

ВЕСТНИК

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия 13	2010	ВОСТОКОВЕДЕНИЕ
Выпуск 1	Март	АФРИКАНИСТИКА

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ. ИЗДАЕТСЯ С АВГУСТА 1946 ГОДА

СОДЕРЖАНИЕ

РОССИЯ И ВОСТОК

Климов В.Ю. Первое японское посольство в России (1862 г.) 3

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР КИТАЯ

Власова Н.Н. Онейромантика и физиогномика в традиционных китайских представлениях 17

Сомкина Н.А. Традиции зооморфной символики в обрядовой стороне повседневных верований (старый Китай и современность)..... 30

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Кудояров В.Н. Налоги удзё:кин и мё:гакин при Танума Окицугу 47

Немировская А.В. Система наказаний на Древнем Востоке. История вопроса..... 53

ЛИНГВИСТИКА

Желтов А.Ю. Неноминативность в нигер-конго 70

Телицин Н.Н. Этнокультурные условия возникновения и развития уйгурской письменности..... 83



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

© Авторы статей

© Издательство
Санкт-Петербургского
университета, 2010

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

<i>Корнильева Т.И.</i> Традиционные китайские представления о загробном мире, отраженные в своде «Юйли баочао»: ортодоксальный буддизм и народные верования.....	91
<i>Мамедов Джаббар Манаф оглы.</i> О некоторых спорных вопросах относительно родины и национальности Низами Гянджеви	106

IN MEMORIAM

<i>Иван Иванович Зарубин</i>	117
<i>Богорад Ю.И.</i> Наш учитель Иван Иванович Зарубин: Иван Иванович Зарубин в моей судьбе.....	118
<i>Данскер О.Л.</i> Заррабин.....	123
Рефераты	126
Summaries	129
Сведения об авторах.....	132

РОССИЯ И ВОСТОК

УДК 94(520)02

В. Ю. Климов

ПЕРВОЕ ЯПОНСКОЕ ПОСОЛЬСТВО В РОССИИ (1862 г.)

Первые сообщения о намерении военного правительства Японии (бакуфу) направить дипломатические миссии в Америку и Европу российское правительство получало от консула в Хакодате. Первоначально известие о посылке посольства в Европу в виде предполагаемого кругосветного путешествия высокопоставленных чиновников бакуфу появилось в депешах И.А. Гошкевича (1815–1875). Главой делегации был «назначен один из так называемых здесь губернаторов для иностранных сношений Мурагаки Авадзи-но ками». Далее консул пишет о посылке также в кругосветное путешествие Морияма Такитиро: (в транскрипции Гошкевича — Такициро) (бывший Эйноске), хорошо известного русским из состава миссии Путятина. Называлось и время отправления — весна следующего 1860 года. «Весною отправятся на американском пароходе в Сан-Франциско, оттуда в Нью-Йорк, затем в Англию, Францию и Россию, и предполагают возвратиться по Амуру» [1, л. 59–59 об.].

В сообщении от 15 марта 1861 г. из Эдо Гошкевич уже конкретно сообщает об официальном намерении бакуфу отправить посольство в столицы европейских стран, с которыми к тому времени были заключены трактаты. Мурагаки Авадзи-но ками говорил о том, что японское правительство ищет подходящий военный корабль для этой цели. Российский консул предложил воспользоваться фрегатом «Светлана», с которого предварительно сняли бы пушки. Но японская сторона была заинтересована в покупке судна, а не в аренде. Гошкевич предложил было отправиться посольству в Европу через Сибирь, но его идея не была принята, и сам консул не стал настаивать на ней: это потребовало бы больших усилий и финансовых издержек российской стороны, чтобы привезти в Петербург «около 80 человек» [1, л. 97–97 об.]. Консул исходил из количественного состава посольства в США. Одним из руководителей делегации должен был стать, по сообщению консула, Тори Этидзэн-но ками. В том случае если японской стороне не удастся приобрести нужного судна, то она намеривалась воспользоваться предложением Ратэрфорда Олкока (1809–1897) и отправиться в Европу на военном английском корабле.

Верховный военный правитель Японии (тайкун) официально в лаконичной форме письмом уведомил Александра II о направлении в Россию миссии. В нем тайкун (大君) обращается к российскому императору (魯西亜国帝) со словами, что по договору, заключенному между Японией и Россией (статьи 3 и 6), японская сторона обязалась открыть для иностранцев два города — Эдо и Осака — и два порта — Хёго и один на западном берегу Хонсю (предположительно Ниигата). Но в связи с возникшими труднопреодолимыми препятствиями тайкун просил отложить их открытие на некоторое время. Ответственность за ведение этих переговоров он возложил на двух старших государственных советников (ро:дзю: 老中) Кудзэ Ямато-но ками (久世大和守) и Андо: Цусима-но ками (安藤対馬守). В конце письма тайкун выразил сердечную признательность российскому императору и пожелал мира и спокойствия России. Письмо датировано 1-м годом эры Бункю:, 3-ей луной, 14-м днем, т.е. 23 апреля 1861 г. по григорианскому календарю, и скреплено подписью. Копия письма хранится в библиотеке города Хакодате [2, с. 410–411].

От имени двух ро:дзю: по повелению тайкуна было отправлено развернутое письмо по сути рассматриваемого вопроса министру иностранных дел России. В преамбуле говорится, что российскому императору от тайкуна направлено было послание о том, что на протяжении почти 300 лет Япония не имела сношений с иностранными государствами. Но недавно российское посольство во главе с Путятиным посетило Японию, и был заключен договор с Россией, а также другими государствами: Францией, Англией, Голландией. Интересно отметить, что фамилия «Путятин» написана не каной, как это принято при транскрипции имен иностранцев, а иероглифами 布恬廷 [2, с. 412–415].

Статский советник Гошкевич в письме от 3 августа 1861 г. за № 58 сообщал Азиатскому департаменту Министерства Иностранных Дел Российской империи о направлении дипломатической миссии в Европу. Его об этом официально уведомило «Министерство Иностранных Дел» страны его пребывания. Были назначены четыре руководителя посольства: «1) Такеноуци Симоцке-но ками¹ бывший губернатор Хакодате, а ныне заведующий счетными делами по сношению с иностранцами 2) Мицуно Цикого-но ками² бывший при переговорах с графом Путятином в Симода, потом Губернатором Канагавы и по случаю убийства Мофета он был удален от сношений с иностранцами, но получил другое место несколько не ниже губернаторского, 3) Куваема Саэмондзэ³ недавно назначенный Губернатором внешних сношений и 4) Кюгоку Ното-но ками⁴ в качестве прокурора. Если им поручено будет вести какие-нибудь переговоры, то без сомнений будет главным деятелем Мицуно Цикуго-но ками отличающийся от прочих своим дипломатическим тактом и настойчивостью» [3, л. 1]. Из четырех представителей, которые должны были возглавить посольство, Гошкевич особо выделяет только Мидзуно Тикуго-но ками за его деловые качества. Но его исключили из состава делегации именно из-за убийства русских моряков в Йокогаме. Это могло вызвать негативные ассоциации в европейских столицах. На исключении также настаивал британский консул Оллок. Что касается Куваема, то его кандидатуру отвели, опять же по настоянию Олкока, из-за преклонного возраста [4, с. 19]. Интересно отметить, что сообщение было зарегистрировано в Азиатском департаменте за № 4590 28 ноября 1861 г.⁵ То есть почта шла больше трех месяцев.

Получив эту информацию, в российском Министерстве иностранных дел рассматривали возможность встречи японского посольства в Египте с дипломатическим представителем России. Высказывалось предположение, что, вероятно, миссия отправится

на Ост-Индийском пароходе и проследует далее по суше через Каир и Александрию, а затем на пароходе в Европу [3, л. 3–3 об.].

Но поприветствовать японскую делегацию в Египте не удалось. И виною тому, вероятно, большие расстояния: много времени уходило на доставку дипломатической почты. На имя главы Азиатского департамента из Каира 18 / 30 марта 1862 г.⁶ было отправлено сообщение, в котором дипломатический представитель России сообщал: «Предписание Вашего Превосходительства от 26 января сего года за № 348 я имел честь получить только 15 марта, два дня по отъезду из Египта Японского Посольства. Посольство это приехало в Суэц на английском военном пароходе, было встречено Суэцким губернатором и сопровождено до Каира особым чиновником египетским впрочем незначительного ранга. Здесь оно осталось четыре дня и приняло визит английского консула, а потом и французского уведомленного позднее о прибытии посольства и о намерении его посетить Париж» [3, л. 8–8 об.]. Далее в сообщении упоминается о борьбе между английским и французским консульствами. Посольство сопровождал до Александрии английский консул. Оттуда оно отправилось на английском военном транспорте «Гималаг», и «при выходе из порта сделан был ему с крепости надлежащий салют» [3, л. 8 об.].

Гошкевич в сообщении от 15 марта 1862 г., исходящий номер 14, пишет в Азиатский департамент: «Назначенное в Европу Японское Посольство отправилось из Едо в последних числах Декабря на Английском пароходе Один до Суэца». Письмо зарегистрировано 12 июля 1862 г. за № 3225. Консул прилагает к письму список состава посольства и перечень «подарков от Тайкуна для подношения Его Величества Государю Императору и для Членов Государственного Совета» [3, л. 5–7]. «Список отправившихся лиц» он разбивает на пять групп. В первую включил помимо полномочных представителей еще и Сибата Садатаро: (четыре человека), во вторую — «старших чиновников при Посольстве» (пять человек), в третью — «младших чиновников» (шесть человек), в четвертую — «толмачей» (четыре человека), в пятую — «счетчиков и писцов» (три человека). «Всего чиновников 22. При них слуг 14. Всего 36 человек» [3, л. 6 об.]. Российская сторона заблаговременно могла подготовить в свою очередь подарки для сёгуна. Так, Гошкевич указывает, что императору будут подарены «два сабли»⁷, седло, японские картины, книжный шкаф, письменный прибор, десять кусков японской парчи (Гошкевич пишет: «яматской парчи»), две парчовые занавески. Кроме того, для чинов Государственного Совета посылалось «яматской парчи — 10 кусков, цветного атласу — 10 кусков» [3, л. 7].

По всему маршруту следования (Египет, Франция, Англия, Голландия, Германия) до России отечественные дипломаты собирали разнообразную информацию, имевшую отношение к японскому посольству, с тем чтобы в Санкт-Петербурге смогли достойно принять гостей. Особый упор делался на церемониал встреч, пристрастия отдельных важных персон, кухню и места посещения японских представителей. Официальная переписка, за редким исключением, велась на французском языке каллиграфическим почерком чернилами черного цвета. Можно отметить, что депеши на имя князя Горчакова от послов во Франции, Англии, Голландии и Германии написаны исключительно на французском. Сообщения на имя Н.П. Игнатьева, главы Азиатского департамента, особенно из азиатских стран, были на русском. Редкая переписка частного характера, например из Германии, между чиновниками различных ведомств МИД и других министерств также велась на русском языке и порой написана небрежным почерком с массой сокращений.

Российский представитель 31 марта / 12 апреля 1862 г. из Парижа сообщает, что японское посольство «прибыло в Марсель 3 числа этого месяца» на борту английского корабля «Нумалауа». Когда судно входило в порт, отдали салют пушечными выстрелами из крепости, на берегу был выстроен почетный караул батальона пехоты (*bataillon de infanterie*), сопровождал их камергер маркиз де Тревиз (*Le Chambellan Marquis de Trevis*), личный представитель Наполеона III [3, л. 74]. Приводится поименный состав посольства, кроме слуг. Отмечается, что один из переводчиков, семнадцатилетний Тати Хиросаку (*Tatchi Kozack*⁸ 立広作), немного говорит и читает по-французски и, очевидно, будет крайне полезен послам во время их пребывания во Франции [3, л. 76 об.]⁹. Русский посол особое внимание уделял церемонии встречи, отметив, что при входе в порт Марселя в честь японского посольства был отдан салют 17-ю выстрелами пушек крепости [3, л. 83–83 об.].

Из Парижа, окончательно не договорившись с французским правительством об отсрочке открытия для иностранцев портов Хёго и Ниигата, а также городов Эдо и Осака, японское посольство отправилось в Лондон, куда должен был прибыть Олкок. Он принимал активное участие подготовке к поездке японской миссии и был в курсе всех договоренностей. В Лондоне постоянный контакт с японцами поддерживал первый секретарь русского посольства господин Сабуров [3, л. 67–68 об.]. Как и во Франции и ее столице Париже, так и в Англии и ее столице Лондоне была организована обширная программа с посещением множества мест. Наконец после прибытия в Лондон Олкока переговоры перешли в заключительную стадию и завершились подписанием Меморандума, который позже и лег в основу соглашений всех остальных государств, с которыми поддерживала на тот момент дипломатические отношения Япония. Меморандум подписали 6 июня 1862 г. по григорианскому календарю от имени Великобритании Рассел, а от имени Японии три посла. Сразу же конфиденциально английское правительство передало текст соглашения русскому посольству в Лондоне, которое переправило его в Санкт-Петербург. Меморандум был отправлен приложением в двух экземплярах к депеше № 108, датированной 4 / 16 июня 1862 г. Вероятно, текст соглашения был приложен к самому письму позже и сразу же отправлен в столицу Российской империи 10 июня. Регистрационная запись МИД России № 2873 датирована 19 июня 1862 г. и сделана фиолетовыми чернилами в отличие от самого текста сообщения, написанного черной тушью (очевидно, обычная практика делопроизводства официальных учреждений Российской империи). Еще до завершения переговоров русский посол извещает МИД России в депеше на французском языке, что правительство Ее Величества Великобритании согласно пойти на уступки японской стороне: отложить открытие портов и городов Эдо и Осака для свободного посещения иностранцев на пять лет взамен на уступки японцев в торговле и других областях [3, л. 53]. Кроме того, МИД Англии извещало российскую сторону о самом ходе переговоров. Подчеркивалось, что отказ договорных держав от права на открытие портов и городов является необходимой и вынужденной мерой в сложившейся обстановке [3, л. 69]. Рассел заблаговременно предупреждал князя Горчакова, что японская делегация может поднять три вопроса на переговорах в Петербурге, а именно: 1) запрет на вхождение в японские порты иностранных военных кораблей, 2) согласие договорных держав на запрет экспорта из Японии продуктов питания из-за их нехватки на внутреннем рынке, 3) изменения в денежной системе Японии [3, л. 69]. Англичане ответили на это следующим образом: 1) правительство Ее Величества не пойдет ни на какие ограничения относительно военных кораблей, но вместе с тем за-

явило, что они будут появляться в японских портах в особых случаях, 2) английская сторона согласна с ограничениями, касающимися вывоза из страны продуктов питания, но в то же время рассматривает эти ограничения как временную меру, вызванную неурожаем или другими негативными факторами, и будут приниматься они с согласия представителя Ее Величества в Японии, 3) этот вопрос требует детальной проработки и требуется провести консультации со всеми заинтересованными сторонами в Англии, тем не менее эта проблема должна быть решена с позиций права и справедливости [3, л. 69 об.]

Через несколько дней после подписания Меморандума японская делегация отбыла в Голландию. Церемония приема японского посольства у короля Голландии была подробно расписана. Она состояла из 11 пунктов [3, л. 98–100]. Приводится полный список посольства с указанием, что к нему позже в Англии присоединились Морияма Такитиро: (Mori-yama Takitsiro)¹⁰ и Футинобэ Токудзо: (Futsinobe Tokuzo)¹¹, прибывшие в Лондон вместе с Олкоком. Отмечается, что делегация состояла из 36 человек (22 чиновников, 14 слуг), но к ним присоединились еще два человека, и численность достигла 38 человек. В деле присутствует красочные меню обедов с изображением трех японских гербов от 3 и 5 июля 1862 г.

2 июля по юлианскому календарю на имя Горчакова пришла телеграмма № 48 из Гааги, извещавшая о том, что на следующий день японская миссия отбудет в Берлин [3, л. 109]. Посольство прибыло 19 июля и поселилось в гостинице «Брандербург» (Brandebourg). Кайзер принял его 21 июля. Церемониал был еще более подробно расписан, чем в Голландии, состоял из 11 пунктов и опубликован готическим шрифтом накануне в немецких газетах за подписью церемониймейстера графа Гтильфриба (Gtillfried), вырезка содержится в деле [3, л. 115–120].

Представляет интерес письмо, носящее частный характер, написанное на простой бумаге небольшого размера, сложенной вдвое. Помечено оно 2 августом 1862 г. и написано русским чиновником в Берлине. Судя по почерку, его автором является барон Ф.Р. Остен-Сакен (1832–1916). В нем он сообщает, обращаясь к некоему «любезному и многоуважаемому Александру Алексеевичу», что наконец он в состоянии исполнить поручение и прислать «совершенно полный список» японского посольства. Но список этот необычный. Написан он иероглифами, или, как пишет отправитель, «обыкновенным японским шрифтом». Несколько раз Остен-Сакен пытался получить от японцев список, написанный по-японски, через господина Бунзена, но ничего не получилось. Бунзен отговаривался тем, что японцы «зело ленивы, что почти невозможно заставить их написать» [5, л. 77]. Остен-Сакен достал книгу, изданную в Голландии в память пребывания японского посольства, где приводятся иероглифически фамилии и имена членов делегации. Он их переписал, уверяя, что копия верная. Из чего можно сделать вывод, что автор письма разбирался в японском языке. Видимо, официальные депеши российского представителя в Германии содержали полную информацию о посольстве, так как барон замечает: «Я не пишу ничего Департаменту, потому что не могу ничего прибавить к официальным депешам Барона Моренгейма». Особо отмечает прибытие Морияма Такитиро: «с которым мы были в самых лучших отношениях в Японии» [5, л. 78–78 об.]. Также Федор Романович отмечает, что «японцы подвержены здесь некоторой дисциплины, им не дают, например, вина а discretion (с франц. вволю. — В.К.), за исключением Мориамы, которому как необходимейшему человеку при переговорах все дозволено» [5, л. 78–78 об.]. Специально для делегации были показаны учения по-

жарных и лечебные учреждения. А также «вчера Посланников пригласили на смотр публичным женщинам, который производит полиция каждую неделю. Несколько сот голых женщин подверглись медицинскому осмотру в присутствии Посланников, вторых это так заинтересовало, что они остались до самого конца» [5, л. 78]. Отмечается, что введены ограничения на свободное передвижение участников делегации самими посланниками. Так, в частности, нельзя самовольно отлучаться из места проживания позднее 6 часов вечера, если посольство не приглашено принимающей стороной в театр или в увеселительные места. Японцам настолько понравилось в Германии, что автор письма опасался, что отъезд в Россию будет отложен. Но посольство отправилось в Россию, как и планировалось, 5 августа, во вторник [5, л. 78 об.].

Еще в январе 1862 г. была составлена служебная записка, написанная, как явствует из приписки, Яматовым (он же Татибана Косай). Озаглавлена она «Прием иностранного посла в Японии». Российские дипломаты имели уникальную возможность привлечь к работе по подготовке приема посольства японца, вывезенного из Японии И.А. Гошкевичем и ставшего чиновником Азиатского департамента Министерства иностранных дел. Но возникает один вопрос: мог ли Яматов знать о церемонии приема иностранных послов при дворе сёгуна, если он сам покинул Японию вместе с частью миссии графа Путятина, когда только-только завязались официальные отношения с иностранными державами. В тексте речь идет об императоре, но император (тэнно) в то время вообще не принял ни одного иностранного посла. Термин «тайкун» не используется. Некоторые пункты вызывают сомнение, например седьмой: «Во дворце сопровождает посла почетный конвой, который не позволяет народу переходить дорогу, в противном случае посол может считать себя оскорбленным» [5, л. 18]. Не является ли этот пункт служебной записки отражением традиций и практики, связанной с процессией даймё: (даймё: ге:рэцу), которые должны были посещать в определенное время Эдо, столицу сёгуна. Незнание этого правила стоило жизни английскому купцу Ричардсону, который, сам не зная того, проявил неуважение к Симадзу Хисамицу 島津久光 (1817–1887), одному из самых могущественных князей Японии, главе клана Сацума, возвращавшегося из Эдо на Кюсю. Инцидент произошел как раз в то время, когда посольство еще находилось в Европе — 14 сентября 1862 г. (инцидент в Намамуги) — и вызвал негативную реакцию европейцев. А упоминание о короне у императора вызывает недоумение, потому как ее просто не было. Так, в пункте 17-м, последнем, говорится: «Наконец ИМПЕРАТОР назначает послу день прощания <...>, и на этот раз ИМПЕРАТОР обыкновенно бывает не в короне» [5, л. 19 об.]¹². Тем менее при приеме японского посольства в Зимнем дворце много было заимствовано из этой записки: угощение чаем и конфетами, визит к цесаревичу, осмотр достопримечательностей столицы после аудиенции у императора. В примечании Яматов описывает, как должно быть обустроено жилье посольства. Он отмечает, что постоянно должны поставляться зелень, свежая рыба, кондитерские изделия и вина. Завершается записка словами: «Устройство комнат и убранство их по вкусу японцев я могу удовлетворительно выполнить тогда, когда отведена будет квартира и доставлено все необходимое» [5, л. 20 об.].

В подарок японским посланникам были преподнесены Азиатским департаментом «с золотым образом» четыре экземпляра японско-русского словаря, подготовленного к изданию Гошкевичем в сотрудничестве с Яматовым. 20 июня 1862 г. было отдано распоряжение выплатить за эту работу переплетчику Крауту 9 рублей 90 копеек серебром [3, л. 10].

Азиатский департамент 2 июля 1862 г. уведомил морское министерство о необходимости послать 10 июля казенный пароход в Штетин (Германия) для доставки в Санкт-Петербург японского посольства [3, л. 15–15 об.]. Но днем позже, 3 июля, департамент просил повременить с отправлением судна [3, л. 16]. Таможне было дано указание беспрепятственно пропустить вещи посланников и сопровождавших их лиц [3, л. 17–18]. Для встречи в Германии и сопровождения японской делегации в Россию Азиатским департаментом был назначен 9 июля особый чиновник — надворный советник барон Остен-Сакен [3, л. 19–20]. Морское министерство 10 июля уведомило департамент, что для доставки посольства назначен пароход-фрегат «Смелый» и что 12 июля он отправится в Штетин, взяв на борт чиновника, командидуемого Министерством иностранных дел [6, л. 93 об.]. Газета «Санкт-Петербургские ведомости» от 22 июля, № 159, сообщает: «“Смелый” — это большой колесный пароход, с огромными, хорошо отделанными каютами, вполне удобными для размещения многочисленной свиты посланников». Экипаж состоял из 251 человека [6, л. 92]. Морское министерство сообщает Азиатскому департаменту, что на борту корабля от их ведомства будет находиться капитан-лейтенант А.Ф. Можайский (1825–1890), которого «Государь Император Высочайше повелел <...> назначить на пароходофрегат Смелый для сопровождения Японского посольства» [6, л. 4]. К нему надо будет обращаться барону Остен-Сакену по поводу размещения на борту членов посольства. Командиром корабля был назначен капитан II ранга Левицкий¹³. Для переезда в Кронштадт для всех, кто отправлялся в командировку, был «приготовлен у Английской набережной пароход “Ильмень” 12 июля к 4 часам по полудни» [3, л. 22–22 об.]. 24 июля пришло сообщение из Берлина, что японское посольство утром выехало из столицы Германии, и вечером того же дня ожидали отход парохода из Штетина в Санкт-Петербург. Днем позже, 25 июля, сообщалось, что в 8 часов вечера пароход «Смелый» с японскими гостями на борту вышел из Свиномюнде. Газета «Санкт-Петербургские ведомости» от 1 августа 1862 г. № 166 сообщает любопытные подробности: «... когда перевозили багаж, кажется более 300 ящиков и тюков, тогда единственно очень заботились все члены миссии, это об одном ящике, вроде деревянной клетки, в котором хранились верительная грамота посла и копии с трактатов. “Это моя жизнь”, — говорил несколько раз посланник, указывая на ящик. На денежный сундук не обращали никакого внимания; правда, он весил 20 пуд., и утащить его нелегко было, несмотря на пренебрежение, с которым он был брошен на пристани в Свиномюнде».

Инспекторский департамент Морского министерства заранее уведомил Азиатский департамент Министерства иностранных дел, что для доставки японских гостей в Кронштадт отправится от Английской набережной 26 июля в 6 часов по полудни пароход «Стрельна». На нем же отправились назначенные для встречи в Кронштадте лица. Ожидали прибытия в Санкт-Петербург 28 июля к 2 часам дня [3, л. 23–28].

О прибытии посольства были извещены все высокопоставленные лица. 28 июля 1862 г. с пометкой «доставить немедленно» нарочным на дачу Н.П. Игнатьева (1832–1908), директора Азиатского департамента МИД, на Манежной улице в Петергофе была доставлена телеграмма за подписью Татаринова, в которой сообщалось, что вечером 27 июля в Кронштадт прибыло японское посольство «в девять с половиной часов. В Петербург прибудет в два часа по полудни» [3, л. 11]. Однако в депеше № 3448 Инспекторского департамента Морского министерства Азиатскому департаменту сообщили, что посольство прибыло в Кронштадт в 10 часов вечера [3, л. 28].

Накануне прибытия в Россию японской делегации Инспекторский департамент Мор-

ского министерства сделал запрос в департамент внутренних сношений, какие знаки внимания оказывать в момент прибытия на Кронштадтский рейд «Смелого». Отмечалось, что по свидетельству адмирала графа Е.В. Путятина (1803–1883), а также капитана I ранга К.Н. Посьета (1819–1899) при приеме японских сановников иностранными представителями им пушечными орудиями отдавали «общий национальный салют; с их же стороны иностранцы не встречали подобных знаков внимания» [3, л. 12]. В частности, Посьет письмом от 27 июня 1862 г. по старому стилю сообщал: «Сколько мне известно, условий между нашим Правительством и Японским, касательно встреч начальников миссий или вообще агентов Правительства, до сего времени никаких не постановлено. В бытность в Японии Адмирала Путятина, как равно и в мое посещение портов в Японии в качестве комиссара нашего правительства и при приемах данных японским сановникам судами других наций, которых я бывал свидетелем, — при всех таких встречах был употреблен общий национальный салют. С их же стороны иностранцы не встречают, или, по крайней мере, не встречали подобных знаков внимания, по незнанию или же по нежеланию вообще знать европейские обыкновения» [6, л. 6–6 об.].

На запрос, «какие морские почести должны быть отданы имеющему прибыть на нашем пароходе японскому посланнику», для справки послали выписку из Морского устава о почестях лицам гражданских служб и представителям сухопутных родов войск. Так, например, генерал-фельдмаршалу и полномочному послу полагалось 15 выстрелов, а генерал-майорам, поверенным в делах и генеральным консулам — 9 выстрелов [3, л. 12 об. — 13 об.]. В связи с этим воспользовались также информацией, почерпнутой из депеш российских представителей во Франции, Англии и других стран, где принимали это посольство. В Марселе салютовали 17 пушечными выстрелами, а при осмотре посольством в Англии арсенала Вульвич (Woolwich) им сделан салют 19 выстрелами. В Англии иностранных послов приветствовали 19 выстрелами [3, л. 14]. В открытом море до подхода к Кронштадту японского посольства салютовал 111-ти пушечный винтовой корабль «Император Николай I» 15-ю выстрелами. На что он получил «ровный ответ». Об этом сообщает газета «Санкт-Петербургские ведомости» № 166 от 1 августа 1862 г. То есть при отдаче салюта русская сторона руководствовалась Морским уставом параграфом 892: «Салюты, производимые чинам неморских служб, суть следующие: Генерал-фельдмаршалу, Главнокомандующему и Полномочному Послу, наравне с Генерал-Адмиралом 15 выстрелов» [3, л. 13]. Итикава Ватару 市川渡, однако, в своем дневнике записал, что прозвучало 11 выстрелов: «7-я луна 12-й день (7 августа по григорианскому календарю. — В.К.). Ясно. <...> В 6-м часу встретились с большим военным кораблем, на котором пушки были расположены в три яруса. Приветствовали друг друга сигнальными флажками. После этого, на [безопасном] удалении друг от друга, салютовали 11 пушечными выстрелами» [8, с. 448]. Посольство прибыло в Санкт-Петербург из Кронштадта на придворном пароходе «Стрельна», багаж же доставили пароходами «Славянка» и «Петербург».

Был разработан высочайше утвержденный церемониал въезда в Санкт-Петербург японского посольства. За подписью правителя Экспедиции Церемониальных дел Министерства Императорского двора 19 июля 1862 г. были отправлены депеша в Азиатский департамент о принятии церемониала и три его отпечатанных экземпляра [3, л. 11]. Шереметев, церемониймейстер, действительный статский советник, был назначен Предводителем японского посольства. Он отправился в Кронштадт вместе с церемониймейстерскими помощниками и чиновниками Азиатского департамента для

встречи и сопровождения посольства. Основной состав миссии и встречавшие их лица на придворном пароходе, где было им предложено угощение, отправились в Петербург с Кронштадтского рейда. Прислуга и вещи были доставлены другим пароходом до прибытия посланников. На Английской набережной, на пристани, была построена «рота пехоты со знаменем и музыкою, для отдания чести». Для сопровождения был назначен эскадрон кавалерии и жандармская команда. На пристани встречало множество должностных лиц от разных ведомств. Было подано восемь карет. Два кавалерийских взвода замыкали «поезд». Был определен маршрут следования от пристани по Английской набережной, Исаакиевской и Адмиралтейской площадям, около Зимнего дворца, резиденции императора, по Дворцовой набережной, к Запасному дворцу. У Запасного дворца ждал прибытия посольства почетный караул из одной роты пехоты со знаменем и музыкою. На все время пребывания миссии, вплоть до отъезда, у подъезда постоянно стояли двое часовых. Несколько чиновников Министерства иностранных дел у подъезда и на лестнице Запасного дворца встречали посланников, а в парадных комнатах дворца — Санкт-Петербургский комендант. Через некоторое время после приезда посольства в тот же день нанес визит Военный Генерал-Губернатор. Затем Вице-канцлер и Министр ИМПЕРАТОРСКОГО Двора прислали к посланникам своих представителей для поздравления с благополучным приездом. В день приезда также посетили посланников Товарищ Министра Иностранных дел и Обер-Церемониймейстер [3, л. 9–10]¹⁴.

По прибытии посольства и размещении в Запасном дворце посланники отправили на имя князя Горчакова благодарственное письмо на голландском языке: «Сим честь имеем сообщить Вашему Высочеству нижеследующее. Сегодня нашего 14 дня (28-го русского июля) мы прибыли к сему двору с нашими спутниками. Все распоряжения для нашего переезда и пр. должно приписать благорасположению Вашего Высочества, и мы за это весьма признательны» и далее следуют слова признательности и благодарности. В конце письма дата поставлена по японскому календарю (Бункю: 2-й год 7-я луна 14-й день, что соответствует 9 августа 1862 г. по григорианскому календарю). Перевел с голландского Надворный Советник Иессен [5, л. 20–20 об.]. Письмо в двух экземплярах, на японском и голландском языках, было запечатано в сером конверте продолговатой вытянутой формы. На нем сверху и снизу стоят оттиски печати посольства. Послание явно написано писцом, в том числе и фамилии трех посланников, а подписи в виде анаграмм (花押 као:) — послами. Письмо было, по-видимому, подготовлено заранее. В суете первого дня вряд ли было время заниматься этим.

Обе стороны делали последние приготовления к аудиенции у Российского императора. 31 июля канцелярия Министерства ИМПЕРАТОРСКОГО ДВОРА (отделение 2) уведомило Вице-Канцлера Князя Горчакова, что ЕГО ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО изволило назначить торжественную аудиенцию Японскому Посольству 2 августа, в 1 час по полудни [5, л. 50].

Надворный Советник Иессен перевел копию письма Тайкуна Российскому Императору с голландского. «С искренним почитанием Мы сообщаем Вашему Величеству Императору Российскому (следующее).

С тех пор как Наши Высокостепенные подданные: Нагай — Генбано-ками, Ивасэ-Хигоно-ками и Исюда-Ханзабуро согласились по нашему Повелению с Вашим Уполномоченным Посланником Графом Евфимием Путятином касательно дружественных и торговых сношений и обменялись трактатом в городе Иедо, отношения между обеими Империями развиваются со дня на день.

Вследствие сего Мы отправляем с сим Нашего Чрезвычайного Посланника и Полномочного Министра Такеноуци Симоцукено-ками, Нашего Полномочного Министра Мацыдаира Ивамино-ками, Нашего Полномочного Министра Кионгок-Нотоно-ками и проч. в Ваше Государство чтобы доказать Вам Наши чувства искренней приязни. Эти три поименованные (лица) Нами особенно избраны и назначены. Мы просим Ваше Величество верить им и принять их милостиво.

Мы пользуемся сим случаем усугубить благоприязненные расположения и вместе с тем желаем Вашему Величеству счастья и успеха Вашей Империи.

20-го дня, 12 месяца

1-го года Бюнь-Кю (19 января 1862 г. по григорианскому календарю. — В.К.).

Имя и печать Его

Величества Тайкуна.

Переводчик: Надворный Советник Иессен» [5, л. 52–52 об.].

Это письмо было передано посланниками во время посещения Министерства иностранных дел 31 июля 1862 г. [5, л. 51].

Для приема посольства в Зимнем дворце был разработан специально «ВЫСОЧАЙШЕ утвержденный» церемониал, который был переслан Н. Челищевым из экспедиции церемониальных дел Министерства императорского двора 27 июля в печатном варианте. Один на французском языке, другой — на русском [5, л. 26–30]. Церемониалом были установлены рассадка членов миссии по каретам, маршрут следования по городу, маршрут движения посольства по Зимнему дворцу, расстановка придворных и членов посольства в Тронном зале, порядок аудиенции, форма одежды. Церемониал был отпечатан в типографии «С. Петербургского журнала». Маршрут следования кортежа от Запасного дворца был следующий: по Дворцовой набережной, около Зимнего Дворца, внутренний двор Зимнего дворца, Посольский подъезд. В отличие от встречи на пристани на Английской набережной было подано не восемь, а девять карет. Посольство в Зимнем дворце поднялось по парадной лестнице в Николаевский зал, где японцев встретил Церемониймейстер, через Аванзал в Николаевский зал-камеру отдохновения, где встретили посланников Директор Азиатского Департамента, Гофмаршал и Обер-Церемониймейстер.

С этого места в последний момент были внесены изменения. Об этом сообщает дополнение к церемониалу, написанное от руки. В частности, в дополнении говорится, что ящик с письмом из камеры отдохновения относится в комнату переодевания, где находится под присмотром японских чиновников до конца угощения. Посланники, переодевшись, отправляются на аудиенцию вместе с этим ящиком.

После угощения чаем, кофе и сладостями посольство проследовало из Николаевской залы через Помпейскую галерею, Фельдмаршальскую и Петровскую залы в Гербовый зал. Там они ожидали начала аудиенции.

Император принял посольство в Тронном зале. Он стоял вместе с императрицей по правую руку перед троном. За императрицей стояли Великие княгини, а за императором — цесаревич и ближайшие родственники мужского пола. В стороне, несколько отступя от наследника, стояли министр ИМПЕРАТОРСКОГО Двора, вице-канцлер, военный министр, военный генерал-губернатор, командующий ИМПЕРАТОРСКОЮ главною квартирою, товарищ министра иностранных дел, который принял от ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА кредитивные грамоты Императора Японского, директор Азиат-

ского департамента и т.д. За Императрицей и Великими княгинями несколько в стороне стояли Статс-Дамы, Камер-Фрейлины и т.д. Замыкали эту свиту Камер-Юнкер и два Камер-Пажа. По левую сторону Тронной залы выстроились военные согласно воинскому званию, по правую сторону залы — все фрейлины и прочие придворные. По обеим сторонам Тронной залы были выстроены гренадеры Дворцовой роты. Все мужчины были одеты в парадную форму, а дамы были в русском платье. Когда все построились и подготовка к аудиенции была завершена, по повелению Александра II Обер-Церемониймейстер и Предводитель Посольства ввели Посланников в зал. Посольство, дойдя до середины зала, остановилось и осталось посреди зала, ожидая аудиенции. Тогда Обер-Церемониймейстер пригласил трех посланников приблизиться к трону. В Тронный зал все три Посланника вошли рядом, за ними шел начальник свиты с письмом в ящичке, сзади него вошли три ассистента и переводчик.

Первый Посланник, приблизясь к трону, вынув письмо из ящичка, произнес приветственную речь на японском языке, которую первый секретарь Японского Посольства Морияма Такитиро: перевел на голландский, а чиновник российского Министерства иностранных дел надворный советник Иессен — на русский. После этого Такэноути преподнес письмо ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ вместе со списком подарков от Тайкуна. Александр II передал письмо и список заместителю министра иностранных дел.

В деле нет самого письма Тайкуна, но сохранился перевод на русский язык речи японского посланника, с которой он обратился к Александру II.

«Перевод.

ВАШЕ ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО.

Исполняя повеление Его Величества Тайкуна, мы удостоились сегодня чести представиться Вашему Императорскому Величеству.

Со времени заключения трактата, сношения обеих Империй более и более развиваются. Вследствие сего Тайкун повелел нам доказать Его чистосердечные чувства чрез поднесение Его собственного письма, и возобновить уверения содержащиеся в трактатах.

По сему случаю мы желаем благоденствия ВАШЕМУ ВЕЛИЧЕСТВУ и счастья и преуспеяния ВАШЕМУ народу» [5, л. 57].

Опубликованный в работе профессора Судзуки Такэо текст приветствия посланника практически полностью совпадает с приведенным, но с одной, на наш взгляд, существенной разницей: обращение «ВАШЕ ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО» представлено как «皇帝閣下 ко:тэй какка» (т.е. Ваше Императорское превосходительство. — В.К.), а не «皇帝陛下 ко:тэй хэйка» (Ваше императорское Величество) и даже не 皇帝殿下 (ко:тэй дэнка — Ваше Императорское Высочество? — В.К.) [10, с. 172]. Вероятно, японская сторона использовала в то время титул «дэнка 殿下» по отношению к Российскому императору. Повторяю, самого текста посла на японском языке обнаружить не удалось, но есть расписка в получении подарков Тайкуну от Российского императора на японском языке, которое вручило посольство Министерству иностранных дел России. В частности, заголовок расписки на японском языке написан следующим образом: «魯西亜帝殿下より大君殿下に贈物の目録» [5, л. 2]. Русская сторона перевела этот заголовок как «Перечень подарков от Его Величества Российского Императора Его Величеству Тайкуну», в то время как следовало бы перевести «Перечень подарков от Его Высочества Российского Императора Его Высочеству Тайкуну». Из этого можно предположить, что и в остальных документах послы обращались к Российскому императору, упот-

ребляя титул «Высочество», а не «Величество». По всей видимости, японская сторона рассматривала государей европейских государств равных Тайкуну-дэнка (Сёгуну), а не японскому императору (ТЭННО: ХЭЙКА 天皇陛下). Российская сторона, в отличие от европейских держав, по всей видимости, поняла этот нюанс и собиралась соответствующим образом отреагировать. Так, в деле присутствует первоначальный проект ответной речи Государя Императора с многочисленными исправлениями, где, в частности, к сёгуну он должен был обратиться со словами: «Светлейший Тайкун, Повелитель Японского Государства» [5, л. 96]. Но в конце концов отказались от этого замысла.

В «Санкт-Петербургских ведомостях» № 170 от 5 августа были обнародованы приветственная речь посла (она приведена выше) и императора:

«С особенным удовольствием приветствую представителей Его Величества Тайкуна. Сношения России с Японией всегда были дружелюбны. Соседство обеих империй протекающие от того общие интересы представляют ручательство в продолжении и упрочении существующих отношений. Ценю дружелюбие Тайкуна, доказанное мне отправлением посольства, и приятные чувства Его Величества, выраженные Мне через ваше посредство.

