить стройность параллельного маньчжуро-монгольского текста.

Словарь построен по тематическому принципу, как все словари этой «серии». Только одна тетрадь охватывает слова, связанные с небом и землей, и они распределены по трем главам. Слова, связанные с человеком, занимают 19 тетрадей из 20 и распределены по 42 главам. И хотя формально эти главы равноправны, их расположение следует логике, основанной на семантике слов, входящих в них (подробнее см.: [42, с. 506–510]). Деление словаря на 20 тетрадей носит скорее технический, чем тематический характер. Границы глав не всегда совпадают с концом тетрадей, но раздел всегда заканчивается в конце тетради и не может быть перенесен в следующую.

Третьим словарем, изданным по указу императора, является переиздание НАММ в 1743 г. (8-й год правления Цяньлуна). Переиздание не затронуло содержание словаря. При этом интересно, что хотя доски, с которых делалась ксилографическая печать, были вырезаны заново, расположение слов на странице соответствует словарю НАММ. Название, напечатанное на обложке, совпадает с названием НАММ, оно же стоит в начале текста каждой тетради и в оглавлении: «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению» (маньчж. *Han-i araha manju monggo gisun-i buleku bithe*, монг. *Hagan-nu biciksen*

*manju monggol ugen-nu toli bičik*) (далее — НАММ-1) [43]. На сгибе страниц в каждой тетради дается его краткое название (отсутствуют слова «изданное по высочайшему повелению»): маньчж. *Manju monggo gisun-i buleku bithe*. монг. *Manju monggol ugen-nu toli bicik*. Во всех местах, где приводится название переиздания, словарь уже правильно назван «маньчжуро-монгольским» (в отличие от НАММ, где он назван маньчжуро-монгольским только на обложке).

Экземпляры этого издания также есть во многих коллекциях<sup>11</sup>. В МНБ хранятся два неполных экземпляра этого словаря<sup>12</sup>. В первом на обложке всех имеющихся в наличии тетрадей наклеены листы бумаги разного размера, на которых от руки по-маньчжурски написаны номера разделов, включенных в данную тетрадь. Например, на обложке третьей тетради написано: «В эту третью тетрадь включены разделы с 44 до 69» (маньчж. *ere ilaci debtelin de dehi duin ci ninju uyun de isitala bi*). Такая же надпись есть и на первой тетради словаря из библиотеки Академии наук Венгрии [44, с.485]. На обложке тетрадей написан номер тетради по-старомонгольски. Обе надписи были сделаны кем-то позже.

Словарь состоит из 29 тетрадей. Размер листов 28,5×18 (20,5×14,8) см. На странице 12 строк. В издание 1743 г. были внесены некоторые изменения. В первой тетради (без номера) содержатся четыре предисловия: первые два повторяют предисловия из словаря НАММ, к ним добавлены еще два — предисловие императора и предисловие составителей; в этой же тетради приведен список имен переписчиков. Последние восемь тетрадей содержат индекс. Чунь Хуа (Chun Hua) считает, что у издания 1743 г. не было индекса, — индекс был сделан позже Юн Цзи (永璫)<sup>13</sup> и другими и опубликован в 1776 г. (41-й год правления Цяньлуна). Она также отмечает важное отличие этого индекса от индексов словарей 1708 и 1717 г.: если в индексах двух предыдущих словарей маньчжурские слова были написаны по порядку маньчжурского алфавита, то в издании НАММ-1 монгольские слова тоже написаны по порядку маньчжурского алфавита. В первом случае индекс был ориентирован на переводчиков с маньчжурского на монгольский, а во втором — с монгольского на маньчжурский, причем для маньчжуров, так как монгольские слова были написаны маньчжурскими буквами, что облегчало их перевод [5, с. 116]. На основании сведений, полученных Чунь Хуа, и сопоставления с индексами к словарям, изданным раньше, японский ученый Х. Курибаяси (H. Kuribayashi) предлагает считать, что словарь состоит из 21 тетради, а восемь тетрадей с индексами — это отдельное сочинение [6, с. 15–16].

Главное же отличие словаря НАММ-1 от словаря НАММ заключается в том, что в нем у всех полифонных букв в монгольских словах были добавлены маньчжурские диакритические знаки для более точного указания их произношения. В предисловии к современному изданию этого словаря издатели пишут: «Гласные монгольского языка *a-e, o-u* и *ö-ü* встречаются в середине слова в одинаковой форме. Чтобы их отличать друг от друга, поставили [диакритический знак] “точку”

<sup>11</sup> См.: [45, с. 441, № 848] — 22 тетради; [44, с. 485, Map. 32] — только тетрадь 1; [5, с. 114–119, № 104; 43].

<sup>12</sup> [43], тетради 2–20 без футляров (отсутствует тетрадь с предисловием, у которой нет номера, и тетрадь 1), второй экземпляр: МНБ, шифр 13487–13491/97 — тетради 11–15 в футляре. Размер листов этого экземпляра 30,4×18,5 см.

<sup>13</sup> Юн Цзи (1752–1776), 12-й сын императора Цяньлуна.

у “зубца” второго гласного *e*, чтобы отличать [его] от первого гласного *a*, у пятого гласного *и* и седьмого гласного *й* ставили “точку”, чтобы отличать [их] от четвертого *o* и пятого *ö* [8, с. 6]<sup>14</sup>. К этому можно добавить, что для различения монгольских согласных *γ* и *q*, *d* и *t* также были поставлены диакритические знаки «точка» и «кружок». Таким способом были четко обозначены полифонные знаки, чтение которых не различается в монгольском старом письме. Естественно, это очень помогло тем, кто изучал монгольский язык, облегчив им чтение незнакомых слов.

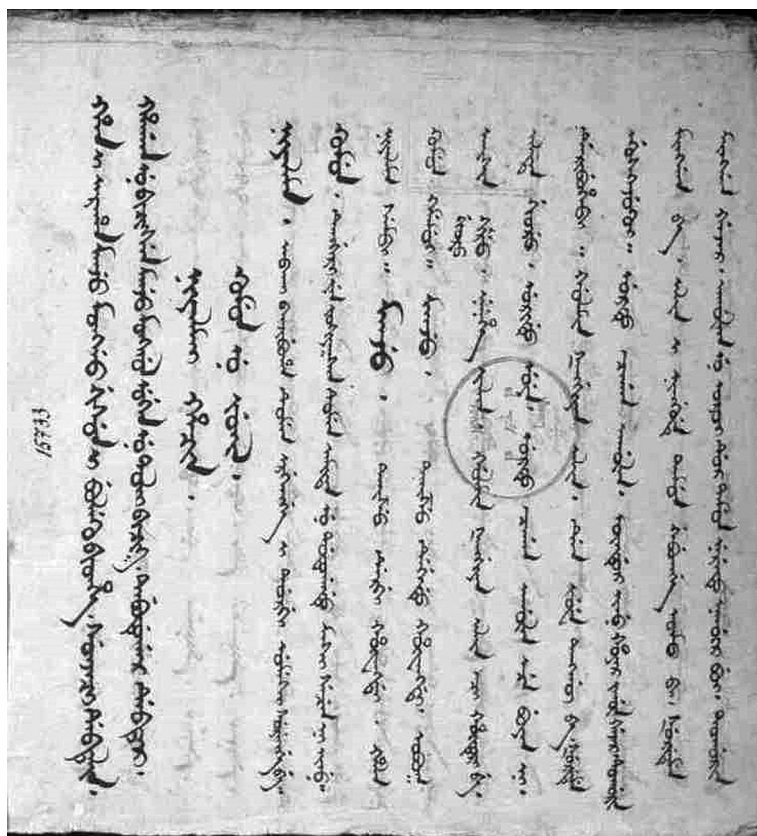
Исследователь из Внутренней Монголии Хурэлбатор отмечает, что в этом словаре написание монгольских суффиксов падежей отличается от классического и оно строго выдержано [46, с. 1]. Действительно, если в старописьменном монгольском языке у суффикса родительного падежа три алломорфа имеют вид: *-yün*, *-un/-ün*, *-u/-ü*, то в словаре у буквы «и» в составе суффикса *-yün* стоит диакритика для буквы «е», т. е. он должен читаться *-yep*. Например: маньчж. *ulha ujima-i šošohon*, монг. *mal tejigebüri-yep hūriyanggūi* ‘Глава «Скот»’ [43, тетр. 14, л. 57a]. Суффикс *-un/-ün* всегда пишется слитно с основой слова. Например: маньчж. *ulin nadan-i hacin*, монг. *ed tawarun jüil* ‘Раздел «Имущество»’ [43, тетр. 14, л. 2a]. Суффикс *-u/-ü* употребляется в форме *-nu/-nü*. Например: маньчж. *han-i hacin*, монг. *hagan-nu jüil* ‘Раздел «Император»’ [43, тетр. 2, л. 4a], в названии словаря написано монг. *ügen-nu* вместо классического монг. *ügen-ü*.

Использование в словаре НАММ-1 маньчжурских диакритических знаков при записи полифонных монгольских букв Хурэлбатор объясняет возможным началом работы по реформе всей монгольской письменности в период Цин [46, с. 1]. Он же видит в нем попытку зафиксировать в письменной форме изменения в произношении, которые уже имели место в монгольском языке того периода. Хурэлбатор пишет: «В то время маньчжурские буквы употреблялись в качестве транскрипции. Поэтому словарь является ценным материалом для изучения и установления фонетики монгольского языка того периода» [46, с. 1–2] Впрочем, Д. Кара считает, что расстановка диакритических знаков соответствует в основном старописьменному монгольскому языку, а не разговорному. Однако он отмечает и некоторые разговорные варианты [44, с. 485].

В собрании МНБ хранится рукописная копия<sup>15</sup> [47] словаря НАММ-1 (переиздания с диакритическими знаками 1743 г.) из 20 тетрадей, которые соответствуют всем тетрадям ксилографического издания, кроме первой (без номера), содержащей предисловия и оглавление. По содержанию рукопись полностью соответствует словарю НАММ и НАММ-1 (1717 и 1743). В рукописи все тетради пронумерованы от 1 до 20 и на каждой указано (но только по-монгольски) название. Сказать с уверенностью, является ли рукописный словарь в МНБ полным или в нем утеряна первая тетрадь, нельзя, так как и в ксилографическом варианте первая тетрадь не имеет номера (нумерация начинается только со второй тетради — собственно словаря). Однако кажется более вероятным, что переписчики умышленно не скопи-

<sup>14</sup> Несмотря на то что в словаре у монгольских слов были расставлены маньчжурские диакритические знаки, в переиздании эти знаки были убраны и написание монгольских слов дано в классическом монгольском варианте. О существовании диакритических знаков в оригинале можно узнать только из предисловия.

<sup>15</sup> Рукопись из фонда МНБ (шифр 13044–64/97). Размер листа 27×27 см. Китайская сероватая бумага. На листе 14 строк.



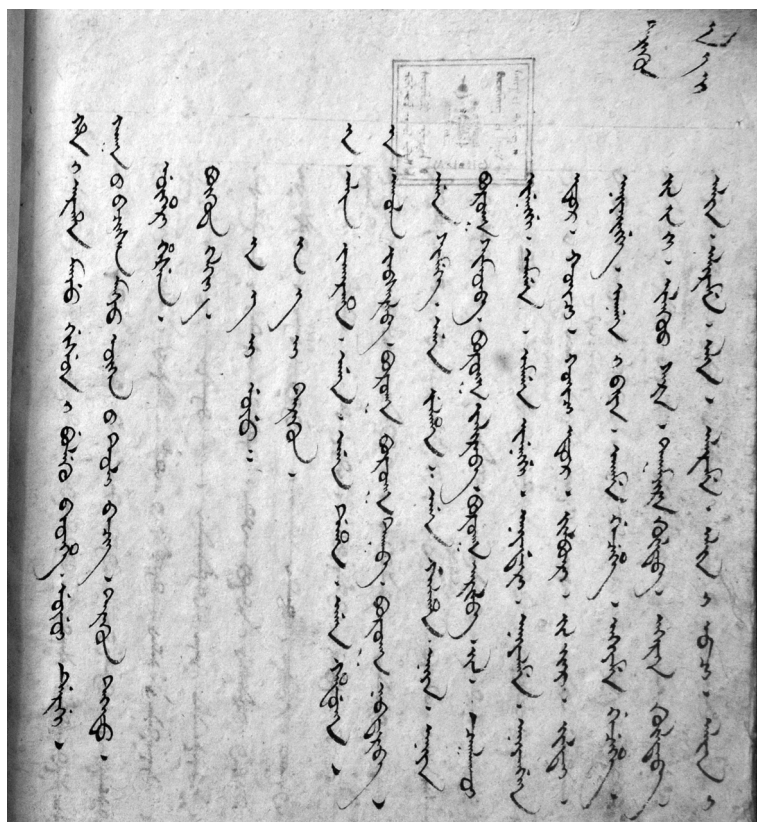
Толковый словарь из 21 [тетради] маньчжуро-монгольской словесности, написанный только маньчжурскими буквами.

ровали вводную часть, преследуя чисто практическую цель — копирование только словаря. Они также опустили оглавление, имеющееся в каждой тетради ксилографа. В каждой тетради на первой странице написано название и номер тетради по-маньчжурски и по-монгольски маньчжурскими буквами. Например, в пятой тетради: маньчж. *Han-i araha manju monggo gisun-i buleku bithe. Sunjaci debtelin*; монг. *Hagan-nu biciksen manju, monggol ugen-nu toli bičik. Tabudugar debter*. Однако на обложке каждой тетради словарь назван только по-старомонгольски: *Dang manju üsüg-iyer bičigsen manju // mongyul ügen-ü qorin nige-tü tayilburi toli* — «Толковый словарь маньчжурских и монгольских слов в 21 тетради, написанный только маньчжурскими буквами». Название, написанное от руки химическим карандашом, распределено на две равные по длине вертикальные строки, между которыми стоит номер тетради. Он расположен почти точно в центре обложки и написан по-маньчжурски черными чернилами кистью. Можно предположить, что название было написано позже, уже в XX в. (возможно, в 40–50-е годы), когда широко использовались такие карандаши. И монгольское название этого словаря — «Толковый словарь в 21 тетради» — уже тогда было известно у монголов.

В рукописи есть случаи неаккуратности переписчиков — например, названия разделов иногда могут быть написаны в середине или конце строки, а не точно посередине, как в ксилографе. Так, в конце строки стоит название раздела «Очень много и мало» (маньчж. *labdu komso-i hacin*; монг. *ülemji čögen-ü jüil*) [47, тетр. 16, л. 19а], а название раздела «Цветы» (маньчж. *ilhai hacin*; монг. *cicigun juil*) — в середине [47, тетр. 19, л. 35а]. Рукопись написана разными почерками, а в тетради 16 все монгольские слова написаны не с маньчжурской диакритикой, а с привычной монгольской. Это свидетельствует о том, что его писали разные люди, которые, скорее всего, делали копию только для собственного пользования, отсюда небрежности в оформлении. Но в том, что касается содержания, переписчики были аккуратны: они не пропустили ни одного раздела и переписали все случаи дополнительно монгольского перевода, которые приводятся в словаре НАММ для некоторых маньчжурских слов. Названия разделов в рукописном словаре совпадают с ксилографическим за одним исключением: название третьего подраздела «Человек» (маньчж. *niyalmai hacin*; монг. *humun-nu juil*) было изменено на «Ламы» (маньчж. *lamasai hacin*; монг. *lamanarun juil*).

Существует и алфавитный двуязычный маньчжуро-монгольский словарь, который связан со словарем НАММ. Его рукопись хранится в МНБ, ее название: «Словарь маньчжурского и монгольского языков» (монг. *manju mongyul kelen-ü toli bičig*) [48]. Рукопись состоит из двух переплетенных на китайский манер и обшитых синей тканью томов (43 и 44 листа). Размер листов 26×26 см. На странице 16 строк. Дата написания неизвестна. В центре обложки обоих томов при поступлении книги в библиотеку был наклеен листок белой бумаги, на котором написано название словаря только на старомонгольском языке «Словарь маньчжурского и монгольского языков» (монг. *manju mongyul kelen-ü toli bičig*). Каждый том включает четыре маленькие тетради, т.е. всего в словаре восемь тетрадей. На первой странице каждой из них дается другое название словаря уже на двух языках, маньчжурском и монгольском, совпадающее с названием словаря НАММ. Оно имеет такое же уточнение, что это индекс, как и на тетрадях с индексом из словаря НАММ: «Маньчжурский словарь, изданный по высочайшему повелению. Общий индекс» (маньчж. *Han-i araha manju gisun-i buleku bithe uheri hešen*, монг. *Qayan-u bičigsen manju ügen-ü toli bičig bügüde kelkiy-e*). После названия на каждой тетради указан ее номер. На первой и пятой (первых в каждом томе) указано, что это *uju (jai) duin debtelin* монг. *terigün (ded) dörben debter* (маньчж.) ‘первые (вторые) четыре тетради’, на остальных тетрадях — только номера.

В первой и пятой тетрадях названию предшествует оглавление на монгольском языке, но распределение слов дается по порядку маньчжурских слогов. Например: монг. *tabuduyar debter-tü: ai, ei, ii, ar, er, ir kemekü üsüg-üd bolai* ‘В пятую тетрадь входят [слова, начинающиеся] на слоги *ai, ei, ii, ar, er, ir*’ [48, тетр. 2, л. 1а]. Построение оглавления сочетает традиционный маньчжурский (или монгольский) принцип с европейским: написание строк по вертикали с горизонтальной подачей информации. Пять вертикальных строк содержат: первая — номера тетрадей, последняя — слова «входят буквы», остальные — перечень слогов. Читать оглавление надо сначала по вертикали (номер тетради), а потом, вопреки монгольской традиции, переходить по горизонтали в следующие вертикальные ряды со слогами и заключительной фразой. Таких «блоков» в каждом оглавлении четыре (по числу



Словарь маньчжурского и монгольского языков.