Надеюсь, что пребывание ваше в Моей столице удостоверит и вас в искреннем расположении России к Японии».

В редакции «Северной пчелы» и «Санкт-Петербургских новостей» были направлены для напечатания «подлинный текст ответной речи Его Величества Государя Императора Японским Посланникам, а также русский перевод приветственной речи посланников» [5, л. 76].

Затем первый посланник представил императору чиновников посольства. Аудиенция закончилась, и посольство удалилось в Гербовый зал. Там их ждал вице-канцлер. Посланники выразили благодарность вице-канцлеру за аудиенцию, передали список подарков ему от Тайкуна, испросили позволения поднести Императору подарки от имени трех посланников и передали их список. Об этом они уже говорили при посещении вице-канцлера 31 июля. После этого посольство было проведено обратно, по тем же залам, на Посольский подъезд. И в тех же придворных каретах с соблюдением того же этикета посольство вернулось в Запасной дворец. Внутренние караулы в Зимнем дворце и часовые при дверях отдавали посланникам воинские почести. В комнатах Зимнего дворца, где проходило посольство, растворялись обе половины дверей [5, л. 27–34].

Изменения, внесенные в уже отпечатанный и опубликованный в газетах церемониал, были произведены в самый день его проведения. Об этом свидетельствует помета карандашом: «на особом листе приложено к этому церемониалу изменение, придуманное в самый день церемониала» [5, л. 31]. Это были не столько изменения, сколько уточнения, начиная с момента нахождения посольства «в камере отдохновения», где угощали членов посольства кофе, чаем и сладостями. Более подробно были прописаны прохождение посольства в Тронный зал, порядок передачи письма Тайкуна первому посланнику, указано было, кто переводит речи, а также порядок возвращения в Гербовый зал и общение там с вице-канцлером.

После приема во дворце Итикава Ватару в дневнике запишет, что по сравнению со всеми другими государствами церемония прошла чинно, без суеты и шума, со знанием правил приличия [8, с. 458].

Во время пребывания посольства в Петербурге императрице были подарены картины, написанные по ее просьбе. За что ею было «благоугодно повелеть» подарить ящик

с рисовальными принадлежностями «Японцу из свиты <...> Посольства, рисовавшему для Ея Величества». Азиатский департамент уплатил 150 рублей магазину Х.К. Крихъ. Распоряжение было отдано 3 сентября. Миянага Такаси отмечает, что три картины (вид горы Фудзи-сан, река Нева и коршун) были написаны двумя врачами: Такасима Ю:кэй 高島祐啓 и Кавасаки До:мин 川崎道民 [4, с. 264]. Российская императрица, видимо, предполагала, что эти картины рисовал один человек.

Миссия отбыла поездом в Германию 4 сентября [5, л. 103–104]. Уже после отъезда посольства 7 ноября 1862 г. секретарь Марии Александровны отправил депешу за № 2371 на имя Николая Павловича Игнатьева о том, что «Государыня Императрица, удостоив благосклонно принять поднесенную <...> фотографию Шпаковского, изображающую Японское Посольство, соизволила пожаловать Г-ну Шпаковскому в подарок, препровождаемый <...> брильянтовый перстень». На этой же депеше сделана помета, что «Высочайше пожалованный перстень получил капитан Шпаковский» [5, л. 129]. Его пригласили в Азиатский департамент и передали подарок [5, л. 130–131]. Сейчас эта фотография хранится в запасниках Эрмитажа.

По распоряжению А.М. Горчакова Азиатский департамент командировал чиновника для сопровождения посольства до прусской границы. В случае необходимости он имел полномочия напрямую обращаться за содействием и помощью к представителям местных властей [5, л. 107].

Накануне отъезда посланники обратились в Министерство иностранных дел Российской империи с просьбой поднести цесаревичу свои «фотографические карточки и две сабли». Видимо, речь идет о японских мечах. Фотокарточки и «сабли» были переданы цесаревичу.

Примечания

¹ В то время транскрипция топонимов, имен и фамилий еще не была упорядочена. В тексте приводятся фамилии, имена и титулы так, как написано в документе. Однако старая орфография заменена на новую. Сейчас это имя читается как Такэноути Симоцукэ-но ками (竹内下野守). Орфография и пунктуация в цитируемых документах сохранена в первоизданном виде за исключением тех букв, которые были изъяты из обращения после революции. Долгота звука в японских словах передается двоеточием.

² Мидзуно Тикуго-но ками (水野筑後守).

³ Куваяма Саэмоннодзё: (桑山左衛門尉).

⁴ Кё:гоку Ното-но ками (京極能登守).

⁵ Даты приводятся без изменений по старому стилю (не по григорианскому календарю), как указаны в документах.

⁶ Так указана дата в документе. В знаменателе приводится дата по григорианскому календарю, в числителе — по юлианскому.

⁷ Можно предположить, что речь идет о комплекте: японском мече катана и вакидзаси. Но с уверенностью нельзя говорить до тех пор, пока не будет обнаружен список подарков от сёгуна российскому императору на японском языке.

⁸ Во Франции, вероятно, имя, состоящее из двух последних иероглифов, прочитали по *онно-му* чтению: Ко:саку. Однако следует читать Хиросаку. Именно это чтение указывает профессор Миянага [4, с. 23].

⁹ Дословно написано в депеше: «Un seul des interpretes Tatchi Kozack, parle un peu la langue francaise et la lit, et il rendra evidement de grande services aux Ambassadeurs — pendant leur sejour en France».

¹⁰森山多吉郎

¹¹淵辺徳蔵

¹²С основными положениями записки можно ознакомиться в статье А.Р. Соколова [7, с. 46–47, 62–63].

¹³В документах РГАВМФ (ф. 283, оп. 3, д. 1826) и газетах того времени указывается у Левицкого воинское звание капитана II ранга, а в депеше Азиатского департамента, направленной в Комиссариатский департамент Морского министерства ошибочно — капитан-лейтенант [5, л. 60].

¹⁴Н.А. Самойлов и А.Р. Соколов описывают эту же церемонию по документам, хранящимся в РГИА [9, с. 40–49; 7, с. 49–50, 64–65]. В настоящей статье использовались документы АВПРИ, в которых зафиксированы некоторые изменения, внесенные, в частности, в церемониал приема посольства в Зимнем дворце.

Литература

1. АПРИ, СПб. ГА IV-2. Ф. 161, 1856–1865. Оп. 119. Д. 5.
2. Дайнихон комондзё (大日本古文書 = Документы Великой Японии). Бакумацу гайкоку канкэй мондзё-но годзю:ити (幕末外国関係文書之五十一 = Документы по внешним сношениям в последние годы правления бакуфу. Т. 51). Токио, 2007. 474 с.
3. АВПРИ, СПб. ГА I-6. Ф. 161, 1861–1862. Оп. № 5. Д. № 1.
4. Миянага Такаси 宮永孝. Бакумацу кэнъо: сисэцудан (幕末遣欧使節団 = Дипломатическая миссия в Европу в последние годы правления бакуфу). Токио, 2006. 377 с.
5. АВПРИ, СПб. ГА I-6. Ф. 161. Оп. № 5. Д. № 1а.
6. РГАВМФ. Ф. 283. Оп. 3. Д. 1826.
7. Соколов А.Р. О приезде в Санкт-Петербург японского посольства в 1862 году // Нитиро канкэй сирё:-о мэгуру кокусай кэнкю: сю:кай. Ёко:Сю: (日露関係史料をめぐる国際研究集会. 予稿集 = Международная конференция «Исторические источники по российско-японским отношениям»: Сборник статей). Токио, 2006. С. 42–71.
8. Итикава Ватару 市川渡. Биё: о:ко: манроку (尾蠅欧行漫録 = Записки о путешествии в Европу) // Кэнгай сисэцу никки сансю: (遣外使節日記纂輯 = Собрание дневников членов посольств, посылаемых за границу). Токио, 1929. Т. 2. С. 249–562.
9. Самойлов Н.А. Памятные места, связанные с пребыванием в Петербурге японского посольства в 1862 г. // Восток в коллекциях первоисточников Санкт-Петербурга. Ниигата, 2004. С. 40–49.
10. Судзуки Такэо 鈴木健夫. Ё:роппадзин-но мита Бункю: сисэцудан (ヨーロッパ人の見た文久使節団 = Дипломатическая миссия годов Бункю: глазами европейцев). Токио, 2005. 190 с.

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР КИТАЯ

УДК 159.961.3

Н. Н. Власова

ОНЕЙРОМАНТИКА И ФИЗИОГНОМИКА В ТРАДИЦИОННЫХ КИТАЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ*

В системе китайских религиозных институтов магия играла и до сих пор играет немаловажную роль. Одна из основных функций мага — занятие мантикой (от греч. *mantike* — искусство прорицания). Отличительной особенностью гадательных обрядов является то, что гадалы ставят перед собой цель узнать о предстоящих событиях, а не вызвать их, действуя по принципу «предупрежден — значит, вооружен». Издревле и до сих пор китайцы по самым разным случаям обращаются к помощи гадалов, мантика стала хорошо оснащенной отраслью деятельности, в которой задействовано большое количество специалистов, передающих знания из поколения в поколение, полноправной профессией наравне с другими ремеслами. К гадалам обращались и правители для принятия важных государственных решений, и простые люди, к примеру для того, чтобы выбрать счастливый день для свадьбы или похорон, узнать судьбу ребенка, выбрать благоприятное место для постройки жилища. В Китае существовало и по сей день существует огромное количество гадательных практик, и среди соседних государств Поднебесная вполне заслуженно приобрела репутацию «родины мантики». Согласно тибетским источникам, в VIII–IX вв. из Тибета в Китай даже отправляли специальных послов с целью заимствования гадательных техник [4, с. 124]. Однако большинство гаданий требуют помимо специальной подготовки еще и особого инструментария (например, наличия гадательных бирок *цян* (籤), гадательной доски *ши* (式) и т.д.) и весьма сложной подготовительной работы (перед проведением, к примеру, гадания на костях *бу* (筮) гадающий должен был предварительно очистить лопаточную кость животного, а перед этим еще и совершить жертву). В данной статье нам хотелось бы коснуться двух видов гаданий, не требующих специального инструментария, — онейромантики (тол-

*Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Грант № 08-03-12129в, проект «Создания научно-образовательного информационного ресурса “Современное востоковедение” и сети дистанционного обучения восточным языкам и дисциплинам востоковедения» (2008–2010 годы).

© Н. Н. Власова, 2010

кования снов) и физиогномики (принятый в Европе термин не совсем верно отражает суть китайского аналога, но об этом чуть ниже).

Человек проводит во сне около трети всей жизни, при этом во сне наша душевная жизнь кардинально изменяется по сравнению с состоянием бодрствования. В грезах человек внезапно обнаруживает в себе способности, которыми не обладает наяву, переносится в другие края, порой общается с умершими, видит странные картины. Естественно, возникает потребность каким-то образом интерпретировать увиденное. Еще в древние времена причудливые образы, видимые во сне, будоражили воображение. Гадания и предсказания по снам были распространены в Египте и Индии, в античной Греции и Риме. Сильные мира сего привлекали на службу наделенных особым даром предсказателей. К примеру, в ассирийских летописях зафиксирован целый ряд сновидений, которые царь Ашшурбанипал (669 — около 633 до н. э.) видел накануне выдающихся событий, и по этим сновидениям предсказывался исход, который действительно имели эти события [8, с. 38]. Платон в диалоге «Тимей» призывает постичь начало бытия и стать ему ближе, при этом каждому здравомыслящему человеку вменяется в задачу «припомнить и восстановить то, что изрекла во сне пророческая и вдохновленная природа, расчленив все видения с помощью мысли и уразуметь, что же они значат — зло или добро — и относятся ли они к будущим, к минувшим или к настоящим временам» [11, с. 430].

В Китае искусство толкования снов (*мэнчжань*, 夢占) уходит корнями вглубь веков. Вопросы о толковании снов встречаются еще в иньских гадательных надписях [28, с. 17], самых ранних дошедших до нас памятниках китайской письменности, из чего явствует, что правители рассматривали сны как важные знаки и обращались к высшим силам, дабы верно истолковать приснившееся. Считалось, что неправильные действия правителя (вана) могли навлечь на него самого и его семью недовольство духов предков, что выражалось в различного масштаба неприятностях, будь то болезнь самого властителя или кого-то из его близких или стихийное бедствие. Из этих верований в конечном итоге выросла важная для китайской истории концепция «небесного мандата», в рамках которой знамения служили знаками того, что правящий дом утратил легитимность вследствие неправомερных действий. Сны тоже воспринимались как своего рода знамения и знаки. Если в европейской культуре мы говорим о вещих снах как о некоей случайности, когда человеку на короткое время приоткрывают дверцу, чтобы он мог заглянуть в будущее, а любые гадания по снам требуют выполнения целого ряда условий (определенный день недели, проведение специального ритуала перед сном и т.д.), то для китайской культуры любой сон априори мог быть вещим и служил отправной точкой для гадания.

Уже в гадательных надписях эпохи Шан (商朝) фигурирует иероглиф *мэн* (夢), правда, не приводится содержания конкретных снов. В одной из песен древнейшего канонического свода «Ши цзина» (詩經) рассказывается о том, как ван увидел во сне змей и медведей, а гадатель на основании этого сна напророчил ему многочисленное потомство. В другой песне заснувшим пастухам привиделись стаи рыб, толпы людей и множество змей и соколов («Шицзин», «Малые оды», 小雅). Гадатель и на этот раз истолковал сон в положительном ключе, предсказав урожайный год и увеличение рождаемости. В «Хоу Хань Шу» («Позднечаньской истории», 後漢書) со ссылкой на «Ши цзин» говорится о том, что среди прочих гадательных практик искусство толкования снов занимало особое место, и еще во время Чжоу (周) на должность толкователей снов на-

нимали особых чиновников. Действительно, в каноническом произведении III в. до н.э. «Чжоу ли» («Чжоуский ритуал», 周禮) упоминается, что помимо Великого Гадателя (да бу 大卜), который отвечал за проведение гаданий на костях жертвенных животных бу (卜), на тысячелистнике ши (筮) и гаданий по снам, в штате были и еще два более мелких чиновника, именовавшиеся Толкователями снов (чжаньмэн, 占夢) и занимавшиеся исключительно трактовкой приснившегося [17, с. 74]. В «Чжоу ли» впервые представлена классификация снов, здесь говорится о шести типах снов: 1) обычные сны (чжэнмэн, 正夢); 2) тревожные сны (эмэн 噩夢); 3) рефлексивные сны (сымэн 思夢); 4) грезы наяву (умэн 寤夢); 5) счастливые сны (симэн 喜夢); 6) пугающие сны (цзюймэн 懼夢) [21, с. 169]. Типология основана на том, какие чувства испытывает спящий. Казалось бы, интуитивно всегда кажется, что приятный сон сулит хорошие события, а дурной есть не что иное, как предупреждение о грядущих неприятностях, однако, по китайским представлениям, тревожный или страшный сон вполне мог быть хорошим предзнаменованием, посему на первый план выходит фигура гадающего, который должен принять во внимание все множество факторов и опыт предшествующих поколений. Во время гадания учитывалось множество сопутствующих обстоятельств: положение небесных светил, время сна и физическое состояние человека. Считалось, к примеру, что если сон приснился до полуночи, то он предвещает события отдаленного будущего, а если после полуночи, то сбудется в ближайшее время [18, с. 247]. В «Хуанди нэйцзин» (黃帝內經), одном из древнейших памятников китайской философии и медицины, значение которого для истории китайской науки вообще и врачебных знаний в частности можно сравнить со значением Гипократовского корпуса и сочинений Клавдия Галена для западноевропейской науки, подробно разбирается, какое влияние оказывает состояние человека на сны; к примеру, при переизбытке энергии инь человек видит во сне наводнения и испытывает страх, а при переизбытке энергии ян — пожары [21, с. 170]. Таким образом, сны можно рассматривать и как важное средство для диагностики различного рода заболеваний.

Наиболее полная классификация типов снов представлена в сочинении «скептика» времен поздней Хань Ван Фу (王符, 90–165). Согласно предложенной им в труде «Цяньфулунь» («Комментарии отшельника», 潛夫論) типологии, сны могли быть «прямые» (чи, 值), когда спящий видит непосредственно грядущие события, «символические» (сян, 象), иносказательные, в которых будущее предстает в символическом образе, «духовные» (цзин, 精), знаменующие духовный настрой, и близкие к ним «мыслительные» (сян, 想), отражающие навязчивые мысли спящего, «личностные» (жэнь, 人), определяющиеся статусом спящего, «восприимчивые» (гань, 感), воспроизводящие образы природных стихий, «сезонные» (ши, 時), толковать которые нужно было с помощью натурфилософских теорий, «противоположные» (фань, 反), которые следует понимать в обратном смысле, «сны о болезнях» (бин, 病), название которых говорит само за себя, и «характерные» (син, 性), отражающие темперамент человека [4, с. 141]. Приведем несколько примеров. В одном из известнейших памятников китайской словесности сборнике Гань Бао (干宝 ?–336) «Записки о поисках духов» (搜神記), повествующем об удивительных событиях, цзюань десятая целиком посвящена разного типа снам, среди которых в том числе много снов символических. К примеру, супруге Сунь Цзяня (孫堅), когда она была беременна первым сыном, приснилось, что в ее утробу вошла луна, а во время второй беременности сон повторился, но на этот раз это было солнце. Сунь Цзянь сам взялся истолковать ее сон и пришел к выводу, что солнце и луна сим-

волизируют семена темной и светлой сил, инь и ян, а вместе они являются символом наивысшей знатности, следовательно, весь его род ждет успех и слава. Правда, старший сын Сунь Цэ (孫策) рано умер, зато Сунь Цюань (孫權), унаследовавший престол после гибели брата, считается одним из самых значительных правителей княжества У (吳). Аналогичная легенда сопровождает, кстати, и рождение прославленного ханьского императора У-ди (武帝), мать которого во сне увидела солнце, вошедшее ей в утробу. Солнце явно символизирует правителя. Цао Цао (曹操) приснился сон, в котором на небе появилось второе солнце, и он понял, что правитель княжества У станет-таки императором [20, с. 227].

Символические сны встречаются в китайской литературе в огромном количестве. Нужно отметить, что сон вообще является важным художественным приемом. Наверное, даже люди, далекие от синологии, знакомы с сюжетом о Чжуан-цзы и бабочке¹. В «Ле-цзы» (列子) мы встречаем весьма подробный рассказ о том, как Желтый владыка, заснув днем, попал в страну Хуасюй, своего рода китайский вариант Утопии, где ни начальников, ни подчиненных, и все дела ладятся сами собой. В людях нет ни корысти, ни похоти. Жители Хуасюй не радуются жизни и не боятся смерти, не знают, что такое ставить себя выше других, и поэтому такие чувства, как любовь и ненависть, им неизвестны. И странствуют они всюду, где захотят, перемещаясь «собственным духом». В итоге Желтый император, проснувшись, перенял некоторые увиденные во сне принципы управления, и Поднебесная в течение двадцати лет процветала («Ле-цзы», 列子, глава 2, «Хуан-ди», 黃帝).

Во сне герои прозревают, узнают о грядущих событиях; сон помогает расставить по полочкам те мелкие детали действительности, которые во время бодрствования ускользают от их внимания. В качестве примера можно привести знаменитую новеллу Шэнь Цзи-цзи «Волшебное изголовье», в основу которой лег сюжет другой крохотной новеллы «Изголовье из кедра». Главный герой, честолюбивый юноша по фамилии Лу, ищущий в жизни только успехов в карьере государственного служащего, однажды на постоялом дворе встречает старца по фамилии Люй — это, по всей видимости, не кто иной, как один из восьми даосских бессмертных Люй Дун-бинь (呂洞賓). Старец с помощью волшебного изголовья демонстрирует заносчивому юноше, что жизнь — лишь быстротечный сон, исполненный страданий. В итоге знатный сановник, которым стал во сне Лу, умирает, а юноша просыпается, осознав всю тщетность своих стремлений. В канву повествования часто вплетены рассказы о снах, чаще всего символических, которые видят герои. И если в ранних текстах сны довольно «плоские», статичные, где спящий не является активным участником событий (ср. сны, описанные в «Книге песен»), то с развитием литературных жанров, особенно художественной беллетристики, они становятся все более объемными, красочными, разноплановыми, многослойными, со множеством исторических аллюзий и витиеватых ассоциаций. Например, в романе «Речные заводы» Ши Най-аня (1296?–1370?) староста Чао Гай обдумывает предстоящее мероприятие — планирует отобрать нажитое нечестным путем богатство, которое вельможа отправляет в подарок своему тестю, и видит вещий сон, в котором все семь звезд Северной Медведицы упали на крышу дома, и одна небольшая звезда полетела дальше, оставляя за собой светлый след, предопределив тем самым количество участников планируемого ограбления. В известном бытописательном романе «Цветы сливы в золотой вазе» одна из героинь видит странный сон и просит прорицателя растолковать его: «Мне приснились огромные палаты, которые должны вот-вот рухнуть, — рас-

сказывала Юэнян. — Я была одета в красное. У меня сломалась бледно-голубая нефритовая шпилька. Потом я уронила восьмиугольное зеркальце, и оно разбилось. — Я вам растолкую ваш сон, сударыня, только на меня не обижайтесь, — произнес монах. — Готовые рухнуть палаты предвещают несчастье вашему супругу. Красные одеянья — вам скоро предстоит облачиться в траур. Поломанная шпилька сулит прощание с вашими сестрами, а разбитое зеркало — близкое расставание супругов. Вещий сон! Не к добру!» [14, с. 338]. В романе Цао Сюэ-цзиня (1715?–1762?) «Сон в красном тереме», где сон как художественный прием играет чрезвычайно важную роль (главный герой Бао-юй посещает обитель Небесных грез и встречается фею, которая в иносказательной форме открывает ему судьбы его подруг — сестер и любимых служанок, однако, проснувшись Бао-юй напрочь забывает приснившийся сон, который начинает сбываться на страницах книги). Фэнцзе во сне является госпожа Цинь, которая раскрывает «небесную тайну», прочитав стихотворение, в иносказательной форме предвещающее, что всем сестрам сада Роскошных зрелищ предстоит проститься с домом, а проснувшись, Фэнцзе узнает о смерти госпожи Цинь. Иногда героям снятся сны, которые предрекают будущее уже не в иносказательной форме, а просто показывают точную картинку того, что произойдет: в сборнике Гань Бао «Записки о поисках духов» некто Се Фан увидел сон про своего приятеля по фамилии Го — якобы тот умер, и Се совершает над ним погребальный обряд. На следующий день Го действительно умер, а похоронные принадлежности для него пришлось готовить Се, совсем как во сне, который, по классификации Ван Фу, стоит отнести к прямым снам.

Что касается теории толкования снов, то в эпоху Мин приобрело популярность сочинение Чэнь Шиюаня (陳士元) «Мэнчжань ичжи» (夢占逸旨), законченное приблизительно в 1562 г. Чэнь Шиюань обобщил опыт предшественников. Он, как и Ван Фу, полагал, что сны связаны со способностью «эфирной» души человека «хунь» (魂) покидать тело и запоминать то, что она видела. В своей работе Чэнь Шиюань выделяет три типа толкований снов: по аналогии с толкованиями, зафиксированными в исторических хрониках и классической литературе, прямое толкование и толкование, основанное на анализе слов. Прямое толкование сна чаще всего подразумевало, что значение сна лежало на поверхности. К примеру, в романе Ло Гуаньжуна (1330?–1400?) и Фэн Мэнлуна (1574–1646) «Развеянные чары» отцу Ван Цзэ приснилось, будто в его доме остановилась танская государыня У Цзэтянь (武則天) и предрекла рождение выдающегося сына, который станет основателем династии и прославит свой род. А на следующее утро ему доложили, что у жены действительно родился сын. Вспомнив о вещем сне, богач дал мальчику имя Цзэ в честь танской государыни [24, с. 246]. Заметим, что в китайской культуре вообще распространена традиция брать имена из снов. Считалось, что имя во многом определяет судьбу человека, оттого к выбору имени для ребенка подходили очень обстоятельно. По легенде, мать одного из правителей царства Цзинь (晉) увидела во сне, что у нее родился ребенок с черными ягодицами, и дух сообщил ей, указывая на ребенка, что это признак будущего правителя, в итоге мать дала новорожденному имя Хэйтунь (黑臀), т.е. «Чернопопый». Мать прославленного полководца Юэ Фэя (嶽飛), возглавившего оборону страны против вторжения чжурчженей, перед рождением сына якобы увидела во сне, что на крышу ее дома села огромная птица Пэн (鵬), в итоге она назвала мальчика Фэй («летающий»), а второе неофициальное имя Юэ Фэя — Пэнцзюй (鵬舉) [28, с. 116]. Прямое толкование не всегда означало, что смысл сна лежал на поверхности, периодически оно связано с «просветлением», неким духовным озарением,

которое снисходило на гадающего. Толкование снов, построенное на идеографическом анализе, напоминает иероглифические загадки. В «Хоу Хань Шу» рассказывается о том, как Цай Мао увидел во сне колосья, попытался сорвать их, но тут же выронил. Сон был истолкован так: иероглифы «колос» (禾) и «терять» (失) вместе означают «служебное положение» (秩), т.е. сон сулит карьерные достижения и продвижение по службе (Раздел «Биографии», глава 16, жизнеописание Цай Мао, 蔡茂传). В новелле Пу Сунлина (1640–1715) «Приговор на основании стихов» некоего У Фэйцзина обвинили в убийстве женщины. У отрицал свою вину, однако все улики указывали на то, что преступление совершил именно он. У, не выдержав, подкупил одного из тюремных смотрителей и попросил приобрести ему яду, однако в ту же ночь ему явился дух и велел не впадать в уныние, сообщив, что хоть несчастье и настигло извне, зато удача ждет внутри. Иероглиф «удача» (吉), заключенный в рамку, превращается в фамильный знак Чжоу (周). В итоге дело было раскрыто усилиями начальника уезда Чжоу Юаньляна, и ни в чем не повинного У оправдали. Очень часто гадатели привлекали к толкованию сна и другие методики предсказаний, например «Ицзин» — «Книгу перемен». В исторических летописях эпохи Троецарствия (三國) встречается эпизод, когда Дэн Аю накануне военного похода приснился сон, будто он смотрит с горы вниз, а у ног его внезапно забурился источник, на поверхности которого запрыгали пузыри. Сон растолковали так: вода на горе по «Ицзину» означает затруднение. Триграмма «затруднение» может быть истолкована как удача на юго-западе и неудача на северо-востоке, а это, по словам Конфуция, сулит удачу, но скорую гибель, т.е. Дэн Ай завоевывает царство Шу, но, увы, не вернется оттуда (Саньго чжи, история царства Вэй, биография Дэн Ая, 魏書·鄧艾传).

Чэнь Шиюань считал, что немалую роль играет и индивидуальная судьба человека, а также положение его в обществе, и если везучие люди видят дурной сон, он вовсе не обязательно предвещает неприятности. Более того, сон во многом продукт «скоропортящийся», а значит, чрезвычайно важны контекст и обстоятельства, при которых человек увидел тот или иной сон. В качестве примера можно привести знаменитую историю об изменчивом сне, произошедшую в эпоху Троецарствия: как-то раз к прославленному толкователю снов Чжоу Сюаню пришел человек, который сказал: «Прошлой ночью мне приснилась соломенная собака. Какое значение имеет этот сон?». Чжоу Сюань предсказал, что вскоре его пригласят на пир. Так и случилось. Через некоторое время тот же самый человек пришел и сообщил, что снова видел во сне соломенную собаку, но на этот раз Чжоу предупреди, что сон сулит неприятности, скорее всего он может упасть с повозки и сломать ногу. И снова слова предсказателя сбылись. Затем этот человек пришел к Чжоу Сюаню в третий раз и попросил растолковать все тот же сон, в ответ Чжоу напроорочил пожар, который действительно вскоре случился. На вопрос, почему толкования были столь различными, Чжоу объяснил, что соломенная собака — это священный символ, который древние использовали как жертву богам. Сперва ее ставили на стол во время важной церемониальной трапезы, а по окончании церемонии, бросали на дорогу и переезжали телегой, после чего сжигали. Интересно, что во многом работа Чэнь Шиюаня напоминает труд Артемидора Далдианского, жившего в Лидии во второй половине II в. н.э., который первым собрал и систематизировал толкование сновидений в своем соннике «Онейрокритика»: сны подразделялись на «прямосозерцательные», или видения, в которых напрямую показано будущее, и «аллегорические», в которых будущее предсказано метафорически; при этом, согласно его теории, приятный сюжет не всегда означал такое же приятное воплощение в жизни. Артемидор, как

и китайские авторы, полагал, что эмоции не являются основным фактором, и отрицательные эмоции во сне могут предсказывать благоприятные события. Главным показателем, по Артемидору, являлись значения символов, а не сила эмоций.

Интерес к толкованию снов испытывали многие люди, однако не у всех хватало времени и образования изучать фундаментальные труды типа сочинения Чэнь Шиюаня. Среди обывателей большой популярностью пользовались упрощенные сонники, в которых содержались готовые толкования снов, оставалось лишь определить лейтмотив сна и заглянуть в соответствующую категорию. Один из известных сонников носил название «Сонник Чжоу-гуна» (周公解夢). Чжоу-гун — младший брат У-вана, основателя династии Чжоу, его за добродетели и мудрость приравнивают к великим императорам древности. Происхождение сборника до сих пор остается под вопросом, однако уже в работах авторов эпохи Мин (明朝) на него ссылаются как на авторитетное издание, т.е. он был создан еще раньше. В эпоху Цин (清朝) имели хождение несколько вариантов сонника, иногда его печатали в популярных альманахах. Сны в подобных изданиях делились на категории: 1) связанные с движением небесных тел (солнца, планет, звезд и т.д.), например: «Если увидишь падающую звезду, то твой дом в опасности»; 2) сны, связанные с рельефом местности («Если во сне увидишь прямую дорогу — быть большой радости»); 3) сны, в которых фигурируют части тела («Если во сне видишь себя с длинными волосами, то это предвещает долгую жизнь», «Если во сне изо рта идет кровь — к удаче», «Если во сне выпадают зубы — сын разбогатеет», «Видеть себя со спутанными волосами — к неудачам в делах»); 4) сны о предметах одежды; 5) сны о мечях, ножах, знаменах («Увидеть во сне меч — к богатству»); 6) сны о чиновниках; 7) сны о зданиях (домах, дворцах, зернохранилищах и т.д.); 8) сны об архитектурных деталях зданий и отдельных помещениях («Увидеть во сне очаг — к рождению сына»); 10) сны о драгоценностях (золото, серебро, жемчуг, нефрит) («Увидеть во сне золото и нефрит — к большому богатству»); 11) сны о туалетных принадлежностях, включая зеркала, браслеты, шпильки и гребни для волос («Если во сне видишь свое смеющееся отражение в зеркале — жди обиды»); 12) сны о транспортных средствах («Если путешествуешь в повозке — жди назначения на службу»); 13) сны о дорогах, мостах и рынках; 14) сны о семейной жизни («Если во сне жена подносит нож — жди рождения сына», «Если супруги во сне друг другу кланяются, то наяву расстанутся»); 15) сны о еде и напитках («Если снится, что ты сильно пьян, то опечалишься из-за болезни»); 16) сны о похоронах, погребальных церемониях и похоронных принадлежностях («Если хоронишь во сне родителей, то это сулит богатство», «Увидеть во сне покойника — к обогащению»); 17) сны о писчих принадлежностях; 18) сны о счастливых и несчастливых событиях («Если во сне льешь слезы, наяву ждет большое счастье», «Если увидишь во сне танцующих и поющих людей, то тебя ждет удача»); 19) сны религиозного содержания; 20) сны об убийствах и драках; 22) сны сельскохозяйственной тематики; 23) сны о стихийных бедствиях, нападениях разбойников и мятежах; 24) сны о нечистотах, грязи и уборке («Если видишь себя обмазанным нечистотами, то тебя ждет удача»); 25) сны о диких животных, включая змей и драконов («Увидеть во сне летящих птиц — к дальней поездке», «Если во сне едешь на тигре, то ждут успехи в карьере»); 26) сны о домашних животных и скотине («Если во сне едешь на белой лошади — быть похоронам»); 27) сны о черепахах, рыбе и насекомых («Если во сне увидишь рыбу, то все дела пойдут как по маслу», «Если снится, что змея заползла за пазуху, то сон предвещает рождение сына», «Увидевший во сне красную змею опечалится из-за болезни») [28, с. 161–171]. Категории

не всегда очевидны, не всегда логичны и периодически перекликаются друг с другом, но то же самое мы наблюдаем и в русских сонниках. Некоторые толкования снов нашли бы отклик у представителей разных культур, поскольку прямые ассоциации по типу «приятно-неприятно» у разных народов похожи, другие же аллюзии специфически китайские, к примеру сложно понять, что восьмицветные брови во сне — это добрый знак, если не знать, что такими же бровями обладал легендарный император Яо, а для человека, незнакомого с легендой о сне матери танского императора, покажется удивительным, почему сон о том, как птица проникает кому-то в утробу, может предвещать рождение сына, который прославит весь род. Очень часто мы сталкиваемся с толкованиями от противного, к примеру сон о мирной семейной жизни пророчил ссоры и даже расставания, тогда как семейные стычки и даже драки между супругами снились к гармонии в браке. Как и в случае с мантикой в целом, искусство толкования снов стало выгодной отраслью, приносившей гадалцам стабильный доход. За определенную плату гадалец мог написать специальный защитный амулет, который не позволял сбыться плохому сну [18, с. 257].

Еще одним видом мантики, не требующим специального инструментария, является физиогномика. Физиогномика (сян, 相), ставшая полноценной отраслью традиционной медицины, имела широкое распространение уже в ханьском Китае, правда, как мы уже говорили выше, принятый в Европе термин не совсем верно отражает содержание китайского аналога, обозначающего не только лицо, но и другие части тела. Еще в классических текстах говорится, что моральный облик человека отражается на внешности, гадалцы-физиогномы, учитывая все приметы, связанные с формой глаз, носа, рта, расположением родинок и т. д., могли не только рассказать о характере человека, но и предсказать его будущее.

Китайские исторические тексты переполнены жизнеописаниями императоров, правителей, великих мудрецов. При этом древняя китайская физиогномика приписывала выдающимся правителям черты лица, которые отличали их от толпы обывателей и говорили об исключительности, к примеру драконоподобные черты первого императора Фуси (伏羲), Желтого императора (黃帝) и других более поздних правителей Китая. По одной из версий, у Желтого императора было четыре лица, что удобно для верховного правителя, поскольку можно наблюдать сразу за всеми четырьмя сторонами света, а по другой — у него было четыре глаза [16, с. 89], а у императора Яо (堯) брови переливались всеми цветами радуги. Изначально исследования физиогномистов сводились к поискам на лицах знаков высшей власти, причем те черты, которые в рамках европейской культуры воспринимались бы как врожденное уродство, в Китае зачастую считались уделом избранных, свидетельством милости небес. В ханьском сборнике «Дадай лицзи» (大戴禮記) говорится, что уже легендарные правители выбирали себе в услужение людей исходя из их внешности, голоса, цвета лица [27, с. 59]. В классическом тексте «Цзочжуань» (左傳) встречается много эпизодов, в которых фигурирует гадание по внешнему облику человека. Например, известное изречение «дух Жо-ао будет голодать», которое фигурирует в том числе в «Подлинной истории А-кью» Лу Синя как характеристика бездетного героя, восходит к истории о том, как Цзы-вэнь из рода Жо-ао потребовал, чтобы его младший брат убил своего новорожденного сына, походившего внешне и голосом на дикого зверя, ибо в противном случае всему их роду грозила гибель и тогда некому было бы кормить души предков, обитавшие в загробном мире [27, с. 61–62]. В другой истории, рассказанной в «Цзочжуань», Чжоуский ван отправил советника в го-

сударство Лу для участия в похоронах. Гунсунь Ао, узнав, что тот хорошо умеет гадать по лицам, попросил предсказать будущее двух его сыновей, и гадатель сообщил, что их ждет великое будущее [19, с. 163].

Среди китайского народа основателем физиогномики считается Гуй Гу-цзы (鬼穀子), живший в период Сражающихся царств. Предание гласит, что правитель царства Ци призвал к себе Гуй Гу-цзы, чтобы проконсультироваться относительно предстоящей военной экспедиции против соседнего государства. Император попросил гадалею по лицу сказать, каков будет результат похода, не назвав при этом дату, на которую планировалось наступление. Мудрец почти сразу ответил, что у правителя возникнут серьезные неприятности в случае, если речь идет о событиях ближайшей недели, как на самом деле и планировалось. Однако правитель пренебрег советом гадалеи и выступил в поход. Армию его разгромили, а самого правителя ранили, и вскоре он скончался.

В ханьскую и последующие эпохи физиогномика играла важную роль, о чем свидетельствуют различные исторические источники, например «Шицзи» (史記) и «Ханьшу» (漢書). В «Шицзи» в разделе биографий часто фигурируют описания внешности с указанием на то, что по чертам лица можно определить судьбу человека. Вот как описывается, к примеру, Цинь Шихуан (秦始皇): высокая переносица, длинные узкие глаза, грудь как у птицы, голос как у волка [27, с. 63]. В «Ханьшу» находим рассказ о том, как прославленный чиновник времен Западной Хань Хуанба (黃霸) выбрал себе жену. Однажды он ехал вместе с гадалею-физиогномом, и по пути им встретила девушка. Гадалец внимательно посмотрел на нее и сказал, что эта девушка непременно должна стать знатной, в противном случае его гадания можно было бы считать вовсе ничемными. Хуанба прислушался к его словам и взял девушку в жены [21, с. 64]. Тут, конечно, можно поспорить о причине и следствии, но факт остается фактом — к словам физиогномов относились со всей серьезностью при принятии решений.

Фактически для гадалеи лицо с начертанной на нем «врожденной информацией» становилось текстом, который нужно было правильно прочесть и растолковать. «Чтение лица» начиналось, как правило, с макроанализа, связанного с тремя ключевыми концепциями, которые называются «три двора», «пять вершин» и «двенадцать дворцов». Толкователь обычно мысленно делил лицо человека, для которого проводилось гадание, на три зоны: пространство от границы роста волос до переносицы называлось «верхним двором», от переносицы до кончика носа — средним двором, а от кончика носа до подбородка — «нижним двором». Верхняя часть соотносится с небом, средняя — с человеком, а нижняя — с землей. В этих соответствиях отражается концепция триады неба, человека и земли, являющаяся основой традиционной китайской культуры и философии. Кроме того, три двора соответствуют трем жизненным стадиям. Верхняя часть расскажет опытному физиогному о детских годах и молодости, средняя — о зрелости и нижняя — о старости. Выше мы приводили пример истории Гунсунь Ао, который попросил гадалею предсказать будущее его сыновьям. В том же тексте объясняется, что у обоих юношей были выступающие подбородки, верный признак того, что к старости они добьются немалых успехов [19, с. 163], особенно с учетом концепции «пяти вершин». Пять выступающих черт лица (лоб, нос, подбородок и скулы) соответствуют пяти священным горам Китая: лоб уподобляется горе Хэншань на юге страны, нос — горе Суншань, расположенной в центральной части, подбородок — горам Хэншань на севере, левая скула — Тайшань на востоке, правая — горе Хуашань на западе. Считается, что у человека все «пять вершин» должны быть ярко выражены, тогда его

ждет благосостояние, карьерный рост и высокое положение в обществе. Система «двенадцати дворцов» — еще один способ прочесть на лице судьбу человека. Двенадцать дворцов — это двенадцать зон, на которые мысленно делилось лицо. Каждая из зон отвечала за определенную сферу жизни человека. Например, «дворец богатства» включает в себя кончик и крылья носа. Эта зона говорит о способности человека зарабатывать деньги, потому полный, круглый кончик носа с мясистыми крыльями и некрупными ноздрями считается весьма благоприятным признаком, к его обладателю деньги так и липнут. Под висками расположены зоны, отвечающие за брак, так называемые «дворцы супружества», которые указывают на то, какая семейная жизнь ждет их обладателя.

После проведения общего анализа лица начинался микроанализ отдельных его черт. Гадатели-физиогномы связывали формальные признаки формы лица (хотя и не ограничивались только лицом) с чертами характера и моральными качествами. Различные ментальные качества связывали также с формальными характеристиками лица человека. Так, «драконов лоб» (круглый, с чуть выступающими надбровными дугами) считался признаком «породы», такая форма лба фигурирует в описаниях внешности многих императоров. Крупный нос являлся знаком высокого положения в обществе, авторитета и непоколебимых моральных принципов. В трактатах по физиогномии встречаются носы самых разнообразных форм: нос тигра, нос слона, нос обезьяны, нос-луковица, нос в виде птичьего клюва и др. Лю Бан (劉邦), основатель династии Хань, якобы был обладателем очень большого и длинного носа. Глазам отводилось особое место. Маленькие, длинные и узкие и косящие глаза — признаки жестоких людей, с которыми стоит держать ухо востро (именно такими глазами, согласно легенде, обладал суровый правитель времен Троецарствия Цао Цао). Большие же глаза приписывались верным и проницательным людям. Считалось, что чем больше уши, тем лучше. У нас распространена поговорка «не видать как своих ушей», однако, если верить древним трактатам, некоторые великие мужи вполне могли увидеть мочки собственных ушей, к примеру так описывают Лю Бэя (劉備), одного из могущественных полководцев эпохи Троецарствия. В книге «Древнекитайская проза и магия» нам встретился целый список исторических деятелей, в описании внешности которых фигурируют большие уши, среди прочих в него попали Лю Бан и основатель династии Цзинь Сыма Янь (司馬炎) [20, с. 109]. Китайцы, несмотря на относительно слабо развитый волосяной покров, очень внимательно относились к его присутствию на лице (но не на теле) в виде бороды и усов. Считалось, что густая борода говорит о благожелательности и храбрости могучего правителя, поэтому многие императоры и мудрецы изображаются с окладистыми бородами, какие у представителей монголоидной расы практически не встречаются. Хорошим знаком считалось и наличие густых бровей. Помимо черт лица физиогномы обращали внимание на рост, общую статью человека, цвет лица, зубы, расположение родинок и даже на такие трудно анализируемые вещи, как звук голоса. К примеру, физиогномы считали признаком жестокости прославленного императора Цинь Шихуана тот факт, что голос его напоминал волчий вой.

В эпоху Троецарствия жил прославленный гадатель Гуань Лу (管輅), который владел множеством методик гадания, в том числе умел гадать и по лицу. Про него известно, что он отличался внешностью безобразной: лоб без кости, глаза без век, нос без переносицы, а в позвоночнике не доставало трех позвонков. Сам Гуань Лу предсказал себе довольно короткую жизнь, и действительно скончался он в возрасте сорока восьми лет. В одном из эпизодов главы «Троецарствия», посвященной Гуань Лу, рассказыва-

ется о том, как гадатель по лицу молодого человека прочел, что тому в скором времени предстоит умереть, но, пожалев красивого юношу, помог ему избежать смерти. Ту же историю находим мы и в сборнике Гань Бао «В поисках духов» в цзюани третьей, посвященной гадалкам и прорицателям. В романе «Развеянные чары» Ван Цзэ в детстве столкнулся с гадалкой, тот внимательно поглядел на мальчика и сказал, что, судя по сложению, он в ближайшие тридцать лет совершит много необыкновенного, но будет жестоко наказан — лишится всех своих близких и наследственного имущества.

В целом физиогномика оказала важное влияние не только на литературную традицию (а именно — на портретные описания главных действующих лиц), но и на живопись. В физиогномической практике и теории портрета применялись схожие схемы, и даже терминология использовались та же самая. Физиогномические термины «пять вершин», «три двора» применялись и в портретной живописи. Все разнообразие черт сводилось к нескольким типам: двадцать четыре типовых формы бровей, двадцать пять форм носов, шестнадцать форм ртов и т.д. [6, с. 602]. При этом в традиционном китайском портрете акцентировались те черты лица, которые имели благоприятные значения, фактически подгонялись под благоприятную физиогномическую схему, проносящую знатность и богатство потомкам изображенного человека.

В культуре Китая важную роль играла традиция истолкования разного рода знамений, которая восходит, как мы уже говорили выше, к верованиям Шан, при этом институт гадалок занимался тем, что расшифровывал знаки, которые посылало Небо, якобы оценивая деяния власть имущих. К примеру, в трактате «Хун фань» (洪範), говорится, что «непрекращающиеся ливни символизируют распущенное поведение правителя; а его ошибки символизирует непрерывающееся солнечное сияние; признаком лени правителя будет жара, неосмотрительность символизируется непрерывающимся холодом, а глупость правителя — непрерывающимся ветром» [27, с. 100]. В итоге появилась традиция осмыслить, расшифровать и переложить на язык ratios то, что априори выходит за пределы основанной на социальных клише человеческой логики; причем таким образом осмыслить можно было все, в чем могло бы угадываться присутствие невыразимого высшего закона — явления природы, порожденные коллективным гением народные песни, случайно подслушанные обрывки фраз и пр. Существовал, к примеру, особый вид поэтических текстов, так называемых «детских песенок», которые тоже трактовались как знамения [7, с. 237]. Считалось, что высшие силы через детей могут изрекать свои волеизъявления, расшифровав которые, можно было понять, доволен ли Небо происходящим в мире людей, а также предсказать грядущие события. В эту систему вписываются и рассмотренные два типа гаданий, гадание по снам и гадание по лицу, поскольку провидцы, взяв за основу вполне обыденные имманентные явления (врожденную способность человека видеть сны и внешность), переосмысливали их, выводя на поверхность необходимую информацию, становясь посредниками в общении между высшими силами и обычными людьми, не обладающими даром и необходимыми знаниями. Способность рационализировать иррациональное становится неотъемлемой чертой северной китайской субкультуры, а затем и всей культуры Китая вплоть до XX в. На этом основывается не только система всевозможных гаданий, но и принцип советничества императору, основа конфуцианской системы социального устройства.

Конфуций в свое время заметил, что «Небо не говорит», а значит, только мудрый советник, чувствующий высшую вибрацию мироздания, может истолковать бесконечное число символов, пророчащих события и поступки, или же профессиональный

гадатель способен правильно считывать знаки, которыми буквально наполнена вся жизнь, раскрывать внутреннюю суть явления, чтобы постичь истинные желания Неба. При этом институт советников, а часто именно гадателей и магов, нередко оказывается сильнее института правителей, поскольку в конечном итоге правители то и дело обращались за советом к магам и действовали по их указке.

Примечания

¹ В названном сюжете мудрец Чжуан-цзы видит во сне, что он стал мотыльком, и, проснувшись, никак не может понять, то ли это мотыльку приснилось, что он Чжуан-цзы, то ли Чжуан-цзы видел во сне, что превратился в мотылька.

Литература

1. *Артемидор*. Сонник. Онейрокритика. СПб.: Кристалл, 1999.
2. *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае, М., 2001.
3. Гуляка и волшебник. Танские новеллы (VII–IX вв.) / Пер. с кит. И. Соколовой и О. Фишман. М.: Художественная литература, 1970.
4. Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / Ред. М.Л. Титаренко и др. М.: Восточная литература, 2007.
5. *Ермаков М.Е.* Магия Китая. Введение в традиционные науки и практики. СПб., 2003.
6. *Кравцова М.Е.* Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. СПб., 2004.
7. *Кравцова М.Е.* Поэзия Древнего Китая: Опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.
8. *Леманн А.* Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней. Киев, 1993.
9. *Ло Гуаньчжун*. Троецарствие: В 2-х т. М.: Художественная литература, 1954.
10. *Ло Гуаньчжун, Фэн Мэнлун*. Развеванные чары. М.: Художественная литература, 1983.
11. *Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.
12. *Пу Сунлин*. Монахи-волшебники: Рассказы о людях необычайных. М.: Правда, 1988.
13. *Цао Сюэ-цин*. Сон в Красном тереме: В 2 т. М.: Художественная литература, 1958.
14. Цветы сливы в золотой вазе, или Цзинь, Пин, Мэй: В 2 т. М.: Художественная литература, 1986.
15. *Ши Най-ань*. Речные заводы: В 2 т. М.: Гослитиздат, 1955.
16. *Юань Кэ*. Мифы древнего Китая. М., 1965.
17. *Brennan J.* The Dream, Divination and Statecraft: The Politics of Dreams in Early Chinese History and Literature // The Dream and the text. Essays on Literature and Language / Ed. by C.S. Rupprecht. State University of New-York Press, 1993. P. 73–103.
18. *Smith R.* Fortune Tellers and Philosophers. Divination in Traditional Chinese Society. Westview Press, 1991.
19. Ван Юйдэ. Шэньмидэ Шушу. (Магические практики) 王玉德. 神秘的術數. Наньнин, 2003. С. 163–190.
20. *Вань Цинчуань*. Чжунго гудай сяошо юй фаншу вэнхуа. (Древнекитайская проза и магия) 萬晴川. 中國古代小說與方術文化. Пекин, 2005.
21. *Вэй Шаошэн*. Шэньми юй миван: Чжунго гудай фаншу чаньши. 衛紹生. 神秘與迷惘: 中國古代方術闡釋. Чжэнчжоу, 2006.
22. *Гань Бао*. Соу шэнь цзи. (Записки о поисках духов). Знаки препинания расставлены Ху Хуай-чэнем. 幹寶. 搜神記. 胡懷琛標點. Шанхай, 1957.
23. *Ло Гуаньчжун*. Саньго яньи (Троецарствие). 罗贯中. 三国演义. Пекин, 1993.

24. *Ло Гуаньчжун, Фэн Мэнлун*. Пиняочжуань (Развеянные чары) 罗贯中, 冯梦龙. 平妖传. Чанша, 2000.
25. *Лю Вэньин*. Синчжань юй мэнчжань. (Гадания по звездам и гадания по снам). 劉文英. 星占於夢占. Пекин, 2008.
26. *Цао Сюэцин*. Хунлоумэн (Сон в красном тереме). 曹雪芹. 红楼梦. Пекин, 2007.
27. *Чжан Жунмин*. Фаншу юй чжунго чуаньтун вэньхуа. (Магия и традиционная культура Китая). 張榮明. 方術與中國傳統文化. Шанхай, 2005.
28. *Чжу Ганьшэн*. Чжунго Гудай Мэнчжань. (Древнекитайские гадания по снам). 褚贛生. 中國古代夢占. Пекин, 2008.
29. *Ши Най-ай, Шуйху чжуань* (Речные заводи). 施耐庵. 水浒传: В 2 т. Пекин, 2007.

Н. А. Сомкина

ТРАДИЦИИ ЗООМОРФНОЙ СИМВОЛИКИ В ОБРЯДОВОЙ СТОРОНЕ ПОВСЕДНЕВНЫХ ВЕРОВАНИЙ (СТАРЫЙ КИТАЙ И СОВРЕМЕННОСТЬ)*

Китай — страна удивительная во многих отношениях. Несмотря на значительные темпы экономического и социоментального развития, в ней продолжают существование символы и мифологемы, появившиеся в рамках культурно-этнического самосознания народа задолго до наступления новой эры. Китайская культура славна высокой ассоциативностью, поскольку ориентирована на «золотой век» правления совершенно-мудрых императоров, и именно символы позволяют сохранять их традиции практически в неизменном виде. Кроме того, для мировосприятия китайцев никогда не была характерна концепция «человек — венец творения», равно как и противопоставление «человек — природа»; напротив, основополагающей была идея глубочайшей интеграции человека в природные процессы. Именно поэтому ряд важнейших историко-культурных феноменов получил осмысление именно в зооморфном ключе.

В данной статье речь пойдет о символах, нашедших воплощение в обрядах, ритуалах и поверьях повседневной жизни китайцев.

I. СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ОБРЯДЫ

Основным занятием подавляющего большинства населения Китая в древности было земледелие, оно же считалось наиболее почетным. Именно поэтому сельскохозяйственные культы страны, пожалуй, наиболее многочисленны, разнообразны и жизнеспособны в современных условиях.

Непременное условие благополучия любого урожая — своевременные и нормированные осадки. Дождями и водой в целом в Китае и сопредельных странах заведовал дракон; одно из первых свидетельств этому можно найти уже в «И-цзине» («Облака следуют за драконом») [17, т. 1, с. 4b; т. 3, с. 6b].

Вера в то, что вода находится во власти некоего змееподобного существа, характерна не только для дальневосточного региона, но и ряда других стран (например, Индии). Трудно сказать, зародились ли эти представления в одном очаге, после чего распространились на окружающие страны, либо же возникали независимо друг от друга. Китайские ученые утверждают, что образ дракона со всеми его функциями существовал уже 8 тыс. лет назад на территории нынешней провинции Ляонин, откуда распространился сперва на территорию центральной части современного Китая. Затем же, когда все этнические группы (числом более сорока), чьим тотемом был дракон, объединились и привели образ к общему знаменателю, устранив разночтения по поводу его внешнего

*Материал подготовлен при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 годы)» на 2009 г.

© Н. А. Сомкина, 2010

облика, готовый на экспорт дракон отправился в Японию, страны Юго-Восточной Азии и в Америку [14, с. 223].

Размышляя о причинах соотнесения дракона с водной стихией, некоторые ученые (А.М. Решетов, Чжоу Чунфа и др.) склонны видеть в них результат наблюдений древних за грозовыми облаками или смерчем. В жизни такой традиционно сельскохозяйственной цивилизации, как Китай, мучительно переживавшей и засухи, и наводнения, вода и водная стихия, находившиеся в непосредственном ведении дракона, играли исключительно важную роль. Таким образом, в иерархии китайских божеств дракон поднялся до третьего места после Неба и Земли. Изображение дракона в Китае можно было увидеть повсюду: в храмах, во дворцах, на мемориальных обелисках, древних сооружениях, стенах крестьянских домов (в виде картинки или вырезанный из бумаги). Полагали, что он обитал в морях и реках, озерах, прудах, болотах и даже в колодцах. Кроме того, дождевые тучи на небесах также находились в его власти. Таким образом, единоличное распоряжение водными ресурсами Поднебесной давало ему в лапы власть над целой империей. Храмы повелителя драконов Лун-вана (龍王) были одними из самых многочисленных в императорском Китае. Ему отводилось немалое место даже в государственных культах.

Интересно, что по поводу власти над водной стихией существовали две версии. По первой, более распространенной, дождями заведовал только Лун-ван. Согласно второй дождь могли посылать просто отдельно взятые драконы, которые подчинялись единому правителю, опять же Лун-вану.

У каждой реки в Китае, сколь бы маленькой она ни была, имелось собственное божество-покровитель. Духом Хуанхэ сначала был Хэбо (также ассоциировавшийся со стражем севера Сюань-у), которому приносили человеческие жертвы; затем им стал дракон Лин Юань, которого связывали с реальным лицом Шэнь Сюем, жившим во времена династии Хань. После смерти он был обожествлен, при Тан и Сун его признали официально и наградили почетными титулами, при Мин удостоили титулом ван. Божество реки Янцзы — дракон Гуан Юань — был одним из чиновников древнего царства Сун, прошедшим путь обожествления так же, как и его «коллега» Шэнь Сюй; божество реки Хуайхэ — чиновник, живший в период Тан; реки Цзи — Цин, чиновник из царства Чу. Духи остальных рек были рангом ниже. Южно-китайские моряки почитали богиню реки Сицзян Лун Му (Мать Драконов), имевшую соответствующий имени внешний облик, а вообще же почитаемые божества водной стихии и всего, что так или иначе с ней связано, в основном имели облик змей или драконов [6, с. 405–407; 3, с. 132–141].

Изначально Лун-вана изображали в виде морской черепахи с головой дракона. Согласно некоторым древним текстам, Лун-ван был драконоподобным существом, выделявшимся среди прочих соплеменников необычайными размерами — около 1 *ли* (примерно 0,5 км) в длину. Образ Лун-вана сложился в первых веках н.э., по мнению ряда исследователей (французский ученый А. Масперо, М. де Виссэ и др.), под воздействием буддизма (при переводе на китайский язык буддийских сутр слово «Нагараджа», «царь змей», было передано как Лун-ван). Из буддийской литературы было заимствовано и число Лун-ванов — в тексте «Саддхармы пундарики сутры» («Сутры лотоса благого закона») их насчитывается восемь: Нанда, Упананда, Сагара, Васуки, Такшака, Анаватапта, Манасвин и Утпалака [8, с. 84, 502]. В комментариях к сутре сказано, что наги в индийской буддийской мифологии — это полубожества со змеиными туловищами и человеческими головами; наги одного вида обитали в воде (реках и морях), другого —

на суше. Когда наги злились, они сотворяли грозовые ливни. Впрочем, каноническое число хоть и стало наиболее распространенным, отнюдь не лимитировало количество Лун-ванов; в разное время и в разных интерпретациях их число варьировалось от одного до неопределенного множества.

В буддийской табели о рангах мироздания наги держали восьмую позицию. Буддийская иконография знает три образа нагов: во-первых, их могли изображать полностью в человеческом облике, с одной или несколькими змеями над головой (часто змеи выходили из тела в районе шеи; такого рода изображения были распространены в Тибете, Китае и Японии); во-вторых, это могли быть огромные змеи (например, в «Джатаках»), и в-третьих, сводный образ человека (верхняя часть туловища) и змеи (нижняя часть). Главной причиной, по которой нагов в Китае стали ассоциировать с драконами, была их водяная сущность, считает де Виссэ [1, с. 1–10].

В поздних народных верованиях Лун-ван обзавелся помощниками — богом грома Лэй-гуном, богиней молнии Дянь-му, богом ветра Фэн-бо и хозяином дождя Юй-ши. Еще позже он уже сам подчинялся верховному владыке Юй-ди и в знак уважения обязан был являться в его дворец. Считалось, что как раз в это время и идут сильные дожди. В поздней фольклорной традиции Лун-ван обычно представлялся старцем, жившим в хрустальном подводном дворце *лунгун* [5, с. 39; 7, с. 511; 14, с. 400–410].

Культ Лун-вана был чрезвычайно распространен в императорском Китае. Его храмы возводились не только в каждом городе и деревне, но и у каждого озера и всякого колодца, хотя у всех этих источников были и свои духи-драконы рангом ниже. Однако во время засухи все молитвы были обращены к господину драконов — ведь дождями распоряжался он. Если же мольбы не помогали, Лун-вану, несмотря на его богатство и могущество, приходилось несладко. Его ругали, ему угрожали, а в начале XIX в. император Цзя-цин даже подверг драконьего владыку суду и приказал выслать его в округ Или — дальнюю захолустную провинцию. Только просьбы перепуганных подданных смягчили императора, и Лун-ван с полдороги был возвращен в Пекин.

Во время засухи в Нанкине в 1890 г. местный правитель Лю Куньи в ответ на долгое нежелание Лун-вана ниспослать дождь приказал поставить его статую под палящее солнце. Очевидцы утверждают, что «идол сидел там в молчании весь день и ни разу не двинулся, будучи погруженным в серьезные размышления». Говорят, в ту же ночь последовали сильные дожди [5, с. 15].

Во время большого наводнения в Харбине 1932 г. к Лун-вану взывали долго, старательно и безуспешно. Когда стало понятно, что владыка не намерен действовать, его изображения вынесли из храма и зарыли на полузатопленном острове, так что голова только чуть-чуть возвышалась над поверхностью воды. Стоило уровню реки лишь немного повыситься, Лун-вану не оставалось ничего другого, кроме как утонуть. Убоявшись такой перспективы, Лун-ван вновь уступил давлению, ибо очевидцы утверждают, что наводнение прекратилось [2, с. 296–297].

Способов взаимодействия с драконами было несколько.

Изначально их задобривали самыми разнообразными жертвами, по большей части человеческими, однако с течением времени такого рода действия утратили былую популярность. Впрочем, на местах подобная практика встречалась вплоть до начала XX в. В качестве подношения чаще всего выступал крупный и мелкий рогатый скот, а также жареные ласточки.

Обряд изготовления из земли дракона с целью вызвать дождь описан у Ван Чуна

в трактате «Лунь хэн» («Критические суждения», I в. н.э), отрицавшего, впрочем, успех этого заклинания. «Если, как говорят конфуцианцы, в “И цзине” сказано “Облака следуют за драконом”, то имеют в виду настоящего дракона, а не глиняного. <...> В “И цзине” также сказано “Ветер следует за тигром”; имеется в виду, что вслед за рычанием тигра в долине поднимается ветер. Ветер следует за тигром, будучи с ним одной воздушной природы. Сделайте глиняного тигра и поставьте его в долину — поднимется ли ветер? Ведь глиняный тигр не может управлять ветром. Как же глиняный дракон может управлять дождем? Древние разводили драконов, запрягали их в колесницы и ездили на них верхом, оттого и появились род Хуань-лун (Держателей драконов) и род Юй-лун (Императорских драконичих). При дворе сяских императоров обычно держали двоих драконов, однако династия пришла к упадку, и драконы скрылись от мира. Если где-то есть настоящий дракон — и то не случается дождевых облаков, что уж говорить об изображении дракона?» [10, цз. 16, с. 1а–1б].

В 1611 г. император учредил должность императорского драконичего, обязанностью которого было сбрасывание пищи в священные драконьи заводы. Этот пост веками считался одним из наиболее почетных при дворе.

В существование дракона все еще верили даже в первой половине XX в., когда один из чиновников в Наньчане (Цзянси) Хуан Вэньцзи в мае 1931 г. направил в высшие инстанции официальную просьбу о проведении церемонии всеобщего жертвоприношения дракону, которого видели в крупнейшей реке провинции; целью жертвоприношения было задобрить означенного дракона, поскольку местности угрожало наводнение [2, с. 296–297]. Таким образом, осталось документальное свидетельство тому, что древние традиции продолжали жить в сознании китайцев, даже занимавших высокий пост.

Что касается буддийского ритуала, то установка на недеяние зла живым существам исключала кровавые или жареные жертвоприношения. Процесс молений был регламентирован в уже упомянутой «Сутре великой колесницы облаков об испрошении дождя». Если было необходимо, наоборот, прекратить затянувшиеся дожди, читали ту же самую сутру, поскольку она была предназначена не только вызывать осадки, но и в целом управлять ими, либо «Сутру Великих Златокрылых Птиц» (т.е. гаруд), чтобы напугать драконов. Сопровождавшая чтение церемония, впрочем, проводилась гораздо более скромно.

Продолжительную засуху рассматривали как отказ дракона посылать дождь. Если после продолжительных молебствий у его изображения поля оставались сухими, то изображение сперва выносили из храма, чтобы показать ему, какие последствия для страны несет его упрямство. Если это не помогало, то исполнялся обряд *бянь лун* (鞭龍) — «бичевания дракона»: по вылепленному из глины или другого материала дракону наносили удары плетью или бамбуковой палкой, бумажных или матерчатых драконов разрывали на куски, а статуи их топили. Был случай, когда крестьяне, долго молившие своего дракона о дожде, в конце концов не выдержали, выдворили его из храма и с проклятиями бросили в сточную канаву. Вскоре после этого начался дождь; крестьяне достали дракона обратно, аккуратно обтерли его и водворили на прежнее место. Иногда в реку дракона запускали металлическую дощечку, поскольку считали, что он не выносит металла. Если же небесные драконы, ответственные за своевременные дожди, начинали лениться перед лицом благородных мужей, которые были выше физического насилия, на них можно было подать жалобу в вышестоящую инстанцию, вплоть до самого Нефритового императора Юйхуана шанди, а в случае упорного саботажа — даже наказать.

В таких случаях фигуру божества подвергали физическому воздействию, выносили на палящее солнце, закапывали в навоз или ставили лицом к лицу с фигурой другого мифологического персонажа, который, как считалось, когда-то укротил его [5, с. 14].

Помимо официальных ритуалов в Китае также существовал ряд народных обрядов, целью которых было обеспечение богатого урожая и всех благоприятствующих тому условий.

В глубине веков теряется происхождение танца дракона, который в настоящее время приурочивается к Празднику фонарей. Во время этого праздника, отмечаемого пятнадцатого числа первого месяца по лунному календарю, танец с многометровым чучелом дракона — один из основных номеров в программе народных гуляний.

Существует также масса обрядов, которые китайцы проводили, а в некоторых случаях проводят и по сию пору, в повседневной жизни.

Считается, что тринадцатое число пятого лунного месяца — день рождения дракона, и, так как в этот день он находится в особо благостном расположении духа, он посылает на землю дождь. Китайцы верят, что после этого еще долго не случится засухи [18, с. 34].

Третьего числа третьего лунного месяца в Юньнани, где проживают представители народности *бай*, проводят церемонию «приглашения дракона». Двенадцать человек, рожденных в год дракона, шествуют к источнику, исполняя танец дракона; после этого соломенное чучело, изображающее повелителя воды, поливают водой из этого источника, в который затем бросают фрукты, различную выпечку и другие подношения. По окончании церемонии соломенного дракона кладут у входа в деревню и разбрызгивают захваченную из источника воду по арбузному полю, символизируя посев «семян дракона». Этим надеются избежать засухи в предстоящий сельскохозяйственный сезон и обеспечить богатый урожай.

Существует еще один связанный с надеждами на богатый урожай обряд, который проводят в начале пятого месяца по лунно-солнечному календарю. Крестьяне украшают плуги виноградной лозой, придавая им сходство с созвездием Большой Медведицы, символизирующей Дракона-Предка, и после этого проводят первые борозды. Всех червей, которых извлекают из этих борозд, отпускают в воду, что считается «отправлением дракона в его дворец». Все эти действия, как и в предыдущем случае, направлены на обеспечение хорошей погоды и богатого урожая.

Двадцать четвертого числа седьмого месяца по лунному календарю отмечают День Благодарения Воды. В этот день крестьяне бросают на поверхность воды арбузную лозу и листья и приносят различные жертвы, с тем чтобы дракон оставался в своем дворце и погода была солнечной до тех пор, пока не завершится уборка урожая. Начинается страда церемонией срезания первого стебля, которую проводит человек, рожденный в год дракона.

Ежегодно у всех этнических групп Китая проводятся специальные церемонии жертвоприношения дракону, причем у каждой национальности они проходят в разное время и в разных формах [4, с. 81–86].

Ханьцы празднуют День Дракона второго числа второго лунного месяца. В Северном Китае мастерят подобие дракона из стеблей сорго и цветной бумаги и подвешивают его к балкам на крыше, так чтобы его голова была поднята вверх, а хвост опущен вниз. В этот день жареные лепешки называют лепешками из драконьей чешуи, лапшу — лапшой из усов дракона, овощи — яйцами дракона. Женщины не шьют и не вышивают в

этот день, поскольку считается, что они могут повредить иглой глаза дракона. На юге Китая отмечают день разлуки драконов, который приходится на двенадцатый день пятого месяца по лунному календарю. Считают, что в этот день дракон покидает родителей, чтобы взять под управление земные дела, поэтому исполнен скорби и без перерыва рыдает, отсюда и то обилие дождей, выпадающих на юге бассейна Янцзы в пятом месяце по лунному календарю [15, с. 57–59].

Наиболее же распространенными на сегодня в Китае обрядами, связанными с драконом, являются танец дракона и гонки на драконьих лодках. О гонках речь пойдет ниже; что же до танца, то он включает в себя множество разновидностей, в частности танец огненного дракона, соломенного дракона, черного дракона, извивающегося дракона и пьяного дракона. Особенно популярен танец в провинции Шаньси, жители которой традиционно уделяли большое внимание этому мифическому персонажу. В настоящее время подобного рода действия распространены не только и не столько в дни, посвященные дракону, но по случаю больших календарных и официальных праздников [4, с. 81–86].

Хотя основная роль в сельскохозяйственных культах Китая отводится дракону, китайцы почитали также ряд других животных, так или иначе задействованных в хозяйстве. Кроме того, на ранних этапах становления земледельческого образа жизни в Китае имел место культ феникса — божества ветра и солнца, но со временем феникс полностью устранился из комплекса сельскохозяйственных верований.

Пятый день первого лунного месяца считают днем быка, во время которого предсказывают состояние имеющихся в хозяйстве быков: ясный день предвещает благополучие, плохая погода — беду. В этот же день люди не смеют бить и убивать быков, в некоторых районах даже кормят их рисом. Кроме того, в храмах и кумирнях, посвященных Ню-вану, возжигают ладан.

Следует отметить, что подобного рода праздники устраивают в честь и других домашних животных в Китае, причем модель их всегда практически одна и та же — предсказания благополучия (или неблагополучия) для скота по погоде в этот день, благодарственные подношения и почтительное отношение на протяжении всего дня; например, в провинциях Хубэй, Хунань, Хэбэй и Чжэцзян шестой день шестого лунного месяца — день лошади, четвертый день первого месяца — день овцы, первый день нового года — день петуха, второе число первого лунного месяца — день собаки.

Подобные праздники популярны в основном среди национальных меньшинств юго-запада Китая. Существование их объясняется тем, что домашний скот активно задействован в сельскохозяйственной жизни, и связано с историей и традициями этих этнических групп. Например, *гэло* верят, что место, где они проживают в настоящий момент, было показано им быком, который провел их туда через множество препятствий и лишений. У представителей *мяо* существует легенда о Небесном Быке, из шкуры которого сделали барабан; когда человек умирал, его душа находила дорогу домой, слышав бой этого барабана [4, с. 73–76, 81–84, 87–88, 93, 106, 107–108; 16, с. 119–122, 318].

Изобилие обрядов и культов обусловлено, во-первых, традициями национальных меньшинств и этнических групп, которые восходят к тотемистическим ритуалам. Эта категория обрядов была менее подвержена влиянию буддизма, чем, например, ритуалы ханьцев, проводившиеся под руководством духовных лиц, равно как и остальные учения триады *саньцзяо*. Объектом таких ритуалов в большинстве своем становятся сами животные, которым впоследствии надлежит транслировать образовавшуюся благодать духа на собратьев по виду.

Во-вторых, на территории такой огромной страны, как Китай, не могло не быть региональных различий: южане и северяне возделывали свои культуры, содержали своих животных и проводили, соответственно, свои обряды. Схожесть ритуалов была продиктована, с одной стороны, общностью техники их исполнения, прописанной в общих установлениях (как, например, в случае с молениями о дожде — в «Сутре великих облаков»), с другой — общностью трудовой деятельности (земледелие), выращиваемых культур (например, рис) и, соответственно, техники возделывания полей.

II. СИМВОЛИКА ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ

Поскольку наиболее популярной мирософией среди простого населения был синкретизм, народное сознание не было сковано рамками какого-либо одного учения, государственного культа, строго регламентированного ритуала и т.п., что и определило разнообразие бытовой символики. Самым распространенным носителем ее были обряды, с одной стороны, и материальные объекты магического свойства — с другой. Ниже рассматриваются основные тематические группы символов.

1. Торжества и события личного характера

1.1. Свадьба

Количество свадебных обрядов в Китае поистине велико, не последнюю роль в этом играет то, что у каждой этнической группы свои разновидности или вариации существующих обычаев.

Если речь идет о ханьцах, то главенствующую позицию в свадебной символике держат птицы. Это обусловлено прежде всего культурно-эстетической традицией, в рамках которой любовь устойчиво ассоциировалась с пернатыми.

Во-первых, в день свадьбы в семьях жениха и невесты было принято украшать двери в доме и во дворе картинками и вырезками «Сороки расселись на ветвях» (喜鹊登之, *сицзюэ дэн чжи*) и «Мандаринки резвятся в воде» (鸳鸯戏水, *юаньян си шуй*) [12, с. 127]. Сорока выступала в роли своеобразного «купидона»; согласно известной легенде, двое влюбленных, Небесный Пастух и Небесная Ткачиха, могли раз в год встретиться на перекинутом через Млечный Путь мосту из этих самых сорок. Мандариновые же утки, как и прочие птицы, которые в дикой природе живут моногамными парами, символизировали супружескую верность, так как существовало поверье, что, будучи разлученными, они умирают от тоски. Те же самые качества приписывали гусю. Так как гуси всегда летают парами, они стали символом брака, и во времена Чжоу их всегда дарили на помолвку. Считалось, что гуси никогда не заводят пару второй раз. Когда китайский жених забирал невесту из дома отца, местному гусю всегда наливали немного праздничного вина. Кроме того, одинокий гусь лейтмотивом прошел через классическую китайскую поэзию, олицетворяя страдания разлученных влюбленных [3, с. 147, 216–217]. Кроме того, одним из матримониальных символов была одноглазая и однокрылая птица *бии*. По преданию, эти птицы могли летать только парой, плотно прижавшись друг к другу, а потому стали символом гармоничного супружества. В современном Китае на свадьбах до сих пор запускают воздушных змеев в виде *бии*, а также прочих вышеупомянутых птиц [19, с. 42]. (Практика запуска воздушных змеев в Китае насчитывает

более двух тысяч лет и стала одним из любимых китайцами забав, совмещавших игру и благопожелание. Полагали, что, будучи запущенным в небо, призыв о ниспослании счастья, долголетия, богатства и прочих жизненных благ будет с большей долей вероятности услышан. Воздушных змеев изготавливали в форме распространенных символов счастья — летучих мышей, дракона, феникса, рыбы и прочих зверей и птиц — и запускали во время соответствующих торжеств [19, с. 45–47].)

В качестве свадебных декораций или подарков могли выступать и изображения бабочки, часто в сопровождении цветка (универсальный символ женской красоты). Таким подарком молодой паре желали счастливых гармоничных отношений [12, с. 84].

Кроме того, как уже упоминалось, после соблюдения всех полагавшихся торжеств в спальне новобрачных вывешивали картинку или вырезку из красной бумаги «Цилинь приносит сыновей» (麒麟送子, *цилинь сун цзы*) с пожеланиями скорейшего прибавления в семье. Полагают, что истоки этого обычая лежат в предании о рождении Конфуция, о котором возвестило явление цилиня его матери, хотя о фалломорфности лобного нароста цилиня забывать тоже не стоит.

В провинции Шаньси существует любопытный свадебный обычай, связанный с тигром. Перед свадьбой дядя жениха лепит из теста двух тигров, которых связывает красной лентой. Как только прибывает невеста, их вешают ей на шею, а после того как она войдет в комнату, их снимают и делят между женихом и невестой, что должно принести счастье в будущую семью. Эти тигры разного пола; на голове у самца рисуют иероглиф «ван», признавая таким образом, что муж является главным в семье, на голове самки лепят двух мандариновых уток, означающих, что жена последует за мужем, где бы он ни был. Маленький тигр, нарисованный на спине каждого тигра, символизирует пожелание скорейшего рождения ребенка.

В Шанхае невеста часто надевает туфли с изображением головы тигра; считается, что таким образом она получает силу тигра для укрощения мужа. В северо-восточных районах приданое невесты включает мучного тигра, шапку или подушку в виде головы тигра и т.п. с целью оградить новобрачных от дурных сил.

Лепешки «из дракона и феникса» являются традиционным свадебным кушаньем в провинции Юньнань. Семья жениха преподносит их как ответный жест за приданое семье невесты. На этих лепешках изображены соответственно феникс и дракон, а также иероглифические выражения благопожеланий.

Что касается обрядов малых народностей, то значительную их часть составляют связанные с животными, которые задействованы в сельскохозяйственных работах либо имеют отношение к этногенетическим преданиям. Так, среди брачных обрядов этнической группы *шэ* можно встретить следующий обычай: семья невесты выбирает сильного теленка и украшает его разноцветными шелковыми лентами; невеста садится в паланкин, а жених идет впереди с этим теленком на поводу, с тем чтобы паланкин пронесли над следами копыт. Полагают, что это препятствует влиянию дурных сил и приносит удачу будущей семье.

Существует еще один вариант этого обряда. Считается неблагоприятным, если две женщины, выходящие замуж одновременно, идут одной и той же дорогой, поэтому первой проходит та, что живет дальше; затем жених второй привязывает красные ленты к рогам быка и ведет его этим путем, очищая таким образом дорогу и давая возможность другой девушке проехать по ней.

В городе Дэнчэн (провинция Шэньси) существует обряд, согласно которому после

помолвки семья жениха посылает семье невесты фигурку лошади из золота, серебра или просто из желтой ткани, если семья небогата. Считается, что это способствует счастливому браку и гармонии в семье.

Особое место в свадебных обрядах занимает петух (курица). Связано это, во-первых, с тем, что иероглиф «петух» 鸡 (*цзи*) созвучен с иероглифом «удача» 吉. Во-вторых, трехлапый петух жил на солнце (согласно некоторым вариантам традиционного поверья; согласно канонической редакции, на солнце жил трехлапый ворон) и, следовательно, являл собой предельную янскую концентрацию, способную отвести любое зло, будь то нечисть или неудача.

На Тайване по сей день существует свадебный обряд, который называют «*чжидаци*» (指道鸡) — «курица, указывающая дорогу». Перед свадьбой родственники невесты выбирают большую курицу и молодого петуха; в день свадьбы, купив три метра красной ленты, привязывают один ее конец к лапе курицы, другой — к лапе петуха, и сажают птиц в корзину, которую подружка невесты относит в дом жениха. С этого момента птицы становятся почетными гостями и благословенной супружеской парой, которая принесет счастье и гармонию в будущую семью. Красная лента (три метра равно девяти *чи*) символизирует долгую любовь между супругами, поскольку «девять» и «долгий» звучат одинаково на тайваньском диалекте. После того как невеста входит в новую спальню, какая-либо родственница мужа выпускает обеих птиц под кровать. Если первым из-под нее выйдет петух, считают, что первым у женщины родится мальчик, если курица — девочка.

В дельте Янцзы распространен брачный обычай «передачи петуха», когда перед свадьбой жених дарит семье невесты петуха, связанного красной шелковой лентой, и во время собственно церемонии невеста возвращает его жениху.

Во время свадебной церемонии в некоторых регионах жених и невеста должны съесть белого сахарного петушка, которого обязан подарить каждый гость или, что чаще, один из родственников с обеих сторон.

В провинции Шаньдун невеста вручает маленькому мальчику большую курицу и просит его следовать за паланкином, символизируя шествие удачи вслед за новой семьей.

Кроме того, в связи с брачными обрядами хотелось бы упомянуть любопытную традицию, которая связана с довольно необычной свадьбой.

По сей день сохранился обряд, проводимый двадцать пятого числа первого месяца, который называется «Свадьба детей мыши». Ночью выключают свет и тихо сидят в постели, чтобы не мешать проведению свадьбы, ужинают слепленными из теста мышинными лапками, чтобы этим ускорить свадебный процесс, и хвостами скорпиона, чтобы защитить мышей от его укуса, и в темноте же жарят соевые бобы. Верят, что если шуметь в этот единственный день в году, мыши в ответ будут появляться и наносить мелкий вред весь оставшийся год.

В разных районах Китая существует также обряд празднования свадьбы самого главы мышинного семейства, причем дата этой свадьбы неодинакова для разных регионов. На севере провинции Цзянсу ее проводят 16 числа первого лунного месяца, на юге — первого числа первого месяца. В провинции Хунань это четвертый день второго месяца, в Сычуани — канун Нового года и т.д. На юге люди обычно готовят конфеты из кунжута и кукурузных зерен, и с наступлением ночи дети кладут их в места, где часто замечали мышей, и громко бьют в кастрюли и сковородки, приветствуя невесту-мышь.