тетрадей). На каждой странице словаря в верхнем левом углу указан номер тетради (на монгольском) и маньчжурские слоги, с которых начинаются слова на данной странице. Например, монг. *tabuduyar, ai, ei, ii* [48, тетр. 2, л. 146].

И из названия внутри тетрадей, и из содержания очевидно, что составители рукописного словаря пользовались индексом. Однако определенно сказать, индекс к какому из двух словарей — НАМ или НАММ был взят за основу, мы не можем<sup>16</sup>. Содержание этих двух словарей практически одинаково, но наличие в рукописи монгольского перевода говорит в пользу использования индекса к словарю НАММ, где дается маньчжурское слово с монгольским переводом. Одна страница индекса к словарю НАММ воспроизведена в книге Чунь Хуа. При сравнении слов, приведенных на этой странице, с соответствующими местами из рукописного индекса и из индекса к словарю НАМ видно, что монгольские переводы в рукописи совпадают с приведенными у Чунь Хуа, а маньчжурские слова совпадают во всех трех индексах. Еще одним доводом в пользу того, что рукопись была переписана с индекса к словарю НАММ, является отсутствие в обоих указания разделов, к которым относятся группы слов или отдельные слова. Например, в словаре 1708 г. так: *alin*

<sup>16</sup> К сожалению, нам недоступен индекс к словарю НАММ. О его существовании упоминают, например, Чунь Хуа и Х. Курибаяси [5; 6].

*jakaraha* ‘горы отделились’ (т.е. момент восхода солнца, когда горы уже видны), *aga* ‘дождь’, *aga daha* ‘пропитался дождевой водой’, *aga hafuka* ‘дождь пропитал [землю]’, *aga simeke* ‘[земля] впитала дождевую [воду]’, *aga jelaha* ‘дождь стих’, *aga galaka* ‘дождь перестал’, *ere nadan gisun abkai hacin de bi* ‘эти семь слов расположены в разделе «Небо» [37, индекс, тетр. 1, л. 1а]. А в рукописи они имеют монгольский перевод, но в конце не сказано, к какому разделу относятся слова: *alin jakaraha* — *ayula jabsarlaba*, *aga* — *boruy-a*, *aga daha* — *boruy-a dayaba*, *aga hafuka* — *boruy-a neberebe*, *aga simeke* — *boruy-a simedbe*, *aga jelaha* — *boruy-a jaliraba*, *aga galaka* — *boruy-a arilba*’ [48, тетр. 1, л. 2а], что полностью совпадает с листом из индекса к НАММ, опубликованным Чунь Хуа [5, с. 110, № 103].

## Литература

1. Пан Т. А. Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. 228 с.
2. Воробьев П. И. Новые данные о происхождении и развитии маньчжурской письменности // Записки Института Востоковедения Академии Наук. М.; Л., 1935. № 5. С. 115–134.
3. Гребенищikov А. В. Маньчжуры, их язык и письменность. Владивосток: Восточный институт, 1912. 73 с. + 2 табл. (Изв. Вост. ин-та. Т. 45, вып. 1).
4. Sary G. A. Dictionary of Manchu Names. A Name-Index to the Manchu Version of the “Complete Genealogies of the Manchu Clans and Families of the Eight Banners”. Aetas Manjurica. 8. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000. 645 p.
5. *Chun Hua* (春花.) Qingdai man meng wen cidian yanjiu 清代满蒙文词典研究. (Исследование маньчжуро-монгольских словарей эпохи Цин. Shenyang): Liaoning minzu chubanshe 辽宁民族出版社. 2008. 545 с.
6. Kuribayashi H. Characteristics of Written Mongolian in Polyglot Manchu Dictionaries of the Qing Dynasty, 18<sup>th</sup> Century. 2007. // CNEAS. TONOKU. AC. JP: Сервер университета Тохоку. Центр исследований Северо-Восточной Азии. URL: <http://www.cneas.tohoku.ac.jp/staff/hkuri/articles/A44Shinbunkan.pdf> (дата обращения: 25.06.2015).
7. Захаров И. И. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1875. 1130 с.
8. Qorin nigetü tayilburi toli. (Толковый словарь в 21 тетради). Kôkeqota: Öbür Mongyul-un arad-un keblel-ün koryi-a. 1979. 536 с.
9. Yu Zhi Man Meng Wen Jian 『御製滿蒙文鑒』. (Маньчжуро-монгольский словарь). Hainan Chuban she [海南出版社], 2001. Т. 1–2.
10. Kuribayashi H., Hurelbator. Manchu-Mongolian-Chinese Triglott Dictionary of 1780 arranged by Mongolian Words // Center for Northeast Asian Studies, Tohoku University. Sendai. 2006. 640 p.
11. Kuribayashi H., Hurelbator. Manchu-Mongolian-Chinese Triglott Dictionary of 1780 arranged by Manchu Words // Center for Northeast Asian Studies Tohoku University. Sendai. 2008. 569 p.
12. Han-i araha sunja hacin-i hergen kamciha manju gisun-i buleku bithe; Rgyal pos mdzad pa'i skad lnga tshan sbyar gyi ma nydzu'i skad gsal ba'i me long; Qayan-u bičigsen tabun jüil-ün üsüg-iyer qabsuruysan manju ügen-ü toli bičig; Beš halq mancurča luyat; Yuzhi wu ti qingwen jian. (Записанное пятью видами букв «Зерцало маньчжурской словесности», изданное по высочайшему повелению). Begejing: Ündüsütün-ü keblel-ün qoriy-a, 1957. Т. 1–3.
13. Jitsuzō Tamura, Shunju Imanishi, Hisashi Satō. Gotai shinbunkan yakukai 『五體清文鑑譯解』. (Пятиязычный словарь) Kyoto, 1966. Vol. 1. xxv+ 10+1075 + 29 p; 1968, Vol. 2. ix+674+3+2 p.
14. Oliver Corff. u. a. Auf kaiserlichen Befehl erstelltes Wörterbuch des Manjurischen in fünf Sprachen “Fünfsprachenspiegel”. Wiesbaden: Harrassowitz, 2013. Т. 1–2. LIV + 1110 p.
15. Norman J. A Concise Manchu-English Lexicon // University of Washington Press. Seattle; London: University of Washington Press, 1978. 336 p.
16. Haneda Tooru. *Manwa jiten* 滿和辞典 (Маньчжуро-японский словарь). Kyoto. Koku-syo KanKo-kai, 1937. vii + 478 pp. (Reprint, 1987).
17. Hauer E. Handwörterbuch der Mandschusprache. Tokyo; Hamburg; Weisbaden, 1952–1955.
18. Hauer E. Handwörterbuch der Mandschusprache. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage herausgegeben von Oliver Corff. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007. 539 p.



19. *Лувсанжав Чой, Шархүү Цэ.* Манж монгол толь бичиг (Маньчжуро-монгольский словарь). Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэх үйлдвэр, 1968. 574 с.
20. *Лувсандэндэв А.* Гучин зургаат тайлбар толь (Толковый словарь в 36 тетрадах) // *Studia Mongolica*. 1962. Т. 2, fasc. 1–16. С. 165–182.
21. *Шагдарсүрэн Ц.* Монгол толь бичгийн судлал (Монгольская лексикография) // *Толь бичиг судлалын асуудалд (Вопросы лексикографии)*. Улаанбаатар: Бемби сан, 2008. С. 19–68.
22. *Төмөрцэрэн Ж.* Монгол хэлний үгийн сангийн судлал (Лексикология монгольского языка). Улаанбаатар: Ганпринт, 2001. 286 с.
23. *Rasi Danjan et al.* Qucin jirquqatu tayilburi toli. (Толковый словарь 36 тетрадах). *Corpus Scriptorum Mongolorum. Institutii Linguae et Litterarum Comitetti Scientiarum et Educationis Altae Reipublicae Populi Mongoli*. Улаанбаатар, Шинжлэх Ухаан, Дээд боловсролын Хүрээлэнгийн Эрдэм Шинжилгээний хэвлэлийн газар, Т. 1. Fasc. 1–2. 1959. 23 с., 48 с.; Т. 1. Fasc. 3–7. 1960. 28 с., 37 с., 45 с., 43 с., 60 с.; Т. 1. Fasc. 8–12. 1961. 32 с., 36 с., 41 с, 39 с., 35 с.; Т. 1. Fasc. 13. 1962. 45 с.; Т. 1. Fasc. 14. 1966. 47 с.
24. *Сумъяабаатар М.* Гучин зургаат тайлбар толь (Толковый словарь в 36 тетрадах). Жинст харгана, 2003–2007. Т. 1–8. 2500 с.
25. *Цэвэл Я.* Монгол хэлний товч тайлбар толь (Краткий толковый словарь монгольского языка). Улаанбаатар: Улсын Хэвлэлийн Хэрэг Эрхлэх Хороо, 1966. 911 с.
26. *Ковалевский О. М.* Монгольско-русско-французский словарь. Казань: Университетская типография, 1844–1849. Т. 1–3.
27. *Мороз И. Т.* К вопросу о периодизации маньчжурской системы письма // *Народы Азии и Африки*. 1969. № 3. С. 130–134.
28. *Daicin gurun-i fukjin doro neihe bodogon-i bithe* (Запись событий, связанных с основанием династий Великая Цин). Ксилограф из фонда маньчжурских книг МНБ. Шифр 9/51/ Д-148.
29. *Позднеев А. М.* Разыскания в области вопроса о происхождении и развитии маньчжурского алфавита // *Известия Восточного института*. 1901. № 2. С. 118–139.
30. *Ligeti L.* A propos de l'écriture manchoue // *Acta Orientalia Academiae scientiarum Hungaricae*. Budapest, 1952. Т. II, Fasc. 2–3. P. 235–301.
31. *Norman J.* The Manchus and their Language // *Journal of the American Oriental Society*. 2003. Vol. 123, N 3. P. 483–491.
32. *Pang T. A.* The Manchu Script Reform of 1632 // *Studia Orientalia*. 87. Helsinki, 1999. P. 201–206.
33. *Rintchen.* Tongki fuka aku xergen-i bidxe. (Письмо без точек и кружков) // *Corpus scriptorum Mongolorum*. Улаанбаатар: Сүхбаатарын нэрэмжит хэвлэх үйлдвэр, 1959. Т. 5, fasc. 1. 79 с.
34. *Melles C.* Un vocabulaire du manchou presclassique Le Tongki fuqa aqū hergen-i bithe // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapest, 1977. 329 p. (1975. Т. XXIX, Fasc. 3. P. 335–380; 1976. Т. XXX, Fasc. 1. P. 69–120; 1976. Т. XXX, Fasc. 2. P. 209–243; 1976. Т. XXX, Fasc. 3. P. 309–329).
35. *Чоймаа Ш., Баярсайхан М., Түмэнбаяр Х. и др.* Судар бичгийн алтан сан. Монгол Улсын Үндэсний номын сан (Сокровищница письменных памятников: Монгольская Национальная библиотека). Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2013. 102 с.
36. *Захаров И. И.* Грамматика маньчжурского языка. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1879. 325 с.
37. *Han-i araha manju gisun-i buleku bithe* (Зерцало маньчжурской словесности, изданное по высочайшему повелению) (1708). Ксилограф из рукописного отдела ИВР РАН (Маньчжурский фонд). Шифр С 48.
38. *Han-i araha manju monggo gisun-i buleku bithe* (Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению) (1717). Ксилограф из рукописного отдела ИВР РАН (Монгольский фонд). Шифр F 319.
39. *Баярсайхан М., Буянтогтох Г.* Улсын Төв Номын сангийн манж хөмрөгийн ном зүйн бүртгэл (Библиографическое описание маньчжурского фонда Центральной государственной библиотеки). Улаанбаатар: МУИС-ийн хэвлэх үйлдвэр, 1992. 136 с.
40. *Волкова М. П.* Описание маньчжурских ксилографов Института востоковедения АН СССР. Вып. II. М.: Наука, 1988. 156 с.
41. *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. М.: Наука, 1988. Т. 1.
42. *Мунхцэцэг Э.* Тематическая структура в толковом словаре «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности» // *Материалы Международной научной конференции «Актуальные проблемы современного монголоведения и алтаистики», посвященной 75-летию со дня рождения и 55-летию научно-педагогической деятельности профессора В.И. Рассадина (г. Элиста, 10–13 ноября 2014 г.)*. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2014. С. 506–510.

43. Han-i araha manju monggo gisun-i buleku bithe (Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению) (1743). Ксилограф из фонда монгольских книг МНБ. Шифр 13711–13729/97.

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

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

46. *Kürelbayatur*. Manju üsüg-iyer mongyul kelen-ü teyin ilyal-i temdeglegsen bayidal-un tuqai-du. (К вопросу о записи показателей падежей монгольского языка маньчжурскими буквами). *Öbür mongyul-un yeke suryayuli*. Höhhot. Duḡar 3. 2005. С. 1–4.

47. Dang manju üsüg-iyer bičigsen manju mongyul ügen-ü qorin nige-tü tayilburi toli (Толковый словарь из 21 [тетради] маньчжуро-монгольской словесности, написанный только маньчжурскими буквами). Рукопись из фонда монгольских книг МНБ. Шифр 13044–64/97.

48. Manju mongyul kelen-ü toli bičig (Словарь маньчжурского и монгольского языков). Рукопись из фонда монгольских книг МНБ. Шифр 13822–13823/97.

## References

1. Pan T. A. *Mančzhurskie pis'mennye pamiatniki po istorii i kul'ture imperii Tsin XVII–XVIII vv.* [Manchu Written Sources on the History and Culture of the Qing Empire in the 17–18<sup>th</sup> Centuries]. St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2006, 228 pp.

2. Vorob'ev P. I. Novye dannye o proiskhozhdenii i razvitii mančzhurskoi pis'mennosti [New Data on the Origin and Development of the Manchu Script]. *Zapiski Instituta Vostokovedeniia Akademii Nauk* [Proceedings of the Institute for Oriental Studies of the Academy of Sciences]. Moscow, Leningrad, 1935, no. 5, pp. 115–134.

3. Grebenshchikov A. V. Mančzhury, ikh iazyk i pis'mennost' [The Manchus, their Language and Script]. Vladivostok, Vostochnyi institut Publ., 1912, 73 pp. + 2 tables (*Izv. Vost. in-ta* [Proceedings of the Institute for Oriental Studies]. Vol. 45, issue 1).

4. Stary G. A. *Dictionary of Manchu Names. A Name-Index to the Manchu Version of the "Complete Genealogies of the Manchu Clans and Families of the Eight Banners"*. Aetas Manjurica. 8. Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, 645 pp.

5. Chun Hua. *Qingdai man meng wen cidian yanjiu* [The Study of Manchu-Mongolian Dictionaries of the Qing Empire]. Shenyang, Liaoning minzu chubanshe, 2008, 545 pp.

6. Kuribayashi H. Characteristics of Written Mongolian in Polyglot Manchu Dictionaries of the Qing Dynasty, 18<sup>th</sup> Century. 2007, CNEAS. TONOKU. AC. JP. Available at: <http://www.cneas.tohoku.ac.jp/staff/hkuri/articles/A44Shinbunkan.pdf> (accessed: 25.06.2015).

7. Zakharov I.I. *Polnyi mančzhursko-russkii slovar'* [Complete Manchu-Russian Lexicon]. St. Petersburg, Tipografia Imperatorskoi Akademii nauk Publ., 1875, 1130 pp.

8. *Qorin nigetü tayilburi toli* [Explanatory Dictionary in 21 volumes]. Kökeqota, Öbür Mongyul-un arad-un keblel-ün koriy-a, 1979, 536 pp.

9. *Yu Zhi Man Meng Wen Jian* [Manchu-Mongolian Dictionary]. Hainan Chuban she, 2001, vols 1–2.

10. Kuribayashi H., Hurelbator. Manchu-Mongolian-Chinese Triglote Dictionary of 1780 arranged by Mongolian Words, *Center for Northeast Asian Studies*, Tohoku University, Sendai, 2006, 640 pp.

11. Kuribayashi H., Hurelbator. Manchu-Mongolian-Chinese Triglote Dictionary of 1780 arranged by Manchu Words, *Center for Northeast Asian Studies*, Tohoku University, Sendai, 2008, 569 pp.

12. *Han-i araha sunja hacin-i hergen kamciha manju gisun-i buleku bithe; Rgyal pos mdzad pa'i skad lnga tshan sbyar gyi ma nydzu'i skad gsal ba'i me long; Qayan-u bičigsen tabun jüil-ün üsüg-iyer qabsuruysan manju ügen-ü toli bičig; Beš halq mancırča luyat; Yuzhi wu ti qingwen jian* [Written in Five Languages Manchu Dictionary Published after the Royal Order]. Begejing, Ündüsütün-ü keblel-ün koriy-a, 1957, vols 1–3.

13. Jitsuzō Tamura, Shunju Imanishi, Hisashi Satō. *Gotai shinbunkan yakukai* [Pentaglot Dictionary]. Kyoto, 1966, vol. 1, xxv+10+1075+29 pp., 1968, vol. 2, ix+674+3+2 pp.

14. Oliver Corff. u. a. *Auf kaiserlichen Befehl erstelltes Wörterbuch des Manjurischen in fünf Sprachen "Fünfsprachenspiegel"*. Wiesbaden, Harrassowitz, 2013, vols 1–2, LIV+1110 pp.

15. Norman J. A Concise Manchu-English Lexicon, *University of Washington Press*. Seattle, London, University of Washington Press, 1978, 336 pp.

16. Haneda Tooru. *Manwa jiten* [Manchu-Japanese Dictionary]. Kyoto, Koku-syo KanKo-kai, 1937, vii+478 pp. (Reprint, 1987).

17. Hauer E. *Handwörterbuch der Mandschusprache*. Tokyo, Hamburg, Weisbaden, 1952–1955.

18. Hauer E. *Handwörterbuch der Mandschusprache. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage herausgegeben von Oliver Corff*. Wiesbaden, Harrassowitz, 2007, 539 pp.
19. Luvsanzhav Choi, Sharkhyi Tse. *Manzh mongol tol' bichig* [Manchu-Mongolian Dictionary]. Ulaanbaatar, Shinzhlekh ukhaany akademiin khevlekh yildver, 1968, 574 pp.
20. Luvsandendev A. *Guchin zurgaat tailbar tol'* [The Explanatory Dictionary in 36 Volumes]. *Studia Mongolica*, 1962, vol. 2, fasc. 1–16, pp. 165–182.
21. Shagdarsyren Ts. *Mongol tol' bichgiin sudlal* [Mongolian Lexicography]. *Tol' bichig sudlalyn asuudald* [Some problems of lexicography]. Ulaanbaatar, Bembi san, 2008, pp. 19–68.
22. Tömörtseren Zh. *Mongol khelnii ygiin sangiin sudlal* [Mongolian Lexicology]. Ulaanbaatar, Ganprint, 2001, 286 pp.
23. Rasi Danjan et al. *Qucin jirquqatu tayilburi toli* [The Mongolian Explanatory Dictionary in 36 Volumes]. Corpus Scriptorum Mongolorum. Institutii Linguae et Litterarum Comitetti Scientiarum et Educationis Altae Reipublicae Populi Mongoli. Ulaanbaatar, Shinzhlekh Ukhaan, Deed bolovsrolyn Khyreelengiin Erdem Shinzhilgeenii khevleliin gazar, vol. 1. Fasc. 1–2, 1959, 23 pp., 48 pp.; vol. 1. Fasc. 3–7, 1960, 28 pp., 37 pp., 45 pp., 43 pp., 60 pp.; vol. 1. Fasc. 8–12, 1961, 32 pp., 36 pp., 41 pp., 39 pp., 35 pp.; vol. 1. Fasc. 13, 1962, 45 pp.; vol. 1. Fasc. 14, 1966, 47 pp.
24. Sum»iaabaatar M. *Guchin zurgaat tailbar tol'* [The Mongolian Explanatory Dictionary in 36 Volumes]. Zhinst khargana, 2003–2007, vols 1–8, 2500 pp.
25. Tsevel Ia. *Mongol khelnii tovch tailbar tol'* [A Brief Mongolian Explanatory Dictionary]. Ulaanbaatar, Ulsyn Khevleliin Khereg Erkhlekh Khoroo, 1966, 911 pp.
26. Kovalevskii O. M. *Mongol'sko-russko-frantsuzskii slovar'* [Mongolian-Russian-French Dictionary]. Kazan, Universitetskaiia tipografiia Publ., 1844–1849, vols 1–3.
27. Moroz I. T. K voprosu o periodizatsii man'chzhurskoi sistemy pis'ma [On the Problem of Chronology of Manchu System of Writing]. *Narody Azii i Afriki* [Peoples of Asia and Africa], 1969, no. 3, pp. 130–134.
28. *Daicin gurun-i fukjin doru neihe bodogon-i bithe* [Notes about the Events Related to the Great Qing Empire Foundation]. Ksilograf iz fonda man'chzhurskikh knig MNB [A xylograph from the collection of Manchu books of the National Library of Mongolia]. Shifr 9/51/ D-148.
29. Pozdneev A. M. Razyskaniia v oblasti voprosa o proiskhozhdenii i razvitiu man'chzhurskogo alfavita [The Study of the Origin and Development of the Manchu Alphabet]. *Izvestiia Vostochnogo instituta* [Proceedings of the Oriental Institute], 1901, no. 2, pp. 118–139.
30. Ligeti L. A propos de l'écriture mandchoue [A propos de l'écriture mandchoue]. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapest, 1952, vol. II, Fasc. 2–3, pp. 235–301.
31. Norman J. The Manchus and their Language, *Journal of the American Oriental Society*, 2003, vol. 123, no. 3, pp. 483–491.
32. Pang T. A. The Manchu Script Reform of 1632, *Studia Orientalia*. 87. Helsinki, 1999, pp. 201–206.
33. Rintchen. Tongki fuka aku xergen-i bidxe [The Script without Dots and Circles]. *Corpus scriptorum Mongolorum*. Ulaanbaatar, Sykhbaataryn neremzhit khevlekh yildver, 1959, vol. 5, fasc. 1, 79 pp.
34. Melles C. Un vocabulaire du mandchou presclassique Le Tongki fuqa aqû hergen-i bithe [A dictionary of Pre-Classical Manchu 'Dictionary of words without circles and dots']. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapest, 1977, 329 pp. (1975, vol. XXIX, Fasc. 3, pp. 335–380; 1976, vol. XXX, Fasc. 1, pp. 69–120; 1976, vols. XXX, Fasc. 2, pp. 209–243; 1976, vol. XXX, Fasc. 3, pp. 309–329).
35. Choimaa Sh., Baiarsaikhan M., Tÿmenbaiar Kh. i dr. *Sudar bichgiin altan san. Mongol Ulsyn Yndesnii nomyn san* [The Treasury of Written Monuments. The Mongolian National Library]. Ulaanbaatar, Soembo printing, 2013, 102 pp.
36. Zakharov I. I. *Grammatika man'chzhurskogo iazyka* [Grammar of the Manchurian Language]. St. Petersburg, Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk Publ., 1879, 325 pp.
37. *Han-i araha manju gisun-i buleku bithe* [Manchu Dictionary Published after the Royal Order] (1708). Ksilograf iz rukopisnogo otdela IVR RAN (Man'chzhurskii fond) [A xylograph from the Manuscript department of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Mongolian collection)]. Shifr S 48.
38. *Han-i araha manju monggo gisun-i buleku bithe* [Manchu Dictionary Published after the Royal Order] (1717). Ksilograf iz rukopisnogo otdela IVR RAN (Mongol'skii fond) [A xylograph from the Manuscript department of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Mongolian collection)]. Shifr F 319.
39. Baiarsaikhan M., Buiantogtokh G. *Ulsyn Töv Nomyn sangiin manzh khemrögiin nom zÿin byrtgel* [Bibliographical Description of the Manchu Collection in the Central State Library]. Ulaanbaatar, MUIS-iin khevlekh yildver, 1992, 136 pp.

40. Volkova M. P. *Opisanie mančzhurskikh ksilografov Instituta vostokovedeniia AN SSSR* [Description of the Manchu xylographs of the Institute for Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR], issue II. Moscow, Nauka Publ., 1988, 156 pp.

41. Sazykin A. G. *Katalog mongol'skikh rukopisei i ksilografov Instituta vostokovedeniia Akademii nauk SSSR* [Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the USSR]. Moscow, Nauka Publ., 1988, vol. 1.

42. Munkhtsetseg E. Tematicheskaja struktura v tolkovom slovare «Zertsalo mančzhuro-mongol'skoi slovesnosti» [Subject Structure of the Explanatory Dictionary "Manchu Dictionary Published after the Royal Order"]. *Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Aktual'nye problemy sovremennogo mongolovedeniia i altaistiki», posviashchennoi 75-letiiu so dnia rozhdeniia i 55-letiiu nauchno-pedagogicheskoi deiatel'nosti professora V. I. Rassadina (g. Elista, 10–13 noiabria 2014 g.)* [Materials of the International Conference "Actual Problems of Modern Mongol and Altaic Studies", devoted to Prof V. I. Rassadin's 75<sup>th</sup> anniversary and 55 years of research and educational work. (Elista, November 10–13, 2014)]. Elista, Izd-vo KalmGU Publ., 2014, pp. 506–510.

43. *Han-i araha manju monggo gisun-i buleku bithé* [Manchu Dictionary Published after the Royal Order] (1743). Ksilograf iz fonda mongol'skikh knig MNB [A manuscript from the collection of Mongolian books of the National Library of Mongolia]. Shifr 13711–13729/97.

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

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

46. Kürelbayatur. *Manju üsüg-iyer mongyul kelen-ü teyin ilyal-i temdeglegsen bayidal-un tuqai-du* [On the Mongolian Case Markers Written with Manchu Letters]. Öbür mongyul-un yeke suryayuli [The University of Inner Mongolia]. Höhhot, Duyar 3, 2005, pp. 1–4.

47. *Dang manju üsüg-iyer biçigsen manju mongyul ügen-ü qorin nige-tü tayilburi toli* [Explanatory Manchu-Mongolian Dictionary Written only in Manchu Letters in 21 Volume]. Rukopis' iz fonda mongol'skikh knig MNB [A manuscript from the collection of Mongolian books of the National Library of Mongolia]. Shifr 13044–64/97.

48. *Manju mongyul kelen-ü toli biçig* [Manchu-Mongolian Dictionary]. Rukopis' iz fonda mongol'skikh knig MNB [A manuscript from the collection of Mongolian books of the National Library of Mongolia]. Shifr 13822–13823/97.

Статья поступила в редакцию 6 июля 2015 г.

#### Контактная информация

Энхбат Мунхцэцэг — аспирант; ilha\_0011@mail.ru

Enkhbat Munkhtsetseg — Post graduate student; ilha\_0011@mail.ru

## ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 82-155

А. И. Пылев

**ДРЕВНЕЙШИЕ ОБРАЗЦЫ ТЮРКСКОЙ  
МУСУЛЬМАНСКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ  
В «ДИВАН ЛУГАТ АТ-ТУРК» МАХМУДА КАШГАРСКОГО**

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

В статье рассматриваются поэтические отрывки дидактического содержания в труде тюркского ученого XI в. Махмуда Кашгари «Диван лугат ат-турк» («Собрание тюркских слов»). Автор приходит к выводу о том, что данные стихи являются образцами авторской дидактической тюркской поэзии. Дидактические стихи в «Диван лугат ат-турк» созданы, возможно, не ранее XI в., на что указывают прежде всего особенности их формы. В них преобладают мотивы аскетизма, что сближает их с речами Одгурмыша в поэме «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») XI в., персидской поэзией XI в. и с последующей по времени тюркской суфийской поэзией Ахмада Йасави (ум. 1166) и Ахмада Йугнаки (начало XIII в.). С персидской суфийской поэзией XI в. данные стихи сближают также их формальные черты.

Принимая во внимание многочисленные свидетельства существования суфийской традиции среди тюркского населения Караханидского государства до эпохи Ахмада Йасави, можно с большой уверенностью утверждать, что историю тюркской суфийской поэзии следует начинать не с *хикматов* Ахмада Йасави, как считалось ранее, а с поэтических отрывков из «Диван лугат ат-турк». Библиогр. 5 назв.

*Ключевые слова:* мусульманская мистическая поэзия, тюркская поэзия, исламский (мусульманский) мистицизм, суфизм, религиозно-аскетическое содержание, дидактические стихи, арабо-персидская поэтика.

**THE MOST ANCIENT EXAMPLES OF THE TURKIC MUSLIM MYSTIC POETRY IN  
MAHMUD AL-KASHGARI'S *DIVANU LUGATI-T TÜRK***

A. I. Pylev

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

This article covers the analysis of the didactic poems from the work of the 11<sup>th</sup>-century Turkic scholar Mahmud al-Kashgari which is called *Divanu Lugati-t Türk* («Compendium of the languages of the Turks»). The author of the article considers these poems the authentic examples of the original Turkic poetry. The author of the poems in question could be one of the Turkic-language poets from the Kara-Khanid Khanate. He was probably one of the first Islamic mystic missionaries among the Turkic people, being the follower of the Sufi Khorasanian school. It is possible that the didactic poems from *Divanu Lugati-t Türk* were written not earlier than the 11<sup>th</sup> century, judging, first of all, by their

formal features. In the poems the ascetic motives prevail, and they are close enough to the Odyrmys' speeches from the 11<sup>th</sup>-century poem «Wisdom Which Brings Good Fortune» (*Kutadgu Bilig*), just as they are close to the heritage of the Persian mystic poet Abdullah Ansari (1006–1089) and to the Turkic Sufi poetic works of the later period by Ahmad Yassawi (1093–1166) and Ahmad Yugnakiy (early 13<sup>th</sup> century). In *Divanu Lugati-t Türk* poems a strong influence of the Persian poetic tradition could be observed. It is known that in the 12<sup>th</sup> century a great number of Turkic poets from the Kara-Khanid Khanate experienced such influence, as can be seen in the poetry forms, meters, types of rhyme and some elements of content. The poems in question, as well as *Kutadgu Bilig*, the Persian Sufi poetry of the 11<sup>th</sup> century and the works of Khoja Ahmad Yassawi and his followers share similar content patterns. Taking into account various evidences and traces of the Sufi tradition amongst Turkic people of the Kara-Khanid Khanate before Ahmad Yassawi period (such as work of his mentor Arslan Baba, recently discovered writing of the early 13<sup>th</sup> century *Nasab nama* etc.) we can affirm that the history of the Turkic Sufi poetry starts not with the Ahmad Yassawi's *hikmats*, like it was generally thought earlier, but with the *Divanu Lugati-t Türk* poems. Refs 5.

*Keywords:* Muslim mystic poetry, Turkic poetry, Islamic (Muslim) mysticism, Sufism, Religious-Ascetic content, Didactic poems, Arabic-Persian poetic tradition.

Для выявления истоков мусульманского мистицизма (суфизма) как в мировоззрении и идеологии, так и в художественной культуре тюрков Средней Азии, особое значение имеют тюркские литературные произведения, созданные в XI в. на территории Восточнокараханидского каганата. Со времени их обнаружения на рубеже XIX–XX столетий они постоянно привлекают к себе внимание исследователей-тюркологов. К этим произведениям относятся дидактическая поэма «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») Йусуфа Баласагуни, созданная около 1069–1070 гг. в Кашгаре, и более 200 поэтических отрывков, собранных Махмудом Кашгари в его филологическом сочинении «Диван лугат ат-турк» («Собрание тюркских слов»), написанном в Багдаде между 1072 и 1078 гг. Оба этих автора были уроженцами крупных культурных центров государства Караханидов, находившихся на землях современного Кыргызстана — городов Баласагун и Барсхан соответственно. Йусуф Баласагуни выступил как придворный поэт, получивший в награду за написание своего труда высокий пост *хасс-хаджиба* (министра двора), а Махмуд Кашгарский, возможно, сам принадлежал к династии Караханидов и десять лет странствовал по областям, населенным тюрками. Произведения этих писателей до сих пор не могут считаться всесторонне изученными, особенно это касается отношения их литературного содержания и формы к тюркской поэзии и прозе последующих эпох.

Известно, что тюркская поэзия посткараханидского (золотоордынского) (XIII–XIV вв.), классического (XV–XVI вв.) периодов и позднего Средневековья (XVII–XVIII вв.) испытала на себе сильное влияние суфизма (исламского мистицизма), была буквально пронизана суфийской образностью. Более того, такой признанный исследователь тюркских литератур, как Алессио Бомбачи, утверждал, что исламский мистицизм на караханидской почве распространился «скорее в его аскетической и поэтической формах, нежели в форме умозрительной, гностической» [1, р. 88]. Традиционно первыми образцами тюркской суфийской поэзии считались мистико-дидактические стихи Ходжи Ахмада Йасаи (ум. 1166), Сулаймана Бакыргани (ум. 1189) и малоазийского поэта Йунуса Эмре (ок. 1240–1320). Однако эти произведения уже довольно совершенны по форме и несут на себе печать арабско-персидского влияния: часть их написана с использованием метрики *'аруза*, в них

употребляется множество арабских и персидских слов, в частности суфийских терминов, имеются поэтические псевдонимы — тахаллусы. Кроме того, подлинность многих стихов, включенных в «Диваны» этих поэтов, вызывает большие сомнения. В то же время изучение более ранних восточнокараханидских литературных памятников позволяет утверждать, что уже в XI в. в Центральной Азии на тюркском (караханидско-уйгурском) языке сочинялись стихи религиозно-аскетического содержания. Среди этих стихов и следует искать самые первые опыты суфийской поэзии.

Некоторые исследователи (М. С. Фомкин, И. В. Стеблева) уже указывали на суфийские мотивы в «Кутадгу билиг» и ряде поэтических отрывков в «Диван лугат ат-турк» [2, с. 68–69; 3, с. 101–102]. Автор последнего произведения, Махмуд Кашгарский, собрал свыше 200 четверостиший и двустиший в качестве иллюстраций к значениям отдельных тюркских слов. Исследователь средневековой исламской литературы, немецкий арабист и семитолог К. Броккельман считал эти отрывки в основном народной поэзией, древними образцами тюркского фольклора, но не исключал, что они могли восходить к творчеству отдельных поэтов, впоследствии забытых. По его мнению, большинство стихов было создано задолго до XI в., так как они «не имеют никаких следов влияния ислама» [3, с. 6]. Другие исследователи (П. Пельо, А. Бомбачи, И. В. Стеблева) не признавали данные стихи древнейшими образцами тюркской поэзии и отмечали очевидное «мусульманское» влияние на их авторов в области формы (наличие рифмы, ее типы, размер) [4, р. 349; 5, р. XXI; 3, с. 8–9].

Тематика стихов «Дивана» разнообразна — это плачи по умершим, героические песни, любовная лирика, описания природы, назидательные стихи. Среди данных поэтических отрывков можно выделить два четверостишия и одиннадцать двустиший дидактического содержания. Их анализ позволяет предположить, что как по форме (арабо-персидская метрика *'аруза*, характерные типы рифмовки, инверсия ради соблюдения метра и рифмы), так и по содержанию данные стихи действительно следует считать первыми авторскими (не фольклорными) образцами тюркской мусульманской мистической (суфийской) поэзии. Они содержат те же самые взгляды и мотивы, которые впоследствии станут широко распространенными, стандартными в тюркской мусульманской поэзии, проникнутой суфийскими идеями и образами.