Обычай праздновать свадьбу мышей, по всей вероятности, произошел из наблюдений за необычайной жизнеспособностью и плодовитостью мышей; люди и по сей день часто рисуют сценки из свадьбы, как они ее себе представляют, или вырезают из бумаги пару мышей и наклеивают их на стену в спальне супругов — хозяев дома, с тем чтобы способствовать быстрому увеличению семьи. В последнее время, однако, этот обычай утрачивает популярность в наиболее крупных деревнях и селах из-за политики ограничения рождаемости, проводимой ныне в Китае [3, с. 71–73, 77, 79–80, 85–86, 90, 96, 99–101, 109–110; 1616, с. 102–105, 275, 278, 308–310].

1.2. Рождение ребенка

Рождению ребенка предшествовал ряд обрядов, направленных на благополучное зачатие и протекание всего срока беременности. Кроме того, если женщина долгое время оставалась бездетной, приходилось обращаться за помощью к высшим силам.

Так, на юге провинции Аньхой проводят церемонию «встречи дракона свечой», целью которой является мольба дракона о ниспослании сына; во время праздника фонарей по городам и селам проходит труппа, исполняющая танец дракона, и те женщины, которые хотят родить мальчика, ждут ее на окраине деревни, держа в руках красную свечу. Когда прибывают танцоры, женщины просят их обменять принесенные свечи на те, что украшают голову дракона. Полученные таким образом свечи ставят в спальне, веря, что таким образом можно гарантировать рождение мальчика. Если в этот год они действительно рожают сына, дракону подносят богатые дары в посвященном ему храме.

За помощью также обращались к слону. Каменные статуи коленопреклоненных и стоящих слонов выстроены вдоль дорог, ведущих к могилам минских императоров в Пекине и Нанкине. Бездетные женщины верили, что если положить камень на спину одного из них, это обеспечит им рождение сына [3, с. 168–171].

В случае успешного исхода молений настаивал черед обрядов, приветствовавших появление нового человека. Общего для всего Китая ритуала, обращенного к какому-либо животному, не было, однако в отдельных регионах существовал ряд собственных обычаев.

В провинции Шаньси, например, и особенно в Сиани и по сей день широко распространен обычай дарить детям подушки в виде головы тигра или тигра с двумя головами, с тем чтобы защитить его от возможных неприятностей и дурного влияния. Также на день рождения ребенку часто дарят тапочки с вышитой головой тигра или тряпичную игрушку-тигра; считают, что помимо защиты детей обоего пола это должно принести мальчикам тигриную храбрость. Кроме того, в комплекте с тапочками часто шла шапочка с вышитой на ней головой льва, чтобы довершить образ подраставшего могучего воина [12, с. 88].

В некоторых районах провинции Чжэцзян сохранился обычай после рождения ребенка заворачивать его в старую одежду и класть ненадолго в конуру, чтобы он рос быстро и легко, так же как и собака. Старую одежду используют, поскольку верят, что если ребенок «носит» подобное во младенчестве, то в будущем разбогатеет настолько, что сможет одеваться в шелк и прочие дорогие вещи. Более того, такого ребенка впоследствии не избалуют [4, с. 84, 101, 105–106].

1.3. Дни рождения и юбилеи

Самыми распространенными на день рождения были пожелание многих лет и, соответственно, подарки, символизовавшие долголетие. Зоологическая часть таковых была представлена черепахой, журавлем и оленем.

Благодаря своей способности преодолевать значительные расстояния и не в последнюю очередь собственной красоте и изяществу, журавль считался птицей волшебной. Согласно преданиям, на нем путешествовали даосские бессмертные, и такая роль посредника между миром живых и миром святых наложила на образ птицы отпечаток долголетия [11, с. 16–17]. Картина с изображением журавля, часто в сопровождении соны — еще одного символа долгой жизни — вкупе с пожеланиями прожить «тысячи журавлиных лет» (鹤寿千年, хэ шоу цянь нянь) считались лучшими подарками юбиляру.

Что же касается оленя, то долгожительством своим он обязан прежде всего Гэ Хуну, который в трактате «Бао пу-цзы» первым отметил: «Олень живет тысячу лет, по достижении пятисот лет становится белого цвета» [12, с. 90].

Особого внимания заслуживает черепаха, которая занимает четвертое место в кватрете священных китайских животных. Причину столь почтительного отношения к ней, вероятно, следует искать в глубокой древности, во времена, когда зарождалась практика гадания на костях. Помимо гадания на костях крупного рогатого скота, волчьих, медвежьих и прочих животных широкое распространение в Китае, а затем и в Японии приобрело гадание на черепашьем панцире; таким образом, черепаха выступала своеобразным посредником между миром людей и миром духов. Почему же только она заслужила столь почтительного отношения, в то время как ее собратья по гаданию так и оставались лишь вспомогательным средством в процессе переговоров с высшими силами? Вероятно, причина в том, что черепаху считали далеким потомком дракона; один из девяти отпрысков дракона (*биси*) от черепахи отличался разве что размерами и большей близостью к могущественному предку.

Черепаха олицетворяла долголетие, силу, терпение и выносливость. Ее куполообразную спину уподобляли небесному своду, а живот — земле. Долголетие черепахи стало символом вечности; китайцы полагали, что она живет до трех тысяч лет. Священная черепаха имела голову змеи и шею дракона. Ее изваяние служило украшением императорских дворцов и постаментов для памятников на могилах знатных людей; впрочем, определить, в каком случае основанием для постамента служит черепаха, а когда — *биси*, довольно сложно. Считается, что колонны знаменитого Храма Неба в Пекине были построены на живых черепахах, поскольку считали, что если они способны жить около трех тысяч лет без воды и воздуха, то, замурованные в части здания, передадут свои способности постройке и та останется в веках. Происхождение поверий о невероятной силе черепахи, по-видимому, уходит корнями в глубокую древность. Юань Кэ в своей работе «Мифы древнего Китая» приводит рассказ о том, что однажды бессмертные, жившие на пяти священных горах, захотели безопасного места жительства, и с этой целью призвали пятнадцать громадных черных черепах, чтобы те головами поддерживали горы. Одна черепаха брала на себя гору, а две другие поддерживали ее, и так в течение шестидесяти тысяч лет они по очереди несли обязанности. Однако работу эту они выполняли крайне недобросовестно, ибо «вдруг ни с того ни с сего всей компанией начинали приплясывать, хлюпая лапами по воде». Это причиняло бессмерт-

ным неудобства, однако история умалчивает, отказались ли они от услуг четвероногих атлантов [9, с. 55]. Тем не менее слава надежной опоры сохранилась за черепахой на долгие века, и, вероятно, была подкреплена пришедшей в Китай из Индии легендой о том, что мир покоится на спине слонов, стоящих на огромной черепахе.

1.4. Пожелания счастья

Помимо ситуационно обусловленных здравниц и поздравлений традиция предусматривала и абстрактное, не привязанное к конкретному событию пожелание благополучия. В этой категории особое место занимают пожелания, основанные на омофонах.

Практически на любое торжество было принято преподнесение рыбы, ее изображения или хотя бы празднично написанного иероглифа. Рыба почиталась как символ изобилия, поскольку иероглифы «изобилие» 余 и «рыба» 鱼 имеют одинаковое чтение *юй*. Кроме того, в императорском Китае перед сдачей экзамена было принято дарить рыбу — символ благополучного прохождения подобного рода испытаний и достижения высоких чинов. Карпа благодаря его способности долгое время плыть против течения соотносили с жизненной стойкостью и также преподносили человеку во время жизненных неурядиц [6, с. 424]. Кроме того, иероглиф «золотая рыбка» (金魚, *цзинь юй*) был созвучен с иероглифом «золото и нефрит» (金玉), поэтому изображение ее соответствовало одной из формул пожеланий богатства «Полный зал золота и нефрита» (金玉满堂, *цзинь юй мань тан*) [12, с. 86]. Символом богатства выступала также трехногая жаба, поскольку определение «трехногая» (三足, *сань цзу*) соответствовало понятию «три достатка».

Еще один популярный омофон — «летучая мышь» (蝠, *фу*), созвучный со «счастьем» (福). Традиционно образ летучей мыши, в большинстве случаев стилизованной под наверхние жезла Жу-и, использовался в декоративном орнаменте. Жезл считался волшебным символом счастья и благополучия, был окрашен в красный — цвет радости. Распространен был также дар в виде изображения пяти летучих мышей — графический ребус, содержащий в себе пять благопожеланий: долголетия, здоровья, богатства, любви к добродетели и естественной смерти [3, с. 84].

Весьма популярной в рамках благопожелательной традиции была и обезьяна. Иероглиф, обозначающий слово «обезьяна» (猴, *хоу*), был созвучен с титулом *хоу* (侯) (наследственный титул, второй из пяти высших титулов знати). Поэтому обезьяну часто изображали на картинках «с подтекстом»; например, обезьяна верхом на лошади (馬上, *ма шан*) означала быстрое (*ма шан*) продвижение по службе, а обезьяна, сидящая на спине (背, *бэй*) другой обезьяны — передавать титул из поколения в поколение (辈, *бэй*) [12, с. 86].

Созвучен счастливому знамению также иероглиф «слон» (象, *сян*); на картинках слона часто изображают с ребенком на спине в окружении прочих благопожелательных атрибутов [12, с. 89]. «Олень» (鹿, *лу*) созвучен с «жалованьем чиновника» (禄, *лу*), поэтому сам олень выступал в качестве пожелания карьерного роста.

Наконец, благостным животным считалась свинья. Образ собственно животного добрых ассоциаций в китайцах не рождал, что и отразилось в обилии поговорок, составляющих свинью в неприглядном свете. Однако само звучание слова «свинья» (猪, *чжу*) гармонировало со словом «богатство» (珠, *чжу*), а потому было одним из любимых пожеланий процветания [12, с. 89].

1.5. Похороны

Участие петуха в похоронной церемонии встречается до сих пор и, как и в предыдущих случаях, связано с его янской сущностью.

Считалось, что крик петуха изгоняет всякую нечисть; отсюда и произошел обычай сажать на гроб белого петуха, чтобы он очищал дорогу от демонов во время шествия похоронной процессии. Китайцы говорят, что одна из трех душ покойного переходит в эту птицу. Предпочтение именно белого петуха объясняется тем, что он считался «божественным», а может быть, просто тем, что белый — цвет траура в Китае и одновременно символ чистоты сердца.

В деревнях и поселках провинций Шаньси, Хэйлунцзян, Цзилин, Ляонин и Шэньси сохранился похоронный обряд, согласно которому петух должен указать дорогу душе. С этой целью во время похоронной процессии сын или дочь покойного идут перед гробом, держа в руках петуха, чтобы тот указывал душе путь. После похорон птицу выпускают, и тот, кто ее поймает, может ее себе оставить.

В провинции Чжэцзян, когда человек тяжело заболевает, его родственники мастерят из бумаги паланкин и лошадь; когда же он умирает, их сжигают за пределами дома, с тем чтобы с их помощью душе было легче перейти в мир иной [4, с. 76–77, 91, 92, 102; 3, с. 199–200].

2. Обряды календарных праздников

Под таковыми в данном случае подразумеваются не только общекитайские праздники — Начало весны, Праздник середины осени и т.п., но и местные торжества, посвященные какому-либо животному.

Пожалуй, самыми известными и актуальными в контексте данной темы можно назвать гонки на драконовых лодках в рамках праздника Дуанью — «праздника двойной пятерки», который отмечают пятого числа пятого месяца по лунному календарю. Гонки проводят в основном на юге Китая, в Хунани и Хубэе, и особенно на Тайване. Полагают, что мероприятие корнями восходит к легенде о древнем поэте Цюй Юане, который был любим и почитаем во все времена как первый поэт в истории Китая и просто совершенный и благородный муж; согласно этой легенде, Цюй Юань бросился в реку, не выдержав преследований нечистых на руку чиновников, которые плели против него интриги при дворе. Первоначально обряд гонок на лодках замышлялся как дань тем, кто отправился на поиски его тела в реке, однако сейчас гонки превратились в захватывающее дух красочное соревнование. По поводу жертвоприношения, которое сопровождает действо, существует несколько разных версий. Самая распространенная из них — задабривание духа речного дракона лепешками из клейкого риса (粽子, *цзунцзы*), чтобы он не трогал останки поэта и не тревожил его душу; в этом случае *цзунцзы* бросают в реку. Согласно второму варианту, *цзунцзы* предназначаются собственно духу Цюй Юаня, их также пускают плавать по воде; что до третьего, то формально предназначенные дракону *цзунцзы* съедают сами китайцы. В любом случае праздник необычайно популярен в Южном Китае, где устраивают вышеупомянутые гонки, на севере же дело ограничивается чтением стихов Цюй Юаня и теми же рисовыми лепешками.

Во время праздника Дуанью, когда в остальных провинциях проводят знаменитые гонки по реке, в провинции Чжэцзян мастерят так называемые «сумки с драконьей лод-

ки» — маленькие сумочки из красной ткани в форме петушиного сердца, и набивают их чайными листьями, рисом и реалгаровым порошком. Их вешают на грудь ребенку как защитный амулет. Словосочетание «петушиное сердце» (鸡心, *цзи синь*) созвучно с чтением иероглифов «крепкая память» (记性, *цзи син*), поэтому помимо всего прочего этот амулет должен помочь ребенку в учебе.

Еще один известный праздничный персонаж — лунный заяц, о котором вспоминают во время Праздника середины осени (Чжунцзюэ). Китайцы верят, что лунный заяц живет на луне и толчет траву бессмертия, сидя в тени коричневого дерева, поэтому во время этого праздника помимо всего прочего пекут «лунные лепешки», на которых обязательно изображен заяц, иногда вместе со своей супругой-жабой.

Во многих провинциях существует обычай «подвешивания заячьей головы». В первый день нового лунного года люди вешают голову зайца, сделанную из теста, напротив дверей, чтобы оградить себя от зла и несчастий [18, с. 326–327; 3, с. 139–141, 221; 4, с. 80, 85–86, 106].

Некоторые этнические группы почитают белого тигра как владыку гор, например, *хэчжэни* приносят жертвы тигру ежегодно 3 числа третьего лунного месяца и 9 числа девятого месяца.

Представители народности *туцзя* считают белого тигра божеством, которое проявляется в двух видах: доброжелательного к людям «оседлого», которому приносят жертвы, и злого «бродячего», которого остерегаются. Последнего считают причиной детских судорог, поэтому, если ребенок вдруг заболевает, вызывают специалиста по изгнанию духов с тем, чтобы прогнать тигра. Подобного рода случаи известны и в настоящее время.

В провинции Гуандун почитают Мать Драконов и приносят ей жертвы 8 числа пятого месяца. Ежегодно у всех этнических групп Китая проводятся специальные церемонии жертвоприношения дракону, причем у каждой национальности они проходят в разное время и в разных формах.

У представителей народности *бай* можно встретить огромное количество обрядов, церемоний и традиций, посвященных дракону, которые проводятся на протяжении всего года. Кроме уже упомянутых выше сельскохозяйственных обрядов существует немало бытовых. Второй день второго лунного месяца бай считают днем Дракона-Предка. В этот день в каждой семье возжигают ладан и приносят жертвы этому дракону в виде вылепленных из теста дракона, тигра, обезьяны или феникса. Кроме того, у них существует обряд «высаживания дракона», который соответствует посадке арбузных семян, поскольку стелющиеся побеги арбуза напоминают тело дракона. В этот день люди моют и подрезают волосы, что символически называют «дракон поднимает голову». Всеми этими церемониями руководит человек, рожденный в год дракона; если в семье такого человека нет, можно попросить о помощи кого-либо из знакомых. Существует также обычай исполнения танца драконов, когда пожилой мужчина и двенадцать женщин, рожденные в год дракона, выстраиваются в ряд, изображая это животное; за ними следует толпа поющих и танцующих людей. Также популярна игра «поймка ленивого дракона»: двенадцать человек наряжаются в зодиакальных животных, и тот, который изображает дракона, играет роль «ленивого», подпрыгивая и отскакивая всякий раз, когда окружившие его игроки пытаются поймать его с помощью ротанговых колец. После того как его в конце концов поймают, он должен какое-то время пресмыкаться перед публикой в наказание за свою лень.

Существует поверье, что 24 числа шестого месяца дракон спускается с небес на землю, чтобы внимательно изучить все, что происходит в мире людей. Чтобы осветить окрестности и указать ему путь, крестьяне зажигают множество фонарей с изображением девяти драконов на них, и вешают их на деревья у входа в деревню, а также пускают фонари вплавь по воде, если в деревне есть какие-либо водоемы.

Десятого числа десятого месяца проводят обряд проводов дракона в зимнюю спячку; в одиннадцатом месяце — традиционную охоту после жертвоприношений дракону, а первые пятнадцать дней нового года — различные церемонии и обряды, посвященные Дракону-Предку.

Сегодня в Китае наиболее популярны танец дракона и гонки на драконьих лодках, о которых уже шла речь. Что же касается танца дракона, то практически повсеместно обряд, сопровождающийся танцем дракона, проводят весной, если лето обещает быть засушливым. Крестьяне проводят серию жертвоприношений, после чего исполняют танец серого дракона, во время которого за большим драконом, держа дистанцию три метра друг от друга, выстраиваются в ряд семь маленьких, и эта процессия шествует на восток через весь населенный пункт. Участники обряда три дня воздерживаются от употребления в пищу мяса; все действо сопровождается ударами в гонг, боем барабанов и взрывом пяти петард.

Почитание змей можно и сейчас встретить к югу от Янцзы. Люди различают змей, обитающих недалеко от человека, и диких; считается, что первые могут принести человеку удачу, поскольку легенды гласят, что такие змеи отнимают рис у богатых и раздают бедным и запасы этого риса никогда не иссякнут. Однако, увидеть, как змея падает на землю, выползает из норы и меняет кожу, считалось недобрым предзнаменованием.

Крестьяне в провинции Цзянсу и окрестностях регулярно совершают жертвоприношения змее на протяжении всего года. Говорят, что в храме Будды в городе Исин (Цзянсу) изваяние Будды выполнено в виде змеи (по другой версии, сама статуя способна обращаться в змею, но этому до сих пор не нашлось свидетелей).

В южной Фуцзяни никогда не убивают случайно заползших в дом змей. Напротив, их считают почетными гостями, направленными в дом духами предков с тем, чтобы ниспослать гармонию и счастье в означенную семью, поэтому самый старший из ее членов заботливо выносит змею в поле и там выпускает.

В Шаньси по случаю праздников выпекают змей из теста, с глазами из зерен сорго и монетой во рту, таким образом люди надеются привлечь в дом богатство.

В северных районах Китая особенно распространены праздники и обряды, связанные с лошадьми. Это объясняется тем, что север и северо-запад — традиционный ареал проживания этнических групп и народностей, ведущих кочевой образ жизни или имеющих предков-кочевников. Большую популярность и уважение лошадь и ее образ получили после вторжения маньчжуров на территорию Китая, поэтому в большинстве своем традиции, связанные с лошадью, произошли и развились во времена Цинской династии.

В конце августа у монголов существует праздник кумыса и традиционные скачки. Рано утром в день скачек разнаряженные пастухи, захватив с собой немного кумыса, съезжаются в назначенное место, где совершают необходимые приготовления. Скачки начинаются с восходом солнца. В них участвуют только лошади-двухлетки, символизирующие расцвет монгольского скотоводства (поскольку считается, что, как и маньчжуры, многим успехам, как завоевательным, так и повседневным, монголы прямо или косвенно обязаны лошадям, как военным, так и тем, что использовались в мирных

сельскохозяйственных целях). После скачек устраивают пиршество с песнями и игрой на струнных инструментах с колками в виде лошадиных голов.

В некоторых районах еще с древности сохранился обычай во время важных жертвоприношений сжигать бумажные иконки божеств, которые называют 纸马 (чжима) — «бумажная лошадь». Полагают, что это связано с древним обычаем приносить в жертву коней, но после того как традиция постепенно канула в лету, вместо животных используют бумажные фигурки, изображение лошади на которых отсутствует.

По сей день известна традиция, пришедшая из древней легенды о магическом фонаре из лотоса. Герой этой сказки Чэнсян недолюбливал дядю Ян Эрлана за то, что тот долгое время скверно обращался с его матерью, и тот, чтобы задобрить племянника, ежегодно 6 числа седьмого месяца посылал ему пару живых овец, поскольку иероглиф 羊 (ян), обозначающий овцу, был созвучен с его именем. С тех пор в этот день те, кто желает показать свое доброе отношение к племяннику или внуку, посылают ему пару овец, чаще сделанных из теста, нежели живых.

В даосских храмах часто стоит бронзовая овца, так как Лао-цзы любил использовать овцу в качестве средства передвижения. Наиболее известная овца находится в храме города Чэнду. Хотя ее тело по излюбленной китайской традиции состоит из частей тела всех двенадцати животных-шэнсяо, замышлялась она именно как овца Лао-цзы и никакая другая. Китайцы верят, что, если человек болен, ему стоит лишь коснуться соответствующей части тела овцы, чтобы излечиться [13, с. 213; 16, с. 25].

В Гуанси-Чжуанском автономном районе празднуют день, когда к столу традиционно подают собачье мясо, поскольку считается, что именно в пятый день пятого лунного месяца дух собаки способен отпугнуть злых демонов и приносить благо, поэтому помимо всего прочего в этот день принято дарить щенков. Собака же, наряду с тигром и петухом, также относится к категории янских животных.

В Ханчжоу (Чжэцзян) во время праздника Цинмин (24 день пятого месяца), когда китайцы чествуют предков на их могилах, из клейкого риса изготавливают маленьких собак и оставляют в комнате на весь день [2, с. 199–200, 224–225; 4, с. 71–72, 77–78, 79–80, 81–88, 91–94, 97–100, 104–106, 109–110; 3, с. 104, 139–141, 195–197, 216–218].

Мы попытались дать некоторое представление о моделях взаимодействия китайцев с высшими силами.

Во-первых, в ходу было обращение напрямую к животному посредством разнонаправленных молений; в данном случае имеются в виду просьбы о помощи, содействии или ниспослании абстрактного блага, с одной стороны, и просьбы не навредить — с другой. К культам и символам данного типа относятся духи-защитники (тигр, петух и т.д.) и духи-управители (Шэ-ван) соответственно.

Во-вторых, практиковалась апелляция не к самому животному, а к высшим силам через его, животного, образ. Наиболее типичным для этой категории являются графические изображения животного (прямой способ) и благопожелания-омофоны (косвенный способ).

В-третьих, в отдельных регионах существовали табу по отношению к ряду животных (не шить в день рождения дракона, не включать свет в день мышиной свадьбы и т.д.), что, вероятно, перекликалось с тотемистическими верованиями.

В-четвертых, имели место народные приметы, продиктованные наблюдениями за поведением животного в природе.

Разнообразие обрядов было продиктовано прежде всего различием в географической среде обитания (север — юг), роде хозяйственной деятельности (земледельцы — кочевники) и этнической принадлежностью, поскольку различные национальные общности имели свой культурный фон и свою тотемистическую подоплеку.

Литература

1. Баранов И.Г. По китайским храмам Ашихэ // Вестник Маньчжурии. Харбин, 1926.
2. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Наука, 1970. 484 с.
3. Рифтин Б.Л. Лун-ван // Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. / Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. М., 2006. [Т. 2] Мифология. Религия / Ред. М.Л. Титаренко и др. М., 2007.
4. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Деяниях и Дхарме Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. и комм. А.Н. Игнатовича. М., 1998. 537 с.
5. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М.: Глав. ред. вост. лит. изд. «Наука», 1987. 527 с.
6. Visser M.W. de. The Dragon in China and Japan. Amsterdam: J. Müller, 1913. 242 p.
7. Werner E. T. C. A Dictionary of Chinese Mythology. New York: Julian Press, 1961. 627 p.
8. Williams C.A.S. Chinese symbolism and Art motifs. Singapore, 1999. 472 p.
9. Zhang Fang. Animal Symbolism of the Chinese Zodiac. Beijing: Foreign languages press, 1999. 158 p.
10. Ван Чун. Луньхэн (Критические суждения) (王充.论衡) // Chinese-American Digital Academic Library. URL: <http://www.cadal.zju.edu.cn/Reader.action?bookNo=06061720> (Дата обращения: 27.05.2008).
11. Пан Цзинь. Фэнхуан тэн (庞进.龙图腾. 北京, 2006) (Феникс-тотем. Пекин, 2006. 336 с.).
12. Сюй Бансюэ. Минцзянь цифу цзэцзи туншу (徐帮学.民间祈福择吉通书. 北京:气象出版. 2006) Народный календарь прошений о счастье и выборов благоприятных дней. Пекин: Цисян, 2006. 232 с.
13. У Юйчэн. Чжунго шэнсяо вэньхуа. (吴裕成.中国生肖文化. 天津: 人民出版社 2003) Культура китайского Зодиака. Тяньцзинь: Жэньминь, 2003. 296 с.
14. Ху Чжаохуа. Чжунхуа шэньлун (胡照华.中华神龙. 北京: 中国城市出版社, 2003) Китайский священный дракон. Пекин: Чжунго Чэнши, 2003. 810 с.
15. Цюй Минъянь, Чжэн Пин. Гоутун жэньшэнь (Чжунго цзисы вэньхуа сяньчжэнь) (瞿明安、郑萍.沟通人神. 成都: 四川人民出版社, 2005) Культурные символы китайских жертвоприношений. Чэнду: Сычуань жэньминь, 2005. 244 с.
16. Чжао Байяо. Шиэр шэнсяо мяньмянь гуань. (赵伯陶.十二生肖面面观. 济南: 济南出版社, 2002) Всестороннее рассмотрение двенадцати зодиакальных знаков. Цзинань: Цзинань, 2000. 335 с.
17. Чжоу и (Книга перемен) с комментариями Ван Би. (周易/ 王弼注) Пекин, 1783. Ксил.: В 3 т.
18. Чжунго гудай миньсу / Ред. Ван Цзинъюэ. (中国古代民俗/王京悦—哈尔滨, 2004) Народные обычаи древнего Китая. Харбин, 2004. 738 с.
19. Юнь Чжунтянь. Фэнчжэн / Юньюань дэ фэнцзин — Чжунго миньсу вэньхуа. (云中天.风筝/永远的风景—中国民俗文化. 南昌: 百花洲文艺出版社, 2006) Воздушные змеи / Вечный пейзаж — китайская народная культура. Наньчан: Байхуачжоу Вэньи, 2006. 134 с.

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 94(520).02 “17”

В. Н. Кудояров

НАЛОГИ УНДЗЁ:КИН И МЁ:ГАКИН ПРИ ТАНУМА ОКИЦУГУ*

Годы правления *Танума Окицугу* (1719–1788), видного политического реформатора эпохи сёгунов *Токугава* (1603–1867), представляют собой один из наименее известных периодов в истории Японии. Долгое время его позитивный вклад в экономику Японии не получал должного освещения в исторической литературе. Однако в современной историографии *Танума* изображается как экономист, принимавший прогрессивные меры по преодолению финансового кризиса *Токугава бакуфу* второй половины XVIII в., вызванного дестабилизацией рисовой экономики и развитием товарно-денежных отношений. Отличительной чертой политики *Танума* стало использование нетрадиционных методов пополнения казны, основанных на меркантилизме. Данный принцип проявлялся в его политике поощрения внутренней и внешней торговли, попытке ввести новые деньги в Японии и, в частности, в системе налогообложения.

Ко времени прихода *Танума* к власти основным налогом в Японии была рисовая рента *нэнгу*, которая взималась с крестьян исходя из площади их земельных наделов. Размеры *нэнгу*, его периодический рост позволяли поддерживать стабильность на протяжении XVII в., когда приоритетным направлением для властей было развитие «рисовой экономики», основанной на сельском хозяйстве. Однако в XVIII в. в связи с обеднением части крестьянства дальнейший рост *нэнгу* становился бесперспективным и вызывал крестьянские выступления. Так случилось в годы *Кё:хо*: (1716–1745), в правление восьмого сёгуна *Токугава Ёсимунэ* (1684–1751), когда ставки *нэнгу* были увеличены и вызвали ряд крестьянских восстаний в княжествах *Сасаяма*, *Нихонмацу*, *Аидзу*, во владениях *бакуфу* в *Синобу* и *Датэ* (провинция *Муцу*), *Маругамэ*, *О:дзу*. Вопреки советам конфуцианского ученого *Муро Кю:со*: (1658–1734), который предлагал активно использовать купеческий капитал для пополнения казны, *Ёсимунэ* считал, что опора на него будет лишь временным выходом из тяжелого финансового положения *бакуфу* [1, с. 95–96].

*Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Грант № 08-03-12129в, проект «Создания научно-образовательного информационного ресурса “Современное востоковедение” и сети дистанционного обучения восточным языкам и дисциплинам востоковедения» (2008–2010 годы).

© В. Н. Кудояров, 2010

Танума Окицугу придерживался иных взглядов на укрепление финансового положения *бакуфу*, чем *Ёсимунэ*. В своих «Предсмертных записках» («*Исё*») *Танума* отрицательно оценивает решение *Ёсимунэ* увеличить налог *нэнгу*, чтобы повысить доходы *бакуфу*. Рост *нэнгу*, по мнению *Танума*, уже не мог привести к оздоровлению финансов, поэтому необходимо активно использовать купеческий капитал для пополнения государственной казны. Ко времени *Гэнроку* (1688–1704) сословие торговцев и ростовщиков, несмотря на отсутствие политических прав, достигло высокого уровня развития, с которым власть должна была считаться. Купцы играли роль кредиторов *бакуфу* и *даймё*, предоставляя им в долг значительные суммы. В Эдо этими делами занимались комиссионеры *фудасаси*, владельцы меняльных контор, предоставлявшие *даймё*: и самураям деньги в счет их рисовых пайков [2, с. 55]. В *Осака* подобные функции выполняли купцы *какэя*.

Концентрация капиталов в руках купцов стимулировала развитие мануфактурного производства, что свидетельствовало о вызревании в Японии элементов капитализма. Представители торгового капитала создавали частные оптовые предприятия *тоясэй ко:гё*, распространившиеся в XVIII–XIX вв. и ставшие наряду с казенными *кангэйтэки маню:факутя*: и княжескими *хангэйтэки маню:факутя*: одним из видов мануфактур. В хлопчатобумажной и шелковой промышленности купцы-скупщики создавали централизованные прядильные мануфактуры, собирая ремесленников, производивших определенный товар, в одно предприятие и предоставляя им сырье. Купцы скупали и готовые изделия. Выступая посредниками между ремесленником и рынком, они определяли вид, качество, количество продукции и постепенно становились капиталистическими предпринимателями. Частные мануфактуры появлялись также в железоделательной, воскоделательной, винокуренной промышленности [3, с. 115–116; 4, с. 39–40].

Усиление влияния торгово-ростовщического сословия на экономику, развитие городов, расширение товарно-денежных отношений, накопление купцами значительных капиталов за счет кредитования бедневших феодалов *даймё*: — все это создало благоприятную предпосылку для реализации планов *Танума* по улучшению финансового положения *бакуфу* и феодалов за счет купцов.

Главным объектом налогообложения при *Танума* стали купеческие гильдии, история которых восходит еще к XVII — первой половине XVIII в. Первые купеческие союзы возникли в 1640-х гг., когда объединились ломбарды и лавки *Осаки*, а также общественные бани и цирюльни в Эдо [5, с. 138]. Одновременно складывались семейные союзы *кумиай* и группы оптовых торговцев *тоия* (в Эдо — *тонъя*), в руках которых концентрировалась вся городская промышленность, представленная цехами ремесленников, и крестьянская домашняя промышленность [6, с. 261].

Торговые объединения при *Танума Окицугу* различались по степени их связи с государством и в зависимости от этого подразделялись на *дза*, *кайсё*, *тонъя*, *накама*. Гильдии-монополии *дза* находились под прямым контролем государства в лице чиновников *Токугава*. Большинство *дза* управлялись или отдельными лицами, или группой чиновников *Токугава*, которым *бакуфу* предоставило право управления делами гильдий. Взамен они платили налоги в казну. Гильдии *дза* следили за производством и распределением продукции и товаров, монополизированных *бакуфу*. По своим функциям *дза* были близки факториям *кайсё*, находившимся под прямым контролем *бакуфу* и обладавшим монополиями на торговлю некоторыми видами продукции.

В годы *Танума* получили развитие объединения *ниндзиндза* («монополия на женьшень»), *до:дза* («монополия на медь»), *синтю:дза* («монополия на латунь»), *тэцудза*

(«монополия на железо»), *сюдза* («монополия на киноварь»), *рю:но:дза* («монополия на очищенную камфару»), *хиятоидза* («гильдия подённых рабочих»), *мё:бан кайсё* («монополия на квасцы»), *сэkitан кайсё* («монополия на уголь»), *мэндонъя* («монополия на хлопок»), *абура тонъя* («монополия на производство лампового масла»), *ио: тонъя* («монополия на серу»), *дзё:хикаку тонъя* («гильдия курьеров»), *рё:гаэ тонъя* («гильдия ростовщиков»).

Созданные объединения попадали под контроль чиновников *бакуфу* и должны были платить вступительный взнос и ежегодные налоги *мё:гакин* (*мё:га*) и *ундзё:кин* (*ундзё*). Налог *мё:гакин* взимался с индивидуальных заведений, принадлежавших отдельным купцам. Эти заведения были предприятиями по производству *сакэ*, соевого соуса, выжатого масла и т. д., поэтому налог *мё:гакин* можно характеризовать как промысловый. Кроме того, *мё:гакин* был благодарственным налогом, выплачивавшимся купцами государству за предоставление им права заниматься торговлей. Налог *ундзё:кин* взимался еще с ранних лет существования *Токугава бакуфу*, но стал регулярным фактически с эры *Гэнроку* (1688–1704), когда этим налогом обложили продавцов *сакэ*. Им также облагались товары, шедшие на экспорт из Нагасаки [7, р. 110].

Для взимания налогов *Танума* также стимулировал формирование торговых ассоциаций *кабунакама*. Они начали создаваться еще в 1720-х гг., при *Ёсимунэ*, но *Танума* значительно расширил этот процесс. При нем *кабунакама* распространились на производство, товарооборот *рю:цу*., морские перевозки *кайсэн*, почту *хикаку*. *Кабунакама* были менее зависимыми от государства и обладали определенной монополией на производство и сбыт таких товаров, как хлопок, сахар, бумага. Право на это им обеспечивала лицензия *кабу*, за которую они должны были платить налог *ундзё:кин*. В годы *Танума* были созданы новые *кабунакама* из розничных торговцев *Эдо*, *Осака* и других крупных торговых центров Японии. Так, на основе монополии на латунь *синтю:дза* и монополии на железо *тэцудза* были созданы *кабунакама*, получившие право на розничную продажу железа и латуни. Взамен они платили налоги *ундзё*: и *мё:га*.

Известными *кабунакама*, которые были организованы при *Танума* и платили налоги в казну, были судоходные объединения, контролировавшие товарооборот в Японии. Среди них главными были компании «*Хигаки кайсэн*» («решетчатая ограда из тонких планок кипарисовика») и «*Тару кайсэн*» («бочка»), созданные для транспортировки различных товаров по Южному морскому пути между *Эдо* и *Осака*. «*Хигаки кайсэн*» была основана в районе *Китахама* (*Осака*) в 1619 г. и осуществляла регулярную перевозку риса, *сакэ*, бумаги, хлопковых изделий и плетеных циновок из *Осака* в *Эдо*. «*Тару кайсэн*», предшественницей которой была судоходная компания «*Дэмпо: бунэ*», контролировавшая в XVII в. грузоперевозки по реке *Ёдогава* в *Осака*, была учреждена в годы *Камбун* (1661–1673) и ведала доставкой товаров из района *Камигата* в *Эдо*.

Сначала «*Тару кайсэн*» перевозила бочки с *сакэ*, принадлежавшие «*Хигаки кайсэн*», но со временем стала транспортировать и другие грузы (соевый соус, уксус), что привело к сильной конкуренции между ними. Корабли «*Тару кайсэн*» были преимущественно легкими и быстроходными, их водоизмещение *исидзumi* составляло 250 *иси* («камень»). Погрузка и разгрузка судов «*Тару*», построенных специально для перевозки быстро портящегося *сакэ*, проходила намного быстрее, чем судов «*Хигаки*», перевозивших смешанные грузы. По этой причине купцы *токуми донъя*, объединения из 10 гильдий, основанного в 1624 г. в *Осака*, чаще использовали суда компании «*Тару*», а не «*Хигаки кайсэн*», хотя контролировали только деятельность последней. Успехи «*Тару кайсэн*»

привели к тому, что купцы филиала *токуми донъя* в Эдо постановили разграничить сферу интересов обеих компаний. Они определили товары, которые должны были перевозить «Хигаки» и «Тару кайсэн». Теперь сакэ должны были перевозить только суда «Тару кайсэн», в то время как рис, рисовые отруби, индиго, вермишель, уксус, соевый соус и свечи могли перевозить корабли обеих компаний. Транспортировка остальных товаров была возложена исключительно на «Хигаки кайсэн» [8, p. 115–116].

«Хигаки» и «Тару кайсэн», несмотря на конкуренцию, играли важную роль в системе товарооборота, осуществлявшегося между княжествами. Одной из главных задач, стоявших перед этими компаниями, была доставка риса, особенного рисового налога *нэнгу*. Осознавая важность этих объединений для экономики Японии, правительство *Танума* легализовало в 1772 г. формирование *кабунакама* в сфере деятельности компании по морским перевозкам «Тару кайсэн», а в 1773 г. разрешение на создание монополии *кабунакама* получила компания «Хигаки кайсэн». *Кабунакама* образовали 14 отделов «Тару кайсэн» и 9 отделов «Хигаки кайсэн». Правительство *Танума* тем самым рассчитывало поставить под свой контроль грузоперевозки между Эдо и Осака, а также взимать с них налоги. Так, компания «Тару кайсэн» с 1772 г. ежегодно выплачивала *бакуфу* налог *мё:гакин* в размере 10 кусков серебра. «Хигаки кайсэн», получая поддержку от правительства *Танума* в борьбе против «Тару кайсэн», ежегодно платила *мё:га* размером 12 000 рё:. Эти деньги выплачивались объединением гильдий *токуми донъя*, которые, как руководители «Хигаки кайсэн», не были заинтересованы в усилении «Тару кайсэн» [9, с. 120–121; 10, p. 55].

Обложение налогами купеческих объединений и строгий контроль со стороны японских властей свидетельствуют о неоднозначной позиции *бакуфу* по отношению к купеческим гильдиям. Хотя купеческое сословие занимало последнее место в сословной иерархии *Токугава*, взимание налогов с купеческих гильдий приносило *бакуфу* немалую прибыль. Средства, полученные от купцов, были одним из источников доходов *бакуфу* в период финансового кризиса, который стал проявляться в годы *Гэнроку*. Таким образом, купеческое сословие при *Токугава* развивалось в рамках феодальной системы *бакуфу*.

Формирование гильдий и монополий позволяло управлять товарным производством не только в столице, но и в регионах. *Бакуфу* предоставляло гильдиям привилегии, защищало их деятельность, но в обмен они выплачивали в казну налоги. В годы *Танума ундзё*: и *мё:га* облагались торговля, промышленная продукция и рыболовство, что позволяло, наряду с созданием системы монополий, контролировать товарооборот на государственных и княжеских землях и обеспечивать приток финансов в казну *бакуфу* [11, с. 85]. Налогами также облагались владение мельницами и выжимка масла для ламп.

Налог *мё:га* в размере 2 *моммэ* 5 *бун* серебра при *Танума* выплачивали купеческие объединения *кумиай*, число которых в XVIII в. возросло. Так, в 1724 г. существовало 253 *кумиай*, в которые входил 2731 двор *косу*:, а затем, в 1771 г., число дворов было ограничено до 2000 [12, с. 203]. В 1769 г. *Танума* предоставил лицензию *кабу* группе посредников в торговле рисом *комэнакагаи* княжества *Хё:го*, что позволило укрепить торговлю рисом, существовавшую между Осака и *Хё:го*. Такие меры были направлены на защиту торговцев рисом Осака и контроль над ценами на рис [13, с. 220]. Налог *мё:гакин* в размере 50 рё: золотом [12, с. 203] ежегодно выплачивала *бакуфу* гильдия курьеров *дзё:бикяку то-нъя*, получившая от правительства лицензии на свою деятельность. Она была основана в 1782 г. в Осака и обеспечивала сообщение между Эдо, Осака и Киото. Кроме того, на

гильдию были возложены обязанности по транспортировке правительственной почты и грузов. В частности, курьерам гильдии поручали отсылку писем чиновников-охранников *бансю*: замков *Осака* и *Нидзё*.. В пути курьеры могли на льготных условиях пользоваться лошадьми и носильщиками.