В рассматриваемых стихах можно выделить следующие темы<sup>1</sup>:

— быстротечность и гибельность времени (*Ažun tÿni kÿndÿzi jälkin kečär / Kimni qaly satÿasa kÿcin kävär* [3, с. 223] ‘Ночи [и] дни этого мира проходят быстро; / Тех, на кого они наступают [на своем пути], они лишают сил’);

— осуждение стремления к накоплению земных богатств, призывы к аскетизму, добровольной бедности (*Jaуу ägÿt jalñuqun nängi tavar, / Bilig äri jaуусyn nälik sävär?!* [3, с. 223] ‘Вещи [и] имущество человека — его враги. / Почему же разумный муж любит своих врагов?!’);

— жалобы на порочность людей, падение нравов (*Ägrän qamuу artady näñlär uđu, / Tavar kögÿb uslaju äskä čoqar* [3, с. 225] ‘Все мужи испортились из-за вещей: / Увидев имущество и уразумев [его пользу], они бросаются [словно хищная пти-

<sup>1</sup> Приводимые далее поэтические отрывки цитируются по публикации стихов из «Диван лугат ат-турк» И. В. Стеблевой [3, с. 110–279]. Перевод фрагментов принадлежит автору настоящей статьи.

ца] на добычу'; Tavar üçün Tängri ödlämädiḅ, / Uja qadaş oyluny çynla boyar [3, с. 227] 'Из-за имущества, не почитая Бога, / Сыновей [своих] близких родственников [братьев] они поистине душат');

— призыв к самосовершенствованию и предостережение от гордости за уже приобретенные добродетели, в чем, возможно, проявляется влияние суфийских взглядов иранской школы *ал-маламатиййа* (Erdäm tilä ögränib(än) bolma küväz. / Erdämsizin ögünsä äñmägüḁä äñär [3, с. 227] 'Желай [обрести] добродетель [совершенство], а усвоив [ее], не будь гордым; / Когда хвалятся, не обладая добродетелью [букв. "без добродетели"], то при испытаниях теряются').

Особенностью формы данных отрывков является использование в стихах арабо-персидского одиннадцатисложного размера *басит-и мусаддас-и салим*, где первая и третья стопы четырехсложные, а вторая — трехсложная (— — —|— —|— —). Имеются погрешности в метре (иногда слоги с долгими гласными выписаны вместо кратких и наоборот), что частично связано с дефектами в написании. С целью соблюдения метра и рифмы в рассматриваемых стихах постоянно употребляется инверсия, что, несомненно, указывает на авторское происхождение стихов и явное влияние арабо-персидской поэтики. С этим же влиянием связаны типы рифмовки: в четверостишиях это ААВА (характерно для *руба'и* и более поздних фольклорных четверостиший-*мани*); в двустишиях — АА или ВА, СА или ДА — подобно бейтам в газелях. В двустишиях рифмуются только последние слоги строки, в более поздних произведениях это, как правило, два или три последних слога. На основании перечисленных признаков можно было бы предположить, что двустишия — это разрозненные по воле автора «Дивана» фрагменты (бейты) одной газели. Однако другие (кроме типа рифмовки и размера) формальные признаки газели отсутствуют. Между тем это может быть связано также с волей Махмуда Кашгарского, с теми целями, которые он себе ставил, помещая данные поэтические отрывки в своем «Диване».

Для создания более полного впечатления о поэтических фрагментах суфийского содержания в «Диване» Махмуда Кашгарского представляется уместным привести перевод двух самых крупных из них — четверостиший:

Ažun tÿni kÿndÿzi jälkin kečär  
Kimni qaly satyasa kÿčün kävär.  
Sävinmägil jond, ÿgÿr, aḁÿr, anÿn,  
Altun, kÿmÿş bulnaban aÿu tavar [3, с. 223].

Ночи [и] дни этого мира проходят быстро;  
Тех, на кого они наступают [на своем пути], они лишают сил.  
Поэтому не радуйся, лошадей, стада, жеребцов,  
Золото, серебро [и] драгоценное имущество обретая.

Jayy ärÿr jalñuqÿn näñi tavar,  
Bilig äri jayÿsyn nälik sävär?!  
Tavar jÿÿÿb suv aqÿn indi saqÿn  
Qorum kibi iḁisin qody juvar [3, с. 223].

Вещи [и] имущество человека — [его] враги.  
Почему же разумный муж любит своих врагов?!  
Накопив имущество, сознавай [букв. «думай»], что [это] низвергся водный поток,  
Он катит своего обладателя вниз, словно валуны [обломки скал].



Рассмотрение поэтических отрывков дидактического содержания в «Диван лугат ат турк» позволяет сделать следующие выводы:

— несомненно, представленные стихи являются образцами авторской дидактической тюркской поэзии;

— автором их мог быть кто-либо из тюркоязычных поэтов Восточнокараханидского каганата, один из первых проповедников исламского мистицизма в тюркской среде (тюрк или, возможно, иранец), бывший, скорее всего, последователем хорасанской школы суфизма;

— стихи созданы не ранее XI в., в ту же эпоху, что и «Кутадгу билиг», на что указывают прежде всего их формальные черты;

— в стихах преобладают элементы аскетизма — это сближает данные отрывки с речами Одгурмыша в «Кутадгу билиг», стихами персидского поэта-мистика 'Абдаллаха ал-Ансари (1006–1089) и с последующей по времени тюркской поэзией — *хикматами* Ахмада Йасави (ум. 1166) и «'Атабат ал-хака'ик» («Порог истин») Ахмада Йугнаки (начало XIII в.);

— в представленных стихах очевидно сильное влияние персидской поэзии: уже в XI–XII вв. этому влиянию подвергались многие тюркские поэты Караханидской державы, в том числе Йусуф Баласагуни; оно проявляется в используемых поэтических формах, размере, типах рифмовки и элементах содержания.

Элементы содержания сближают данные стихи как с «Кутадгу билиг» и персидской суфийской поэзией XI в., так и с поэзией Ходжи Ахмада Йасави и его тюркских последователей. Принимая во внимание многочисленные свидетельства существования суфийской традиции среди тюркского населения Караханидского государства до эпохи Ахмада Йасави (деятельность его наставника Арслана Баба, содержание недавно обнаруженного тюркоязычного сочинения начала XIII в. «Насаб-намэ» («Книга родословий») и др.), можно с большой уверенностью утверждать, что отсчет истории тюркской мусульманской мистической поэзии следует начинать не с создания *хикматов*, связываемых с именем Ахмада Йасави, как считалось ранее, а с поэтических отрывков религиозно-аскетического и нравоучительного содержания, вошедших в «Диван лугат ат-турк».

## Литература

1. *Bombaci A. Histoire de la littérature turque / trad. par I. Melikoff. Paris: Klincksieck, 1968. X, 435 p.*
2. *Фомкин М. С. О суфийских мотивах в «Благодатном знании» Юсуфа Баласагуни // Советская тюркология. 1990. № 5. С. 68–74.*
3. *Стеблева И. В. Развитие тюркских поэтических форм в XI веке [The development of Turkic poetic forms in the XI<sup>th</sup> century]. М.: Наука, 1971. 299 с.*
4. *Pelliot P. Sur la légende d'Uyuz-Khan en écriture ouïgoure // "T'oung Pao". Leiden, 1930. Vol. XXVII, N 4–5. P. 349–350.*
5. *Bombaci A. The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style // Philologiae turcae fundamenta. T. II. Aquis mattiacis apud Franciscum Steiner, a. d. MCMLXIV [Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1964]. P. XI–LXXI.*

## References

1. *Bombaci A. Histoire de la littérature turque, trad. par I. Melikoff. Paris, Klincksieck, 1968, X, 435 p.*
2. *Fomkin M. S. O sufiiskikh motivakh v «Blagodatnom znanii» Iusufa Balasaguni [On Sufi Motifs in the poem «Wisdom Which Brings Good Fortune» of Yusuf Balasaguni]. Sovetskaia tiurkologija [Soviet Turkology], 1990, no. 5, pp. 68–74.*

3. Stebleva I. V. *Razvitie tiurkskikh poeticheskikh form v XI veke* [*The development of Turkic poetic forms in the XI<sup>th</sup> century*]. Moscow, Nauka Publ., 1971, 299 pp.

4. Pelliot P. Sur la légende d'Uyuz-Khan en écriture ouigoure. "T'oung Pao" [*Messages*]. Leiden, 1930, vol. XXVII, no. 4–5, pp. 349–350.

5. Bombaci A. The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style, *Philologiae turicae fundamenta, vol. II, Aquis mattiacis apud Franciscum Steiner, a.d. MCMLXIV* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1964), pp. XI–LXXI.

Статья поступила в редакцию 6 июля 2015 г.

#### Контактная информация

Пылев Алексей Игоревич — кандидат филологических наук, доцент; pylev\_aleksey@mail.ru

Pylev Alexey I. — PhD, Associate Professor; pylev\_aleksey@mail.ru

*М. Н. Суворов*

## РЕЛИГИОЗНАЯ ЦЕНзуРА ЛИТЕРАТУРНОЙ ПРОДУКЦИИ В АРАБСКИХ СТРАНАХ (XX — НАЧАЛО XXI в.)

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

В современных арабских странах, где массовое сознание продолжает оставаться религиозным, мусульманским, а государственное законодательство в той или иной степени базируется на доктрине ислама, цензура в области литературы активно оперирует понятиями «оскорбление веры» и «оскорбление общественной морали» для преследования авторов, критикующих архаичные общественные устои. Роль цензоров при этом могут исполнять как государственные-религиозные органы, так и религиозные общественные объединения. В статье рассматриваются некоторые известные примеры религиозных цензурных запретов в истории арабской литературы XX — начала XXI в., особенно в области художественной прозы, а также дается оценка степени эффективности арабской цензуры на современном этапе. Библиогр. 6 назв.

*Ключевые слова:* арабская литература, цензура, ислам.

## RELIGIOUS CENSORSHIP OF LITERATURE IN THE ARAB WORLD (20<sup>TH</sup> — EARLY 21<sup>ST</sup> CENTURY)

*M. N. Suvorov*

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

In the modern Arab world, whose mass consciousness is still religious, Islamic, and whose state legislations are based to a greater or lesser extent on Islam, censors of literature use such terms as “offending the religion” and “offending public morality” to prosecute those authors who criticize archaic social foundations. The role of censor here can be performed by an established religious organ or by a popular religious association. The article discusses some notorious cases of religious censorship of Arabic literature in the 20<sup>th</sup> — early 21<sup>st</sup> century, primarily of fiction prose, and gives evaluation of Arab censorship’s effectiveness at present time. Refs 6.

*Keywords:* Arabic literature, censorship, Islam.

С тех пор как появилось письменное слово, властные элиты всех народов стремятся осуществлять контроль над письменной продукцией с целью ограничения распространения идей и мнений, противоречащих господствующей идеологии, служащей основой их власти. На протяжении истории роль и средства цензуры менялись — в зависимости от общего уровня общественного развития и характера конкретных политических режимов.

В современных западных государствах, которые характеризуются как демократические, правовые и секулярные, цензурные ограничения могут касаться лишь той литературной продукции, которая в судебном порядке признается экстремистской, т. е. представляющей угрозу для внутренней и внешней безопасности страны, стабильности государства и политического строя. При этом государство обеспечивает максимальное соблюдение прав и свобод человека — в данном случае автора, — которые закреплены в законодательном порядке.

Иначе дело обстоит в странах арабского Востока, где массовое сознание остается религиозным, мусульманским, государственное законодательство в большей

или меньшей степени базируется на доктрине ислама, а демократические правовые институты слабо развиты. Цензурные ограничения здесь распространяются и на ту литературную продукцию, которая по мнению государственно-религиозных органов не соответствует принципам ислама, т.е. — согласно распространенным формулировкам — «оскорбляет веру» или «оскорбляет общественную мораль». К числу таких государственно-религиозных органов можно отнести широкий спектр институтов; каждая арабская страна имеет в этом отношении свою специфику и свою практику.

Представляется, что первым в истории новой арабской литературы случаем «оскорбления общественной морали» можно считать публицистические сочинения египетского юриста Касима Амина (1865–1908) «Освобождение женщины» (Тахрир аль-мар'а, 1899) и «Новая женщина» (Аль-Мар'а аль-джадида, 1901), в которых автор, размышляя в духе идей популярного тогда мусульманского модернизма о возрождении арабской нации, осуждал бесправное положение женщины в арабском обществе, призывал к ее правильному воспитанию, к получению ею начального образования, к упрощению формы хиджаба и т.п. Эти исключительно полезные просветительские идеи, ни в коем случае не подвергавшие сомнению принципы ислама, а лишь осуждавшие существующую порочную общественную практику, подверглись яростной критике со стороны мусульманских традиционалистов. Реальных репрессий против автора, впрочем, не последовало — возможно, потому, что высшая духовная власть в стране находилась в это время под контролем Мухаммеда Абдо (1849–1905), главного идеолога исламской реформации, занимавшего пост верховного муфтия Египта.

Два других эпизода того же рода — уже с неприятными последствиями для авторов — имели место в Египте через четверть века, когда были опубликованы два историко-культурологических исследования: «Ислам и основы власти» (Ислам ва-усуль аль-хукм, 1925) александрийского кади Али Абд ар-Разика (1888–1967) и «О доисламской поэзии» (Фи-ш-ши'р аль-джахили, 1926) профессора Каирского университета Таха Хусейна (1889–1973). Али Абд ар-Разик, получивший образование в каирском исламском университете аль-Азхар и несколько лет проучившийся в Оксфорде, утверждал в своем сочинении, что халифат является лишь политическим институтом, не имеющим отношения к собственно религии. Тем самым он выступил против распространенного — даже по сей день — мусульманского представления о нераздельности религии и государства. Синклит египетских улемов под председательством ректора аль-Азхара вынес суждение о том, что книга Абд ар-Разика противоречит исламу, и лишил автора права занимать судебные должности. Таха Хусейн, получивший в годы учебы во Франции практические навыки историко-литературного анализа, отрицал в своей работе аутентичность поэтических текстов, которые традиционно считались арабским доисламским наследием, а также ставил под сомнение историческое существование Авраама и его сына Исмаила, прародителя всех арабов, о которых сказано в Коране. Улемы аль-Азхара потребовали от королевского прокурора привлечь автора к суду за оскорбление веры, запретить и конфисковать книги. Прокурор состава преступления в публикации книги не обнаружил, но она, тем не менее, была запрещена, и тираж ее был полностью конфискован. Позже, в 1932 г., Таха Хусейн без ясных мотивов был уволен из университета — не исключено, что ему припомнили это «оскорбление веры».

Четвертый громкий эпизод такого же рода связан с публикацией сборника «Критика религиозной мысли» (Накд аль-фикр ад-дини, 1970) сирийского ученого Садека Джалаля аль-Азма (р. 1934). В 1970-е годы шел уже спад господствовавшей в предыдущие десятилетия идеологии арабского национализма, и ее место в массовом сознании быстро занимал ислам радикального толка. Именно страх перед крепнущим религиозным радикализмом, подавляющим любое инакомыслие (который сейчас уже можно наблюдать во всем исламском мире), заставил ученого опубликовать сборник своих статей и выступлений, о тематике которых ясно говорит название книги. Поскольку «либеральные» времена были уже позади, книга сразу стала предметом судебного разбирательства. Автора обвиняли «в оскорблении религии, скептическом отношении к религиозным убеждениям и насмешке над религиозными ценностями, в частности, когда он затрагивает аяты о сотворении человека из глины, о джиннах, ангелах и дьяволе, о миссии Иисуса Христа и пр.» [1, с. 103]. Ученый все же был оправдан судом, поскольку книгу удалось квалифицировать как философское исследование религиозной мысли, а не исламской доктрины.

Описанные выше случаи являются примерами карательной цензуры в области научно-публицистической литературы; эта цензура с тех пор только ужесточилась, и к ней — с распространением исламского радикализма — добавилась опасность внесудебной расправы над автором. С 1960-х же годов объектом государственно-религиозной карательной цензуры стала и художественная литература, не касающаяся напрямую вопросов религии и ее роли в общественно-политической жизни.

Первые скандальные эпизоды в области цензуры художественной литературы связаны по большей части с «оскорблением» мусульманской морали, табуирующей дискурс на тему интимных отношений между полами. Некоторые арабские писатели, начитанные в современной им западной литературе, где подобный дискурс стал неотъемлемой частью реалистического отображения действительности, решили последовать примеру своих западных собратьев по перу, за что и поплатились. В 1964 г. прокурор Бейрутского апелляционного суда возбудил уголовное дело против ливанской писательницы Лейлы Ба'альбаки (р. 1936), опубликовавшей сборник рассказов «Корабль нежности к Луне» (Сафинат ханан иля-ль-камар, 1963). Расценив рассказы как оскорбляющие общественную мораль, прокурор потребовал наказания для автора в виде лишения свободы сроком от одного до шести месяцев. Одновременно был конфискован весь тираж сборника. Суд, однако, снял обвинение с писательницы и предписал вернуть тираж [2, с. 83–84].

Обвинения в оскорблении общественной морали, в «провокации сексуальной распущенности» звучали и в адрес чрезвычайно популярного египетского писателя Ихсана Абд аль-Куддуса (1919–1990), особенно в связи с переизданием в 1973 г. его якобы «порнографической» повести «Девушки и лето» (Аль-Банат ва-с-сайф), впервые опубликованной еще в конце 1950-х годов [2, с. 84].