Тенденция к формированию торговых объединений в годы *Танума* была очень сильной: к 1785 г. только в *Осака* находилось свыше 100 *кабунакама*. С марта 1760 г. до падения *Танума* в августе 1786 г. в *Осака* было сформировано 80 объединений *накама* и *кайсё*, которые в обмен на предоставление им лицензии и монополии выплачивали *бакуфу* налог *мё:гакин*. В 1770 и 1772 гг. было создано 18 объединений, в 1773 г. — 6, в 1774, 1779, 1780 гг. — 5, а в первые годы *Тэммэй* — 12 объединений *накама*, *кумиай* и *кайсё* [1, с. 111]. Основными носителями повинности *мё:гакин* в годы *Танума* выступали *накама* и *кумиай*. Зафиксировав число своих членов, они превратились в *кабунакама* с монопольным правом на ведение дел.

Налогообложению в годы *Танума* подлежал и такой крупный купеческий дом, как *Сумитомо*. Основанный *Сумитомо Масамото* (1585–1652), владельцем лавок по продаже изделий из металла, медицинских товаров и книг, дом *Сумитомо* контролировал добычу и очистку меди в Японии, а также ведал торговлей медью [4, с. 39]. В 1783 г., в связи с основанием в *Осака до:дза*, монополии на медь, правительство *Танума* предоставило ему право на торговлю медью в районе *Кансай*. При *Танума* он также получил лицензию на разработку медного рудника *Бэсси*, расположенного в городе *Ниихама* (префектура *Айти*).

Правительство *Танума* для укрепления своей финансовой базы облагало налогами не только монополии и гильдии, связанные с добычей, покупкой и продажей драгоценных металлов. В годы *Танума* налогообложению подлежала и гильдия подённых рабочих *хиятоидза*. Она была основана еще в 1665 г. в связи с решением правительства *Токугава* контролировать рабочих, не имевших квалификации. Гильдией заведовали два человека, предоставлявшие каждому подконтрольному подённому рабочему специальную лицензию, за которую он должен был платить 24 *мон* меди в месяц. Впоследствии ее стоимость поднялась до 30 *мон*. Не установлено, сколько денег эта гильдия выплачивала государству в ранние дни своего существования, но в годы *Анэй* (1772–1781) она каждый месяц платила налог размером в 100 *рё*: золотом. Потом эта сумма сократилась до 75 *рё*.. Для гильдии это были очень большие деньги, и из-за невозможности платить налог она была упразднена в 1789 г. [14, р. 487–488].

Крупными налогами при *Танума* облагались ростовщики, служившие главными кредиторами *бакуфу* и *даймё*.. Стремление *бакуфу* поставить ростовщиков под свой контроль начало проявляться еще в XVII в. В эпоху *Эдо* валютные операции страны контролировались ростовщиками из *Эдо*, *Осака* и *Киото*, которые обменивали золотую и серебряную валюты, ведали хранением денег и занимались кредитованием населения. Денежный оборот ростовщиков в *Эдо* составлял в 1780–1781 гг. 1 981 147 *рё*., а в 1782 г. — 1 829 217 *рё*.. При *Танума* обозначились тенденции к формированию объединений *кумиай* ростовщиков, с которых взимали налог *мё:гакин*. За проведение деловых сделок *бакуфу* требовало 36 000 *рё*: налога в год. Однако ростовщики при всем своем богатстве заставили *бакуфу* сократить сумму до 20 000 *рё*.. Получая от них налоги, правительство *Танума* предоставило им привилегии в их деятельности. Так, число купцов, имевших право на ростовщические операции, было ограничено и сведено к узкому кругу влиятельных ростовщиков. От *бакуфу* они получили монопольное право на осуществление валютных сделок. Полномочия ростовщиков закреплялись указом *бакуфу*, принятым

в ноябре 1784 г. и адресованным градоначальнику Эдо: «Раз ростовщики платят свой налог правительству, то только они имеют право на ведение своих дел, другим купцам не позволено предоставлять народу деньги» [15, р. 32].

Политика *Танума* по сбору налогов *ундзё*: и *мё:га* и по организации *кабунакама* позволяла контролировать товарооборот и защищать права купцов, однако по мере развития товарного хозяйства появились купцы, не входившие в гильдии, что впоследствии привело к острым противоречиям между ними. И все же взгляды *Танума Окицугу* на торговое сословие отличались от взглядов таких конфуцианских ученых Японии XVII в., как *Ямадзаки Ансай* (1618–1682) и *Кумадзава Бандзан* (1619–1691), которые негативно относились к купечеству и считали, что оно приносит беды правящему сословию. Однако в XVIII в. мнения японских ученых-экономистов о торговом сословии изменились в связи с переоценкой его роли в экономике Японии. Решение *Танума* использовать купеческий капитал в экономике Японии соответствовало взглядам ученых *Сато: Нобухиро* (1769–1850) и *Кайхо Сэйрё:* (1755–1817), считавших, что поощрение торговли, как и расширение производства, приводит к обогащению государства.

Литература

1. *О:иси Синдзабуро:*. Танума Окицугу-но дзидай = Эпоха Танума Окицугу. Токио: Иванами сётэн, 2001. 大石慎三郎. 田沼意次の時代. 東京 岩波書店、2001.
2. Эйдуз Х. Т. История Японии с древнейших времен до наших дней: Краткий очерк. М.: Наука — ГРВЛ, 1968.
3. Кузнецов Ю. Д., Навлицкая Г. Б., Сырицын И. М. История Японии. М.: Высшая школа, 1988.
4. Зенина Л. В. Японская мануфактура XVIII — первой половины XIX в. // Вестн. Ленингр. ун-та. Вып. 3, № 14. Л.: Изд-во ЛГУ, 1979. С. 38–43.
5. Зенина Л. В. Проблемы социально-экономического развития Японии периода Токугава в американской историографии 50–60-х годов // Историография и источниковедение стран Азии и Африки. Вып. III. Л.: Изд-во ЛГУ, 1974. С. 128–143.
6. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.
7. Sheldon Ch. D. The Rise of the Merchant Class in Tokugawa Japan. 1600–1868. New York, 1958.
8. Takekoshi Yosaburo. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan: 3 Vols. London, 1930. Vol. 3.
9. Фудзита Сатору. Танума Окицугу. Гофусин о ко:муру кото, ми ни обоэнаси = Танума Окицугу. Нет чувства вины за странное восприятие. Токио: Минерва, 2007. 藤田覚 。田沼意次. 御不審を蒙ること、身に覚えなし. 東京 ミネルヴァ書房、2007.
10. Takizawa Matsuyo. The Penetration of Money Economy in Japan and Its Effects upon Social and Political Institutions. New York: Columbia University Press, 1927.
11. Кумадзима Масамото. Эдо дзидай = Эпоха Эдо. Токио: Иванами сётэн, 1968. 北島正元. 江戸時代. 東京 岩波書店、1968.
12. Цудзи Дзэнносукэ. Танума дзидай = Эпоха Танума. Токио: Нихон гакудзюцу фукю:кай, 1915. 辻善之助. 田沼時代. 東京 日本學術普及會、1915.
13. Нагахара Кэйдзи. Нихон кэйдзайси = История экономики Японии. Токио: Иванами сётэн, 1980. 永原慶二. 日本経済史. 東京 岩波書店、1980.
14. Takekoshi Yosaburo. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan: 3 Vols. London, 1930. Vol. 2.
15. Указ бакуфу о ростовщиках // Takekoshi Yosoburo. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan: 3 Vols. London, 1930. Vol. 3. P. 32.

А. В. Немировская

СИСТЕМА НАКАЗАНИЙ НА ДРЕВНЕМ ВОСТОКЕ. ИСТОРИЯ ВОПРОСА

Научные работы по древневосточному законодательству появлялись на протяжении всего XX столетия. В начале века основным объектом внимания были почти исключительно библейские законодательные источники. С конца 1930-х — начала 1940-х гг. исследователи все чаще обращаются к клинописным источникам писаного права. Основные своды законов, имеющиеся в нашем распоряжении, следующие: Законы Ур-Намму (2112–2095 гг. до н.э., г. Ур); Законы Липит-Иштара (1934–1923 гг. до н.э., г. Исин); Законы из Эшнунны (ок. 1770 г. до н.э.); Законы Хаммурапи (1792–1750 гг. до н.э., г. Вавилон); хеттские законы (XVI–XIII вв. до н.э.); среднеассирийские законы (XIV–XI в. до н.э., г. Ашшур). При этом очень часто в центре внимания историков права оказывается понятие «принцип талиона» (лат. *jūs / lex tāliōnis* ‘право / закон тождественности возмездия’), под которым принято подразумевать наказание, в точности соответствующее причиненному вреду. Иллюстрируется этот принцип, как правило, хрестоматийным библейским выражением-формулой «око за око, зуб за зуб», присутствующим в трех книгах (источниках) Пятикнижия, которые содержат основной массив ветхозаветного законодательства: Кн. Исход 21:24 («Книга Завета», источник «Элохист»); Кн. Левит 24:20 («Кодекс святости» как часть «Священнического кодекса»); Кн. Второзаконие 19:21 («Девтеронимический кодекс»).

В Пятикнижии соседствуют две талионовские формулировки: афористическая и прагматическая, причем древнееврейская фразеология здесь весьма близка аккадской фразеологии среднеассирийских законов¹.

Афористическая: «око за око, зуб за зуб» и далее продолжение — «рука за руку, нога за ногу, рана за рану, ушиб за ушиб» с подытоживающим «жизнь за жизнь» (евр. *nāpāš taḥat nāpāš*); ср. среднеассирийские законы: «он должен возместить жизнь» (акк. *napšāte umalla*) и «удар за удар» (акк. *meḥše kī meḥše*) (см. табл. 2, 3).

Прагматическая: «И всякий, если причинит увечье равному себе, как он сделал, так и ему должно быть сделано» (Левит 24:19).

Те самые три сферы правонарушений, в связи с которыми формула «око за око, зуб за зуб» встречается в Библии, хорошо известны по древним клинописным законодательствам.

1. Повреждение частей тела: детальный перечень с полагающимся в каждом случае взысканием содержится в Законах Ур-Намму, Законах из Эшнунны, Законах Хаммурапи, хеттских законах. Отметим, что, когда речь идет о неизлечимом повреждении, в одном ряду с поврежденным глазом или конечностью оказывается и выбитый зуб.

2. Причинение выкидыша (наступление у травмированной женщины преждевременных родов) рассматривается в Законах Липит Иштара, Законах Хаммурапи, среднеассирийских законах.

3. Лжесвидетельство либо недоказанное обвинение: Законы Ур-Намму, Липит-Иштара, Законы Хаммурапи, среднеассирийские законы.

Вплоть до 1980-х гг. древневосточное законодательство рассматривалось в научной литературе в трех основных аспектах, первый из которых: что есть талион и что под ним следует понимать.

С позиции равного воздаяния смертная казнь за убийство — это и есть *талион* как таковой. Однако в отношении законодательств Древнего Ближнего Востока термин «талион» принято употреблять в более узком, специальном смысле: как наказание за тяжкое (неизлечимое) телесное повреждение в виде нанесения такого же повреждения. Так, Р. Йарон по поводу Законов Эшнунны пишет: «Законы Эшнунны не знают принципа талиона, предполагающего для виновного то же телесное повреждение, что нанесено им». И далее он замечает: «Именно для талиона характерно пристальное внимание, уделяемое точности воздаяния» [23, с. 262–264]. Б. Джексон подчеркивает, что термин *талион* уместно применять только по отношению к несмертельным увечьям и в том случае, если виновный наказывается таким же увечьем. «Следовательно, смертная казнь за убийство не является примером талиона» [14, с. 281, прим. 1]. Показательно также и то, что из всех клинописных сводов единственный памятник, прямо провозглашающий казнь за убийство, — это древнейший свод Законы Ур-Намму (§ 1), где в отношении прочих преступлений предусмотрена система материальных взысканий.

Прерывание беременности вследствие травмирования беременной занимает как раз пограничное положение между тяжким телесным повреждением (по отношению к матери) и убийством человека (по отношению как к плоду, прежде всего мужского пола, так и к отцу). Вероятно, по этой причине в среднеассирийских законах детализируются обстоятельства такого рода несчастного случая и наказания в каждом из вариантов. В целом принять — считать, что среднеассирийские законы характеризуются телесными наказаниями и так называемой «составной природой» наказания (см. табл. 2).

Сопоставление законодательств и систем наказаний повлекло за собой необходимость рассмотрения следующего аспекта проблемы, а именно: значения не только хромота, но и этнокультурной составляющей², которая для месопотамского региона, разумеется, такова: шумеры и семиты (амореи, западные семиты).

Авторы классического комментария к месопотамским законодательным памятникам Г. Драйвер и Дж. Майлз в томе «Вавилонские законы» писали, что вся система наказаний у семитов основывалась на талионе, который сам по себе является не чем иным, как узаконенным ограничением кровной мести [9, с. 60]. Мысль о том, что талион имеет «западно-семитское происхождение» высказывал и С. Лёвенштамм [17]. Т. Фраймер-Кенски обращала внимание на то, что в противоположность предшествующим сводам законов и Законы Хаммурапи, и библейское законодательство применяют талион также по отношению к лжесвидетелю [11]. А. Маламат относит сходство библейского законодательства (особенно Кн. Исход) и Законов Хаммурапи, а иногда и Законов из Эшнунны на счет аморейского культурного наследия, принесенного в Вавилонию с запада [18, с. 317]. Х. Хаффмон указывает на наличие в Законах Хаммурапи так называемого «викарного талиона» (т.е. заместительного), опять-таки предполагая здесь аморейское влияние: «Noteworthy also is that the oldest Near Eastern law provides for compensation, whereas the Laws of Hammurapi — possibly reflecting Amorite cultural influence — provide for vicarious talion as well as talion within classes» [13].

Дж. Финкельстайн выступает категорически против противопоставления якобы

примитивной традиции «западной пустыни» и цивилизованной традиции «шумеро-аккадской цивилизации». По мнению Финкельстайна, система наказаний по принципу талиона в Законах Хаммурапи была сознательным отходом от принятого обычая. Эту инновацию невозможно отнести на счет аморейских предков Хаммурапи и якобы «примитивной» традиции западной пустыни в противоположность более «цивилизованной» традиции шумеро-аккадской цивилизации. Поскольку невозможно показать, что аморейские обычаи — какими бы они ни были — повлияли на законодательную деятельность Хаммурапи в других областях, по всем основным позициям Законы Хаммурапи демонстрируют ту же правовую традицию, что и более ранние месопотамские своды законов³.

Противопоставление шумерского и семитского компонентов неизбежно привело к возникновению в этой проблеме третьего аспекта: талион — это архаизм или прогрессивная инновация (прежде всего в связи с Законами Хаммурапи).

По мнению А. Гётце, Законы Хаммурапи и Книга Завета схожи тем, что сохранили принцип талиона, в то время как в Законах из Эшнунны и хеттских законах он заменен штрафами, т.е., по выражению А. Гётце, Законы Хаммурапи демонстрируют примечательный архаизм [12, с. 122, прим. 9]. С. Крамер о законах Ур-Намму писал так: «...еще до 2000 г. до н.э. закон “око за око, зуб за зуб” уже уступил место гораздо более гуманному подходу, когда взамен его в качестве наказания выступает денежный штраф» [16]. По мнению Г. Драйвера и Дж. Майлза, «талион — это базовый принцип раннего права, лишь постепенно сменившийся системой фиксированного соглашения (между виновным и пострадавшим)» [9, с. 408].

Простая логика хронологии лежит в основе мнения Дж. Финкельстайна, заключающегося в том, что идея телесного наказания за нанесение телесного ущерба — это инновация Законов Хаммурапи, поскольку в более ранних сводах законов материальная компенсация была правилом для всех случаев и всех сословий [10, с. 98].

Коль скоро в Законах Хаммурапи талион выглядит явной «надстройкой», касающейся лишь сословия *авилумов*, рядом ученых он провозглашался шагом вперед на пути становления государственности и прогрессивной мерой, введенной лично царем Хаммурапи, целью которой было обеспечение максимальной защиты прав свободных общинников [23, с. 263–264; 6]. Они полагали, что в обществах с социальной стратификацией талион мог способствовать уничтожению различий между бедными и богатыми свободными, так как зажиточный человек отныне не мог просто «откупиться» от причиненного им ущерба (Б. Джексон, С. Лёвенштамм, Р. Йарон).

Любопытно, что схожий взгляд на эволюцию системы наказаний Р. Йарон обнаруживает у одного из персонажей Фукидида. По поводу предполагаемого наказания для митиленян, восставших против Афин (427 г. до н.э.) герой древнегреческого историка произносит такую речь: «Все люди по природе своей склонны заблуждаться <...> и никакой закон не помешает им <...> человечество прибегало к целой гамме наказаний, делая их все строже и строже в надежде, что злодеяния будут изжиты. Возможно, в древние времена наказания, предписанные за тяжчайшие преступления, были сравнительно мягкими, но, поскольку злодеяния по-прежнему случались, с течением времени наказание редко оказывалось иным, нежели смерть. Но и при этом злодеяния по-прежнему существуют» [23, с. 264].

Французский историк права Г. Кардашиа, а в отечественной науке — В.А. Якобсон рассматривают талион как определенную ступень (не первую, но и не конечную) в эво-

люции правового сознания, а именно: становление представления о личной ответственности, пришедшего на смену древнейшему («in the pre-state and, strictly speaking, pre-law period») институту кровной мести и выкупа за кровь (непосильного для одного человека), который распространялся, как предполагается, на всех сородичей [15, с. 126].

Важнейшим этапом в изучении и понимании древневосточного законодательства стала концепция крупнейшего специалиста по древневосточному и античному праву американского ученого Раймонда Вестбрука (1946–2009).

Подробно свою концепцию, основанную на анализе как законодательных контекстов, так и юридических документов и писем, в том числе из г. Угарит (XIV–XII вв. до н.э.), Р. Вестбрук изложил в небольшой монографии [22] и назвал ее «системой мщения и выкупа» (англ. the revenge and ransom system) или более развернуто — «системой викарной мести, выкупа и фиксированных выплат» (англ. vicarious revenge, ransom (in lieu of revenge)).

Рассматриваемому вопросу посвящена глава 2 «Месть, выкуп и талион» (англ. «Revenge, ransom and talio»). В основе концепции Р. Вестбрука лежит идея исторического (т.е. зафиксированного в правовых источниках) существования системы, основанной на сочетании кровного мщения со всегдашней альтернативой выкупа за кровь. Система эта реконструируется Р. Вестбруком для всех законодательств Древнего Ближнего Востока начиная с древнейшего из засвидетельствованных, т.е. с Законов Ур-Намму. Краеугольным камнем в рассуждениях Р. Вестбрука стали два сделанных им наблюдения.

Первое наблюдение касалось контекстов, прямо указывающих на альтернативу и возможный выбор наказания. Здесь были привлечены следующие источники.

1. Документ (речь) хеттского царя Телепина (XVI в. до н.э.) § 49: «А дело крови таково. Если кто-нибудь повинен в убийстве, то слово за хозяином крови. Если он скажет: “пусть он умрет”, то виновный должен умереть. Если же он скажет: “пусть он даст воздаяние” (выкуп, виру), то он должен дать воздаяние. Но к царю никакого обращения быть не должно» [1, с. 308].

2. Библейский контекст из Кн. Исход 21:29-30: Если бык бодлив (был) прежде, и об этом был извещен его хозяин, но не следил за ним, и если он умертвил человека или женщину, этого быка следует забить камнями, хозяина же его умертвить. Если выкуп (за убийство) будет наложен на него, то ему следует отдать выкуп за свою жизнь, какой на него наложат.

3. Группа текстов на аккадском языке из Угарита по поводу разбирательства дела об ограблении и убийстве иноземных торговцев содержит выражение (засвидетельствовано также в среднеассирийских законах) *amīla / napišta mullû*, где оно подразумевает вполне конкретную сумму в случае убийства. Например, в одном документе за убийство торговцев требуют: (17.146) II.12-14 *mullû ša ištēn amīli 3 MA.NA kaspa... ušallamūni... ša dami... umallūni* «Возмещение за 1 человека — 3 мины... должны дать вознаграждение... за кровь... должны возместить». В другом (17.230) говорится, что в случае поимки грабителей *amīla 3-ši umallâ* «человека троекратно должны возместить», в противном случае сама гильдия торговцев *napišta 3-ši umallâ* «(каждого) индивидуума троекратно должна возместить» (см. табл. 2). Таким образом, 3 мины составляют троекратное возмещение за убитого, т.е. трехкратная цена жизни, следовательно, 1 мина — это фиксированная цена жизни.

По мнению Р. Вестбрука, древнейший римский законодательный свод, известный как «Законы XII Таблиц» (V в. до н.э.) напрямую восходит к древневосточной правовой традиции, поэтому этот памятник также привлекается в качестве источника. Соответствующее законодательное положение содержится в 2–4 статутах таблицы VIII:

si membrum rup(s)it, ni cum eo pacit, talio esto «Если (он) разбил член (часть тела) и не помирился (т.е. не договорился), должно быть тождественное». За этим теоретическим положением следует реестр денежных компенсаций в духе древневосточных законодательств: 300 ассов⁴ за кость (разбитую рукой или кулаком), если пострадавший — свободный, 150 ассов — если раб, 25 ассов за обиду (*iniuria*) — пощечину (по мнению Р. Вестбрука). Это и есть первоисточник термина «талион», получившего широкое распространение в научной литературе, посвященной законодательству Древнего Востока, который по-прежнему представляется большинству тех, кто обращается к древневосточному законодательству и судебной системе, краеугольным понятием.

Второе наблюдение Р. Вестбрука касалось амплитуды и различия в размере материального взыскания во всех клинописных сводах. С его точки зрения, взыскания в размере 2–10 сиклей можно считать штрафом. Вместе с тем $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, $\frac{2}{3}$ мины, целая мина серебра и далее 2 мины и 30 сиклей олова (среднеассирийские законы), 100 мин серебра (размер выплаты за убийство хеттского торговца в хеттских законах) — это уже не штраф, а выкуп за кровь, тот самый с трудом посильный или вообще непосильный одному человеку, о котором нередко писали историки древнего права [15, с. 126].

Что касается талиона, то, по мнению Р. Вестбрука, это лишь часть системы мщения и выкупа, механизм ограничения мести, и в случае серьезного увечья мщение или выкуп — это выбор пострадавшего. Смысл талиона — ограничить мщение соразмерным увечьем и тем самым косвенно ограничить размер выкупа, который может быть потребован. Для мушкенумов взыскание было нормировано (Законы Хаммурапи § 198). Отметим, что вслед за Ф. Краусом Р. Вестбрук считает мушкенумов не принципиально иным сословием по сравнению с авилумами, а лишь менее зажиточной категорией. Сопоставляя Законы Хаммурапи с практически синхронными им Законами из Эшнунны, можно увидеть «прейскурант» на увечья, из чего следует, что с позиции закона все имеет совершенно конкретную цену (сумму возможного выкупа), причем не только глаз, зуб, нога и рука, но и жизнь (ср. среднеассирийские законы § 24: 3,5 таланта олова — отступные мужа за собственную жену (*šimša* ‘цена ее’) в случае невольного укрыательства чужой жены). Таким образом, по мнению Р. Вестбрука, Законы из Эшнунны и Законы Хаммурапи при кажущемся внешнем различии отражают принципиально сходную систему наказаний, эксплицитно фиксируя только одну из двух сторон одной и той же системы [22, с. 72–73] (см. табл. 2). Есть упоминания о существовании уже в XX в. системы тарифов за всевозможные увечья у бедуинов, пользовавшихся в подобных ситуациях услугами потомственных “оценщиков” [8, с. 110].

Выводы

Законодательства Древнего Ближнего Востока в целом демонстрируют три основополагающих механизма судебного пресечения: 1) телесное (физическое) наказание («смывание кровью», скажем так, «плата головой»); 2) материальная компенсация (штраф, так сказать «кошельком»); 3) особняком стоит третье — смертная казнь за убийство.

Вопрос соотношения физических наказаний и денежных компенсаций рассматривали исследователи занимавшиеся изучением прежде всего среднеассирийских законов [6, с. 241–244; 8, с. 111–114]. Р. Вестбрук исходит из того, что Древний Ближний Восток — это единое правовое пространство⁵, и постулирует изначальное в историческом смысле (т.е. с момента фиксации в письменных источниках) существование комплекс-

ной системы мщения и денежного выкупа. Тем самым Р. Вестбрук преодолевает привычный региональный, локальный подход к изучению законодательных памятников, созданных в разных регионах Древнего Востока, привлекая не только все известные законодательства, но и вновь обнаруживаемые юридические документы, в том числе из таких периферийных областей, как город Угарит (соврем. Рас-Шамра, Сирия).

Древний Восток не знал языка научного описания, т.е. языка абстрактных, обобщающих формулировок. Научный метаязык, в частности в области юриспруденции, — это достижение античной цивилизации. На Древнем Востоке правовая теория излагалась в форме описания случаев, отчего возникает видимость казусного права. При этом существенные юридические понятия были сформированы еще в глубокой древности: понятия преднамеренного и непреднамеренного (по неосторожности) убийства; соблюдение процессуальности (показания свидетелей, необходимость участия в разбирательстве больше одного свидетеля, доказательная база, подача иска, назначение судей).

Писаное право Древнего Ближнего Востока в виде обширных сводов законов, по всей видимости, предназначалось судам в качестве практического руководства и давало основные ориентиры для судей при рассмотрении конкретных дел (как, собственно, обстоит дело и поныне с различными законами и подзаконными актами), в том числе и в отношении «вилки» материальных взысканий в случае определенных видов преступлений. Этим практическим назначением объясняются содержащиеся в древневосточных законодательствах детальные перечни материальных взысканий за телесные повреждения, в том числе пощечину и травмирование беременной, вызвавшее преждевременные роды или выкидыш. Эти перечни содержатся практически во всех сводах клинописных законодательств. Причем в Законах Хаммурапи они следуют за «талионовскими» формулировками, касающимися полноправных-*авилумов*. Талион в Законах Хаммурапи, очевидно, не может свидетельствовать о низком уровне социально-правового развития

Таблица 1. Денежная компенсация тяжких телесных повреждений

Законы из Эшнунны		Законы Хаммурапи		Хеттские законы	
откусывание носа; выбитый глаз авилума	1 мина	глаз, зуб, кость <i>авилума</i>	глаз, зуб, кость <i>авилума</i>	глаз, зуб свободного	1 мина; позже: 20 сиклей
повреждение руки, ноги, зуба, уха	½ мины	глаз, кость <i>мушкенума</i>	1 мина	глаз, зуб раба	10 сиклей
отсечение пальца	⅔ мины	зуб <i>мушкенума</i>	⅓ мины	травма головы	6 сиклей (3 пострадавшему, 3 дворцу; позже дворцовые отменены)
пощечина	10 сиклей	пощечина: <i>авилум</i> старшему <i>авилуму</i>	публичная порка (60 ударов бычьим кнутом)	рука, нога свободного	20 сиклей
		пощечина: <i>мушкенум</i> <i>мушкенуму</i>	10 сиклей	рука, нога раба	10 сиклей
		непреднамеренная смерть <i>авилума</i> от увечий вследствие драки	½ мины	ухо свободного	12 сиклей
		пострадавший <i>мушкенум</i>	⅓ мины	ухо раба	3 сикля

или недостаточном уровне развития государственности в старовавилонский период. Как убедительно показал Р. Вестбрук, в отсутствие метаязыка, но при наличии четко установленного размера материального взыскания за каждое телесное повреждение, а также за непредумышленное убийство выглядящая архаичной талионовская формулировка в Законах Хаммурапи иносказательно называет положенный размер взыскания, сумма которого напрямую указана в тех же Законах из Эшнунны.

Для древневосточных законодательных памятников термин *talio* можно, по существу, считать необязательным. Несмотря на то что *талион* стал общим местом в учебных и популярных работах по истории Древнего Востока, упоминание этого термина в сущности мало что объясняет читателю, желающему детально разобраться в законодательных системах Древнего Востока. Например, в одном из самых авторитетных отечественных учебных изданий в разделе, посвященном Законам Хаммурапи, можно прочесть следующее обобщение: «Карательная система Законов Хаммурапи предельно проста⁶: почти за все преступления полагается смертная казнь. Это наказание применяется либо из-за особой, с точки зрения вавилонских правоведов, опасности того или иного преступления (например, против собственности), либо по принципу талиона — воздаяния равным за равное (в случае даже неумышленного, но неосторожного причинения смерти. *Это не так, см. выше табл. 1. — А.Н.*). Талион применялся и в большинстве случаев других правонарушений: преступивший закон возмещал тот самый ущерб, который он нанес или (при лжесвидетельстве, ложном доносе и т.п.) только пытался нанести потерпевшему. Принцип талиона был известен месопотамскому законодательству и раньше, но только в Законах Хаммурапи он проводится столь широко и последовательно <...> Денежное возмещение, ранее занимавшее важное место в законодательстве Двуречья, ныне применяется главным образом, когда потерпевшим является мушкенум, а не общинник» [2, с. 383].

В другом учебном издании в разделе, посвященном среднеассирийским законам, находим еще более лаконичное заключение: «Наказания, налагаемые по среднеассирийским законам, как правило, чрезвычайно суровы и исходят, хотя и не столь последовательно, как Законы Хаммурапи, из принципа талиона (воздаяния равным за равное), что выражается в широком применении членовредительных наказаний» [3, с. 211]. Обтекаемая и расплывчатая трактовка талиона как «воздаяние равным» (ср. разные точки зрения исследователей на применение термина «талион» по отношению к смертному приговору за умышленное убийство) скорее уводит в сторону от понимания конкретного механизма судопроизводства и системы наказаний как таковых. В силу укоренившейся традиции, восходящей к тексту древнейшего римского свода, к Законам XII Таблиц, употребление термина «талион» или «принцип талиона» можно ограничить случаями «членовредительных» наказаний за тяжкие (неизлечимые, невосполнимые) телесные повреждения, включая выбитый зуб.

Можно сказать, что при всем разбросе мнений все свои рассуждения об эволюции правовой мысли и права в древности многие ученые основывали на поверхностном анализе текстов на уровне так называемого «буквального» перевода. Поэтому основными обсуждаемыми проблемами долгое время оставались такие аспекты, как временной и, так сказать, цивилизационный: что раньше, что позже; что архаичнее (примитивнее), что прогрессивнее (и даже «гуманнее» и «этичнее»). Работа Р. Вестбрука вывела изучение древневосточного права из определенного тупика, продемонстрировав, что при анализе источников по-настоящему перспективным оказывается лишь сочетание

Таблица 2. Основные виды преступлений и наказаний

Цена жизни (выкуп за смерть)	Угарит [20]	Хеттские законы [1]
1 мина (60 циклей) серебра	17.146 12-14 <i>mullû ša išēn amīli 3 MA.NA kasra... išallamīni...</i> “Компенсацию за одного человека 3 мины серебра должны возместить” 34-55 <i>ša išēn amīli 3 MA.NA kasra mullâ ša damī... utallāni</i> “за одного человека 3 мины серебра — компенсацию за кровь... должны компенсировать” 17.230 в случае поимки виновный <i>amīla 3-šu utallâ</i> “человека троекратно должен компенсировать” (+ возмещение стоимости товара в троекратном размере) в противном случае гильдия <i>pariša 3-šu utallâ</i> “жизнь троекратно должна компенсировать” (+ возмещение стоимости товара <i>in simphum</i>)	§ 5 Если кто-нибудь убьет хеттского торговца, то он должен дать 100 мин серебра. Имущество он должен также дать как обеспечение. Если (это случится) в стране Лувия или в стране Пала, то он должен дать 100 мин серебра и возместить его добро. Если (это случится) в стране Хатти, то он должен также сам дать возмещение за торговца. <i>Позднейший вариант.</i> Если кто-нибудь убьет хеттского торговца из-за его имущества, (то) он должен дать [... мин серебра] и возместить его имущество в тройном размере. (Если же) имущества тот не имеет при себе и кто-нибудь убьет его (во время) ссоры, он должен дать 6 мин серебра. Если же (при этом) рука (его) неумышленно совершит зло, он должен дать 2 мины серебра.

Причинение увечья (неизлечимого)	ЗАКОНЫ ИЗ ЭШНУННЫ		ЗАКОНЫ ХАММУРАПИ		ХЕТТСКИЕ ЗАКОНЫ	
	откусывание носа авилума	1 мина	Глаз авилума	Глаз авилума	Глаз / зуб свободного	1 мина; позже: 20 сиклей
Причинение увечья (неизлечимого)	глаз	1 мина	Кость авилума	Кость авилума	Глаз / зуб раба	10 сиклей
	зуб	½ мины	Зуб авилума	Зуб авилума	Травма головы	6 сиклей (3 пострадавшему, 3 дворцу; позже дворцовые отменены)
	ухо	½ мины			Рука / нога свободного	20 сиклей
Причинение выкидыша	СРЕДНЕАССИЙСКИЕ ЗАКОНЫ		КНИГА ЗАВЕТА	ЗАКОНЫ ХАММУРАПИ	ХЕТТСКИЕ ЗАКОНЫ	
	ТАБЛИЦА А — О ЖЕНЩИНАХ, БРАКЕ, СНОШЕНИЯХ		Ex 21:22-23 <i>Интерпретация Р. Вестбрука</i> Если виновный известен, с него выкуп, требуемый мужем; если виновный неизвестен, выкуп за жизнь выплачивают власти (община)	§§ 209–214 Если женщина из <i>авилумов</i> (<i>mārat awīlim</i>) — штраф; в случае её смерти — <i>viṣag. (māraṣsi idukki viṣag. «могут / следует убить его дочь»).</i> Если женщина из <i>мушкенумов</i> и рабов — штраф; в случае смерти — выкуп (см. большие суммы)	§§ 17–18 Если по чьей-либо вине свободная женщина родит прежде времени, (то) если (это случится) на 10-м месяце (беременности), он (виновный) должен дать 10 сиклей серебра; если (же) (это случится) на 5-м месяце (беременности), он должен дать 5 сиклей серебра. И имущество он должен также дать как обеспечение. Если по чьей-либо вине рабыня родит прежде времени, (то) если (это случится) на 10-м месяце (беременности), он (виновный) должен дать 5 сиклей серебра	

	пощёчина	10 синклей	глаз <i>муикенума</i>	1 мина	Рука / нога раба	10 синклей
	отсечение пальца	$\frac{2}{3}$ мины	зуб <i>муикенума</i>	$\frac{1}{3}$ мины	Ухо свободного	12 синклей
	повреждение руки	$\frac{1}{2}$ мины	кость <i>муикенума</i>	1 мина	Ухо раба	3 синкля
	повреждение ноги	$\frac{1}{2}$ мины	Пощёчина: <i>авилум</i> старшему <i>авилуму</i>	Публичная порка (60 ударов бычьим кнутом)		
			Пощёчина: <i>муикенум</i> <i>муикенуму</i>	10 синклей		
			Непреднамеренная смерть <i>авилума</i> от увечий вследствие драки	$\frac{1}{2}$ мины		
			Пострадавший <i>муикенум</i>	$\frac{1}{3}$ мины		

	Кодекс святости	Законы XII таблиц
Lv 24:19-20 19 И всякий, если причинит увечье равному себе, как он сделал, так и ему следует сделать: 20 Перелом за перелом, глаз за глаз, зуб за зуб. Какое (некто) причинит увечье человеку, так должно воздасться ему.	VIII, 2-4 SI MEMBRUM RUP(S)IT, NI CUM EO PACIT, TALIO ESTO Если (он) разбил часть тела и не помирился, должно быть то же.	
Dt 25:11-12 Если во время драки мужчин, жена одного из них схватит за срамное место другого, защищая мужа, без сожаления отсеки ей кисть.	§ 8 Если женщина во время ссоры повредила мужчине яичко, женщине следует отсечь один палец.	
	Девтерономический кодекс	Среднеассирийские законы

	ЗАКОНЫ ХАММУРАПИ	ДВЕРОНОМИЧЕСКИЙ КОДЕКС
Лжесвидетельство	§ 3 Если <i>авилум</i> выступил в суде для свидетельства (о) преступлении, но слова, которые сказал, не подтвердил, если это дело — дело о жизни (<i>dīn parišim</i>), этого человека следует убить. § 4 Если он выступил для свидетельства о зерне или серебре, то он должен понести наказание, предусмотренное за соответствующее правонарушение (<i>aran dīnim šu āti</i>)	Dt 19:18-19 Судьи должны хорошенько дознаваться, и если окажется, что этот свидетель — лжесвидетель: он должно обвинил своего сородича, Поступите с ним так, как он замыслил поступить со своим сородичем...
Наказание хозяина бодливой вола	КНИГА ЗАВЕТА Ex 21:28-32 (смерть, либо выкуп) Если вол забодает мужчину или женщину насмерть, этот вол непременно должен быть забит камнями, мясо его не подлежит употреблению в пищу; хозяин же вола невиновен. Если вол бодлив (был) и прежде, и его хозяина предупредили, но он за ним не следил, так что (тогда) стал повинен в смерти мужчины или женщины, этот вол должен быть забит камнями, и его хозяин тоже должен быть предан смерти. Если же на него наложат выкуп-отступные (<i>kořār</i>), то он отдаст выкуп-цену (за) свою жизнь (<i>riḏūḇn pařšō</i>) столько, сколько на него будет наложено.	ЗАКОНЫ ХАММУРАПИ §§ 250-252 Если вол, идя по улице, забодал <i>авилума</i> насмерть, это дело не подлежит рассмотрению. Если вол авилума бодлив, и о том, что он бодлив, его квартал его уведомил, но он не укутал (?) его рога, своего вола не отслеживал, а этот вол забодал сына авилума насмерть, он должен отдать ½ мины серебра. Если раб человека — он должен отдать ½ мины серебра. ЗАКОНЫ ИЗ ЭШНУННЫ §§ 54-57 (вол, укус собаки) Если вол бодлив, и его квартал его хозяина уведомил, но он со своим волом не справился, и (тогда) забодал человека насмерть, хозяин вола должен отвесить ⅔ мины серебра. Если (он) забодал насмерть раба, (хозяин) должен отвесить 15 сиклей серебра.

Полемтика: этичскакая инновация	Num 35:31 (Запрет выкупа за убийство) Вы не должны брать выкуп за жизнь убийцы, который приговорен к смерти, поскольку он непременно должен быть предан смерти. Dt 24:16 (антивикарное положение) Отцы не должны быть преданы смерти из-за сыновей, а сыновья не должны быть преданы смерти из-за отцов: каждый за своё преступление должен быть предан смерти.		
--	--	--	--

филологического и исторического подходов, особенно в случае такой точной области, как законодательство, где равно важен и выбор фразеологии и словоформ (*awīlum, mār awīlim; narišta mullû* или *napšāte mullû*), и указание размера материального взыскания.

Особенность библейского законодательства, содержащегося в Пятикнижии, обусловлена тем, что Пятикнижие — это специфический компилятивный памятник. Специфичность его в том, что это — Священная история, т.е. история взаимоотношений Бога с его народом, Израилем. Поэтому аккумулированный в Пятикнижии богатейший древневосточный багаж служит здесь особым идеологическим целям и задачам.

Для иллюстрации приведем цитату из Введения ко 2-му выпуску «Текстов Кумрана», касающуюся только одной из пяти книг: «...особо надо отметить Второзаконие, занимающее первое место по количеству найденных экземпляров⁷. (Имеются в виду списки библейских книг, найденных в пещерах Кумрана. — А.Н.) Влиянием Второзакония определяются многие существенные черты, характеризующие кумранскую общину, ее правовое уложение вплоть до мелких подробностей быта. Объясняется это тем, что Второзаконие, по мнению ведущих библеистов XIX–XX вв., является проектом конституции в значительной степени утопического характера. Цель и назначение ее — обновить на гуманных началах устройство общества и сделать его достойным божественного покровительства, обеспечивающего народу мир и благополучие на тысячи поколений. Особенно выделяется “Закон о царе” (Второзаконие 17:14–20), первая известная в истории Переднего Востока попытка сознательно ограничить царскую власть в интересах общества в целом. В этом отношении важны также законы, защищающие интересы социально обездоленных: бедняка, вдовы и сироты, поселенца, раба и даже скотины» [5, с. 9].

В Библии талион трансформируется в декларацию божественного правосудия, указывающую на неизбежность Божественного воздаяния, поэтому в «прейскурантах» необходимость отпадает. Автор двухтомного комментария к Кн. Левит Джейкоб Милгром вслед за целым рядом исследователей отмечает: «Бог Израиля всегда предпочитает действовать по талиону» и подчеркивает, что талион, к которому прибегает Бог, — это нередко литературный прием, символизирующий неизбежность и неотвратимость Божественного воздаяния [19, с. 2134]. Именно в этом заключается смысл манифестации, венчающей «талионовскую формулу» в Левит 24:17–22: «ибо Я Яхве (Господь), Бог ваш». Принцип равноценности как абсолютной справедливости подчеркивается в Библии тем, что талионовская формула сопровождает даже случай убийства животного (стихи 17–18).

¹⁷ И всякий, если покусится на жизнь человека, непременно должен быть предан смерти.¹⁸ И покусившийся на жизнь скота должен возместить ее/его — жизнь за жизнь.¹⁹ И всякий, если причинит увечье равному себе, как он сделал, так и ему следует сделать.²⁰ Перелом за перелом, глаз за глаз, зуб за зуб. Какое (некто) причинит увечье человеку, так должно воздасться ему.²¹ Покусившийся на животное должен возместить его, покусившийся на человека должен быть умерщвлён.²² Одинаковый суд должен быть у вас: каким для пришлого, таким и для местного он должен быть, ибо Я Яхве (Господь), Бог ваш.

Декларация божественного правосудия красноречиво подчеркнута афористической талионовской формулой, завершающей пассаж о лжесвидетеле в 19-й главе Кн. Второзакония.

¹⁵ Не должен быть один свидетель против кого-либо в связи со всяким преступлением, со всякой виной, против всякого прегрешения, которое он совершит: при двух или

**Таблица 3. Законодательные своды Древнего Востока: «талион» и штраф
(библейские контексты сопровождаются номерами стихов,
клинописные — номерами параграфов)**

Исход 21

22 Если во время драки (досл. «будут драться люди и») ударят беременную женщину, так что выйдут её дети, и (других) последствий не будет, штраф непременно следует наложить такой, какой установит ему (т.е. виновному) муж этой женщины, и тот отдаст при *посредниках (?) / разбирательстве между собой (?)*.
23 А если будет несчастный случай, ты должен будешь отдать ж и з н ь з а ж и з н ь, 24 Глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, 25 Ожог за ожог, рану за рану, ушиб за ушиб. 26 И если человек ударит своего раба или рабыню в глаз и повредит, он может его отпустить на свободу (досл. «может отправить его в качестве свободного») за его глаз; 27 И если он выбьет рабу или рабыне зуб, он может его отпустить на свободу за его зуб.

ЛЕВИТ 24

17 И всякий, если покусится на жизнь человека, непременно должен быть предан смерти (*mōt yūmāt*). 18 И покусившийся на жизнь скота должен возместить ее/его — ж и з н ь з а ж и з н ь. 19 И всякий, если причинит увечье равному себе, как он сделал, так и ему следует сделать: 20 Перелом за перелом, глаз за глаз, зуб за зуб. Какое (некто) причинит увечье человеку, так должно воздасться ему. 21 Покусившийся на животное должен возместить его, покусившийся на человека должен быть предан смерти. 22 Одинаковый суд должен быть у вас: каким для пришлого (*ger*), таким и для местного (*‘āzrāḥ*) он должен быть, ибо Я Яхве (Господь), Бог ваш.

ВТОРОЗАКОНИЕ 19

15 Не должен быть один свидетель против кого-либо в связи со всяким преступлением, со всякой виной, против всякого прегрешения, которое он совершит: при двух или трёх свидетелях должно проходить дело...
18 Судьи должны хорошенько дознаваться, и если окажется, что этот свидетель — лжесвидетель: он ложно обвинил своего собрата (*‘āḥīw*), 19 Поступите с ним так, как он замыслил поступить со своим братом, чтобы выжечь это зло из своей среды.
20 А остальные пусть слышат и видят и не творят больше подобное зло в твоей среде! 21 И не сожалей (досл. «пусть не сожалеет глаз твой») — ж и з н ь з а ж и з н ь, глаз за глаз, зуб за зуб, рука за руку, нога за ногу.

СРЕДНЕАССИРИЙСКИЕ ЗАКОНЫ

50 [Если человек] ударил [жену другого человека, причинив ей выкидыш... жен]а человека [... так же как он поступил с] ней, следует посту[пить с ним]⁸: он должен возместить жизнь (*napšāte umalla*). А если эта женщина умерла, человека следует убить; он должен возместить жизнь за её плод (*a’īla idukkū kīmū ša libbiša napšāte umalla*). А если у мужа этой женщины, которую он ударил, вследствие чего она выкинула, нет сына, ударившего следует убить за её плод. Если её плод — девочка, он должен возместить **только** жизнь (*napšātemma umalla*). 51 Если человек ударил жену человека, которая предрасположена к выкидышам (досл. «невыращивающая»), причинив ей выкидыш, — это преступление: 2 таланта олова он должен отдать. 52 Если человек ударил блудницу, причинив ей выкидыш, удар за удар (*meḥše kī meḥše*) следует наложить на него: он должен возместить жизнь.

ХЕТТСКИЕ ЗАКОНЫ

материальная компенсация за увечья (§§ 7–16), штраф за причинение выкидыша в зависимости от срока беременности (§§ 17, 18)

92 Если кто-нибудь украдёт 2 улья или 3 улья, (то) прежде его (виновного) отдавали на съедение пчёлам (*talio*). Теперь же он должен дать 6 сиклей серебра (*umraf*).

ЗАКОНЫ ХАММУРАПИ

196 Если полноправный (*awilum*) повредил сыну авилума глаз, ему следует повредить глаз. 197 Если он сломал авилуму кость, и ему следует сломать кость. 198 Если он повредил глаз служилому (*muškēnum*) или сломал служилому кость, то ему следует отвесить 1 мину серебра.

199 Если он повредил глаз рабу служилого или сломал ему кость, половине его стоимости (т.е. стоимости раба) ему следует отвесить.

200 Если авилум выбил зуб равному ему авилуму (*awilim mehrīšu*), и ему следует выбить зуб.

209 Если авилум ударил дочь авилума, причинив ей выкидыш, ему следует отвесить 10 сиклей серебра за её плод. 210 Если эта женщина умерла, следует убить его дочь. 211 Если, ударив дочь служилого, он причинил ей выкидыш, ему следует отвесить 5 сиклей серебра. 212 Если эта женщина умерла, ему следует отвесить ½ мины серебра. 213 Если он ударил рабыню авилума, причинив ей выкидыш, ему следует отвесить 2 сикля серебра. 214 Если эта рабыня умерла, ему следует отвесить ½ мины серебра.

Законы из Эшнунны: §§ 42–47 (материальная компенсация за членовредительство)

Если человек откусил другому человеку нос (*iššukma ittakis*), ему следует отвесить 1 мину серебра; глаз — 1 мину; зуб — ½ мины; ухо — ½ мины; пощёчина — 10 сиклей серебра ему следует отвесить...

ЗАКОНЫ ЛИПИТ-ИШТАРА [21, с. 26–29]

d-e Если... ударил дочь человека, причинив ей выкидыш, он [должен выплатить] ½ мины [серебра]; если она умерла, этот мужчина [должен быть убит]. Если... ударил рабыню человека, причинив ей выкидыш, он должен выплатить 5 сиклей сер[ебра]. 17 Если человек... обвинил человека... (но) не доказал, он должен понести наказание за дело, в котором он обвинил.

ЗАКОНЫ УР-НАММУ [21, с. 17–20]

1 Если человек совершил убийство, этого человека следует убить. 18–22 Если [человек] отрезал [другому] ногу, он должен отвесить 10 сиклей серебра. Если человек оружием раздробил другому человеку кость, он должен отвесить 1 мину серебра. Если человек отрезал... другому человеку нос, он должен отвесить ¾ мины серебра. Если... [зуб (?)]... 2 сик[ля]. 28 Если человек выступил свидетелем, но был признан лжесвидетелем, он должен отвесить 15 сиклей серебра. 29 Если человек выступил свидетелем, (но) отказался дать клятву, он должен возместить (то, что было) предметом разбирательства.

трёх свидетелях должно проходить дело...¹⁸ Судьи должны хорошенько дознаваться, и если окажется, что этот свидетель — лжесвидетель: он ложно обвинил своего брата / сородича,¹⁹ Поступите с ним так, как он замыслил поступить со своим братом / сородичем, чтобы выжечь это зло из своей среды.²⁰ А остальные пусть слышат и видят и не творят больше подобное зло в твоей среде!²¹ И не сожалеет (досл. «пусть не сожалеет глаз твой») — **жизнь за жизнь, глаз за глаз, зуб за зуб, рука за руку, нога за ногу.**

Это место служит хорошей иллюстрацией использования талионовской формулы в качестве риторической фигуры, сигнализирующей о непосредственном участии Божественной воли.

Важно иметь в виду, что более поздний библейский источник может вступать во внутреннюю полемику с более ранним. Этической инновацией представляется отказ от выкупа за убийцу, приговоренного к смерти (Числ 35:31), как бы вступающий в полемику с более ранним библейским источником Исход 21:28:32, который соответствует клинописным законам о наказании хозяина бодливого вола. Второзаконие полемизирует с викарным (т.е. заместительным) принципом, известным по древневосточным законодательствам.

Обращаясь к библейским контекстам, созвучным клинописным источникам, необходимо учитывать принципиально разные задачи, стоявшие перед первыми и вторыми, а именно: нравственно-моральную направленность библейских текстов (нравственные максимы), с одной стороны, и общественно-правовое назначение клинописного законодательства — с другой. Вместе с тем библейские тексты нередко дают ключ к пониманию древневосточных законодательных памятников, и наоборот. Примером служит упомянутый выше распространеннейший на Древнем Востоке правовой сюжет о наказании нерадивого хозяина бодливого быка, наиболее развернуто изложенный именно в ветхозаветной Кн. Исход 21:29-30.

Нет сомнения в том, что возведенный в абсолют, «обожествленный» принцип равноценного воздаяния в дальнейшем внес свою лепту и в развитие учения о загробном воздаянии каждому по делам его, коль скоро это недостижимо в мире этом. Впрочем, как говорится, это уже совсем другая история.

Примечания

¹ Переводы с аккадского и древнееврейского автора статьи.

² В последние десятилетия вслед за работами выдающегося ассириолога И. Гельба появились работы ряда крупных шумерологов и ассириологов (среди них П. Штайнхеллер, А. Вестенхольц, Й. Ренгер, Х. Ниссен), в которых история Древнего Ближнего Востока, прежде всего Древней Месопотамии, предстает как более сложный, нелинейный процесс сосуществования и взаимодействия двух разных культурно-исторических систем; в отечественной исторической науке о древности также есть сторонники этой точки зрения (ср. работы В.М. Массона). По истории вопроса см. обзорно-обобщающую статью Н.В. Козыревой [4].

³ The institution of talionic punishment in LH was a conscious departure from what was plainly the established custom. Nor can this innovation be charged to Hammurapi's Amorite antecedents — and ostensibly “primitive” traditions of the western desert as compared with the more “civilized” traditions of Sumero-Akkadian civilization. For it cannot be shown that Amorite customs — whatever they may have been — influenced Hammurapi's legislation in other areas; in all major respects...LH represents the same legal tradition apparent in the earlier Mesopotamian corpora [19, с. 2134].

⁴ Асс — римск. фунт (libra) = 327 г, а также архаич. римск. денежная единица, девальвировавшая к I в. до н.э.

⁵ Дж. Милгром пишет: «The ancient Near East is a cultural continuum, particularly in the field of law...» [19, с. 2135]. Существует и другая точка зрения. Например, Бернард Джексон, опираясь на работы А.С. Даймонда, привлекавшего в свою очередь (еще с 1930-х гг.) самый широкий круг древних и средневековых законодательств и подчеркивавшего, что развитие законодательства не носит единообразный характер, замечает, что своды законов Древнего Ближнего Востока вовсе не обязательно рассматривать как этапы единой истории [14, с. 298].

⁶ Такая характеристика системы пресечения, нашедшей отражение в Законах Хаммурапи, представляется излишне упрощенной.

⁷ Здесь необходимо внести уточнение. На сегодняшний день наибольшее количество экземпляров библейских книг, найденных в Кумране, составляет Кн. Псалмов (36 экземпляров). Далее следует Кн. Второзакония (26 экземпляров), бесспорно, занимающая первое место среди списков книг Пятикнижия, обнаруженных в Кумране.

⁸ По всей видимости, ошибочная интерпретация этого контекста: причинение выкидыша жене виновного.

Литература

1. Хеттские законы / Пер. Вяч. В. Иванова // Хрестоматия по истории Древнего Востока / Под ред. акад. В. В. Струве и Д. Г. Редера. М., 1963. С. 309–326.
2. История Древнего Востока. Ч. 1. Месопотамия / Под ред. И. М. Дьяконова. М., 1983.
3. История Древнего Мира. Кн. 1. Ранняя древность / Отв. ред. И. М. Дьяконов. М., 1989.
4. Козырева Н.В. Шумер и Аккад — две модели архаических обществ // Ассириология и египтология : Сб. ст. / Отв.ред. Н. В. Козырева. СПб., 2004. С. 11–48.
5. Тексты Кумрана / Введ., перев. с древнеевр. и араб. яз. и коммент. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой, К. Б. Старковой. СПб., 1996.
6. Cardascia G. Les lois assyriennes. Paris, 1969.
7. Diamond A.S. An Eye for an Eye // Iraq. 1957. Vol. 19. P. 151–155.
8. Driver G.R., Miles J.C. The Assyrian Laws. Oxford, 1935.
9. Driver G.R., Miles J.C. The Babylonian Laws. Vol. 1. Legal Commentary. Oxford, 1952.
10. Finkelstein J.J. Ammisaduqa's Edict and the Babylonian Law Codes // Journal of Cuneiform Studies, 1961. Vol. 15. P. 91–104.
11. Frymer-Kensky T. Tit for Tat: The Principle of Equal Retribution in Near Eastern and Biblical Law // Biblical Archaeologist, 1980. Vol. 43. P. 230–234.
12. Goetze A. The Laws of Eshnunna // The Annual of the American schools of Oriental research. Vol. 21. New Haven, 1956.
13. Huffmon H. Lex talionis // Anchor Bible Dictionary. N.Y.; Doublday, 1992. Vol. 4. P. 321–322.
14. Jackson B.S. The Problem of Ex. 21:22-25 (Ius Talionis) // Vetus Testamentum, 1973. Vol. 23. P. 273–304.
15. Jakobson V.A. Ethics and Law in Ancient Mesopotamia // Šulmu IV. Everyday life in Ancient Near East / Ed. J. Zablocka, S. Zawadski. Poznań, 1993. С. 123–127.
16. Kramer S. The Sumerians: Their History, Culture, and Character. Univ. of Chicago Press, 1963.
17. Loewenstamm S.E. Exodus 21:22-25 // Vetus Testamentum. 1977. Vol. 27. P. 352–360.
18. Malamat A. The cultural impact of the West (Syria-Palestine) on Mesopotamia in the Old Babylonian Period // Altorientalische Forschungen, 1997 (2). B. 24.
19. Milgrom J. Leviticus 23-27: a new translation with introduction and commentary // The Anchor Bible. N.Y., 2000.
20. Nougat J. Le Palais Royal d'Ugarit IV. Paris, 1956.
21. Roth M. Law collections from Mesopotamia and Asia Minor. 2nd ed. Atlanta, Georgia, 1997.
22. Westbrook R. Studies in Biblical and Cuneiform law. Paris, 1988.
23. Yaron R. The laws of Eshnunna. 2nd rev. ed. Jerusalem, 1988.

ЛИНГВИСТИКА

УДК 81

А. Ю. Желтов

НЕНОМИНАТИВНОСТЬ В НИГЕР-КОНГО*

Языки нигер-конго мало освещены с точки зрения ролевой типологии. Г.А. Климов¹, не найдя им места ни в одном из ролевых типов, выделил их в особый тип, который он назвал «языки с именными классами», отмечая возможный недостаток материала для их классификации [1]. При этом он выдвинул гипотезу о том, что языки с именными классами стадильно могут предшествовать языкам активного строя, которые, в свою очередь, предшествуют эргативным и номинативным/аккузативным языкам. Однако очевидно, что данная характеристика взята из совершенно другой парадигмы. Кроме того, многие языки, в которых также есть именные классы, вполне успешно классифицируются по основным ролевым типам. В типологических обзорах языки нигер-конго достаточно редко упоминаются в контексте ролевой типологии. Так, например, в Лингвистическом энциклопедическом словаре ни для одной из групп или языков этой семьи не указан доминирующий тип маркировки ролей (в отличие от многих других семей и языков) [2]. В монографии, посвященной неканоническим типам маркировки ролей в языках мира, не упомянут ни один язык нигер-конго [3]. Крайне мало указаний на ролевые типы для языков нигер-конго и в базе данных WALS [4]. В типологическом обзоре Дж. Николз [5] языки фула (атлантические), гбайя (адамауа-убанги), йоруба (бенуэ-конго)², луганда (банту) определяются как преимущественно аккузативные, а язык мандинка (манде) — как преимущественно нейтральный и аккузативный для местоимений³. В последнем типологическом обзоре африканских языков Д. Крессельс пишет о субъектно-объектной глагольной индексации (именно она является ведущим формальным средством для выражения ролей во многих языках нигер-конго): «Я не знаю ни одного африканского языка, у которого субъект непереходного глагола маркируется идентично с объектом и отлично от субъекта переходного глагола, т.е. с системой субъектно-объектного маркирования, соответствующей эргативной стратегии». В разделе, посвященном падежному маркированию, он отмечает, что, «хотя для некоторых

*Материал подготовлен при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 годы)» на 2009 г.

© А. Ю. Желтов, 2010

африканских языков делались попытки выделить эргативные характеристики», ему «неизвестно ни одного отчетливого случая эргативного типа падежной маркировки» [6, р. 234, 236]. В качестве объяснения отсутствия эргативности в африканских языках приводится доминирующий порядок слов SVO, которому не свойствен эргативный тип маркировок. Однако далеко не во всех языках Африки, в частности нигер-конго, порядок слов — SVO. Кроме того, автору известен ряд серьезных описаний явления эргативности в языках Африки: для чадского языка мандара [7], для нилотского языка пари [8], для берберских языков [9]. Что касается языков нигер-конго, то в целом они, без сомнения, демонстрируют аккузативность. В качестве формальных средств используется глагольная индексация или порядок слов. У имен маркеры падежа отсутствуют, у местоимений (как независимых, так и приглагольных) субъектные и объектные формы могут совпадать, а могут различаться. В первом случае для различения ролей служит порядок слов в синтагме или порядок употребление приглагольных согласователей, во втором — порядок элементов дублирует отличия между формами. При этом внутри одной парадигмы могут встречаться совпадающие и различные формы. Так, например, в гбан (манде) все субъектные и объектные формы местоимений совпадают, кроме 3 л. ед. ч., в суахили (банту) совпадают формы 1 л. и все формы 3 л., кроме местоимения ед. ч. класса людей — у последней формы и местоимений 2 л. субъектные и объектные формы различны. Совпадение форм местоимений можно трактовать как проявление сепаратистской стратегии выражения ролевого и дейктического измерения: морфологическая форма выражает дейктические характеристики, порядок элементов — ролевые. Интересно, что часто различные формы отсутствуют для самого высокого и низких уровней дейктической иерархии, т.е. наблюдается процесс, в какой-то степени обратный описанному в известной статье М. Сильверстейна [10]. Можно предложить следующую интерпретацию данного явления: система ориентирована на дейксис, а не на роли — ролевые характеристики не могут ни повысить статус элементов нижних уровней при использовании их в качестве субъекта, ни понизить статус элементов самого верхнего уровня при использовании их в качестве объекта. Отсутствие изменений в иерархическом статусе при взаимодействии дейктических и ролевых характеристик блокирует необходимость различных форм. Для элементов средних уровней, находящихся в наиболее динамическом состоянии, влияние ролевых характеристик, видимо, меняет иерархический статус местоимений, что делает необходимым наличие различных форм⁴.

В целом можно предположить, что возможные отклонения от доминирующей аккузативной стратегии следует ожидать при взаимодействии ролевого, дейктического и прагматического уровней с учетом других влияющих на ролевую маркировку явлений, описанных выше. Упоминания о подобных отклонениях в литературе по языкам нигер-конго крайне редки, но все же можно назвать три работы: Т. Руд описывает активную стратегию маркировки ролей для местоимений и эргативную — для имен в лоома (манде) [12], Г.В. Зубко отмечает выделенные Г.А. Климовым импликации активного строя в языке фула [13], В.Ф. Выдрин — особую эргативную серию местоимений для некоторых языков манде южной группы [14]⁵. Проведенный автором данной работы анализ материала языков нигер-конго позволяет значительно расширить список языков и явлений, имеющих отношение к отклонениям от аккузативной стратегии маркировки ролей. При этом учитывалась как возможность взаимодействия ролевого измерения с дейктическим и прагматическим, так и возможность других описанных выше «сплитов».

Представляется важным исследовать данные процессы в различных группах данной семьи, так как это позволит проследить возможную динамику процессов ролевого маркирования. Примером важности именно такого подхода может служить поиск свидетельств о неноминативном праиндоевропейском прошлом в языках-потомках в традиции индоевропейского языкознания. Эта традиция восходит к замечанию Х.К. Уленбека об эргативном характере падежа на -es в праиндоевропейском языке [17]. В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов, развивая идеи Г.А. Климова о предшествовании активно-стативной стратегии маркировки ролей эргативной и номинативной, выдвинули гипотезу об активном характере праиндоевропейского языка на ранних стадиях его развития [18; 1]. Именно эта идея авторов фундаментальной двухтомной монографии была признана наиболее принципиальной известным индоевропеистом В. Леманом [19]. Еще ранее И.М. Тронский [20] приводил некоторые факты из латыни и греческого, которые свидетельствуют о наличии в данных языках элементов неноминативности. Б. Бауэр посвятила поиску элементов неноминативности в индоевропейских языках отдельную монографию [21]⁶. В значительной степени эти идеи опираются на предложенную еще А. Мейе реконструкцию бинарной системы именной классификации в праязыке: так называемый «общий», или «одушевленный», род (или класс) и «средний», или «неодушевленный», род при более позднем разделении первого на «мужской» и «женский». Подобное противопоставление «одушевленного» (активного) и «неодушевленного» (пассивного) классов действительно коррелирует с предлагаемым Г.А. Климовым делением имен на два подобных класса как одной из главных импликаций активного (или активно-стативного) типа языков. Таким образом, проблема ролевого маркирования оказывается тесно связанной с проблемой именной классификации, которая широко представлена в языках нигер-конго.

Далее рассмотрим примеры отклонения от стандартной аккумулятивной стратегии маркировки ролей в языках нигер-конго.

I. Маркировки ролей у имен и местоимений

1. Именные тональные «падежи» в умбунду (банту) [22].

Здесь можно наблюдать взаимодействие ролевых и прагматических характеристик. Имена в умбунду могут быть маркированы двумя типами тонов (А и Б), употребление которых зависит от наличия/отсутствия аугмента (начального гласного) и синтаксических функций имени (табл. 1).

Таблица 1. Распределение тонов в именах в умбунду

	+ аугмент	– аугмент
предикатив	А	А
объект	А	Б
остальные функции	Б	Б

Тон А появляется в именах с аугментом в контекстах, которые могут быть интерпретированы как фокализированные (или нетопикализированные): словарное употребление,

функция предикатива («Это — животное»), первое дополнение утвердительной глагольной формы в независимой предикации, наиболее «слабое» (нет согласования с глаголом) дополнение при дитранзитивных глаголах, второй элемент ассоциативной (комитативной) именной группы («лев и (с) крокодил(ом)»). Таким образом, тон А маркирует фокализированные контексты, включающие ряд объектных функций и ряд других. Остальные объекты маркируются тоном Б, как и субъект, что напоминает эргативную стратегию в комбинации с прагматическими факторами. Однако имена без аугмента (главным образом, имена собственные) по своей природе более топиализованные, поэтому для их маркирования «нетопикализированным» тоном А и, следовательно, потери топиализации требуется более отчетливо фокализированный контекст, чем позиция объекта — словарная или предикативная функция, а во всех объектных функциях они сохраняют тон Б и не теряют топиализованности. Данное распределение контекстов употребления тона А в умбунду весьма напоминает употребление аккузатива в латыни и древнегреческом, где он не только маркирует прямое дополнение, но и употребляется в ряде других фокализированных контекстов: в клятвах, приложении, обращении (с пейоративным оттенком), восклицании (Accusativus exclamationis), в конструкциях с анаколуфом и пролеписом и т.д.⁷

2. «Нефокусные» (*out of focus*) объектные и «нетопикализированные» субъектные формы в **агем** (западные грассфилдз банту) [26].

Когда субъект фокусируется и, следовательно, употребляется в нетипичном для него нетопикализированном контексте, он занимает позицию объекта, а позиция субъекта замещается «фиктивным» (*dummy*) субъектом. Объектные формы, которые топиализуются и выводятся из фокуса, имеют особые «нефокусные» формы (суффикс вместо префикса) и в некоторых контекстах оказываются неотличимыми от субъектных маркеров. То есть фокализированный объект становится похожим на субъект, а топиализованный объект — на субъект. Снова мы наблюдаем взаимодействие ролевых и прагматических характеристик.

3. Прономинальные падежи: активная стратегия или топик/фокус?

Лоома (юго-западные манде) [12] (для всех видовременных форм, кроме перфектива)

а. gá	<i>lí</i>	<i>zu</i>	б. gá	<i>té</i>	<i>ya</i>	<i>zu</i>	в. <i>tá</i>	gé	<i>ya</i>	<i>zu</i>
мы	идти	ТАМ	мы	их	видеть	ТАМ	они	нас	видеть	ТАМ
г. ge			<i>βala</i>				<i>βε</i>			
мы (букв. нас)			быть большим				ТАМ «мы — большие».			

Форма 1 л. мн. ч. в а) и б) относится к парадигме агентивных субъектных местоимений, а форма для в) и г) является общей для пациентивных субъектов (только для qualificatивных глаголов — другие пациентивные субъекты, например с глаголами типа «лежать», маркируются местоимениями из агентивной парадигмы) и объектов. В данном случае интерпретация данного типа маркирования как проявление активностативной стратегии представляется предпочтительной — нет оснований для прагматической интерпретации. При этом наблюдается изменение маркировки в зависимости от видовременных форм (для перфектива характерна аккузативная стратегия) и дейктических характеристик (активная стратегия характерна только для местоимений, а

для имен Н. Руд выделяет эргативную стратегию на основании чередований начального согласного). В.Ф. Выдрин, автор грамматики языка лоома, соглашается с активной интерпретацией прономинальных маркировок, но отрицает эргативный характер именного маркирования (Выдрин, устное сообщение).

Йоруба (бенуэ-конго, йорубоидные) [27].

В йоруба, в отличие от лоома, где к стативной парадигме относятся субъекты квалификативных глаголов, местоимения объектной (неагентивной) серии используются только для именной предикации (в лоома субъекты именных предикатов относятся к активной серии местоимений).

a. <i>òrìró</i>	<i>ní</i>	<i>é</i>
лжец	Foc	2sgO

Ты — лжец.

b. <i>dàdà</i>	<i>á</i>	<i>bí</i>	<i>é</i>
Дада	3sgS	просить	2sgO

Дада просит тебя.

Показатель фокуса делает пример а) похожим на ситуацию в умбунду, только более прозрачным: формой *e* маркируется скорее фокус, чем пациенс. Данная интерпретация представляется актуальной и для ряда других языков, где объектная серия местоимений используется для презентативных конструкций (типа, «это — я»), но не употребляется в других случаях именной предикации: **тепо** (кру) [28], **бауле** и **гонджа** (ква), **менде** и **тура** (манде), **догон**. Особенно отчетливо это проявляется в случаях, когда местоимение занимает правую позицию в синтагме: **тив и ламнсок** (бантоидные), **горный гуанг** (ква), **ликпе** (бенуэ-конго).

Подобная интерпретация представляется более проблематичной для **дука** (платоидные, бенуэ-конго), где местоимения объектной серии 1 л. и 2 л. используются не только в презентативах (без вынесения в правую — фокализованную — позицию), но и в конструкциях идентификации (типа «я — учитель»). Возможность интерпретации в данной конструкции местоимения как фокализированной формы требует дальнейшего исследования.

Похожая, но более сложная ситуация наблюдается во **фрафра** (гур):

Man 1 sg используется в конструкциях типа 'it is me', 'I am (not) a farmer', 'he saw me', а *n/ne* 1 sg в конструкциях типа 'I am coming' и 'I saw him'.

Более сложная ситуация возникает при переходном глаголе с субъектом 1 л. и 2 л. и прономинальном объекте. Представляется, что изменение порядка слов и выбор местоимений из субъектной или объектной серии совершается под влиянием иерархии одушевленности, но характер этого влияния до конца не ясен:

— в случае выражения субъекта местоимением 3 л. — ситуация стандартная — порядок слов SVO, субъект из той же серии, что и для непереходных глаголов типа «идти» — *a* — 3 sg, объект — из той же серии, что и для конструкций типа «это — я» — *man* — 1sg.

A nuε man «Он видит меня»;

— в случае выражения субъекта местоимением 2 л. ед. ч. сохраняется порядок слов SVO, объект, как и ожидалось, из объектной серии, но и субъект также выражается местоимением объектной, а не субъектной серии:

Нот нуе тап? «Ты видел меня?» Субъектное местоимение 2 л. *нот* совпадает не с субъектным *но* в «ты пришел», а с объектным *нот* в «он видит тебя»;

— в случае субъектного местоимения 1 л. ед. ч. оно относится к субъектной серии, но порядок слов меняется на VSO, а прономинальные объекты (за исключением 3 л. ед. ч.) относятся к субъектной серии:

Нуе не но «видел я тебя».

Вполне возможно, что в данном случае мы имеем дело с весьма интересным и сложным влиянием на ролевую маркировку верхних (местоименных) уровней иерархии одушевленности, хотя нельзя исключать, что данная специфика связана с особенностями глагола «видеть», характерными для ряда языков нигер-конго. К сожалению, для всех перечисленных выше языков, начиная с бауле, нам доступны только весьма краткие сведения из обзорного сборника [29], в котором собраны примеры базовых синтаксических конструкций для достаточно большого числа языков Западной Африки.

4. Эргативные местоимения в южных манде [14, 30].

В соответствии с интерпретацией, предложенной В.Ф. Выдриным, можно выделить эргативную серию местоимений в гбан, мано и гуру. В гбан она выделяется только для конструкций с прономинальным объектом, при этом эргативная интерпретация данной серии не возможна для имперфектива и 2 л. мн. ч. (местоимение совпадает во всех функциях):

а. <i>ĩ</i>	<i>ta</i>	б. <i>ni</i>	<i>ĩ</i>	<i>bɛ</i>	в. <i>mɛ</i>	<i>ɛɛ</i>	<i>bɛ</i>
я	иду	ты	меня	берешь	я	тебя	беру

ĩ употребляется для субъекта непереходного глагола (а) и объекта (б) переходного, *mĩ* (гласный меняется по правилам регрессивной ассимиляции) — для субъекта переходного глагола (в).

Для 3 л. ед. ч. стратегия маркировки ролей выглядит как контрастивная:

г. <i>ɛ</i>	<i>ta</i>	д. <i>aa</i>	<i>a</i>	<i>bɛ</i>	е. <i>ye</i>	<i>ĩ</i>	<i>bɛ</i>
он	идет	вы	его	берете	он	меня	берет

ɛ используется для субъекта непереходного глагола (г), *a* — для объекта (д), *ye* — для субъекта переходных глаголов (е).

Для гбан возникновение особой — переходной (или эргативной) — серии, видимо, связано с морфонологическими процессами, происходящими при стыке местоименных форм субъекта и объекта (при порядке слов SOV), которые могут приводить к возникновению форм местоимений портманто. Возможность употребления местоимений этой же серии и для непереходных глаголов при сочетании с показателем имперфектива говорит скорее в пользу формально-контрактивной интерпретации данной серии, чем в пользу интерпретации содержательно-эргативной. Однако в гуру местоимения данной серии употребляются и при именном объекте и не имеют ограничений на эргативную интерпретацию в имперфективе.

II. Глагольная индексация

1. Эргативное согласование в оторо (кордофанские [31]).

а. <i>ŋi</i>	gwu-	<i>djɔ</i>	б. <i>ŋi</i>	gw-	<i>aŋöð</i>	-i
1sg	1кл.S-	спать	1sg 1кл.O-	see-	1sgS	
Я сплю			Я вижу его			

Gwu- (**gw-** перед гласными) демонстрирует согласование по личному именному классу ед. ч. с субъектом непереходного глагола (а) и объектом (б) при той же позиции в глаголе — эргативная стратегия маркировки ролей.

в. <i>ŋi -ar ε</i>	nyi-	<i>djɔ</i>	г. <i>ŋi</i>	ny-	<i>-aŋöð-</i>	<i>i-</i>	<i>lɔ</i>	(<i>ŋi -ar ε</i> «мальчики»)
мальчики 1бкл.S-	спать		1sg	1бкл.O-	видеть-	1sgS-	plO	
мальчики спят			я вижу их (мальчиков)					

Nyi- (**ny-** перед гласными) демонстрирует согласование по 1б плюральному классу с субъектом непереходного глагола (в) и объектом (г) при той же позиции в глаголе.

2. Активная стратегия маркировки ролей в конструкциях с квалификативной предикацией в суахили (банту) (только для 3 л. ед. ч. = 1 класс и 2 л. мн. ч.)

а. <i>mtu</i>	a-	<i>na-</i>	<i>kimbia</i>	б. <i>mtu</i>	a-	<i>na-</i>	m-	<i>piga</i>
человек	3sg=1clS-	TAM-	бежать	человек	psg=1clS-	TAM-	3sg=1clO-	бить
Человек бежит.				Человек видит его (человека).				
в. <i>mtu</i>	<i>ni</i>	m-	<i>zuri</i>					
человек	Cor	3sg=1cl-	хороший					
Человек — хороший.								

a- в (а) и (б) демонстрирует субъектное согласование для активных предикатов, **m-** в (б) и (в) — объектное согласование для активных предикатов и субъектное согласование для квалификативной предикации.

Согласование в квалификативной предикации в суахили похоже на согласование в оторо — все лица, включая 1 и 2, согласуются с прилагательным по 1 (личному) именному классу. Как и в лоома, в суахили при неаккузативном типе маркировок задействованы квалификативные конструкции (кваликативные глаголы — в лоома, копулятивы с прилагательными — в суахили). Так же, как и в йоруба, в суахили в этих процессах задействована именная предикация.

3. Тональное эргативное согласование в гбан (манде).

Тон первого слога глагола в языке гбан в настоящем времени испытывает влияние тона последнего элемента именной группы субъекта непереходного глагола и объекта переходного. При этом субъект переходного глагола влияния на тон глагола не оказывает. В данном случае своеобразное тональное согласование по эргативной стратегии зависит от очевидно формальных характеристик. При порядке слов SOV в контакте с глаголом естественным образом оказываются именные группы субъекта переходного

глагола и объекта переходного, что часто встречается в языках нигер-конго и манде, в частности. Значительно более редким явлением можно назвать тональную прогрессивную ассимиляцию, которая и напоминает эргативное согласование:

а. <i>i` ta</i>	б. <i>i` blɔ bɛ́</i>
Я иду	Я хлеб беру

В примере (а) тон глагола, как и у субъекта, низкий; в примере (б) тон глагола, как и объекта, высокий. При этом лексический тон данного глагола — сверхвысокий.

4. Глагольная множественность.

Edo (бенуэ-конго, эдоидные) [32].

Маркер глагольной множественности **lo/le** указывает на множественное число объекта для переходных глаголов (а) и множественное число субъекта — для непереходных (б):

а. <i>òz ó fì-</i>	<i>ló óísísí</i>	<i>nè ó</i>	<i>gbè-</i>	<i>lé</i>	<i>úzó</i>
Ozo стрелять-Pl	выстрел	Rel	убивать-	Pl	антилопа
Букв.: «Озо выстрелил выстрелы, которые убили антилоп».					
б. <i>ìvbí</i>	<i>òsàsú</i>	<i>sò-</i>	<i>ló vbè</i>	<i>ú</i>	<i>òwá</i>
дети	Осасу	кричать-	Pl в	внутри	дом
Дети Осасу кричат дома.					

Оболо (бенуэ-конго, кроссриверские, нижние кросс) [33].

В оболо глагольная множественность обозначается особыми супплетивными основами глаголов, также маркирующими множественное число объекта для переходных глаголов и множественное число субъекта — для непереходных:

sî ---> **saaj** «идти (куда-то)- pl» (о нескольких людях или о нескольких местах).

В **супире** (сенуфо, гур) [34] **I+V** — деривативный суффикс, маркирующий повторяющееся действие для множественного числа объекта для переходных глаголов и множественного числа субъекта — для непереходных.

В **гвари** (нупоидные, бенуэ-конго) [35] используются два маркера завершённого действия: *lá* используется для ед. ч. объекта переходных глаголов и ед. ч. субъекта инхоативных глаголов, а *kí* используется для мн. ч. объекта переходных глаголов и мн. ч. объектов инхоативных глаголов.

III. Порядок слов

При порядке слов SOV — единственным формальным средством выражения ролей — достаточно сложно однозначно определить, является ли ролевое маркирование эргативным или аккузативным. Если в качестве критерия берется начальная позиция, то маркирование можно признать аккузативным, если позиция, непосредственно предшествующая глаголу, то маркирование будет эргативным. Определяющей может быть позиция служебных элементов, как в языке сонинке, где выделяются три порядка элементов в синтагме⁸:

Сонинке (манде) [36] (перфектив)

а. *ín rí*

Я пришел. S-V

б. *nán' kár-*

a

Корова быть мертвым- TAM. S-V-TAM

в. *à dà j à rintén' kári* S-TAM-O-V

Он TAM убивать лев.