В связи со случаем Абд аль-Куддуса стоит отдельно сказать о той общественной атмосфере, которая начала складываться в Египте с приходом к власти в 1970 г. президента Анвара Садата. Относительное свободомыслие, характерное для эпохи его предшественника, Гамалья Абд ан-Насера, довольно быстро уходило в прошлое. Стремясь нейтрализовать общественное влияние идейных «насеристов», а затем исламских фундаменталистов, Анвар Садат активно привлекал на свою сторону официальное мусульманское духовенство, которому в обмен на

поддержку передавал все большие полномочия. В этом отношении — и в связи с рассматриваемой нами темой — представляет интерес история формирования цензорских функций у аль-Азхара и существующей при нем с 1961 г. Академии исламских исследований. Изначальной задачей Академии был мониторинг богословской печатной продукции с целью пресечения искажений в толковании принципов ислама. В 1975 г. Академия была уполномочена выносить суждения и о тех сочинениях, которые касаются исламской культуры в целом. Одним из «достижений» Академии на этом поприще стало обвинение в «безбожии» Фарага Фоды (1946–1992), известного египетского правозащитника и публициста, человека либеральных взглядов, активно критиковавшего идеологию исламского фундаментализма и деятельность его лидеров. Обвинение, выдвинутое Академией, фактически развязало исламистам руки для убийства правозащитника; когда же он был убит, один из руководителей Академии заявил, что «если государство не имеет желания уничтожить безбожников, то этим будут вынуждены заниматься другие люди» [3]. В 1994 г. Академия получила полномочия осуществлять цензуру любой печатной, аудио- и видеопроодукции на предмет соответствия ее нормам ислама. При этом египетскому Министерству культуры было вменено в обязанность принимать решения Академии к исполнению. В 1980–90-е годы Академия подвергла цензуре десятки книг, в том числе опубликованный еще в 1959 г. аллегорический роман «Дети нашего квартала» (Ауляд харатина), принадлежащий перу Нагиба Махфуза, самого известного арабского романиста, лауреата Нобелевской премии по литературе (1988). Яростные нападки на Махфуза в исламской прессе закончились реальным нападением на него исламского фундаменталиста, нанесшего писателю серьезное ранение. А в 2004 г. Академия получила право подвергать цензуре и осуществлять конфискацию любой информационной продукции, «противоречащей принципам, установлениям и ценностям ислама». На это Египетская организация по правам человека высказались в том смысле, что аль-Азхар получил возможность подвергать цензуре и конфискации все что угодно, даже не имеющее отношения к исламу [3].

Среди авторов, чьи книги наиболее часто подвергались критике и запрету со стороны аль-Азхара, — египетская писательница Наваль ас-Са‘дави (р. 1931), известная защитница прав женщин. В 1999 г. был запрещен ее роман «Женщина на нулевой отметке» (Имра’а ‘инда нуктат ас-сыфр, 1975), в 2004 г. — роман «Падение имама» (Сукут аль-имам, 1987), в 2007 г. — роман «Повесть» (Ар-Ривайа, 2007) и пьеса «Бог подает в отставку в ходе саммита» (Аль-Илях йукаддим истикалятаху фи-джтима’ аль-кымма, 2007). Все эти произведения писательницы были расценены как выражающие неуважение к исламу, поскольку в них содержалась критика женского бесправия, поддерживаемого мусульманским духовенством. Верховный муфтий Египта на основании содержания произведений писательницы назвал ее безбожницей, и один из юристов-исламистов даже потребовал насильно развести ее с мужем: ведь мусульманин не может быть женат на безбожнице (так, в 1995 г. был насильственно разведен с женой египетский профессор Наср Абу Зейд (р. 1943), чьи сочинения были признаны религиозным судом еретическими). Исламисты развернули против Наваль ас-Са‘дави кампанию травли и внесли ее имя в список лиц, подлежащих физическому уничтожению. В результате всего этого писательница была вынуждена эмигрировать за рубеж.

Еще один писатель, против которого египетские исламские радикалы развернули кампанию травли, — сириец Хайдар Хайдар (р. 1938). Когда в 1999 г. в Египте был переиздан его роман «Пир водорослей» (Валимат а'шаб аль-бахр, 1983), повествующий о событиях революционной борьбы в Ираке и Алжире, два египетских критика расценили его как оскорбление ислама, Корана и пророка Мухаммада — на основании их собственного толкования отдельных пассажей романа вне общего контекста. Вслед за этим толпы исламистов вышли на улицы с требованием наказать автора, а также египетского министра культуры, допустившего публикацию романа. Чтобы успокоить исламистов, дело передали на рассмотрение в аль-Азхар, который быстро вынес решение о том, что роман оскорбляет ислам, и поэтому его следует изъять из обращения и никогда больше не печатать.

Запрету со стороны аль-Азхара подверглись также: роман Халеда аль-Берри (р. 1972) «Жизнь прекраснее, чем Рай» (Ад-Дунья аджмаль мин аль-джанна, 2001), повествующий о личном опыте автора в качестве члена одной из египетских исламистских группировок; роман Ибрахима аль-Фаргали «Сыновья Гебелави» (Абна' аль-Джабалави, 2009), написанный в духе магического реализма и имеющий интертекстуальную связь с романом Нагиба Махфуза «Дети нашего квартала»; исторический роман Йусуфа Зейдана (р. 1958) «Азазель» (2008), посвященный проблеме религиозного сознания.

В других арабских странах религиозно-правовые инстанции и исламистские организации, действующие рука об руку, не отставали от своих египетских «единомышленников».

В Марокко самым известным примером карательной цензуры стал запрет автобиографического романа Мухаммеда Шукри (1935–2003) «Хлебом единым» (Аль-Хубз аль-хафи, 1982). Роман, в котором для создания атмосферы порочности, присущей Танжеру, автор использовал натуралистическое, порой гротескное изображение сцен разврата, был написан в 1972 г., издан на английском языке в 1973 г., на французском — в 1981 г. и впервые на арабском — в 1982 г. Сразу после выхода романа в свет на арабском языке его распространение в Марокко было запрещено приказом министра внутренних дел, и запрет этот был снят только в 2000 г. Одновременно роман был запрещен и в некоторых других арабских странах, а в 2005 г. по настоянию студентов-исламистов он был изъят из учебной программы Американского университета в Каире, в которой до этого присутствовал.

В большинстве арабских стран были запрещены к распространению повести «История Захры» (Хикайат Захра, 1980) ливанки Ханан аш-Шейх (р. 1945) и «Сад чувств» (Хадикат аль-хавасс, 1993) ливанца Абдо Вазина (р. 1957), признанные «порнографическими» [2, с. 84–85]. В некоторых арабских странах был наложен запрет на ряд произведений сиро-ливанской писательницы Гады ас-Самман (р. 1942), особенно на те, в которых затрагивались вопросы любви, секса, политики [4, с. 58].

В Кувейте в 1997 г. исламисты развязали травлю писательницы Лейлы Осман (р. 1943), выступавшей против религиозного радикализма. В результате этой кампании в 2000 г. писательница была приговорена судом к двухмесячному тюремному заключению — по обвинению в «непристойности и богохульном языке» рассказов ее сборника «Отъезд» (Ар-Рахиль, 1979) (фактически единственной «непристойностью и богохульством» было признано использование писательницей слов, обозначающих женскую грудь и похоть). Тот же суд приговорил к двухмесячному

тюремному заключению и штрафу в размере 100 кувейтских динаров новеллистку и поэтессу Алию Шу'айб (р. 1964) и ее издателя Йахью ар-Рубей'ана — за публикацию сборника стихов поэтессы «Пауки оплакивают рану» (Анакиб тарси джурхан, 1993), также признанного «непристойным и богохульным».

Наибольшей жесткостью государственно-религиозная, а также общественно-религиозная цензура отличаются в Саудовской Аравии, чьей государственной идеологией является ваххабизм. При этом часто бывает невозможно выяснить, какая именно инстанция осуществила цензуру и по каким причинам книга была запрещена. Как правило, функции цензоров выполняют Министерство культуры и информации и религиозная полиция — по собственной инициативе либо по запросу со стороны консервативной общественности. Вопиющим примером этой цензуры стал запрет на распространение в стране эпопеи из пяти романов крупнейшего арабского романиста саудовско-иракского происхождения Абд ар-Рахмана Мунифа (1933–2004), известной по названию ее первого романа — «Соляные города» (Мудун аль-милх, 1984). Предположительной причиной запрета романов стало критическое изображение в них религиозно-политических основ и практик саудовского государства [5, с. 7–17]. Очевидно, по той же причине была запрещена и трилогия «Призраки в безлюдных переулках» (Атйаф аль-азикка аль-махджура, 1995–1998) известного саудовского романиста Турки аль-Хамада (р. 1952). Откровенные сексуальные сцены, изображение нарушения саудитами религиозных предписаний, размышления о противоречивости религии и о государственной политике — все это стало основанием для вынесения в адрес писателя четырех обвинительных *фетв*, три из которых появились после публикации последнего романа трилогии — «Застенки» (Аль-Карадиб, 1998), отличающегося особенно критичным отношением к религиозному засилью. После издания этого романа саудовская религиозная полиция засыпала аль-Хамада угрозами, а террористическая группировка аль-Каида объявила писателя вероотступником. Помимо Саудовской Аравии «Призраки в безлюдных переулках» были запрещены в Бахрейне и Кувейте. Романы известного саудовского поэта, прозаика и государственного деятеля Гази аль-Кусейби (1940–2010), занимавшего ряд министерских постов и известного своими либеральными взглядами, было разрешено издавать в стране только после смерти автора. А из десяти романов самого популярного ныне саудовского прозаика Абдо Халя (р. 1962), известного своими социально-критическими взглядами, восемь были запрещены к изданию в стране, причем по не известным самому автору причинам. Большинство его романов запрещены также в Кувейте, Катаре и Иордании.

Запрет в Саудовской Аравии налагается не только на произведения, критикующие религиозно-политические устои государства, но и на те сочинения, героям которых присущи поведение и мысли, «неприемлемые» для истинного мусульманина-ваххабита. Характерным примером в этом отношении стал роман «Девушки Эр-Рида» (Банат ар-Рийад, 2005) писательницы Раджа ас-Сане' (р. 1981), в котором описывается повседневная жизнь трех молодых саудиек [5, с. 17–23]. Сразу после публикации роман был запрещен в Саудовской Аравии — на том основании, что писательница якобы оклеветала и опорочила саудовское общество: поведение героинь романа не соответствует принятым в стране нормам, и описанные нарушения религиозных предписаний являются вымыслом. Возмущение саудовских кри-



тиков вызвало, в частности, то, что в одном из эпизодов две героини распивают виски, украденный из родительского комода, одна из героинь встречается с помолвленным мужчиной, другая героиня однажды переделалась в юношу с целью сесть за руль автомобиля. Многие радикально настроенные граждане критиковали роман, даже не прочитав его. Были случаи, когда писательнице звонили и писали письма с угрозами убить ее, если она не прекратит распространение своего «развращающего молодежь» творения. Это стало одной из причин, по которым писательница эмигрировала в США, где роман был издан на английском языке.

Список запрещенных в Саудовской Аравии книг, составленный экспертом электронного журнала «аль-Араби аль-джаид» [6], содержит более двух с половиной сотен наименований, среди которых более шестидесяти являются романами арабских и неарабских авторов. Среди авторов запрещенных романов есть и известные саудовские писатели — Абд ар-Рахман Муниф, Гази аль-Кусейби, Абдо Халь, Мухаммед Альван, Йусуф аль-Мухаймид, Раджа' Алем, Умейма аль-Хамис, Лейла аль-Джихни, и писатели из других арабских стран — Нагиб Махфуз, Фу'ад ат-Теккерли, Мухаммед Шукри, Ибрахим аль-Куни, Васини аль-А'радж, Ахлям Мустаганми, Сальва ан-Ну'айми, Муса Ульд Ибну, и неарабские писатели — Ф. М. Достоевский, Генри Миллер, Габриэль Гарсия Маркес, Паоло Коэльо, Орхан Памук.

Помимо действующих запретов, так же без объяснения причин возникают новые — часто во время проведения международных книжных ярмарок. Например, на книжную ярмарку в Эр-Рияде в 2014 г. не было допущено свыше четырех сотен наименований книг, а на аналогичную ярмарку в Кувейте в 2010 г. не допустили — помимо всего прочего — произведения таких известных египетских прозаиков, как Ибрахим Аслян, Ахдаф Сувейф, Хейри Шалаби, Галяль Амин, Гамаль аль-Гитани, Ибрахим аль-Фаргали.

Показательным примером одновременных действий арабской государственно-религиозной и общественно-религиозной цензур в области литературы стала ситуация, порожденная публикацией в Йемене постмодернистского романа-пародии «Горные челны» (Кавариб джабалийя, 2002) известного йеменского прозаика Ваджди аль-Ахдаля (р. 1973). Полный «черного» юмора, особенно сексуально-физиологического характера, роман сразу после публикации получил негативную оценку одного из видных йеменских литературных критиков, который заявил, что сочинение аль-Ахдаля попирает все моральные и религиозные устои общества. Критический отзыв вызвал реакцию правительства: спустя неделю после выхода романа министр культуры издал приказ о конфискации всего тиража, закрытии опубликовавшего роман издательства «Убади» и возбуждении судебного преследования автора. Заместитель министра, сам литератор, отказался подписать приказ и был вынужден уйти в отставку. Группа членов Союза йеменских писателей сочла подобный вердикт ущемлением свободы творчества и встала на защиту автора и издателя, отправив письма президенту и премьер-министру с требованием снять министра культуры с занимаемой должности. Премьер-министр, однако, поддержал принятое министром культуры решение, заявив, что книга «дурно пахнет». Начались ожесточенные дискуссии в литературных, юридических, религиозных и политических кругах. Летом 2002 г. имам главной мечети Саны в своих выступлениях по радио и телевидению объявил аль-Ахдаля безбожником, после чего остальные представители духовенства обрушили на писателя град проклятий.

Преследования со стороны властей и угроза смерти от рук исламских фундаменталистов заставили аль-Ахдаля летом того же года бежать в Сирию. Отзвуки вызванного романом скандала разошлись по всему арабскому миру, что для самого писателя и его произведения имело неожиданные последствия: роман сразу же был переиздан бейрутским издательством «Рийад ар-Раййис» и на каирской книжной ярмарке в начале 2003 г. оказался самой востребованной из всех представленных издательством книг. Участие в судьбе аль-Ахдаля принял Гюнтер Грасс (1927–2015), один из зачинателей постмодернистского направления в немецкой литературе и большой любитель Йемена. Он обратился напрямую к президенту Йемена с прошением о помиловании опального писателя. Аль-Ахдаль был официально прощен, вернулся в Йемен, но до сих пор с ним происходят разные неприятные истории, явно подстроенные властями. Сейчас роман «Горные челны» издан уже во французском переводе; два других романа писателя изданы также на итальянском и английском языках.

История с романом «Горные челны», как и со многими другими из вышеупомянутых романов, иллюстрирует три важных обстоятельства, связанных с действиями арабской религиозной цензуры.

Первое обстоятельство заключается в неупорядоченности, «хаотичности» действий органов цензуры как внутри отдельной арабской страны, так и во всем арабском мире в целом. Роман аль-Ахдаля породил общественный скандал лишь потому, что вызвал негативный отзыв фактически случайно прочитавшего его консервативно настроенного критика. Учитывая крайнюю немногочисленность подобных критиков в Йемене и отсутствие у йеменцев привычки к чтению художественной литературы вообще, никакого скандала могло и не случиться. А появление переизданного «скандального» романа на каирской книжной ярмарке свидетельствует о неупорядоченности действий египетских органов цензуры, которые, очевидно, не были осведомлены о вызванном романом скандале.

Второе обстоятельство заключается в том, что любой цензурный запрет художественного произведения способен породить широкую общественную дискуссию (в частности, в виртуальном пространстве) и тем самым вызвать интерес к произведению не только у потенциальных читателей, но и у тех либеральных издательств — как правило, бейрутских, — которые охотно переиздадут произведение, используя эту дискуссию в качестве рекламы. Если бы автор «Горных челнов» не подвергся в Йемене преследованиям за свое сочинение, первоначальный маленький тираж романа, скорее всего, так и остался бы пылиться в неизвестности на полках двух-трех книжных магазинов Саны.

И, наконец, третье обстоятельство заключается в том, что «скандальные» арабские произведения привлекают особое внимание западных издателей — также, возможно, пользующихся этой «бесплатной» рекламой — и публикуются в переводе на европейские языки, что порой приносит их авторам мировую известность и относительное благосостояние. Сознывая это, все большее число арабских писателей стремится продемонстрировать свою «раскрепощенность», нарушая в своих произведениях мусульманские культурно-религиозные табу. Таким образом, арабская религиозная цензура как бы играет сама против себя, лишь стимулируя рост числа произведений, с которыми она призвана бороться.

## Литература

1. Левин З. И. Арабские вольнодумцы XX столетия // Религия и секуляризм на Востоке. М.: Наука; Восточная литература, 1993. С. 91–104.
2. Snir R. Modern Arabic Literature and Islamist Discourse: 'Don't Be Coolness, Don't Flutter Safety' // *Journal of Arabic and Islamic Studies*. 5. 2003–2004. P. 78–123. URL: [http://www.lancaster.ac.uk/jais/volume/docs/vol5/5\\_Snir.pdf](http://www.lancaster.ac.uk/jais/volume/docs/vol5/5_Snir.pdf) (дата обращения: 12.06.2015).
3. Bredstrup M. Religious Censorship in the Azhar // *Arab-West Report*. Paper 12. January 2009. URL: <http://arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper11.pdf> (дата обращения: 15.11.2014).
4. Шуйская Н. М. Поэтесса рассказа (Новелистика Гады ас-Самман, 60–90-е гг. XX в.). М.: МГИМО-Университет, 2013. 272 с.
5. Yehia H. A. Translation, Culture and Censorship in Saudi Arabia (1988–2006) and Iraq (1979–2005). (2007). *Masters Theses 1896 — February 2014*. Paper 73. URL: <http://scholarworks.umass.edu/theses/73> (дата обращения: 22.04.2015).
6. Аш-Ша'и', Халед. *Kai'mat al'-kutub al'-mamnu'a fi-s-Sa'udiiya*. URL: <http://www.alaraby.co.uk> (дата обращения: 15.11.2014).