Видно, что порядок слов различен для субъекта активного непереходного глагола «приходить» (начальная позиция непосредственно перед глаголом — S+V), для субъекта стативного непереходного глагола «быть мертвым» (начальная позиция непосредственно перед глаголом, но с последующим видовременным маркером — S+V+TAM), субъекта переходного глагола «убивать» (начальная позиция непосредственно перед видовременным маркером — S+TAM+O+V) и объекта (между видовременным маркером и глаголом — S+TAM+O+V). Таким образом, сонинке демонстрирует максимально контрастивную стратегию, определяемую как возможная, но не засвидетельствованную в языках как крайне неэкономичная — четыре различные маркировки (в стандартном контрастивном типе их всего три):

	A	
A		P
	<u>P</u>	

Стандартный контрастивный тип может быть выделен для бамана (манде) в перфективе и манинка (манде) в аористе⁹. Порядок слов для непереходного глагола в этих языках — S-V-TAM, для переходного — S-TAM-O-V. Позиция субъекта непереходного глагола — начальная позиция непосредственно перед глаголом с последующим видовременным маркером, для субъекта переходного глагола — начальная позиция непосредственно перед видовременным маркером с последующим глаголом, для объекта — позиция между видовременным маркером и глаголом:

	<u>A</u>	
A		P
	<u>P</u>	

IV. Нейтральная стратегия маркировки ролей

1. Нейтральность в дитранзитивных конструкциях в *донно со* (догон) [38].

При определенных — достаточно жестких — условиях в этом языке наблюдается нейтральная стратегия маркировки ролей, при которой различение ролей субъекта и объекта не маркируется ни падежами, ни глагольной индексацией, ни порядком слов. Подобное явление наблюдается при соблюдении следующих условий: 1) в дитранзитивной конструкции, 2) адресат при этом не должен занимать позицию между субъектом и объектом, 3) субъект и объект не должны быть выражены местоимениями и 4) должны совпадать по числу.

<i>Yaana</i>	<i>i</i>	<i>wə jine</i>	<i>anna</i>	<i>paui</i>	<i>tagaa</i>	<i>be</i>
женский	ребенок	незнакомец	мужчина	старый-ОМ	показал	Aux

Девочка показала **незнакомца** старику, или
Незнакомец показал **девочку** старику.

Если поменять порядок двух первых именных групп, результат будет таким же: роли субъекта и объекта неразличимы. Такой же результат будет наблюдаться и при вынесении в первую позицию адресата и употреблении затем субъекта и объекта (в любом порядке) — только роль адресата отчетливо определена, а роли субъекта и объекта неразличимы.

2. Нейтральность в релятивных конструкциях в *суахили* (банту).

Если и субъект, и объект конструкции с придаточным относительным принадлежит к одному и тому же классу (обычно эта ситуация возникает для 1 или 2 классов со значением «личность» ед. и мн. ч. соответственно), то контроль за показателем релятива может осуществляться как субъектом, так и объектом без каких-либо формальных различий:

<i>M- tu</i>	<i>a-</i>	<i>li-</i>	<i>ye-</i>	<i>m- kuta</i>	<i>ni</i>	<i>mw-alimu</i>	<i>w-angu</i>
1кл- человек	1клS-	TAM-	1клREL-	1клO-	встречать	Сор	1кл-учитель

Человек, который его встретил, — мой учитель.

Человек, которого он встретил, — мой учитель.

Похожие примеры нейтральности в релятивной конструкции встречаются в атлантических языках **касанга** и **биджаго (бидього)**, причем в том числе и в случаях выражения субъекта и объекта разными лицами:

биджаго (бидього)
okuta ɛŋgɔ ɛnaaʃooŋ-nɔ

«Это человек, который меня видел/ которого я видел» (*okuta* «человек», *naa* — 1 л. ед. ч., *ʃooŋ* — «видеть», *-nɔ* — показатель релятива)¹⁰.

Релятив может соотноситься и с субъектом, и с объектом.

Несомненно, для создания более полной и адекватной картины ролевого маркирования в языках нигер-конго должен быть проанализирован значительно более широкий материал. Тем не менее можно заметить, что эти языки предоставляют достаточно интересный материал, который, возможно, может позволить лучше понять механизмы возникновения отклонений от обычной для данной макросемьи аккузативной стратегии маркировки ролей. В частности, к подобным процессам можно отнести синтаксическую реинтерпретацию маркирования топика/фокуса, наличие категории глагольной множественности, ассимиляционные процесс между глаголом и непосредственно предшествующей ему именной группой в сочетании с порядком слов SOV.

Примечания

¹ Г.А. Климов опирался на материал языков банту.

² Ранее этот язык относился к группе языков ква.

³ Видимо, при анализе не учитывалось влияние порядка слов при определении ролей. Если принимать во внимание и его, а не только морфологические характеристики, то и мандинка может быть определен как преимущественно аккумулятивный.

⁴ Близкая к нашей интерпретация прилагательных местоимений в суахили представлена в: [11, с. 275–279].

⁵ Есть еще статья о семантике эргативных конструкций в зулу и коса (банту) [15], но здесь мы имеем дело с очевидными терминологическими проблемами, так как эргативных конструкций в общепризнанном смысле этого термина в статье не описывается. На возможность неоднозначной интерпретации термина «эргативность» указывал Р. Диксон [16].

⁶ В данном исследовании представлена также развернутая библиография работ по следам неноминативности в индоевропейских языках.

⁷ Подробнее см. [24; 25].

⁸ Ряд лингвистов, в частности В.Ф. Выдрин, не считает корректным использовать порядок слов в качестве диагностического критерия строя языка в рамках контенсивной типологии. Стоит, однако, заметить, что, например, в [11] при анализе ролевого маркирования в папуасском языке йимас учитывается порядок индексации в глаголе. Приведенные А.Е. Кибриком примеры похожи на описываемую ниже ситуацию для некоторых языков манде, за исключением того, что в этих языках не проявляется различий в синтаксическом поведении локуторов и не-локуторов и учитывается порядок не клитик, а отдельных лексем. Если мы учитываем порядок местоименных клитик, то почему не должен учитываться и порядок независимых лексем, если индексация в глаголе в этих языках отсутствует? Без учета порядка слов все языки без глагольной индексации и без вершинного маркирования падежей должны считаться нейтральными, включая, например, английский язык, в котором для имен только порядок слов определяет ролевую интерпретацию актантов, причем вполне определенно — по аккумулятивной стратегии (любой субъект ставится перед глаголом, любой объект — после).

⁹ Данные по порядку слов в этих языках были предоставлены А.В. Эрман.

¹⁰ К сожалению, более подробного глоссирования в [39], откуда взят пример, не приводится.

Литература

1. Климов Г. А. Принципы контенсивной типологии. М.: Наука, 1983.
2. Лингвистический энциклопедический словарь / Под ред. В.Н. Ярцевой. М.: Советская энциклопедия, 1990.
3. Aikhenvald A. Y., Dixon R. M. W. Non-Canonical Marking of Subject and Objects // *Typological Studies in Language* / Onishi Masayuki (ed.). Vol. 46. Amsterdam; Philadelphia, 2001.
4. The World Atlas of Language Structures (WALS) / M. Haspelmath, M.S. Dryer, D. Gill, B. Comrie (eds.). Oxford University Press, 2005.
5. Nichols J. *Linguistic Diversity in Space and Time*, Chicago University Press, 1992.
6. Creissels D. *Typology* // Bernd Heine, Derek Nurse (ed.). *African Languages. An Introduction*. Cambridge University press, 2000. P. 231–258.
7. Frajzyngier Z. Ergative and Nominative-Accusative Features in Mandara // *Journal of African Languages and Linguistics*. 6. 1984. P. 35–45.
8. Andersen T. Ergativity in Pari, a Nilotic OVS Language // *Lingua*. 75. 1988. P. 289–324.
9. Aikhenvald A. Yu. Split Ergativity in Berber Languages // *St. Petersburg Journal of African Studies*. 1995. N 4. P. 39–68.

10. Silverstein M. Hierarchy of features and ergativity // *Grammatical Categories in Australian languages*. Canberra, 1976. P. 112–171.
11. Громова Н. В., Охотина Н. В. Теоретическая грамматика суахили. М., 1995.
12. Rude N. Ergativity and Active-Stative Typology in Loma // *Studies in African Linguistics*. 14. 1983. N 3. P. 265–284.
13. Зубко Г. В. Типология предложения фула (к постановке проблемы) // *Вопросы африканского языкознания*. М.: Изд-во МГУ, 1983. С. 55–73.
14. Выдрин В. Ф. Личные местоимения в южных языках манде // *Acta Linguistica Petropolitana* / Тр. Ин-та лингвистических исследований. СПб.: Наука, 2006 (6). С. 333–419.
15. Du Plessis J. A. Semantics of Ergative Constructions in Zulu and Xhosa // *African Linguistics at the Crossroads* / R.K. Herbert (ed.). Papers from Kwaluseni. Rudiger Koppe, Koln. 1997. P. 341–350.
16. Dixon R. M. W. Ergativity. Cambridge University Press, 1994.
17. Uhlenbeck C. Cornelis Agens und Patiens im Kasussystem der indogermanischen Sprachen // *Indogermanische Forschungen*. Bd 12. 1901.
18. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 2 т. Тбилиси, 1984.
19. Климов Г. А. Типология языков активного строя. М.: Наука, 1977.
20. Lehmann W. P. Impersonal verbs as Relics of a Subclass in Pre-Indo-European // *Историческая лингвистика и типология* / Под ред. Г. А. Климова. М., 1991. С. 33–38.
21. Тронский И. М. О доминативном прошлом индоевропейских языков // *Эргативная конструкция предложения в языках различных типов*. Л., 1967. С. 91–94.
22. Bauer B. Archaic Syntax in Indo-European. Berlin; New York, 2000.
23. Shadeberg Thilo C. Kordofanian // *The Niger-Congo Languages: a Classification and Description of Africa's Largest Language Family* / J. Bendor-Samuel (ed.). Lanham; New-York; London: University Press of America, 1989. P. 66–80.
24. Желтов А. Ю., Желтова Е. В. О падежном маркировании предикатива в латыни и древнегреческом: семантика или прагматика? // *Индоевропейское языкознание и классическая филология — XI: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского*. 18–20 июня 2007 г. СПб.: Нестор-История, 2007. С. 95–102.
25. Moorhouse A. C. The role of the accusative case // *In the footsteps of R. Kühner. Proceedings of the International Colloquium*. Amsterdam, 1988. P. 209–218.
26. Aghem Grammatical Structure / L. M. Hyman (ed.). Los-Angeles: University of Southern California Press, 1979.
27. Awobuluyi Oladele Standard Yoruba focus constructions // *Journal of West African Languages*. XXII. 2. 1992. P. 69–88.
28. Marchese Lynell Atlas Linguistique Kru. Essai de Typologie. Abidjan, 1983.
29. West African Language Data Sheets // *West African Linguistic Society in cooperation with African Studies Centre* / M. E. Kropp Dakubu (ed.). Vol. 2. Leiden, 1980.
30. Vydrine V. Emergence of morphological cases in South Mande: From the amorphous type to inflectional? // *Case, Valency and Transitivity* / L. Kulikov, A. Malchukov, P. de Swart (eds.). Leiden; Nijmegen: John Benjamins Publishers, 2006. P. 49–64.
31. Stevenson R. C. A survey of the Phonetics and Grammatical Structure of the Nuba Mountain Languages with Particular Reference to Otoro, Katcha and Nyimaj // *Afrika und Übersee*. Bd XLI. 1957. P. 27–65, 117–152, 171–196.
32. Omoruyi T. O. On the Internal Structure of the Word in Edo // *Journal of West African Languages*. XX. 2. 1990. P. 90–112.
33. Aaron Uche E. The category of number in Obolo verbal morphology // *Journal of West African Languages*. XXVI. 1. 1996–1997. P. 49–76.
34. Carlson R. A grammar of Supyire. Berlin; New-York, 1994.
35. Hyman L., Magaji D. Essentials of Gwari Grammar // *Institute of African Studies*. University of Ibadan. Occasional publication. 1970. N 27.

36. Kibrik A.E. Beyond subject and object: Toward a comprehensive relational typology // *Linguistic Typology*. 1997. 1. P. 279–346.
37. Halaoui N. La morphologie du pronom en Soninkǎ // *Journal of West African Languages*. XXII. 2. 1992. P. 43–58.
38. Culy Ch. Ambiguity and case marking in Donno So (Dogon) // *Theoretical Approaches to African Linguistics*. Trenton; NJ, 1995. P. 47–58.
39. Wilson W. A. A. Atlantic // *The Niger-Congo Languages: a Classification and Description of Africa's Largest Language Family* / J. Bendor-Samuel (ed.). Lanham; New-York; London: University Press of America, 1989. P. 81–104.

Н. Н. Телицин

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ УЙГУРСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ*

При описании письменности тюркских народов древности особо следует учитывать их этноконфессиональные особенности, которые во многом были основными причинами развития письменной культуры по тому или иному пути. В связи с этим следует упомянуть об истории тюркской государственности, которая может пролить свет в том числе и на возникновение и становление того или иного вида письма тюрок и, соответственно, уйгуров.

Первым видом тюркского письма является древнетюркское руническое письмо, возникшее не раньше второй половины VII в. Данное письмо было распространено на обширной территории от Каспийского моря до Северной Монголии и представлено памятниками, датируемыми VII–IX вв. По мнению многих исследователей, язык рунических памятников является «наддиалектным» литературным языком тюркских народов, входивших или контактировавших с существовавшими в тот период крупными объединениями тюркских племен (on oq bodun) и тюркскими государствами (Тюркский каганат (VI–VIII вв. н.э.), Уйгурский каганат (VIII–IX вв. н.э.), Уйгурское государство в Восточном Туркестане (IX–XIII вв. н.э.) [16, с. 23].

При описании уйгурского языка следует отметить тот факт, что самые ранние уйгурские памятники были написаны руническим письмом в период существования Уйгурского каганата (740–840 гг.). К ним традиционно относят надписи на камнях (Селенгинский камень, или памятник Моюн-чуру (ок. 760 г.), Карабаласагунская надпись (ок. 821 г.), Сэврэйский камень, Терхинская стела (ок. 753 г.) и Тэинская стела (ок. 762 г.), а также знаменитую рукопись руническим письмом на бумаге «Гадательная книга» (Yıq bitig) и некоторые другие фрагменты из Восточного Туркестана.

Из перечисленных памятников лишь один — Карабаласагунский — представляет собой трехязычную надпись, содержащую китайские, согдийские и тюркские письмена.

По своему содержанию большинство надписей на камнях представляют собой эпиграфики правителям и содержат важные сведения по истории уйгурского каганата, что следует отнести к продолжению «тюркской» традиции создания письменных памятников. Здесь следует особо остановиться на термине «тюрк-тюркский».

Первое упоминание о тюрках как ветви хунну встречается в китайских летописях III в. Вполне вероятно, что упоминался один из небольших родов Ашина, который позднее, в конце V — начале VI вв., встает во главе крупного объединения племен теле, назвавших себя «тюрк» [14, с. 160]. Согласно китайским источникам, часть гуннских племен, в конце III — начале IV в. переселившаяся в Северо-Западный Китай, была вытес-

*Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Грант № 08-03-12129в, проект «Создания научно-образовательного информационного ресурса “Современное востоковедение” и сети дистанционного обучения восточным языкам и дисциплинам востоковедения» (2008–2010 годы).

© Н. Н. Телицин, 2010

нена в конце IV в. в район Турфана, где продержалась до 460 г. В том году на них напали жужане, уничтожили созданное ими владение и переселили покорившихся гуннов на Алтай. В числе переселенцев было и племя ашина. На территории племени преобладало иранское и тохарское население, обогатившее язык и культурные традиции ашина. Можно сказать, что именно здесь и зародились тесные тюрко-согдийские связи, имевшие огромное значение для всей культуры и государственности древних тюрков.

Что же касается упоминания тюрков в европейских исторических летописях, то оно связано с возникновением первых тюркских государств — Тюркского (тюркютского) каганата (ок. 551–603 гг.), Западнотюркского (603–657 гг.) и Восточнотюркского (603–630 гг.) каганатов, а позднее — Второго тюркского каганата (682–745 гг.). В этот период название «тюрк» закрепилось за всеми народами, составлявшими этническое единство указанных государственных образований.

Древнетюркское руническое письмо состояло из 37–39 знаков геометрической формы и было хорошо приспособлено для фиксации на камне и других материалах. Это письмо достаточно точно передавало практически все фонетические особенности тюркских языков. Большая часть знаков, передающих согласные, имела два варианта начертания — для обозначения твердых и мягких согласных, употреблявшихся с гласным переднего или заднего ряда.

Следует отметить тот факт, что рунический алфавит, по мнению многих тюркологов, пережил три этапа своего развития: 1) архаический, к которому относят тюркские памятники Семиречья (VI–VII вв.) и Енисея (VI–X вв.); 2) классический, к которому следует отнести только памятники Второго тюркского (тюркютского) каганата (первая половина VIII в.); 3) поздний, охватывающий памятники эпохи Уйгурского каганата (вторая половина VIII–IX вв.), памятники восточного Туркестана (IX в.) [13, с. 52–54]. Традиционно считалось, что руническое письмо возникло на основе согдийского некурсивного алфавита, хотя существуют и другие точки зрения на возникновение и развитие данного письма [см., например: 12, с. 146–150].

Вторым по распространенности признается уйгурское письмо, возникшее, как предполагается на базе курсивного согдийского письма в I тыс. н.э. Более точная временная локализация возникновения этого типа древнетюркского письма может быть основана только на исторических фактах, способствующих более детальному изучению периодов его возникновения и развития.

Как представляется, историю возникновения уйгурского письма следует связывать как с историей возникновения и развития Уйгурского каганата (745–840 гг. н.э.), так и с теми политическими и социальными процессами, которые происходили в тот период среди уйгуров.

Одно из первых упоминаний об уйгурах можно найти в китайских источниках, относящихся к V в., в которых упоминаются племена «теле-тегрет». В состав данного союза и входили уйгуры. После образования Тюркского каганата (Первый тюркский каганат, около 550–630 гг. н.э.) эти племена вошли в его состав, но почти всегда находились в состоянии мятежа. После воссоздания Тюркского каганата (Восточнотюркский каганат, 682–744 гг. н.э.) часть уйгурских племен ушла в низовья Эцзингола под покровительство империи Тан.

К середине VIII в. уйгурским племенам удалось при поддержке племен «басмылы» и «карлук» сокрушить Восточнотюркский каганат и создать свое государство — Уйгурский каганат, просуществовавший с 745 по 840 гг. н.э.

Именно на период существования Уйгурского каганата приходится распространение среди населения каганата манихейства. Толчком для более широкого проникновения манихейства мог послужить тот факт, что один из правителей Тенгри Эльгутмыш Алп Инги Бильге-каган, более известный как Бёгю-каган (757–779 гг.), принял манихейство в Лояне около 60-х гг. VIII в. В тот период войска под его предводительством помогали Танской империи разгромить мятеж Ань-Лушаня — Ши Чаои. К слову, после этого мятежа Танская империя так и не смогла оправиться от потрясений.

После подавления мятежа уйгурский правитель Бёгю-каган способствовал распространению манихейства в своем каганате, для чего были приглашены согдийские миссионеры-манихейцы. Кроме того, следует отметить и то, что при Бёгю-кагане было сильным и уйгурское влияние в Восточном Притяньшанье, высказывалось мнение об «открытом протекторате». Позднее же, вплоть до гибели Уйгурского каганата в 840 г. н.э., во вновь возникшем Уйгурском государстве Кочо вся родовая знать уйгурских племен исповедовала манихейство.

Именно этот факт и следует, видимо, считать если не началом развития собственно уйгурского письма, то, по крайней мере, его широким распространением, поскольку с насаждением манихейства, по всей видимости, получило свое дальнейшее развитие и уйгурское письмо, которое наравне с манихейским письмом использовалось в религиозной общине манихейцев на обширной территории Центральной Азии.

Так, если говорить о самом раннем произведении на древнеуйгурском языке, написанном уйгурицей, то за таковое принимается «Покаянная молитва манихейцев» («Ху-астуанифт»), датируемая V в. н.э. Традиционно считается, что данное произведение является переводом с древнеперсидского или древнегреческого языка на уйгурский. Однако, по мнению В.В. Радлова, текст написан на хорошем тюркском языке и не обнаруживает признаков перевода [7, с. III–IV; 22, с. 8–10].

По другим данным, начальный этап «древнетюркской литературы на бумаге» связывается с переводом сутры «Нирванасутра» (ориентировочно VI в.), а расцвет — на IX–XIII вв. [15, с. 211].

Теперь, если сопоставить временные рамки существования двух основных видов письма древних тюрков — рунического и уйгурского, можно увидеть следующую закономерность. В период существования Тюркского каганата (VI–IX вв.) в среде тюркских племен, так или иначе подчиненных или связанных с каганатом, распространено руническое письмо, приспособленное (а точнее — созданное) для фиксирования в первую очередь границ земельных владений, имущества, а затем применяемое уже и для начертания эпитафий. По выводам исследователей, данный вид письма был широко распространен, что говорит о «грамотности» древних тюрков. Следовательно, данный вид письма был понятен большому числу древних тюрков, что в свою очередь говорит об отсутствии «обожествления» письма, характерного для многих других народов.

Возникновение же собственно уйгурского письма и факт его параллельного сосуществования с руническим письмом можно охарактеризовать следующим образом.

На момент возникновения государственности у уйгуров к середине VIII в. уже существовало широко распространенное письмо, которое для кочевых народов, коими являлись в те времена и тюрки, и уйгуры, было необходимо лишь для определенных целей — хозяйственных (маркирование земельных территорий) и культурных (создание эпитафий — исторических хроник). На тот период это письмо было «достаточным». Отдельные памятники, написанные в тот период другими видами письма — манихей-

ским, эстрангело, брахми, тибетским и уйгурским — составляют совершенно другой срез памятников, являющихся переводами или сочинениями на религиозную тему. Узкая распространенность данных видов письма в то время определена и узким кругом распространения того или иного верования, отражаемого в них.

Только с распространением манихейства среди уйгуров возникает необходимость в «усовершенствовании» письма. Здесь не следует забывать и тот факт, что манихейство в Уйгурском каганате условно можно считать насаждаемым «сверху», следовательно, и письмо могло быть привнесено в уйгурскую среду извне. По всей видимости, согдийские миссионеры-манихейцы и стали теми людьми, кто внедрял наряду с религией и письмо, созданное на основе близкого им письма — согдийского. Это подтверждается и малым количеством памятников, относимых к древнеуйгурскому языку и написанных руническим письмом.

Подводя итог сказанному, можно констатировать, что уйгурское письмо возникло, по всей видимости, в связи с миссионерской деятельностью согдийских манихейских общин, стремившихся распространить свою веру среди кочевых народов — тюрок, уйгуров и др. Для этого адаптировался используемый согдийцами вид арамейского (согдийского) письма. Вначале данное письмо существовало только в кругу манихейских общин и не имело широкого хождения и поддержки ни со стороны народа, ни со стороны правителей тюркских и уйгурских племен.

Немаловажным фактором распространения уйгурского письма признается и «относительная компактность» этой системы, которая строилась на основе 16 графических элементов, передававших около трех десятков фонем [21, с. 11].

Следует отметить и то, что уйгурское письмо следует разделять как минимум на две составляющие: древнеуйгурское и уйгурское (караханидское) письмо.

Древнеуйгурское письмо является алфавитным, и вначале состояло из 16 знаков, из которых позднее сложилось уже около 20 знаков. В общей сложности они передавали до 30 фонем с аллофонами. Многими исследователями оговаривается и тот факт, что в памятниках можно отметить частые случаи полифонии и омографии. Однако, как показывает практика, все это было преодолено путем «стандартизации» написания наиболее употребимых слов и словоформ. Можно отметить и то, что варианты написания тех или иных лексем или словоформ, грамматических показателей и т.п. едины не только для «классических» текстов, но и для быстро начертанных записок.

Каждый знак, за исключением знака «z», имел четыре вида начертания: начальный, срединный, конечный и изолированный. Текст писался вертикально сверху вниз слева направо.

Первые памятники древнеуйгурского письма датируются V (VII)–XIV вв. и, как уже упоминалось, относятся к периоду существования уйгурских государств в Восточном Туркестане (Турфан, Кочо) и Монголии. Большинство из дошедших до нас памятников — переводы с согдийского, тохарского, китайского языков и санскрита религиозных, в большей степени буддийских, произведений, меньше встречается переводов манихейских и христианских произведений.

В связи с этим хотелось бы отметить и то, что много памятников древнеуйгурского письма, обнаруженных во время многочисленных экспедиций в Центральную Азию и Турфан [19, с. 93–110], были доставлены различными исследователями в Россию и находятся в настоящее время в рукописном фонде Института восточных рукописей РАН. В нем хранится более четырех тысяч единиц рукописного материала. К сожалению, до сих пор нет систематического описания и каталогизации этих памятников.

В архиве хранится огромное количество самых различных по размеру и сохранности фрагментов рукописей и ксилографов, имеются также свитки и полные книги. Что же касается рукописной части хранения, то следует отметить, что большинство текстов написаны уйгурским курсивным или полукурсивным письмом. По своему содержанию эти материалы представляют собой произведения религиозного характера, переведенные с разных языков. В большей степени они относятся к буддизму и манихейству, однако встречаются переводы и христианского содержания. Редко встречаются отрывки гадательных и астрологических текстов.

Из первых опубликованных отрывков следует упомянуть четыре древнеуйгурских памятника, опубликованные В.В. Радловым в 1899 г. Это два фрагмента религиозного содержания и два юридических документа. При их публикации В.В. Радлов впервые применил способ «наборного» издания самого фактического материала, для чего был создан специальный типографский шрифт. В дальнейшем В.В. Радловым были опубликованы многочисленные памятники древнеуйгурского письма, к которым относятся перевод на древнеуйгурский язык буддийской сутры *Tiṣastvustik*, сутры *Suvarnaprabhāsa* («Золотой блеск»), *Kuan-ṣi-im Pusa* (25-я глава китайской версии сутры *Saddharmapundarika* («Лотос доброго закона»), документы первой немецкой экспедиции А. Грюневельда (1902–1903 гг.) в количестве 46 отрывков, знаменитая *Xuāstūānīft* («Покаянная молитва манихейцев»). Были подготовлены и другие материалы, которые были изданы уже после смерти В.В. Радлова. Прежде всего это уйгурский текст сутры *Säkiz Yükmäk* («Восемь светов» — перевод В.В. Радлова), большой юридический документ (200 строк) и многие другие.

В дальнейшем работой над древнеуйгурским материалом занимался ученик В.В. Радлова С.Е. Малов и другие известные тюркологи: А.М. Бернштам, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак, Д.М. Насилов, Л.Ю. Тугушева и др.

Наряду с указанными произведениями, опубликованными в России, следует особо отметить и публикации зарубежных тюркологических центров; в большей степени это касается центров, расположенных в Германии. Большинство памятников публиковалось и публикуется в двух огромных сериях «*Türkische Turfantexte*» и «*Berliner Turfantexte*», издаваемых с 1929 до 1958 г. и с 1971 г. по настоящее время соответственно. В них печатаются на древнеуйгурском, а в «*Berliner Turfantexte*» и на тибетском, китайском и др. языках тексты различного содержания. Особо следует отметить Берлинскую коллекцию древнеуйгурских рукописей, собранную в 1902–1914 гг. во время Турфанских экспедиций. Коллекция насчитывает более 8000 фрагментов [2, с. 236].

Большинство из дошедших до нас произведений являются, как уже указывалось, переводами религиозных, чаще всего буддийских, сочинений. Однако исследователи отмечают и то, что среди них существует немало стихотворных изложений известных сочинений того периода [20, с. 235–253].

При рассмотрении содержания древнеуйгурских памятников зачастую указывают только на их буддийскую принадлежность. Но, как мы уже отмечали, некоторые памятники написаны христианами-несторианцами. К сожалению, количество таких документов невелико, что можно объяснить лишь тем, что свои проповеди несторианцы в тот период вели на сирийском языке, а тексты на тюркском языке использовались лишь для миссионерских целей [9, с. 366].

Самый крупный фрагмент христианского содержания содержит тюркскую версию о поклонении волхвов младенцу Христу, выполненную по апокрифическому Евангелию

от Иакова [6, s. 5–10]. Другим крупным фрагментом можно назвать молитву из жития св. Георгия [1, s. 241; 5, s. 48–49].

В истории изучения древнеуйгурских памятников часто упоминают имена переводчиков, которые оставляли сведения о себе в соответствии с литературной традицией в колофонах произведений. Чаще всего встречаются переводы Сынгку Сели Тутунга, Калыма Кейши, Арпынчур Тегина, Асыг Тутуна, Чисуй Тутуна, Пратъя Шири и др.

Многие исследователи при описании истории древнеуйгурского письма указывают на то, что до наших дней дошло не так уж много памятников, написанных уйгурицей, однако следует отметить, что в соответствии с многочисленными историческими данными у древних уйгуров существовало огромное количество написанных на бумаге произведений, которые составляли целые библиотеки [3, s. 302; 21, с. 16].

Этому способствовало и развитие «ксилографии» — особой техники издания текста. Сам способ издания был заимствован из Китая, где он и зародился в VII в. [см., например: 10, с. 52; 17, с. 353]. Порядок воспроизведения был довольно прост. Бумагу с написанным текстом наклеивали лицевой стороной на деревянную доску и выбирали фон — получалось что-то похожее на наборный макет в современных типографиях. Такой порядок издания позволял тиражировать книги в огромных количествах, что отчасти способствовало и распространению грамотности среди населения. Позднее техника печатания была усовершенствована: вырезался уже не текст, а отдельные знаки, что позволяло «набирать» тексты.

Кроме религиозных текстов, выполненных древнеуйгурским письмом, до наших дней дошли и некоторые «деловые» документы. По некоторым сведениям, в настоящее время известно о существовании порядка 400 документов — различных актов и писем.

Письма-акты представляют собой различные договоры о продаже, обязательства, хозяйственные записи. Примечательно, что все они составлены по определенному канону, что говорит о развитой и сложившейся юридической системе. Кроме того, можно отметить и то, что многие документы создавались не писарями, а самими участниками договоров [4, s. 449–460].

Традиционно дату создания этих документов относят к XII–XIV вв., хотя, по мнению В.В. Радлова, эти документы создавались на протяжении многих столетий [8, s. 73]. Это, на наш взгляд, может считаться окончанием древнеуйгурского этапа уйгурской письменности и постепенным сближением древнеуйгурского языка со среднеазиатскими диалектами, приближением его к так называемому «новоуйгурскому языку».

Второй этап существования уйгурского письма принято связывать с государством Караханидов. По мнению Э.Н. Наджипа, в это время происходило становление нового письменного тюркского языка — карлукско-уйгурского [18, с. 6–7].

В этот период письмо немного изменяется в силу перестройка самого языка. Так, появляются новые знаки для возникающих в тот период новых звуков, не свойственных тюркским языкам. Можно отметить и некоторые изменения в начертании имеющихся знаков.

Наиболее ранним литературным произведением считается поэма «Кутадгу Билиг» Юсуфа Хас-Хаджиба (Баласагунского), датируемая 1069 г. Существуют несколько списков рукописи поэмы: гератская рукопись выполнена уйгурицей и хранится в Вене, две другие — Каирская и Наманганская рукописи — выполнены арабской графикой. Рукопись уйгурским письмом датируется 879 г. хиджры (1474 г.).

«Кутадгу Билиг» не только признается политическим трактатом, но и воспринимается как свод знаний по различным областям науки и культуры той эпохи, здесь рассмотрены мировоззренческие проблемы смысла жизни, предназначения человека, его места и роли в обществе и природе.

Появление «Кутадгу Билиг» знаменует завершение древнеуйгурского периода существования уйгурской письменности, поскольку в это время заканчивается формирование нового письменного языка — карлуко-уйгурского письменного языка. Он оказал огромное влияние на язык тюркских народов, проживавших в Центральной Азии и Восточном Тукистане.

Уйгурское письмо просуществовало у тюрков вплоть до XV в. Как раз в этот период происходила постепенная замена уйгурской графики арабской, которая была привнесена в тюркский мир вместе с исламом. Ярким примером постепенного перехода от уйгурской графики к арабской можно назвать надпись на каменной плите, высеченной по распоряжению «верховного правителя в Самарканде Тимура (1370–1405)» и датированной 1391 г.

Первым исследователем, изучившим надпись, был российский востоковед Н.Н. Поппе, который определил, что надпись состоит из трех строк, писанных арабскими буквами, и восьми — знаками уйгурского письма. Начальная строка была уверенно интерпретирована как арабская кораническая формула «بسم الله الرحمن الرحيم». В отношении двух оставшихся арабских строк Н.Н. Поппе была сделана оговорка о невозможности их интерпретации. Однако позднее была высказана иная точка зрения, дающая возможность прочитать их.

Особый интерес представляют строки, написанные уйгурицей, которые вначале считали выполненными не на уйгурском языке, а на «среднеазиатско-тюркском литературном языке», за которым в XV–XVI вв. закрепилось название «чагатайский» [11, с. 4]. Следует отметить, что уйгурская надпись является самостоятельной и сделана квалифицированным резчиком по камню, который очень хорошо знал этот вид письма.

Этого нельзя сказать об арабской части, которая представляется «дополнительной», к тому же выполненной на менее ровной поверхности камня. Кроме того, отсутствие диакритики арабского текста говорит о плохом знании резчиком арабской графики.

Все это можно признать за факт, подтверждающий время перехода с уйгурской графики на арабскую. Если сам камень датируется 1391 г., то конец XIV — начало XV в. можно назвать периодом одновременного существования двух видов письма с постепенным вытеснением уйгурского.

Литература

1. Bang W. Bruchstücke einer Nestorianischen Georgspassion // Le Muséon. Vol. 39. S. 41–75.
2. Hazai G. Die Turfantexte und ihre Erforschung // Das Altertum. 1974. Bd 20. S. 230–236.
3. Laufer B. Zur Buddhistischen literature der Uiguren// T'oung Pao. 1907. Serie 2. Vol. 8. S. 391–409.
4. Le Coq A. Handschriftliche uigurische Urkunden aus Turfan // Turan. 1918. S. 449–460.
5. Le Coq A. Türkische Manichäica aus Choschto. 3. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1922. N 2. S. 3–49.
6. Müller W.F.K. Uigurica I. Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften. Bd I. Berlin, 1908. 90 s.
7. Radloff W. Chuastuanit, das Bussgebet der Manichaer. Hrsg. und übersetzt von W. Radloff, St.-Pbg., 1909. III–IV. 160 s.

8. Radloff W. Uigurische Sprachdenkmaler. Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben. Leningrad, 1928. S. 5–50.
9. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос, языки, религии. М., 1992. 687 с.
10. Всемирная история. М., 1958. Т. III.
11. Григорьев А.П., Телицин Н.Н., Фролова О.Б. Надпись Тимура 1391 г. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. XXI. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 3–24.
12. Гузев В.Г., Кляшторный С.Г. Древняя письменность Великой степи // Тюркологический сборник, 2007–2008. М.: Восточная литература, 2009. С. 146–369.
13. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964. С. 52–54.
14. Кляшторный С.Г. Из древнетюркской ономастики: царский род «голубых тюрков» // Востоковедение. 19. Филологические исследования. Серия востоковедческих наук. Вып. 35. СПб., 1997. С. 160–163.
15. Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этно-культурная история Центральной Азии. СПб., 2006. 591 с.
16. Кононов А.Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников (VII–XI вв.). Л., 1980. 256 с.
17. Кычанов Е.И. Собрание памятников Восточной письменности в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН // Сокровища академических собраний Санкт-Петербурга. СПб., 2003. С. 331–372.
18. Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XI–XIV вв. М., 1989. 283 с.
19. Насилов Д.М. Изучение памятников древнеуйгурского языка в отечественном востоковедении // Тюркологический сборник 1970. М., 1970. С. 93–110.
20. Тугушева Л.Ю. Поэтические памятники древних уйгуров // Тюркологический сборник 1972. М., 1973. С. 235–253.
21. Тугушева Л.Ю. Раннесредневековый тюркский литературный язык. СПб., 2001. 176 с.
22. Тугушева Л.Ю. Хуастуанифт. (Манихейское покаяние в грехах). СПб., 2008. 82 с.

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 398.541

Т. И. Корнильева

ТРАДИЦИОННЫЕ КИТАЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ, ОТРАЖЕННЫЕ В СВОДЕ «ЮЙЛИ БАОЧАО»: ОРТОДОКСАЛЬНЫЙ БУДДИЗМ И НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Книга «Юйли баочао» относится к разряду так называемых шаньшу (善書) — «книг о добре», т.е. «поучительных книг». Шаньшу — это жанр популярной религиозной литературы морально-дидактического характера, предназначенной для убеждения паствы творить добро и отказаться от зла. В них в наглядном виде объясняется, за какие проступки какие мучения и в каких адах ожидают грешников, а также даются советы относительно того, что сделать, чтобы улучшить карму и предотвратить или по крайней мере уменьшить страдания в подземном мире. «Целевая аудитория» шаньшу — китайские простолюдины. Для них шаньшу были близким доступным способом понимания смысла вероучения.

За последние несколько веков появилось много текстов подобного характера, однако наибольшее хождение и известность имели книги под названием «Юйли баочао» (玉曆寶鈔) «Драгоценные копии Нефритовых скрижалей» [2, с. 53]. (Для удобства в дальнейшем мы будем говорить просто «Нефритовые скрижали» или «Юйли».) «Юйли баочао» известны и за пределами Китая, например в 1878 г. они были переведены на индонезийский Коа Тэк И. Целью этой статьи является попытка проанализировать идейные истоки некоторых основных положений «Юйли баочао», проследить на примере этого источника трансформацию, которую претерпели в китайских народных верованиях буддийские идеи о загробном мире и вкратце охарактеризовать основных персонажей подземного судилища, характерных для традиционной китайской интерпретации этого понятия.

Структура произведения

В нашем распоряжении было два издания «Драгоценных копий Нефритовых скрижалей» на современном китайском языке с иероглифами в упрощенной форме, напечатанных скорее всего на Тайване во 2-й половине XX в., о чем мы можем косвенно

узнать из самой книги, однако же точная дата и место издания на ней не указаны [22, с. 15]. Кроме того, еще есть вариант на русском языке, который называется «Книга Яшмовых правил», переведенный в начале XX в. И. Барановым [4], и перевод «Юйли» на английский язык под названием «The Yu-li or Precious Records», выполненный У. Кларком (Rev. Geo. W. Clarke) в 1898 г. [1]. Сама эта книга таит в себе много загадок. Прежде всего, не совсем ясно, когда и кем она была написана. В предисловии к «Книге Яшмовых правил» (на русском языке) сказано: «Китайцы насчитывают этой книге около 1800 лет. Кем она составлена — неизвестно» [4, с. 342]. Однако на этот счет есть и некоторые фантастические версии. В предисловии к английскому переводу «Юйли», видимо, цитируя один из вариантов книги, говорится, что «Драгоценные копии Нефритовых скрижалей» были написаны монахом по имени Ван Сянь (王仙) в монастыре Дун Шань (東山) в провинции Шаньдун и после одобрения Небесным императором впервые была напечатана в 1031 г. н.э., дин. Сун [1, с. 238]. В китайском тексте книги излагается другая, еще более загадочная история появления книги. Здесь рассказывается о том, как однажды (указывается точная дата) в праздник Чунъян¹ некий отшельник Дань Чи (淡癡) гулял по горам и неожиданно оказался в подземном мире на праздновании дня рождения бога Фэнду дади², где ему и были дарованы «Нефритовые скрижали», написанные служителями ада по приказу самого Фэнду Дади, для распространения среди людей. Можно предположить, что книга «Юйли» появилась не раньше династии Сун, однако других более точных сведений относительно датировки и авторства этого произведения пока не нашлось.