## References

1. Levin Z. I. Arabskie vol'nodumtsy XX stoletia [Arab free-thinkers of the 20<sup>th</sup> century]. *Religiia i sekularizm na Vostoke [Religion and secularism in the East]*. Moscow, Nauka Publ.; Vostochnaia literatura Publ., 1993, pp. 91–104.
2. Snir R. Modern Arabic Literature and Islamist Discourse: 'Don't Be Coolness, Don't Flutter Safety', *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 5, 2003–2004, pp. 78–123. Available at: [http://www.lancaster.ac.uk/jais/volume/docs/vol5/5\\_Snir.pdf](http://www.lancaster.ac.uk/jais/volume/docs/vol5/5_Snir.pdf) (accessed: 12.06.2015).
3. Bredstrup M. Religious Censorship in the Azhar, *Arab-West Report*. Paper 12. January 2009. Available at: <http://arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper11.pdf> (accessed: 15.11.2014).
4. Shuiskaia N. M. *Poetessa rasskaza (Novelistika Gady as-Samman, 60–90-e gg. XX v.) [A poetess of the short story (Ghada al-Samman's short story writing, 1960–90s)]*. Moscow, MGIMO-Universitet Publ., 2013, 272 pp.
5. Yehia H. A. Translation, Culture and Censorship in Saudi Arabia (1988–2006) and Iraq (1979–2005), (2007), *Masters Theses 1896 — February 2014*. Paper 73. Available at: <http://scholarworks.umass.edu/theses/73> (accessed: 22.04.2015).
6. Ash-Sha'i', Khaled. *Kai'mat al'-kutub al'-mamnu'a fi-s-Sa'udiiia [The list of books prohibited in Saudi Arabia]*. Available at: <http://www.alaraby.co.uk> (accessed: 15.11.2014).

Статья поступила в редакцию 6 июля 2015 г.

## Контактная информация

Суворов Михаил Николаевич — доктор филологических наук, профессор; [soumike@mail.ru](mailto:soumike@mail.ru)  
Suvorov Mikhail N. — Doctor of Philology, Professor; [soumike@mail.ru](mailto:soumike@mail.ru)

## ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на книгу: Якерсон С. М. **ОЦАР СЕФАРАД — СЕФАРДСКАЯ СОКРОВИЩНИЦА. Сефардская книга X–XV вв. От рукописной к печатной традиции. Учебно-методическое пособие для студентов СПбГУ, обучающихся по направлению «Востоковедение и африканистика»**. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2015. 127 с.

Выход в свет книги Семена Якерсона «Оцар Сефарад — Сефардская сокровищница. Сефардская книга X–XV вв. От рукописной к печатной традиции», опубликованной в 2015 г. издательством Филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета является важным событием в академическом мире. Доктор исторических наук С. Якерсон, многие годы исследующий и публикующий еврейские рукописи, посвятил свою монографию теме, о которой довольно мало известно русскоязычному читателю. Западные публикации по кодикологии и палеографии, сочетающие в себе специальные вопросы, касающиеся характеристики типов сефардского рукописного письма, с культурными аспектами и практиками создания этих текстов, также не слишком многочисленны.

В книге С. Якерсона рассмотрена сефардская рукописная и книжная традиция начиная с Золотого века испанского еврейства — периода, когда общины Пиренейского полуострова становятся независимым от вавилонских гаонов духовным центром (конец IX в.), создают йешивы и галахические школы, и одновременно — светскую поэзию, грамматику иврита и философию, — до пе-

риода после изгнания (1492). Из огромного массива рукописей и книг, созданных в разных традициях, автор выделил именно те, которые относятся к сефардской. Этот выбор неслучаен, и продиктован он не только и не столько личными пристрастиями автора, хорошо знакомого с огромным разнообразием еврейских рукописных традиций известных нам общин, оставивших после себя сочинения всевозможных жанров. Тексты и их авторы, которым посвящена книга С. Якерсона, представляют особую культуру как внутри еврейского мира, так и вне его, — культуру, ставшую важным элементом христианской и мусульманской цивилизации. Сефардская культура требует отдельного изучения и рассмотрения в общем контексте еврейских общин в силу уникальности ее исторической судьбы, опыта существования на стыке нескольких цивилизаций и столь разнопланового в них вклада на протяжении более девяти веков.

Роль и место выходцев с Пиренейского полуострова в еврейской и мировой культуре подвергается в наши дни постоянной переоценке. Причина тому — растущий интерес и постепенные публикации рукописей (многие из них — из собраний РГБ, РНБ и Института восточных рукописей РАН), проливающих новый свет на взаимодействие между сефардскими и другими общинами, влияние сефардов на еврейскую интеллектуальную жизнь, образование и распространение научных знаний после изгнания из Испании и Португалии в странах их нового расселения — в Западной и Восточной Европе, в Османской империи, включая Землю Израиля, в Северной Африке и т. д. Изгнанникам

с Пиренейского полуострова, полностью изменившим демографическую картину еврейских общин Европы и мусульманского Востока, принесшим новые технологии и вложившим средства в экономику стран расселения, принадлежит также огромная роль в создании и распространении галахических школ и каббалистических учений различного толка. Центр каббалы, возникший в Цфате в XVI в., с его уникальной культурой и мистической мыслью, повлиявшей на еврейские общины Запада и Востока, как и центр в Амстердаме, с процветавшим в нем светским образованием и многоплановой интеллектуальной жизнью, были созданы изгнанниками в первом, втором и третьем поколениях. Эти личности искали новые формы культуры и существования, которые явились в немалой степени рефлексией на пережитые потрясения, связанные с изгнанием, пребыванием в лоне христианства части общин на протяжении нескольких поколений, до их возвращения к иудаизму. Это возвращение подчас было нелегким и сопровождалось кризисами и конфликтами с общиной, подобно истории Спинозы, и даже трагедиями, как это было в случае Уриэля Акосты, и одновременно — духовными поисками, отразившимися в созданных ими философии, поэзии и сочинениях, авторы которых пытались заново переосмыслить иудаизм.

Выходцы с Пиренейского полуострова сыграли важную роль в возникновении и распространении христианского гebraизма и в частности христианской каббалы, возникших, среди прочего, в результате контактов между евреями и христианами и перевода еврейских текстов на латынь в период Ренессанса. Система школ, создававшихся сефардскими общинами Амстердама, Гамбурга, Лондона и т.д., где преподавались, наряду с традиционными еврейскими предметами, также грамматика иврита, иностранные языки и светские науки, явилась предтечей и служила идеалом первых школ движения еврейского Просвещения (*хаскалы*) в Германии, возникших лишь в XVIII в. В семинарах, вечерах поэзии и философских диспутах, популярных в общине Амстердама в XVII в., можно также видеть проявление ранней *хаскалы*, параллельной европейскому Про-

свещению. Многие еврейские рукописи, как религиозного, так и светского содержания, вывезенные изгнанниками из стран, где их настигла катастрофа, сохранились благодаря тому, что крупнейшие в мире еврейские типографии — типографии Стамбула и Амстердама — издавали и распространяли их.

Все это и другие аспекты, связанные с уникальностью сефардских общин и отражающие разные сферы их влияния как на еврейскую, так и на мировую культуру, делает чрезвычайно важным изучение и каталогизацию их рукописей и книг, среди которых имеется множество неисследованных материалов. Книга С. Якерсона представляет собой чрезвычайно важный шаг в данном направлении.

Работа С. Якерсона является важным вкладом в исследования еврейских рукописей и обладает как теоретической, так и практической научной ценностью. Важнейшая ее часть — Палеографическая хрестоматия, в которой подобраны образцы малоизвестных курсивных и полукурсивных почерков (все образцы, кроме двух, из петербургских собраний рукописей) и дается расшифровка текстов. В книге впервые на русском языке приведен полный список сефардских первопечатных изданий. Названия всех сочинений даны в научной транскрипции, которая практически забыта сегодня в широкой среде специалистов по иудаике. Здесь прослеживается попытка автора вернуться к традиции классического российского востоковедения, возникшего в Петербурге в XIX в.

Следует отметить важность данной работы также в качестве пособия для студентов и аспирантов, исследующих еврейские тексты и еврейскую культуру в целом, и их практической работы с рукописями. Таблица «Варианты написания букв еврейского алфавита» является важным подспорьем для чтения подобных текстов. На сегодняшний день такого рода пособий просто не существует; студенты вынуждены довольствоваться разрозненными исследованиями, посвященными различным аспектам кодикологии, палеографии, литературы и т.д.

Научная и практическая значимость результатов работы С. Якерсона, вероятно, повлияет на исследования профессионалов и на

обучение следующего поколения молодых ученых, которые продолжают делать уникальные сокровища библиотек доступными как

для специалистов, так и для широкой публики, интересующейся еврейской культурой, историей и литературой.

#### Контактная информация

*Голда Ахиезер* — PhD, доктор исторических наук, Ариэльский университет, г. Ариэль, 40700, Израиль; [agolda1@yahoo.com](mailto:agolda1@yahoo.com)

Рецензия на коллективную монографию: **Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Страны Северной и Северо-Восточной Африки / Центр цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН. Руководитель авторского коллектива: И. В. Следзевский. Отв. ред.: А. Д. Саватеев, Э. Ф. Кисриев. М.: ЛЕНАНД, 2015. 424 с.**

Радикальные исламистские движения в последние годы стремительно набирают силу во всех концах мира ислама, все активнее проникая и в мусульманское сообщество современной России. Радикализм, идея возврата к «корням», «первоистокам», превратился сегодня в оружие противостояния западной концепции глобализации под «всевидящим оком» США. Развернувшиеся пять лет назад в странах Ближнего Востока и Северной Африки массовые выступления, ознаменовавшие наступление «арабской весны», открыли врата общерегиональному подъему исламизма, выплеснувшемуся далеко за пределы мусульманского мира.

Все эти драматические перемены на пороге второго десятилетия XXI в. уже стали предметом рассмотрения экспертов и ученых — востоковедов, исламоведов, религиоведов, политологов и социологов, как у нас в стране, так и за рубежом. Одним из признанных центров такого анализа и прогнозирования социальных процессов в странах «Большого Ближнего Востока» стал сегодня Институт Африки РАН и созданный в нем Центр цивилизационных и региональных исследований (ЦЦРИ).

Не так давно автор этих строк уже имел честь выступить рецензентом другого сборника публикаций, подготовленного участниками прошедшей в 2011 г. встречи «за круглым столом», которая собрала известных российских и зарубежных специалистов. Острота поставленных проблем и дальнейшего развития событий в арабском мире позволили нам также принять участие в научной конференции «Арабский кризис: новые

вызовы», организованной ЦЦРИ ИА РАН и Лабораторией мониторинга рисков социально-политической дестабилизации ЦФИ НИУ ВШЭ в ноябре 2014 г. [1, 2].

Предмет рецензируемого нового коллективного исследования, открывающего «периодическое монографическое издание в нескольких томах» под общим названием «Исламские радикальные движения на политической карте современного мира», — это «процессы, порождающие радикальные учения и способствующие их воплощению в жизнь, цели и задачи радикальных организаций, их взаимоотношения с официальной властью и обществом». «В центре внимания также взаимодействия Запада, России, других субъектов мировой политики, с одной стороны, и исламских движений — с другой; возникновение на основе этих движений глобальных религиозно-политических организаций, их соперничество и влияние на мусульманское общество, особенности взаимоотношений в иноцивилизационной среде», — пишут во введении к названному изданию его ответственные редакторы Э. Ф. Кисриев и А. Д. Саватеев (с. 5).

В качестве «господствующей методологии» данной коллективной работы выступает «цивилизационный подход», который, наряду с «максимально широким охватом» материала позволяет дать анализ радикальных движений как в наиболее заметных, так и не в «самых известных мусульманских странах». Наряду с решением научных задач, авторы труда поставили перед собой и практические цели — выявление организаций, их целей, программных установок, международных связей, характер воздействия на геополитическую ситуацию, поскольку «исламские экстремистские организации самого разного уровня будут и в дальнейшем выступать в роли одной из решающих сторон, определяющих характер как диалога, так и столкновения цивилизаций» (с. 8–13).

Первый раздел монографии — «Концептуальный анализ исламского радикализма» — открывается публикацией старшего

научного сотрудника Лаборатории географии мирового развития Института географии РАН С. А. Горохова (с. 14–39).

«Быстрый рост численности мусульман и их удельного веса среди всех верующих мира, происшедший за последнее столетие, стал одним из важнейших глобальных трендов» (с. 14). Между тем новые данные о демографическом развитии мусульманских стран ставят этот факт под вопрос, ведь именно эти страны в последние десятилетия стали «чемпионами» по снижению рождаемости. «За период с 1975–1980 по 2005–2010 гг. СКР (суммарный коэффициент рождаемости. — *Н. Д.*) в странах, где мусульмане составляют не менее 50% населения, снизился на 2,6 рождений на одну женщину при сокращении в среднем по миру и в целом в развивающихся странах на 1,3 и 1,9 рождения соответственно...» (с. 17). Эти редко публикуемые данные свидетельствуют о глубинных кризисных явлениях в социально-экономическом развитии мусульманских стран и в известной мере объясняют растущую напряженность в регионе, граничащую с революционным взрывом, — накануне и в период пресловутой «арабской весны».

Мусульмане — самое молодое конфессиональное сообщество в мире: средний возраст его представителей — около 23 лет. Растущая же мобильность молодых мусульман «обуславливает расширение пространственных границ» региона, происходящее в последние десятилетия за счет миграции мусульман (прежде всего в Европу и Северную Америку) (с. 21).

Отмечая неравномерность распределения мусульман на планете, С. А. Горохов подчеркивает, что, как и в первые века своего существования, «ислам представляет собой преимущественно азиатскую религию». Шесть из десяти крупнейших мусульманских стран расположены в Азии. Это Индонезия (численность мусульманского населения страны — 188 млн человек), Индия (168 млн), Пакистан (167 млн), Бангладеш (148 млн), Турция (76 млн) и Иран (73 млн) (с. 23–24). (Правда, на наш взгляд, автор статьи несколько недооценивает численность мусульман в современном Китае — по его словам, это «более 21 млн»). В современной Европе,

по оценке автора, проживает около 41 млн мусульман, «что составляет, по официальным данным» почти 6% населения региона. При этом крупнейшей по численности европейской страной остается Россия (15 млн, или 11% населения РФ). Всех мусульман Европы автор условно делит на две основные категории: «местные» и «недавние мигранты». Первая группа преобладает на юге Европы (Балканы) и на востоке континента: Урал, Поволжье, Крым, Кавказ (с. 27–30).

Важный вывод С. А. Горохова: «про странственная локализация ислама в развивающихся странах... может способствовать его радикализации», поскольку в странах Азии и Африки «религия Мухаммеда все больше становится знаменем борьбы» с экономическим и политическим лидерством Запада. В мусульманском мире становится все более популярной «идея отказа от навязанных неверным Западом моделей развития и возвращения к истокам ислама» (с. 37).

Первую часть монографии продолжает исследование профессора РУДН М. М. Джанаби. «Современный исламский феномен», по мнению автора, — «это не столько искусственно созданный феномен, сколько отражение сути искаженного восприятия того, что можно назвать перспективами скрытых потенциальных альтернатив» мира ислама. В первой половине XX в. отношение к исламу на Западе по сути определялось «подходом, изложенным в Британской энциклопедии: он являлся объектом и материалом исторических исследований». Подобно всем цивилизациям и культурам прошлого, он рассматривался как «часть наследия прошлого». Однако в результате победы «исламской революции» в Иране (1978–1979), отмечает автор, такой подход был пересмотрен. Ислам превратился в «новую загадку, в одночасье пробудившую самые разные образцы старых и современных мифологических, религиозно-богословских и научных традиций, смешавшихся с мощными политическими и идеологическими явлениями» (с. 40–45).

Изучая предпосылки и классификацию современного «политического ислама», М. М. Джанаби приходит к выводу, что поиски «изначальных корней и личности пророка Мухаммеда» в конечном итоге привели



к тому, что «проблемы исторического бытия исламского мира и его будущие горизонты оказались сведены к той мысли, что задача “политического ислама” — выступать против всех неисламских принципов, обеспечить мусульманам культурный иммунитет посредством сохранения “полностью исламского бытия” во всем» (с. 60). «Ключ к верному пониманию сущности, специфики и перспектив исламского феномена вообще и его радикальных форм в частности», по мнению автора, дает концепция «нового исламоцентризма». Признаки его «можно наблюдать и в сфере политики (политический ислам), и в теоретической мысли (различные ее прикладные идеологии)». «Наиболее заметны здесь понятия и намерения создания “исламского правления”, “исламского халифата”, “исламского государства”... Все это соответствует этапу перехода от теологического (исламского) сознания к религиозно-политическому сознанию как первоначальной стадии исламского политического самосознания, а следовательно... сознательного проявления исламоцентризма». В качестве примера автор ссылается на идею отца-основателя ассоциации «Братьев-мусульман» Хасана аль-Банни о том, что Египет — это центр, «сердцевина арабского и исламского мира» (с. 69).

Рассматривая место исламоцентризма в «философии современной политической идеи», М. М. Джанаби подчеркивает: «...Все, происходившее на протяжении двух столетий и происходящее ныне в мусульманском мире, представляет собой различные и неоднородные формы и уровни естественного исторического феномена нового исламоцентризма... Теоретическая и практическая (политическая) экспансия исламского феномена отражает в первую очередь активизацию и расширение границ исторического и политического самосознания» (с. 77). Продолжить анализ этой актуальной проблемы современного исламоведения М. М. Джанаби предполагает на страницах будущих выпусков данного коллективного издания.

Следующий материал, посвященный исламу как фактору глобальной политики, представил известный исламовед, член научного совета Московского Центра Карнеги А. В. Малашенко. «В мусульманском мире не

осталось ни одной страны, где бы исламизм не превратился во влиятельный и устойчивый фактор внутренней и внешней политики», — так начинает автор свое исследование. «Пока аналитики спорят и судят о сущности и дефинициях этого феномена, исламисты превращаются в один из полюсов т. н. многополярного мира...» (с. 95).

А. В. Малашенко указывает на проявившийся испуг Запада перед стремительной исламизацией «арабской весны», которая поначалу воспринималась им как «революционный сдвиг в сторону демократии». «Политизированность ислама возрастает в критических ситуациях, когда общество склоняется к отрицанию предыдущего опыта обустройства государства, когда оно разочаровано прежними моделями развития... Ислам — наиболее политизированная религия» (с. 97–100).

Создание исламской модели государства пронизывает всю историю мусульманства, при том что на каждом отрезке истории эта модель принимает частные формы: «это и халифат, и имарат (эмират. — Н. Д.), и исламская республика». Несмотря на «мифологичность исламского государства», оно остается реальностью, поскольку призыв к нему способен мобилизовать мусульман на политическую борьбу. Модернизация — или, шире, исламское реформаторство — была одновременно «ответом на экспансию Запада, и стремлением противопоставить ему свое видение исламской модели устройства государства и общества (исламскую альтернативу)» (с. 104–107).

Исламизм как глобальное мусульманское явление, добившись успехов на Ближнем Востоке, одновременно переживает серьезный кризис и даже раскол. «Следствием кризиса становится усиление в исламизме экстремистского направления, именуемого джихадизмом», — подчеркивает А. В. Малашенко и далее делает небесспорное замечание: «У исламизма и официальной идеологии России есть общая черта, а именно культивирование идентичности, в первом случае чисто религиозной, во втором — национал-религиозной. Это становится основой для присущего обоим концептам антизападничества» (с. 112–114). Подобное акцентирование

религиозной идентичности, «поиск альтернативы западному мироустройству и западной культуре в еще большей степени будет приводить к взаимному отторжению, что, однако, не оказывается абсолютным препятствием на пути взаимодействия и взаимного стремления избежать крайностей в оценке друг друга», — делает вывод А. В. Малашенко в заключение (с. 120).

Вторая часть монографии открывается аналитическим трудом двух видных отечественных исследователей истории мусульманских народов Африки — профессора Р. Г. Ланды (ИВ РАН) и ведущего научного сотрудника ИА РАН А. Д. Саватеева.

Современный политический ислам как идеология возник примерно в середине XX в., явившись итогом длительной социокультурной, политической и духовной эволюции. «Исламисты, писал погибший от рук “ваххабитов”... дагестанский ученый-исламовед З. С. Арухов, требуют изменения места и роли религии в жизни общества, отвергая господствующую идеологию, политическую практику существующего режима и государственное устройство, как несоответствующее нормам мусульманской религии» (с. 128–130). Далее авторы последовательно анализируют эволюцию и современную практику «политического ислама» на севере Африки: в Египте, Алжире, Тунисе, Марокко, Ливии. «Политический ислам в странах Северной Африки, — констатируют они, — несомненно, усилил свои позиции за годы “арабской весны”, но весьма неравномерно... Если в Тунисе события этой “весны” привели к падению правящего режима и началу его демонтажа, то в Алжире и Марокко этого не случилось» (с. 173).

Именно Египет — «родина современного исламского активизма на Ближнем Востоке», утверждает О. В. Карпачева (ЦПРИ ИА РАН) в следующей главе коллективной монографии. На рубеже XX–XXI вв. «гражданское общество Египта, представленное в своем большинстве умеренными исламскими активистами, а также современной “компьютерной и мобильной” оппозицией, находящейся в социально-взрывоопасном возрасте, было всецело недовольно властями» (с. 182). Опыт Египта и история «Братьев-мусульман» гово-

рят о том, что «исламский активизм, и умеренный, и с экстремистскими крайностями, является долговременным структурным фактором, влияющим на обстановку не только в отдельно взятой стране, но и во всем мусульманском мире» (с. 224).

«Радикальный исламизм в Алжире» стал темой исследования старшего научного сотрудника Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН Б. Г. Долгова. Широкая поддержка населением Алжира исламистского движения в конце XX в. во многом была обусловлена тем, что исламистские идеологи предлагали простой и понятный для мусульман путь решения социально-экономического кризиса — создание на основах шариата «исламского государства», где восторжествует «исламская социальная справедливость» (с. 230).

В Алжире террор исламистских боевиков вызвал ответные действия со стороны отрядов комитетов самообороны. «Выстраивался замкнутый круг — исламистский террор порождал террор против сторонников исламистов, который в свою очередь провоцировал новый виток террористических акций» (с. 243). Оценивая перспективы исламистского движения, Б. Г. Долгов подчеркивает, что в условиях «перманентного социально-экономического кризиса в арабо-мусульманском мире, в том числе в Алжире, оно будет находить своих сторонников». Тем не менее, вряд ли стоит ожидать в ближайшем будущем такого «триумфального шествия политического ислама, как в 2011–2012 гг.» (с. 255).

«Радикальные исламистские движения в Тунисе» рассматривает в своей публикации известный отечественный специалист по истории этой страны профессор ИСАА МГУ М. Ф. Видясова. На фоне происшедших летом 2015 г. в тунисском Сусе трагических событий, унесших десятки жизней, предложенный ею анализ представляется особенно злободневным. Тунисским исламистам «не нравились... иностранные туристы в шортах, открытые днем в рамадан кафе и рестораны или студенческие столовые, а также употребление в официальной тунисской прессе грегорианского календаря» (с. 259).

В центре внимания М. Ф. Видясовой — эволюция наиболее одиозных исламистских

структур Туниса — от «Исламской группы» (ИС), «Движения исламской направленности» (ДИН) до «Движения возрождения» («Ан-Нахда»). Радикальный исламизм, салафизм, подчеркивает автор, «как форма исламистской идеологии, не приемлющей (в отличие от мусульманского реформаторства, или модернизма) какие-либо отклонения от исходных догм ислама и образа жизни аравийской уммы времен Пророка», имел приверженцев среди некоторых членов ДИН, а позднее и «Ан-Нахды». За спиной «уличных крикунов» в Тунисе в последние годы стояли «серьезные люди» — например, организация «Ансар аш-Шариа», т. е. «Поборники шариата», которую возглавил шейх Абу Йаз (псевдоним Сейфаллы Бен Хасана), организатор убийства 9 сентября 2001 г. лидера афганского Северного альянса Ахмад Шаха Масуда, которого «коварно убили из пулемета, замаскированного под фотокамеру» (с. 267–268). Исламистские группировки Туниса, подводит итог М. Ф. Видясова, можно разделить на три основные категории: легальные, полуполигальные и нелегальные, вроде «Ансар аш-Шариа». «Все они расцвели под эгидой “Ан-Нахды”, а вкуче с ней образуют систему сообщающихся сосудов» (с. 277).

Марокко — западный форпост Арабского мира, куда также докатились волны исламского радикализма и где, однако, они были приглушены гибкой политикой монарха из династии Алауитских шерифов — прямых потомков пророка Мухаммеда. «Шерифская монархия как оппонент радикализма» стала предметом исследования одного из наших ведущих специалистов по этой стране Магриба — доктора исторических наук В. В. Орлова (ИСАА МГУ).

Правящие круги Марокко всегда рассматривали ислам как «надежное средство национальной консолидации арабо-берберского населения, фактор массовой политической мобилизации, укрепления авторитета монархии». В отличие от других стран Северной Африки, подчеркивает В. В. Орлов, в Марокко история радикальных исламистских структур началась только в 1970-е годы. Именно тогда «марокканские фундаменталистские группировки впервые обратились к политической активности». В 1972 г. со-

трудники министерства образования Марокко (Абд аль-Карим аль-Мути'а и Камаль Ибрахим) основали «Ассоциацию исламской молодежи», развернувшую активную деятельность «главным образом среди образованной молодежи — как в медресе и мечетях, так и в университетской и лицейской среде» (с. 285–286).

Последующему «оживлению салафитских мотиваций» в городах страны объективно способствовали разочарование и недовольство негативными аспектами модернизации — такими как «отсутствие органической связи между европейскими ценностями и потребностями марокканского общества, хаотический характер влияния заимствованных идей и институтов, откровенное противоречие образа жизни элиты этике ислама» (с. 289). Новый расклад религиозно-политических сил при усилении «исламского фактора» после иранской революции 1978–1979 гг. вынудил марокканскую монархию перейти от «снисходительного и даже благосклонного патронажа исламистских групп к жестким репрессиям и всемерному контролю за религиозной сферой» (с. 294). Идея на сближение с «умеренными исламистами», Хасан II (1961–1999) в 1996 г. дал добро на их участие в политической жизни страны. Между тем, наряду с легальной исламистской организацией — Партией справедливости и развития (ПСР), королевское правительство-махзен «неустанно взращивало и ее конкурентов» (партии «Цивилизационная альтернатива», «Возрождения и благодати» и др.). При этом гораздо большую опасность для страны, отмечает В. В. Орлов, представляют «экстремистско-террористические структуры, которые под флагом политического ислама отрицают политическую и религиозную власть короля и отвергают существующие в королевстве политические порядки» (с. 304). На общем фоне социально-политических потрясений «арабской весны» Марокко, по мнению В. В. Орлова, «дает пример относительной внутренней устойчивости. Эта довольно эфемерная стабильность зиждется на сложных и противоречивых отношениях государства с силами политического ислама» (с. 308).

Ливия, одна из процветавших до недавнего времени стран Африки с огромной

территорией, объединенной в 1-й половине XX в. итальянскими колонизаторами, столкнулась в начале нового столетия с тяжелейшим политическим кризисом, усугубившимся натовской агрессией. Атаки поощряемых Западом радикалов, в том числе и исламистских, физическая ликвидация «отца-основателя» независимой Ливийской Джамахирии (т.е. «республики широких масс»), посягнувшего в свое время на собственность транснациональных нефтяных компаний, ввергли страну в омут «мало управляемого хаоса», фактически лишили ее и суверенитета, и самой государственности.

Эволюции исламистского радикализма в новейшей истории Ливии посвящена публикация Г.В. Лукьянова из НИУ ВШЭ. «Активная внешняя политика в период Республики и Джамахирии сделали Ливию объектом критики со стороны как некоторых стран Запада (в первую очередь США и Великобритании), так и ряда государств в Африке и на Ближнем Востоке». В 2001 г., пишет автор, в Ливии начался «процесс транзита политической власти, включавший в себя на первом этапе (февраль-октябрь 2011 г.) свержение режима М.Каддафи и ликвидацию политической системы Джамахирии, а на втором — конструирование новой системы социально-политических отношений». В это время в стране значительно возросла активность группировок, использующих в качестве базы своей программы идеи радикального политического ислама (с. 326).

Подъем радикального ислама в Ливии после 1990 г. Г.В. Лукьянов рассматривает в свете геополитической ситуации, сложившейся на севере Африки после завершения холодной войны (с. 344). Среди сторонников радикального ислама здесь обозначились «две стратегические тенденции развития»: часть организаций функционировала «сугубо в национальном контексте», другие же группировки, большинство членов которых нередко составляли «арабские афганцы», рассматривали свои действия «как определенный этап в глобальном джихаде». Последние «были предрасположены к участию в наднациональных исламистских сетях». Автор приводит список наиболее значимых исламистских группировок, действовавших в Ливии

в 1990-е годы: «Исламская боевая группа», «Движение исламских мучеников», «Ливийская исламская группа» и др. (с. 345–346).

В событиях 2011 г., приведших к «коллапсу Ливийской Джамахирии», радикальные исламисты, как и другие силы политического ислама, «сыграли важную, но далеко не ключевую роль». В начале XXI в. по мере развития информационных технологий многие ливийские улемы, покинувшие страну «в результате преследований со стороны ревкомов, начали вести проповеди, пользуясь современными техническими возможностями, из-за границы» (с. 351–352). Радикальные исламисты составили наиболее боеспособную часть сил, противостоявших отрядам сторонников М.Каддафи и регулярным войскам. «Выпущенные из тюрем заключенные (среди них немало часть составляли уголовники), а также бывшие подпольщики и вернувшиеся в Ливию джихадисты, воевавшие в Ираке и других странах... сформировали несколько боевых бригад и на востоке страны, в Киренаике, и на западе, на границе с Алжиром» (с. 354).

Исламский «черный интернационал» и западные страны, на словах проклинаящие друг друга, фактически выступили единым фронтом против режима Каддафи под предлогом «демократизации» страны, «осуществления права народа» на свободу выбора. «Результатом стала не только трагическая гибель лидера страны М.Каддафи, посла США К.Стивенса и тысяч обычных ливийских граждан, но и коллапс ливийской государственности как таковой» (с. 358).

В связи с развитием контактов между Восточным факультетом и университетами Судана, состоявшимися недавно поездками и экспедициями наших коллег в эту страну (в одной из них имел честь участвовать и автор этих строк) особый интерес у нас вызвала публикация доцента Историко-Архивного института, Специального представителя Президента РФ по сотрудничеству со странами Африки С. Ю. Серёгичева.

Взаимодействие ислама и политики в Судане, указывает автор, «уходит своими корнями далеко в глубину многовековой истории этой африканской страны». «Ислам стал для Судана не просто второй (после христианства) мировой религией, с которой

познакомились его жители, а основой его государственности, цивилизации и всей последующей непростой истории» (с. 362–363).

Эволюция исламской государственности в Судане в Новейшее время действительно была весьма сложной. В соответствии со статьей 18 («Религия») Конституции 1998 г. ислам признан основополагающей религией Судана, чьи принципы должны защищаться всеми людьми и «отражаться в их повседневной жизни, законах, политике и официальной работе или обязанностях в области политической, экономической, социальной и культурной деятельности» (с. 388).

Несмотря на последующие острые коллизии и повороты, опалу «отца-основателя исламского проекта» в Судане Х. ат-Тураби, основные постулаты его платформы по-прежнему «ревностно охраняются суданским государством». Причина того, что идея построения «исламской республики Судан», которую лелеет его нынешний лидер О. аль-Башир, по сей день остается жизнеспособной и «фактически продолжает реализовываться», по мнению С. Ю. Серёгичева, проста: «исламисты в своем “зеленом” проекте сумели воплотить чаяния большинства политической элиты Северного Судана» (и после раскола Республики Судан на две части в июле 2011 г. — *Н. Д.*) и сложившиеся исторически социокультурные ценности местных мусульман», в памяти которых «сохраняются представления о славных победах под знаменем ислама и справедливости Мухаммеда Ахмеда — махди» в конце XIX в. (с. 390). Именно исламский фундаментализм, «причем в его достаточно умеренной версии (как говорят сами суданцы, “ислам васатыйя”), продолжает выступать надежной опорой для правящего в Хартуме режима». «Он в целом стабилизирует ситуацию в стране, не допуская сползания к хаосу и, тем более, безвластию... Представляется, что консолидирующая роль суданского исламо-фундаментализма еще долгие годы будет выступать одним из ключевых

факторов поддержания внутривнутриполитической стабильности Республики Судан» (с. 393).

В качестве уместного дополнения в заключение коллективной монографии дается приложение, содержащее биографические данные и характеристику одного из наиболее одиозных лидеров радикального исламизма — египтянина Аймана аз-Завахири, чье мнение, по оценке О. В. Карпачевой, имеет «решающее значение при выработке стратегии и действий террористического характера радикальных исламских организаций в тех странах мира, где Завахири пользуется наибольшим авторитетом» (с. 399).

В целом следует констатировать, что новое монографическое издание Центра цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН «Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Страны Северной и Северо-Восточной Африки» представляет собой в высшей степени актуальный коллективный труд, затрагивающий судьбоносные, причем не только для стран региона, аспекты общественно-политической жизни мира ислама. Данное издание будет полезно не только для специалистов-исламоведов, но и для всех, кто всерьез интересуется местом радикальных исламистских движений в геополитических процессах современности.

## Литература

1. Протестные движения в арабских странах. Предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «Круглого стола». Центр цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН (30 мая 2011 года) / отв. ред.: И. В. Следзевский, А. Д. Саватеев. М.: URSS, 2012. 124 с.
2. Дьяков Н. Н. Русский мир и мир арабский на пороге нового цивилизационного сдвига. (Из опыта сравнительного историко-культурного анализа). ИА РАН, ЦЦРИ, НИУ ВШЭ. Сборник тезисов конференции «Арабский кризис: новые вызовы». 26–27 ноября 2014. М., 2014. С. 11–12.

## Контактная информация

*Дьяков Николай Николаевич* — доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; nick-d@mail.ru

## ХРОНИКА

*А. Ю. Желтов*

### **«АФРИКА В ПЕТЕРБУРГЕ, ПЕТЕРБУРГ В АФРИКЕ»: ЮБИЛЕИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ АФРИКАНИСТИКИ**

В 2014/2015 учебном году кафедра африканистики Восточного факультета СПбГУ отмечает сразу две юбилейные даты — 80 лет преподавания африканских языков в нашем университете и 70 лет со дня создания кафедры африканистики. Конечно, как любая точка, отмеченная во времени или пространстве, юбилейная дата представляет собой, в некоторой степени, условный символ начала того или иного явления. Когда мы говорим о начале преподавания африканских языков в 1934/1935 учебном году, мы не должны забывать о существенно более длительной традиции изучения и преподавания в Петербурге восточных и древних языков, в том числе, традиции эфиопских и египтологических штудий, которые имеют прямое отношение к Африке и являются частью африканистики. Специалистом по древним языкам был и Дмитрий Алексеевич Ольдерогге, справедливо считающийся основателем африканистики не только в Петербурге, но и, в целом, в нашей стране. Африканистика не возникла из вакуума, она опиралась на традицию востоковедных, филологических, этнографических исследований, и эта традиция возникла задолго до середины 30-х годов 20 века.

Первая дата — 1934/35 учебный год — фиксирует момент, когда кафедра семитских языков Ленинградского историко-философского лингвистического института была переименована в кафедру семито-хамитских языков. По инициативе А. П. Рифтина (зав. кафедрой), Н. В. Юшманова и Д. А. Ольдерогге был осуществлен первый набор студентов на африканское отделение, где преподавались амхарский, хауса, суахили и зулу. Направления возглавляли Н. В. Юшманов (амхарский, хауса) и Д. А. Ольдерогге (суахили, зулу). Вторая дата — это год появления на воссозданном Восточном факультете ЛГУ кафедры африканистики (до начала 50-х годов — кафедры африканистики и египтологии), возглавляемой до 1946 года Н. В. Юшмановым, а с 1946 по 1987 год — Д. А. Ольдерогге. После смерти Дмитрия Алексеевича и до 2006 года заведующим кафедрой был Андрей Алексеевич Жуков. Наши учителя сумели провести кафедру по сложному пути, на котором были приобретения и потери, бурные годы смены исторических эпох и идеологических парадигм и периоды относительного спокойствия. Наверное, и последующие годы будут нести как новые возможности, так и новые проблемы, но хочется надеяться, что у кафедры и петербургской африканистики впереди еще много юбилейных дат.

Для многих поколений петербургских африканистов поездки в Африку оставались неосуществимой мечтой, и лишь некоторым коллегам удавалось оказаться в Африке, причем, как правило, по каналам далеким от научной деятельности. Этот факт заставлял обращаться к теоретическим проблемам, что, в сочетании с удаленностью африканской проблематики от господствующего в гуманитарной сфере идеологического мэйнстрима, и опорой на академические традиции петербургского востоковедения, филологии и истории, привело к появ-

лению интересных (и конкурентоспособных) научных концепций, получивших обобщенное название «ленинградской школы африканистики». Но вряд ли можно оспорить тот факт, что подобная «отделенность» от объекта исследования не была позитивным фактором в развитии научного направления. После распада советской системы проблемы административного и идеологического характера сменились серьезными финансовыми трудностями, с которыми столкнулось научное академическое сообщество. При этом понимание необходимости работы с полевым материалом все время являлось для петербургских африканистов стимулом к поиску путей для системной полевой работы в Африке.

Очень важной в этом контексте оказалась организация В. Ф. Выдриным в 2001 году лингвистической экспедиции в Западную Африку, школу которой прошли десятки студентов и преподавателей. С этого момента произошел своеобразный «прорыв» петербургских африканистов в Африку. Очень многие преподаватели, студенты и выпускники побывали в самых разных регионах африканского континента в рамках разнообразных экспедиций: Кения, Танзания, Эфиопия, Нигерия, Кот д'Ивуар, Гвинея, Мали, Сенегал и т. д. В ходе многих экспедиционных поездок коллегами приобретался интереснейший этнографический материал для африканской коллекции МАЭ РАН (Петербург является одним из очень немногих городов мира, где есть и кафедра африканистики, и специализированный африканский отдел в музее) или для своих частных коллекций. В связи с этим, было принято решение организовать к кафедральным юбилеям выставку с названием «Африка в Петербурге, Петербург в Африке», на которой были бы представлены как экспонаты, которые пополнят коллекцию Кунсткамеры, так и предметы из личных собраний коллег — артефакты, картины, фотографии, отражающие различные сферы африканской культуры и представляющие различные регионы Африки, исследуемые петербургскими африканистами в рамках научных экспедиций, а также книги, изданные петербургскими африканистами.

Среди участников выставки преподаватели кафедры африканистики — В. Ф. Выдрин, А. Ю. Желтов, А. В. Давыдов, В. А. Попов, В. Н. Семенова, Валенс Манирагена, а также поддерживающие тесные контакты с кафедрой выпускники: А. Ю. Сиим (МАЭ РАН), А. С. Зданевич (Российский культурный центр в Восточной Африке), Н. А. Добронравин (факультет международных отношений СПбГУ), Н. И. Стеблин-Каменский (Европейский университет в СПб), Е. И. Шурыгин (Музей истории религии). Организацией выставки занимался коллектив в составе М. А. Азаркиной (заведущая восточным отделом библиотеки им. М. Горького), А. Ю. Сиим, А. В. Давыдова, Е. И. Шурыгина и А. Ю. Желтова.

Организаторы выставки, открытой 13 ноября 2015 года в Малом читальном зале восточного отдела библиотеки им. М. Горького, надеются, что она позволит нашим коллегам — преподавателям и студентам — лучше познакомиться и с Африкой, и с петербургской африканистикой. На выставке представлены экспонаты, собранные во время многочисленных экспедиций африканистов СПбГУ в Кению, Танзанию, Эфиопию, Нигерию, Гвинею, Кот-д'Ивуар, Мали, а также фотографии, привезенные из этих поездок.

Среди экспонатов — тематические книги преподавателей кафедры африканистики СПбГУ, африканские маски, фигурки, ткани, игры, музыкальные инструменты, предметы быта, обереги и фетиши, валюта, картины, фотографии, иллюстрирующие различные обряды, на которых присутствовали петербургские ученые.

После открытия выставки прошло торжественное заседание, на котором заведующим кафедрой А. Ю. Желтовым была представлена презентация о деятельности и достижениях кафедры, а студентами и преподавателями были исполнены известные песни в переводе на африканские языки, изучаемые на кафедре — суахили, амхарский, бамана, хауса. Переводились песни самими студентами при редакторской помощи преподавателей.

В мероприятиях приняли участие более 60 человек. Среди гостей были выпускники кафедры: заведующая кафедрой африканистики ИСАА МГУ проф. Н. В. Громова (Москва) и профессор СПбГУ В. С. Ягья, а также Почетный консул Республики Ангола в СПб В. Г. Будный, первый заместитель декана Восточного факультета СПбГУ А. А. Родионов, представители аф-

риканской диаспоры Петербурга, африканисты и востоковеды из различных академических учреждений города.

Гости поделились своими мнениями о выставке и кафедре в целом. Информация об этом предстала на сайте СПбГУ (<http://spbu.ru/news-spsu/22355-v-spbgu-otkrylas-vystavka-afrika-v-peterburge-peterburg-v-afrike>, 29.01.2015): «Это одна из лучших выставок, которые я видел. Африканисты СПбГУ — это люди, очень активно и серьезно занимающиеся наукой. Мы имеем уникальные образовательные программы, поскольку некоторые из африканских языков, изучаемых в нашем университете, больше не изучаются нигде», — отметил на торжественном открытии экспозиции первый заместитель декана восточного факультета СПбГУ А. А. Родионов.

«Я всегда рад быть приглашенным на университетские мероприятия, поскольку все они живые, интересные, оригинальные, на них съезжаются люди со всех точек Земли», — заявил почетный консул Республики Ангола В. Г. Будный, поздравляя Университет со значимым юбилеем.

Выпускница кафедры африканистики СПбГУ, заведующая кафедрой африканистики ИСАА МГУ Н. В. Громова в своем выступлении подчеркнула, что многие африканисты, работающие в Москве, являются выпускниками Петербургского университета. «Университет Петербурга — кузница тех кадров, которые потом направляются в Москву и другие регионы. В СПбГУ лучшая кафедра африканистики не только в России, но и во всем мире», — сказала Нелли Владимировна, вручая в качестве подарка кафедре картину, выполненную в традиционной технике тинга-тинга.

Остается пожелать петербургским африканистам соответствовать столь высокой оценке.

В заключение хочу привести слова из поздравительного адреса Директора Российского центра науки и культуры в Восточной Африке, выпускника и преподавателя кафедры, А. С. Зданевича: «Кафедра Африканистики всегда была особым местом... Все мы вышли из этих стен, и каждый при первой возможности стремился сюда вернуться, хоть ненадолго окунуться в свою юность, период ошибок и открытий. Сегодня мы вспоминаем наших Учителей: Н. В. Юшманова, Д. А. Ольдерогге, А. А. Жукова, С. Б. Чернецова, В. М. Мисюгина, Н. М. Гиренко, И. П. Яковлеву, В. Р. Арсеньева и многих других, отдавших свою жизнь науке редкой, порой неувловимой, но, в то же самое время, многогранной и всеобъемлющей — африканистике».

#### Контактная информация

*Желтов Александр Юрьевич* — доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; [ajujeltov@mail.ru](mailto:ajujeltov@mail.ru)



ПЕРЕЧЕНЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ  
«ВЕСТНИК САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА»  
в 2015 году

СЕРИЯ 13: ВОСТОКОВЕДЕНИЕ. АФРИКАНИСТИКА

	Вып.	Стр.
<b>Россия и Восток</b>		
<i>Костина Е. А.</i> Лично-указательные местоимения бенгальского языка как средство повторной номинации (на материале рассказа О. Бишшаш «Однажды, когда-нибудь»).....	(2)	5–16
<i>Котин И. Ю.</i> Из истории научных контактов между русскими и польскими индологами в первой половине XX века.....	(3)	5–13
<i>Кузнецова Н. В.</i> Морфология и синтаксис послелогов в языке гуро (предварительные наблюдения).....	(2)	17–35
<i>Майоров В. М., Стеженская Л. В., Н. Я. Бичурин</i> и его «Древняя китайская история» ..	(1)	5–11
<i>Поздняков К. И.</i> Именные классы в системах числительных языков нигер-конго .....	(2)	36–58
<i>Топорова И. Н.</i> Роль языка бобанги в происхождении лингала .....	(2)	59–72
<b>Языкознание</b>		
<i>Дубровина М. Э.</i> Об этапах формирования определительных субстантивных конструкций (изафетов) в языке древнетюркских рунических надписей (в сравнении с современным турецким языком) .....	(1)	12–21
<i>Напольнова Е. М.</i> Система обращений в современном турецком языке.....	(4)	5–13
<i>Смирнова М. О.</i> Структура тибетского грамматического трактата «Сумчупа» и комментариев к нему.....	(3)	14–25
<i>Суцевский А. Г.</i> Формирование левантийской алфавитной системы в среде древнеегипетской писмовой пропедевтики.....	(4)	14–28
<i>Чу Цзы-Чен (Чу Цзычэн).</i> Метафорические и метонимические модели внутренней формы фразеологических единиц: на материале русских идиом и китайских чэньъюев.....	(1)	22–29
<b>История и источниковедение</b>		
<i>Борох О. Н.</i> Дискуссия о путях развития Китая в начале 1930-х годов: от «вестернизации» к «модернизации» .....	(2)	73–86
<i>Врадий С. Ю.</i> Влияние сочинений китайских ученых на общественную мысль Кореи второй половины XIX века .....	(4)	67–82
<i>Дьяков Н. Н.</i> Лисан ад-Дин Ибн ал-Хатиб (1313–1374) в истории и историографии мусульманского Запада (Ал-Андалус и Магриб) .....	(1)	30–42
<i>Илюшина М. Ю.</i> Египетский список «Ал-Канун ал-вадих...» в научной библиотеке Санкт-Петербургского государственного университета .....	(3)	68–76
<i>Кейдун И. Б.</i> Порядок ношения траура в канонических установлениях конфуцианства (по материалам трактата «Ли цзи») .....	(4)	83–91
<i>Мокрушина А. А.</i> Списки рукописи «Китаб ас-садих ва-л-багим» Ибн ал-Хаббарийи в собраниях Восточного отдела библиотеки им. Горького и в государственной библиотеке Берлина.....	(1)	43–54
<i>Рустемов О. Д.</i> Образцы судебных решений (хукм) из судебных сборников Крымского Ханства: особенности структуры и стиля .....	(1)	55–62
<i>Энхбат Мунхцэцэг.</i> Маньчжуро-монгольские и монгольско-маньчжурские словари (XVIII–XX в., история составления). Часть 1.....	(4)	92–108
<i>Якерсон С. М.</i> «Поэты читают поэтов». Автограф «мастера сонета» Шмуэля Аркевольти в сборнике макал Иммануэля Римского из фондов библиотеки Института восточных рукописей РАН .....	(3)	77–91
<i>Яфия Юсиф Джамиль.</i> Списки «Китаб ал-амса́л ас-сайира» из фонда восточного отдела научной библиотеки СПбГУ и из рукописного отдела Берлинской государственной библиотеки.....	(2)	87–94

## Литературоведение

- Вавилина Д. А.* Вавилонская поэма о боге чумы Эрре: проблема датировки и установления исторического контекста..... (1) 63–72
- Ляхович А. В.* Некоторые особенности развития англоязычной литературы Нигерии (1952–1991)..... (1) 73–80
- Маретина К. А., Челнокова А. В.* Синтез традиции и современности в «Великом индийском романе» Шаши Тхарура ..... (3) 123–133
- Прушковская И. В.* Диалогическая связь модернистской драмы с классической турецкой литературой (на материале месневи «Красота и Любовь») ..... (2) 95–102
- Пылев А. И.* Древнейшие образцы тюркской мусульманской мистической поэзии в «Диван лугат ат-турк» Махмуда Кашгарского ..... (4) 109–114
- Сидоренко А. Ю.* Эволюция повествовательной стратегии писателя Юй Хуа — от рассказчика к наблюдателю ..... (3) 134–144
- Суворов М. Н.* Религиозная цензура литературной продукции в арабских странах (XX — начало XXI в.) ..... (4) 115–123
- Тугулова О. Д.* Элементы поэтики абсурда в творчестве китайских поэтов «нового периода» ..... (2) 103–112
- Хронопуло Л. Ю.* Сверхкороткие рассказы в творчестве современных японских писателей Акагава Дзиро и Атода Такаси ..... (1) 81–90

## Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки

- Богачева Е. А., Горшенев А. А., Маслов А. А.* Имена джаму, распространенные среди народов Западного Судана, их значение и отношения между ними ..... (4) 50–66
- Григорьева Н. В.* Район Бави как объект фольклорного дискурса и сакральное пространство вьет-мыонгских народов Северного Вьетнама ..... (4) 29–42
- Завьялова О. Ю.* Система ценностей манинка Гвинеи (по материалам полевых исследований 2014 года) ..... (3) 26–34
- Кейдун И. Б.* Тоуху: содержание, атрибутика, основные этапы истории (в контексте изучения содержания конфуцианского трактата «Ли цзи») ..... (2) 113–120
- Коровкина А. Ю.* Модернизация и традиция в культурной перспективе современного Туниса ..... (1) 91–97
- Коровкина А. Ю.* Нормативное поведение современных тунисцев в зеркале фольклора ..... (3) 35–51
- Лемешко Ю. Г.* Народные картины *няньхуа* города Гаоми: особенности техники и жанровой структуры ..... (3) 52–60
- Пелевин М. С.* Повседневная жизнь афганцев в XVII — начале XVIII века: еда, жилище, домашний быт (по материалам «Хатакской хроники») (часть II) ..... (2) 121–128
- Пелевин М. С.* Повседневная жизнь афганцев в XVII — начале XVIII века: еда, жилище, домашний быт (по материалам «Хатакской хроники») (Часть I) ..... (1) 98–105
- Сологубова М. В.* Эрмитажная цилиндрическая печать из Вавилонии с изображением богини врачевания Гулы: о соотношении надписи и изображения в глиптике касситского периода ..... (1) 106–114
- Сторожук А. Г.* Ма-шэнь. Генезис и традиции поклонения ..... (4) 43–49
- Яфарова З. Г.* Реформа турецкого языка и ее отражение на страницах журнала «Хаят» (1926–1929) ..... (3) 61–67

## Международные отношения, политика и экономика стран Азии и Африки

- Леленкова А. В.* Политические отношения между Японией и Индией в первые годы после окончания Второй мировой войны ..... (3) 92–103
- Ткачев С. В., Ткачева Н. Н.* Японская колонизация Хоккайдо (2-я половина XIX — начало XX века) ..... (3) 104–122
- Ши Илинъ.* Китайско-австралийские торгово-экономические отношения в поздний период династии Цин (1861–1911) ..... (1) 115–125

## Обзоры и рецензии

- Голда Ахиезер.* Рецензия на книгу: Якерсон С. М. ОЦАР СЕФАРАД — СЕФАРДСКАЯ СОКРОВИЩНИЦА. Сефардская книга X–XV вв. От рукописной к печатной традиции. Учебно-методическое пособие для студентов СПбГУ, обучающихся по направлению «Востоковедение и африканистика». Санкт-Петербург: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2015. 127 с. .... (4) 124–126
- Дьяков Н. Н.* Рецензия на коллективную монографию: Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Страны Северной и Северо-Восточной Африки: коллективная монография / Центр цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН. Руководитель авторского коллектива: И. В. Следзевский. Отв. ред.: А. Д. Саватеев, Э. Ф. Кисриев. М.: ЛЕНАНД, 2015. 424 с. .... (4) 127–133
- Мокрушина А. А.* Обзор истории собрания и изучения арабских рукописей в Петербурге..... (2) 129–135
- Самойлов Н. А.* Китайский взгляд на всемирную историю (Размышления в связи с выходом в свет монографии: Gotelind Müller. Documentary, World History, and National Power in PRC: Global Rise in Chinese Eyes. Routledge, 2013. 264 p.) ..... (2) 136–140

## Хроника научной жизни

- Желтов А. Ю.* «Африка в Петербурге, Петербург в Африке»: юбилей петербургской африканистики ..... (4) 134–136
- Завьялова О. Ю.* Межэтнические взаимодействия в современной Руанде: этнические ценностные ориентации и картина мира (полевые наблюдения петербургской экспедиции 2015 г.)..... (2) 141–143
- Немировская А. В.* Участие преподавателей и студентов кафедры Древнего Востока СПбГУ в раскопках памятников древнего государства Урарту (Армения)..... (1) 126–128