«Драгоценные копии Нефритовых скрижалей» популяризировались верующими — ведь, как не раз говорится в самом произведении, переписывание или перепечатывание и бесплатное распространение данной книги помогает стяжать добродетели и очищает карму. Совершенно ясно, что за несколько столетий своего обращения среди верующих появились разные списки этого произведения, иногда довольно сильно отличающиеся друг от друга: издатели часто дополняли текст новыми подробностями, убирали или наоборот вставляли какие-то разделы. Но, что стоит отметить, такие изменения вносились не спонтанно, а только после так называемых «прямых гаданий» фулуань 扶鸞³. Из имеющихся у нас четырех вариантов «Юйли» два, на китайском языке, практически идентичны, а переводы на русский и английский языки были сделаны с двух других различных списков. Кроме того, в предисловии к своему переводу У. Кларк говорит, что видел шесть изданий «Юйли», и не было похоже, что они сделаны с одного оригинала [1, с. 233]. В «Юйли» на китайском языке, напечатанных в XX в., встречаются некоторые реалии современной жизни. Д.К. Джордан в своей книге приводит любопытный пример «Нефритовых скрижалей» 1920-х гг., где на ксилографах, показывающих сцены адских мучений, изображен трактор с крюками на гусеницах, которыми он режет на куски грешников [2, с. 54]. А в «Юйли» 1980-х гг. в смертные грехи уже включаются проституция и гомосексуализм. В том же издании описывается новый зал ада, предназначенный для жертв абортот и безвременно погибших под колесами автомобилей, в котором души ожидают окончания срока изначально отмеренной им жизни [2, с. 54]. Еще можно привести пример из имеющихся у нас «Юйли» на китайском, где в описании грехов 9-го зала наряду с рисованием непристойных картинок и написанием книг эротического содержания теперь числится и, например, съемка порнографических фильмов [22, с. 85–86]. Эти современные привнесения, впрочем, нисколько не умаляют интереса к самой книге, а лишь доказывают ее народность и актуальность.

Основное содержание «Нефритовых скрижалей» представляет собой подробное описание десяти залов подземного судилища, разбитое на главы, построенное в общем виде по следующему плану: дается имя главы зала; указывается расположение зала во вселенной (например, первый зал находится «под большим морем, на западе, на улице “Черная дорога у желтого источника”» [4, с. 347]); перечисляются ады и так называемые «малые ады» (小地獄 сяодиюй), из которых состоит тот или иной зал (надо сказать, что названия самих адов чаще всего описательны, т. е. сразу понятно, что происходит с грешниками в том или ином аду, например «Ад, где бьют по коленям» или «Ад, где вешают вверх ногами»). Далее приводится список грехов и объясняются ситуации, за которые судят и наказывают в каждом из залов. В самом конце каждой главы обычно указывается день рождения главы зала и говорится, что если в этот день человек искренне раскается и даст обещание больше не грешить, будет соблюдать пост, мыться; если не имеет в мыслях ничего грешного, совершает обряд фаншэн 放生 (т.е. покупает живность и отпускает ее на свободу), обращает лицо к северу; если он будет скупать плохие книги, картинки и рецепты и сжигать их и, напротив, верить «Нефритовым скрижалям», переписывать и распространять их; если человек в этот день будет выполнять эти предписания (комбинация их варьируется), — тогда это будет засчитано как заслуга и его душа после смерти либо совсем избавится от мучений, либо во много раз их уменьшит. В отдельную главу выносятся повествование о Мэн-по шэнь (о ней подробнее см. ниже). Кроме того, непременно приводятся дидактические истории воздаяния за добро и возмездия за зло (в версиях на китайском языке эти истории составляют две отдельные главы; в «Книге яшмовых правил» на русском языке приводятся лишь несколько примеров, тоже в конце книги; а в англоязычном издании истории расположены после каждой из десяти глав о залах ада).

В изданиях «Юйли» на китайском языке также есть глава «О том, как скрижали были явлены миру» (玉历流传经过 юйли лючуань цзинго), в которой представлена «подлинная биография» отшельника Дань Чи, а также развешиваются некоторые «заблуждения» относительно устройства и организации подземного мира. Кроме того, здесь еще есть раздел «Доказательства ценности и распространенности Нефритовых скрижалей» (玉历的价值与流传的考证 юйли дэ цзячжи юй лючуань дэ каочжэн) и «Основная суть Нефритовых скрижалей и доктрины трех учений» (玉历的事理与各家学说 юйли дэ шили юй гэцзя сюэшо).

В русскоязычной версии «Юйли» еще упоминаются два любопытных раздела, которые отсутствуют в других известных нам вариантах книги, — раздел наставлений и раздел рецептов. И. Баранов пишет: «“Книга Яшмовых правил” в заключительной своей части дает читателям целый ряд наставлений. Наставления эти касаются самых разнообразных сторон жизни. Тут есть наставления супругам о гигиене брака, всякому человеку, каким он должен быть в нравственном отношении, и т.д. Книга еще раз приводит некоторые подробные правила поведения: нужно бережно обращаться с хлебными зернами и исписанной бумагой, следует почитать духов добрых и злых» [4, с. 369]. И там же сказано: «В самом конце приводятся 106 весьма полезных, по мнению книги, рецептов для лечения болезней и от разных несчастных случаев», после чего дается несколько примеров этих рецептов.

Отдельно хотелось бы сказать немного об иллюстрациях в «Нефритовых скрижалях». Они тоже являются очень важным источником информации о народных верованиях, и иногда мы будем обращаться даже не столько к тексту «Юйли», сколько к

иллюстрациям, его сопровождающим: они не только позволяют более явственно представить себе содержание произведения, но иногда и сами несут ценные сведения, без которых образ ада в простонародном понимании был бы не полным.

Возникновение традиционного китайского образа загробного мира

Концепция ада в Китае появилась непосредственно с пришествием буддизма в I-х вв. н.э. До этого времени не существовало сформировавшегося образа загробного мира. Однако тексты «Шицзина»⁴ свидетельствуют о существовании веры в то, что после смерти люди становятся духами гуй⁵ (鬼), но идеи воздаяния не существовало. В статье «Что такое “душа” по представлениям китайцев» крупного синолога XIX в. С.М. Георгиевского говорится: «С понятием о рае и аде китайцы познакомились одновременно с усвоением чуждых религий, прежде всего буддизма. Буддизм принес собой и веру в переселение душ» [13, с. 381].

Следует оговорить, что понятие ада и рая в китайской культуре сильно отличается от того, что подразумевается под этими терминами в христианстве. Существует представление, что после смерти души людей, в зависимости от количества и тяжести грехов, направляются либо в ад, где им уготованы вечные страдания, либо в рай, где их ждет вечное блаженство. В Китае ад называется диюй 地獄, дословно «подземная тюрьма», что более точно отражает его понимание китайцами. В целом можно выделить три основных значения слова диюй 地獄: во-первых, это ад в народных верованиях, т. е. своего рода чистилище, дополнительная промежуточная ступень между этим рождением и следующим, описание которой, собственно, и представлено в «Нефритовых скрижалях». Во-вторых, в буддизме диюй, или диюйдао 地獄道, означает мир адских существ нараков. И, наконец, третье значение — диюй как перевод европейского термина «ад».

Нет в китайском мировоззрении и аналога европейского рая. То, что в синологической литературе называется рай, на самом деле является чем-то вроде преддверья в нирвану: считается, что если накоплена хорошая карма, можно переродиться в одном из раев (или «Чистых Земель») Будд, после чего происходит окончательный выход из сансары. Такой «рай» есть у каждого Будды, однако наиболее широкое распространение в Китае получили «Чистая земля» Будды Амитабхи, рай Сукхавати (цзилэ шицзе 极乐世界); рай Будды медицины Вайдурья-Нирбхаса (цзин люли шицзе 淨琉璃世界) и др.

Представление китайцев об аде безусловно берет свои истоки непосредственно из классических буддийских сутр, переведенных на китайский язык с II по V вв., таких как «Сутра о восемнадцати Адах Нирая» (十八泥犁經, «Шибанли цзин»), «Возвещенная Буддой сутра о сошествии в ад в воздаяние за грехи» (佛說罪業應報教化地獄經, «Фошо цзуйе инбао цзяохуа диюй цзин»), «Сутра вопросов об аде» (問地獄經, «Вэнь диюй цзин»), «Сутра ожерелья бодхисатвы» (菩薩瓔珞經, «Пуса инло цзин»), «Будхисаттвабхуми-сутра», «Диргхагамасутра» (長阿含經, «Чан ахань цзин»), «Буддханусмритисамадхи-сутра» (觀佛三昧海經, «Гуань фо саньмэй хай цзин»), «Буддхапурвакарья-сутра» (佛本行贊經, «Фо бэнь син цзань цзин»), «Сутра сосредоточения-самадхи на очищении и спасении» (淨渡三昧經, «Цзин ду саньмэй цзин»). В этих сутрах описываются разные виды адов и мытарства, которым подвергаются в них грешники, и эти inferнальные сцены оказали сильное влияние на умы китайцев [9, с. 64].

Согласно буддийским представлениям, сансара⁶ состоит из шести миров: мира богов (дэвов, кит. тяндао 天道), мира полубогов (асуров, кит. асюлодао 阿修羅道), мира

людей (кит. жэньдао 人道), мира животных (кит. чушэндао 畜生道), мира голодных духов (претов, кит. эгуйдао 餓鬼道) и мира адских существ нараков (кит. диюйдао 地獄道). Три первых считаются благоприятными рождениями, а три последних — неблагоприятными. Существа обретают рождение в том или ином мире в зависимости от своей кармы, т. е. совершенных поступков. Однако ни в одном из миров жизнь не вечна. Нахождение в любом из них, даже в мире богов, есть страдание, а единственный способ его прекратить — выйти из сансары.

Обращаясь к «Драгоценным копиям Нефритовых скрижалей», мы обнаруживаем следующую схему простонародного представления об аде: сначала кто-то из служащих ада (более подробно о них см. ниже) встречает умерших и провожает их в первый зал подземного мира. Судья первого зала допрашивает душу умершего, и если выясняется, что за ней грехов нет, ее сразу отправляют в 10-й зал. Если же грехи есть, ее подводят к огромному круглому зеркалу с надписью «На террасе перед Зеркалом Зла нет хороших людей» (нецзинтай цянь у хао жэнь, 孽鏡臺前無好人) [22, с. 48], в котором показываются все дурные поступки умерших. После этого грешников ведут во второй и последующие залы. В каждом из них верховные судьи залов вершат над ними суд и назначают наказание за различные проступки, очень подробно описанные в «Нефритовых скрижалях». Замечу, что «зал» не равно понятию «ад»: в зале верховный судья определяет меру наказания, а затем уже грешников распределяют по многочисленным «адам» и «малым адам», относящимся к конкретному залу. В общей сложности в имеющихся у нас «Нефритовых скрижалях» на китайском языке говорится о 138 адах: со второго по девятый, в каждом зале имеется по одному большому аду и 16 малых, и, кроме того, еще есть 2 дополнительных ада, расположенных по сторонам от зала Фэнду Дади, которые называются «Пруд кровавой жижи» (сеучи 血污池) и «Город безвременно умерших» (вансычэн, 枉死城) [22, с. 99–101, 105–106]. Если же в каком-то из залов обнаруживается, что у души нет прегрешений, за которые наказывают именно в этом департаменте, ее сразу препровождают в следующий зал. Пройдя таким образом все 10 залов, души попадают в последний, десятый зал, где в павильоне богини Мэн-по им дают выпить напиток забвения, благодаря которому они перестают помнить о своих прежних жизнях и мытарствах в аду, а затем, в зависимости от кармы, они обретают новую жизнь в облике людей или животных. Из контекста книги остается не совсем ясно, кто же определяет форму нового рождения грешников: этой функцией наделяется и судья 10-го зала ада Чжуаньлунь-ван (轉輪王), и Фэнду Дади — бог города Фэнду, владыка переправы, через которую проходят души перед новым рождением. Говорится, что Чжуаньлун-ван подает список предопределенных переродиться людьми в первый зал, а оттуда список передают Фэнду-шэню. В Китае в провинции Сычуань и сейчас существует город Фэнду, в котором есть так называемый «Город демонов» — Гуйчэн (鬼城). Предания говорят, что это своего рода канал, по которому проходит связь между нашим миром и адом, и именно там, в Сычуани, Фэнду-шэнь отпускает души родиться заново в нашем мире.

Кроме такого стандартного маршрута по аду существуют и некоторые другие, например некоторые души остаются служить в аду, а душам обесчещенных и погибших из-за этого девушек разрешается превратиться в демониц и мстить своим обидчикам.

Несмотря на обилие буддийских образов, «Нефритовые скрижали» нельзя назвать буддийским произведением в полном смысле этого слова. Это произведение, отражаю-

щее профанный, народный уровень восприятия религии, на котором в Китае неизбежно происходит синтез нескольких учений — в сердце народа спокойно уживаются и буддийские, и даосские, и конфуцианские, и местные верования. Очевидно, что в такой среде просто не могло сформироваться единой стройной религиозной картины мира.

Заимствовав упорядоченность конфуцианской чиновничьей системы, образ ада в Китае приобрел свою, отличную от буддийской специфику. Так, например, определение души после смерти в рай или в ад в сознании китайцев приобретает форму небесной канцелярии, которая работает в точности как бюрократический аппарат Поднебесной. Там есть и книга, в которую записываются все благие дела и прегрешения людей. Есть и небесные прокуроры и судьи, которые и определяют меру наказания. Их решения можно обжаловать, в случае если имеются смягчающие или отягощающие обстоятельства.

В книге «Нефритовые скрижали» очень четко описано, за какие грехи и как наказывают провинившихся. Несмотря на то что общая идейная направленность этой книги, казалось бы, буддийская, о чем уже говорилось выше, но в грехах первого же зала числятся абсолютно конфуцианские провинности: отсутствие *чжун* 忠 (преданности правителю), отсутствие *сяо* 孝 (сыновней почтительности), отсутствие *цзе* 節 (верности жены мужу) и отсутствие *и* 義 (чувства долга) [22, с. 48]. Более того, это даже входит в противоречие с буддизмом, проповедовавшим отказ от привязанностей.

Или, например, существует еще одно примечательное прегрешение, за которое полагается наказание во втором зале: «грех совершает и тот, кто самовольно острижет себе волосы, будь это мужчина или женщина» [4, с. 347]. В Китае всегда считалось, что тело дается человеку родителями и по определению не принадлежит в полной мере самому человеку. Следовательно, каким-либо образом его изуродовать, в том числе и обрезать волосы, — значит попать один из самых основных принципов конфуцианства — *сяо* (сыновья почтительность). Однако, если посмотреть со стороны буддизма, перед вступлением в сангху (монашескую общину) адепты обязаны сбривать волосы в знак отказа от привязанности к мирской жизни.

В то же самое время в классическом буддизме грехом считается продавать живые существа. В «Нефритовых скрижалях» в статьях второго зала мы читаем: «Куплена или взята в заклад девочка. Она выросла, и родственники желают ее выкупить. Но хозяин не согласен ее отпустить. В этом случае он совершает грех» [4, с. 349]. То есть в понимании китайцев сам по себе факт торговли человеком не является осуждаемым, это считалось нормой, подтверждение этому мы неоднократно встречаем в китайской литературе. Интересно, что в «Юйли баочао» осуждается другое — нежелание позволить родственникам ребенка воссоединить семью. Примечательно, что последние два примера отсутствуют в имеющихся у нас версиях «Юйли» на китайском.

В «Нефритовых скрижалях» представлена интересная интерпретация китайцами буддийской концепции о шести сферах перевоплощения, шести параллельных мирах. Попав на китайскую почву, при сохранении в общих чертах терминологии и образного ряда эта концепция дополняется местными особенностями и приобретает весьма специфическую форму. В классическом буддизме принято деление шести миров на благоприятные и неблагоприятные, о чем мы говорили выше. В тексте «Юйли» на китайском языке сохраняется такое же разделение, однако в русском переводе, а также на иллюстрациях, сопровождающих его, мы видим совершенно другое деление. Здесь благоприятными считаются три степени рождения в облике человека. Самой лучшей степенью считается рождение хоу 侯⁷, гуном 公, сяном (канцлером) 相 или цзяном (военачальни-

ком) 將. На втором месте стоит рождение купцом (шан 商), ученым (ши 士), ремесленником (гун 工) или земледельцем (нун 農). И, наконец, третьей ступенью благоприятных перерождений является рождение вдовцом (бобылем) (гуань 鰥), бездетным (ду 獨), вдовой (гуа 寡) либо сиротой (гу 孤). Неблагоприятными рождениями здесь считаются три рождения в облике животных, а именно: первая степень — млекопитающие (тай-шэнлэй, 胎生類); вторая степень — птицы (луаньшэнлэй 卵生類), и последняя, самая неблагоприятная форма из всех — насекомые, земноводные, пресмыкающиеся и рыбы (хуашэнлэй, 化生類) [4, с. 365].

На изображениях в версии «Юйли», переведенной на английский, деление немного другое. Здесь есть два рождения в облике людей (подобные первой и третьей степени в русскоязычной версии «Юйли»), рождение в облике животных (живородящие), в облике птиц (яйцеродные), четвертая форма — хуа 化, т.е. появившиеся путем превращения (например, мотыльки), и последняя форма ши 濕 — «рожденные в сырости» (например, змеи, комары, рыбы) [1, plate XXVII–XXVIII].

Крайне любопытным представляется тот факт, что в этой версии, опять-таки на основе понятия о шести мирах, излагается Чатур-йони (санскр. «Четыре утробы», кит. сышэн 四生) — общеиндийская классификация животного мира, которая вместе с буддизмом проникла в Китай.

Божества, населяющие китайский ад

Осветим более подробно некоторых из них.

Владыка ада. В индуизме, а затем и индийском буддизме, владыкой ада считался Яма, или, как его еще называли, Ямараджа. Первоначально в индийской мифологии он был владыкой Небесного рая. У него были два помощника, особенных пса, которые бродили по земле, находили тех, кто должен был скоро скончаться, и приводили их на Небо. Со временем Ямараджа превратился во владыку ада [19, с. 47].

В Китае Яма также почитался как глава ада. Существует несколько переводов имени Ямараджа, например: Яньмолован 焰摩羅王, Яньло 閻羅, Яньван 閻, Яньлован 閻羅王 и др.

Иногда в китайском буддизме встречается следующее представление: Яма повелевает мужскими духами ада, а его сестра Ями — женскими [19, с. 42].

В простонародных же верованиях Китая статусом верховного божества ада наряду с Ямараджей наделялись еще и Дунъюэ Дади (東嶽大帝) и Дицзан пуса (地藏菩薩, Дицзан-ван 地藏王, Бодхисаттва Кшитигарбха).

Дунъюэ Дади, «Великий император Восточной горы», его еще называют Тайшань-шэн 泰山神 — «Бог горы Тайшань». Его почитают не только как главу ада, но и как судью 7-го зала. Храмы в его честь распространены по всему Китаю. День рождения Дунъюэ Дади отмечался 28-го числа 3-й луны.

Кшитигарбха же, по поверью, покровительствует горе Цзюхуа в провинции Аньхуй. В последний день 7-го месяца отмечали день рождения Бодхисаттвы Кшитигарбхи, владыки подземного мира. Существовало поверье, что в этот день Кшитигарбха единственный раз в году открывает глаза и может услышать мольбы об облегчении участи умершим. 30-го числа 7-го месяца в каждой семье поклонялись Кшитигарбхе, а у ворот дома зажигали курительные палочки.

Главой над вышеперечисленными персонажами, считался Шан-ди 上帝 (Верховный владыка), или, как его еще называют, Юй-ди 玉帝 (Нефритовый Император) — верховный бог в народных верованиях.

Такая иерархия повелителей ада нашла отражение и в «Нефритовых скрижалях».

Любопытно, что в Китае существует легенда, о том, что Ямараджа сначала заведовал первым залом, но часто жалел грешников, умерших от несчастных случаев, и отпускал их души на землю, за что Шан-ди разгневался и отправил его управлять пятым залом [4, с. 354]. Позднее всех десяти судей подземного мира также стали называть Яньлованами 閻羅王, вместе их называют Шиidianь Яньван (十殿閻王) — «Яньваны десяти залов».

Для наглядности приведем таблицу, в которой указаны залы, имена судей и даты их рождений, т. е. время, когда им совершали подношения.

Сводная таблица имен судей загробного мира и дней их чествований

Зал	Имя судьи	День рождения
Первый зал 一殿	Циньгуанван 秦廣王	1-е число 2-й луны
Второй зал 二殿	Чуцзянван 楚江王	1-е число 3-й луны
Третий зал 三殿	Сунди-ван 宋帝王	8-е число 2-й луны
Четвертый зал 四殿	Угань-ван 五官王	18-е число 2-й луны
Пятый зал 五殿	Сэньло-ван 森羅王	8-е число 1-й луны
Шестой зал 六殿	Бяньчэн ван 卞城王	8-е число 3-й луны
Седьмой зал 七殿	Тайшань-ван 泰山王	27-е число 3-й луны
Восьмой зал 八殿	Души-ван 都市王	1-е число 4-й луны
Девятый зал 九殿	Пиндэн-ван 平等王	8-е число 4-й луны
Десятый зал 十殿	Чжуаньлунь-ван 轉輪王	17-е число 4-й луны

Служители ада

Служители, забирающие души людей и провожающие их на суд. Здесь уместно вспомнить о духах-собаках Ямараджи, преобразившихся в китайских верованиях в целый отряд духов-надзирателей, охранников-сопроводителей душ к загробному судилищу. В «Нефритовых скрижалях» эту функцию выполняют несколько персонажей: это могут быть боги ворот (Мэнь-шэни 門神); бог местности Ту-Ди 土地, покровитель города Чэн-Хуан 城隍; бог домашнего очага Цзао-ван; Черный и Белый Учаны. Подробнее остановимся лишь на некоторых из них.

Цзао-ван (竈王). Другие названия этого божества Цзао-шэнь 竈神, Цзао-цзюнь 竈君, Цзао-ванъе 竈王爺, или даже Цзао-цзюнь Пуса 竈君菩薩, т. е. «Бодхисаттва Цзао-цзюнь».

Цзао-шэнь — очень древнее китайское божество, ведающее домашним очагом. Первоначально это было женское божество. У Чжуан-цзы⁸ оно описывается как прекрасная женщина в алых одеждах [16, с. 141]. Позже у нее появляется муж, Цзао-шэнь гунгун (竈神公公). Но уже после династии Хань происходит смена приоритетов, и покровителем домашнего очага считается бог Цзао-шэнь, или Цзао-ван, у которого, впрочем, есть жена, однако она уже не играет особой роли. Впоследствии появились многочисленные

легенды о «земной жизни» Цзао-вана. В число «прототипов» входят как известные императоры древности (Хуан-ди 皇帝, Янь-ди 炎帝), так и простые люди.

Интересно, что первоначально Цзао-шэнь — китайское народное божество, отвечающее за сохранение домашнего очага. Однако позже народная фантазия сделала его чем-то вроде соглядатая Нефритового императора: находясь в очень плотном контакте с вверенной ему семьей, Цзао-ван остается в курсе всех событий и перипетий, и уж кому как не ему лучше знать грехи всех и каждого. Поэтому каждый год 23-го числа 12-го месяца он отправляется на небо с докладом Нефритовому императору о своих наблюдениях. Считалось, что если грех человека очень большой, то его жизнь сокращается на 300 дней, а если не очень — то на 3 дня. Таким образом, Цзао-ван стал еще божеством, способным не только смягчить или, наоборот, ужесточить наказания в аду, но и повлиять на срок земной жизни людей. В связи с этим его также стали называть Сымин 司命 — Ведающий Судьбой [16, с. 141].

Однако чтобы император слышал не обо всех проступках семьи, китайцы придумали способ задобрить божество и сделать его менее словоохотливым: в день, когда Цзао-ван должен отправиться на Небо с отчетом, ему подносили клейкие лепешки (тангуа, 糖瓜) и мазали губы на его бумажном изображении медом — чтобы поменьше говорил.

В «Юйли» приведены две основные функции Цзао-вана. Во-первых, следить за поведением вверенной ему семьи и докладывать обо всех заслугах и прегрешениях Нефритовому императору. В книге сказано, что если человек совершал грехи, за которые карают в седьмом зале, но потом искренне раскаялся и переменился к лучшему, то Цзао-ван ставит черную точку на табличках этих людей. Когда им придет черед предстать перед главой седьмого зала, их помилуют. Если же человек совершал грехи, караемые с девятым залом, но раскаялся и потом совершал благие поступки, чтобы замолить свой грех, то Цзао-ван напишет у него на лбу иероглифы 奉行 (фэнсин), что значит «исправил карму», и тогда наказания, которым его должны подвергнуть со второго по 7-й зал, будут смягчены.

И вторая обязанность — встречать души умерших и провожать их на суд. Например, души грешных самоубийц Цзао-ван вместе с Мэнь-шэнями должны доставить в первый зал ада, откуда те попадают в Двор Голода и Двор Жажды.

Хэй Учан и Бай Учан (黑無常 白無常). Одни из самых популярных персонажей китайского ада.

Первоначально Учан (無常) — это китайский перевод санскритского термина «anitya» (букв. а — отрицание; nitya — «вечный, постоянный, неизменный»; этот смысл отражен и в китайском переводе). Анитья — это один из трех признаков существования (санскр. трилакшана, кит. 三法印, саньфаинь), явленных Будде Шакьямуни. В трилакшану также входят дуккха (страдание, кит. 苦, ку) и анатман (отсутствие «я», души, кит. 無我, уво).

В «Анитья сутре» (無常經) мы читаем: «Никогда еще не бывало такого, чтобы хоть что-нибудь не подверглось изменениям» [3, с. 13].

В простонародных же верованиях Китая эта концепция, очевидно, приобрела более наглядный характер — понятие *анитья* персонифицировалось, превратившись в божество Учан. В основные обязанности Учана входило приходить за душами умерших и провожать их в загробный мир, за что он получил еще одно имя — 勾魂鬼, гоухунгуэй — «дух, забирающий души». Любопытно, что позже мы уже встречаем не одного Учана, а двоих — Белого и Черного. Иногда в Китае их еще называют 黑白無常

(хэй бай учан) — Черный и Белый Учаны, или 無常二爺 (учан эр е) — два деда Учана [18, с. 520–526].

В литературе династий Мин и Цин складывается более проработанный и завершённый образ Белого и Черного Учанов — это два духа, чиновники ада, волосы у них распущены, оба в высоких шапках и длинных одеждах белого и черного цветов. У Бай Учана в одной руке веер из бананового листа, в другой зонтик, а у Хэй Учана — железная цепь. У Белого Учана на шапке написано «一見有財(喜)» (и цзянь ю цай (си), что значит «Как увидишь — будет богатство (или счастье)», или «一見大吉» (и цзянь да цзи) «Как увидишь — будет тебе удача», или «一見生財» (и цзянь шэн цай) «Как увидишь — разбогатеешь». А у Черного Учана — «見吾死哉» (цзянь у сы цзай) «Увидишь меня — смерть тебе», или «你也來也» (ни е лай е) «Пришел твой час», или «天下太平» (тянь ся тай пин) «Спокойствие Поднебесной». Хотя эти духи часто описываются очень страшными, огромного роста, изо рта и носа течет кровь, иногда в литературе они представляются в несколько более сдержанном ключе, и не столько несут гибель увидевшим их, сколько хотят подшутить над ними, попугать. Однако если встреча с Черным Учаном определено ничего хорошего не предвещает, то Белый Учан может одарить богатством, если знать, как правильно себя вести при встрече. По поверью, последний терпеть не может трусов, и кто, увидев его, попытается убежать, умрет на месте от его душераздирающих воплей. Но если при встрече с Белым Учаном начать строить гримасы и поддразнивать его, в ответ он тоже будет гримасничать и кривляться, и тогда можно в него начать бросать обломки кирпича или комки грязи, на что тот станет кидаться золотыми и серебряными слитками, висящими у него на шее. Когда слитков уже не останется, Белый Учан, вздыхая и охая, убежит сам. Отсюда и надпись на шапке, обещающая возможность разбогатеть при встрече с этим адским посланником [18, с. 520–526].

Видимо, благодаря своему легкому характеру, по народным представлениям, Белый Учан впоследствии обзаводится семьей — у него имеется супруга Учан-по (無常婆) и сын Сяо Учан (小無常). Их изображения есть, например, в Фэнду, Гуйчэн.

В «Нефритовых скрижалях» Учаны встречаются на иллюстрациях, где их изображения подписаны, однако в самом тексте книги они фигурируют в главе «Площадка вина забвения и Мэн-по шэнь» под другими именами: Белый Учан называется Сыюфэн (死有分) — «Смерть предопределена», а Черный — Хоучан (活無常), «Жизнь преходяща» [20, с. 166]. Здесь они описаны более устрашающе. У Черного Учана в руках бумага и кисть, в плечи воткнуты острые ножи, а на поясе висят орудия пыток, глаза выпучены, громко хохочет. А Белый Учан описывается так: лицо в грязи и крови, в белых одеждах, в руках счёты, на спине держит мешок с рисом, на груди у него висят бумажные серебряные деньги (銀紙錢), брови хмурые, все время тяжело вздыхает [22, с. 94]. Их обязанности, описанные в «Юйли», прямо противоположны тем, что мы встречали ранее: если до этого говорилось, что Учаны забирают души на тот свет, то в «Нефритовых скрижалях» рассказывается о том, как они пугают уже прошедшие все мучения и выпившие напиток забвения души в загробном мире, чтобы те со страху упали в Красную реку и таким образом перенеслись в наш мир и обрели новое рождение. То есть в данном примере Учаны опять же помогают душам перенестись в другой мир, но уже в противоположном направлении, что лишь подтверждает сущность этих персонажей — изменения.

Жи Юсюнь и Е Юсюнь (日遊巡, 夜遊巡). Эти персонажи, так же как и Учаны, — парные духи. Их другие названия Жи Юшэнь (日遊神) — «Дневной дозорный дух», и Е

Юшэнь (夜遊神) — «Ночной дозорный дух». Они являются прислужниками Дунъюада, Яньлованов и Чэнхуана. Их основное задание — днем и ночью следить за миром людей.

В «Каталоге гор и морей. Шаньхайцзин» [10] мы встречаем описание похожих героев, которые тоже «ведают ночью» [10, с. 123]. Интересна деталь: отмечается, что у этих божеств «соединены плечи». Если мы внимательно посмотрим на иллюстрацию Жи Е Юшэней в «Нефритовых скрижалях» [22, с. 24], то заметим, что они стоят друг к другу спинами таким образом, что спины кажутся сросшимися. Есть основания полагать, что Дозорные восходят к персонажам, описанным в Шаньхайцзине. В дополнение к их образу можно прибавить, что волосы у Юшэней растрепанные, а в руках они держат деревянные таблички с надписью 日 (日巡) «солнце» или 月 (月巡) «луна» (либо 夜 «ночь»).

Следует отметить, что в храмах Юшэней уже изображают двумя отдельными статуями.

Считается, что Жи Юсюнь из 60 дней 44 проводит вне дома, и 16 в доме. Из того времени, которое он проводит в доме, ровно одна пятая часть приходится на каждую из пяти сторон жилища. Существовало поверье: если пойдешь в ту часть дома, где должен находиться Жи Юсюнь, то, встретив его, можно умереть.

Четыре Великих Судьи. В книге «Нефритовые скрижали» не говорится об этих персонажах, однако во всех известных нам изданиях непременно приводятся их изображения. Это так называемые «Четыре Великих судьи» подземного мира (四大判官 сы ды паньгуань): Шаншаньсы 賞善司, Фаэсы 罰惡司, Чачасы 查察司 и Цуйпаньгуань 崔判官. На вид они довольно свирепы, однако в душе добры и справедливы. Они олицетворяют департаменты, ведающие воздаяниями в потустороннем мире: грешникам они назначают наказания, а праведникам — награду (хотя это и пересекается с функциями десяти судей подземного мира). Их имена значат следующее: Фаэсы 罰惡司 (или Чжан эбу паньгуань 掌惡簿判官) — чиновник, карающий за грехи; Шаншаньсы 賞善司 (или Чжан шаньбу паньгуань 掌善簿判官) — чиновник, вознаграждающий за добро; Чачасы 查察司 (Чжан синбу паньгуань 掌刑簿判官) — чиновник, ведающий приведением в действие наказаний; Цуйпаньгуань 崔判官 (Чжан сышэнбу паньгуань 掌死生簿判官) — Судья Цуй [14, с. 228]. На иллюстрациях с изображениями Фаэсы и Шаншаньсы в «Нефритовых скрижалях» [22, с. 19] мы видим перед собой двух чиновников, в руках у которых находятся реестры, у одного написан иероглиф 善 шань — «добро», у другого 惡 э — «зло». В Фэнду Гуйчэн они изображены более детально: Шаншаньсы одет в зеленый чиновничий халат династии Мин, улыбается, в руках — кисть и свиток с записью всех хороших поступков людей. Фаэсы одет в фиолетовый халат, губы плотно сжаты, глаза выпучены, в руках реестр грехов.

Что касается Чачасы, то в его обязанности входит следить, чтобы воздаяния и наказания исполнялись точно. Цуйгуаньпань считается самым главным из всех четырех судей. У него в одной руке «Реестр жизней и смертей» (生死簿, шэнсыбу), а в другой — так называемая «кисть, забирающая души» (勾魂筆, гоухуньби), стоит только ею сделать отметку в «Реестре жизней и смертей», как жизнь человека продлевается или укорачивается. Их изображения тоже есть в «Нефритовых скрижалях» [22, с. 21, 22].

Адские прислужники. Очень популярными героями ада стали Ньютоу и Мамянь, обычно упоминающиеся парой. В современном китайском языке их имена 牛頭馬

面 стали значить «мерзкий, отвратительный». Это два служителя в подземном мире. Первого из них, Ньютоу, также называют А-Бан (阿傍) или А-Фан (阿防). Как уже ясно из его имени Ньютоу — «Бычья голова» (牛頭), у этого божества тело человека и бычья голова. В руках он держит оружие. По преданию, во время своей земной жизни он крайне непочтительно обходился со своими родителями, за что после смерти и был наделен такой внешностью.

Его напарника Мамяня (馬面) еще называют Мамянь лоча (馬面羅刹 — Лошадеголовый Ракшас). У него тело человека, а голова лошади, он также вооружен. На Тайване в городе Тайнань в зале Яма-раджи (台南閻王殿) имеются два не совсем привычных скульптурных изображения этих божеств — это два генерала в военном платье династии Мин с человеческими лицами, но на головах их надеты шапки в виде коровьей и лошадиной головы соответственно. Они называются генерал Бычья Голова (牛頭將軍 ньютоу цзянцзюнь) и генерал Лошадиная Морда (馬面將軍 мамянь цзянцзюнь).

Ньютоу и Мамянь служат Янь-вану и/или судьям адских департаментов. В Пятом зале ада они должны сопровождать души грешников на «террасу, откуда смотрят на родину» (Вансянтай) 望鄉台. И в девятом зале им поручают отнести, перевернув вверх ногами, непочтительных к родителям потомков в большой зал на мучения, что любопытно, если вспомнить историю земной жизни самого Ньютоу.

Иногда Ньютоу и Мамянь выполняют обязанности Жи Юсюня и Е Юсюня — следят за добрыми и злыми делами, творимыми людьми.

Также можно встретить упоминания и о других звероподобных служителях ада, например, есть духи с головами свиней, баранов, лис, собак, птиц и др. Однако более подробно они нигде не описываются.

Кроме того, в «Юйли» появляются и такие адские служители, как Чжэннин (狴犴) — «Звероподобный» и Чифа (赤髮) — Красноволосый. Они по приказу судьи второго зала отводят души грешников к месту отбывания наказания.

Стоит упомянуть и о Цинмянь Ляоя 青面獠牙 (дословно «синее лицо, безобразные зубы»). Это не какой-то конкретный персонаж, а общее название для служащих ада малоприятной наружности, выполняющих мелкие поручения, такие как отвести кого-нибудь на очередное испытание или же собственно привести наказание в действие.

Мэн-по шэнь (богиня Мэн 孟婆神). По легенде, во время династии Западная Хань жила одна добродетельная девушка по фамилии Мэн. В молодые годы она читала конфуцианские книги, а потом увлеклась буддизмом, и, как сообщается почти во всех источниках, она «не думала ни о прошлом, ни о будущем» (凡有過去之事不思, 未來之事不想) [18, с. 530]. К 81 году она сохранила молодость, и оставалась чиста душой и телом. Уже никто не помнил ее имени, все называли ее просто «Матушка Мэн» (孟婆 阿奶). В то время некоторые люди могли помнить о своих прошлых перерождениях и использовали свои знания во вред другим живым существам. Тогда Небеса поручили Мэн-по шэнь поить души перед новым рождением волшебным отваром из трав, который бы заставлял их забыть прежние жизни. Для этого в десятом зале суда построили так называемую «Площадку вина забвения» 酈忘台 (Юйвантай). На ней-то и разместилась «Беседка» или «Лавка» Мэн-по (Мэн-по тин 孟婆庭 или Мэн-по чжуан 孟婆莊), куда после всех мучений в адах подземного мира непременно попадают все души. В «Нефритовых скрижалях» говорится, что вокруг этой беседки расположены сто восемь помещений и галерей⁹ [22, с. 93]. По-китайски существует несколько названий для этого

волшебного отвара: иньмитан (или мииньтан) (飲迷湯(迷飲湯)) — «Дурманный отвар», михунтан (迷魂湯) — «Отвар, дурманивший души», или же просто Мэнпоча (孟婆茶) — «Чай Тетушки Мэн» или Увэйча (五味茶) — «Чай пяти вкусов». Говорится, что травы, входящие в состав этого напитка, Мэн-по шэнь собирает собственноручно в янском мире, и неважно, сколько выпьешь этого напитка — все равно все прошлые жизни накрепко забываются.

Если какая-либо из душ грешников хотела схитрить и не пить этот отвар, специальный механизм схватывал ее за ноги и разрезал горло, куда чай заливался насильно. Однако в китайской литературе не раз встречаются истории о том, как кому-то, намеренно либо случайно, все-таки удалось избежать этой процедуры.

В народе под именем Мэн-по шэнь иногда подразумевают повелительницу ветров. Когда поднимался ураган, говорили, что это Мэн-по шэнь сердится.

Заключение

В данной статье в общих чертах были рассмотрены некоторые народные верования Китая об аде на примере книги «Нефритовые скрижали».

На основании изложенного выше можно сделать следующие выводы:

1. Многие буддийские понятия, связанные с концепцией ада, были частично или полностью переосмыслены в Китае. Некоторые абстрактные понятия получили новую интерпретацию и были персонифицированы (например, Учан). Некоторые были дополнены и специально разработаны с привлечением традиционных китайских верований (здесь стоит упомянуть трансформацию легенды о собаках Ямараджи и о самом Ямарадже).

2. Теоретические представления об устройстве миров были переработаны по канонам, отражающим китайскую картину мира, и стали мало чем напоминать первоисточник (так произошло, например, с идеей существования шести миров).

3. Среди служителей загробного мира появились и принципиально новые персонажи, например тетушка Мэн, существование которой никак не оговаривалось в известных буддийских текстах, равно как не описывались ее прямые аналоги. Тем не менее следует отметить, что существование подобного божества не является уникальной чертой именно китайской культуры: во многих описаниях потустороннего мира разных культур, разделяющих веру в реинкарнацию, существует некий обряд, приводящий души к забвению; неудивительно, что в Китае он принимает типичные китайские черты, и матушка Мэн поит перерождающиеся души именно чаем.

4. Идея существованиярая в европейском понимании не была отражена в классических буддийских текстах; ничего о рае не говорится и в «Юйли баочао». Если в различных школах буддизма разрабатывалась идея определенных «благих земель» — частей мироздания, связанных с тем или иным Буддой, в которого перерождаются истые подвижники, чтобы легко и благостно достичь нирваны, — то простонародные верования, отраженные в «Юйли», ни о каких подобных «благих землях» не рассказывают, почитая лучшей наградой за добродетели лишь хорошее перерождение.

5. Буддийская идея воздаяния приобрела в Китае ряд весьма специфических черт, например строгую бюрократическую систему, вершащую кармическое возмездие. Система эта снабжена всеми возможными вариантами служб и департаментов, характерных для изощренной государственной машины конфуцианцев. Интересно, что тради-

ция эта жива и по сей день, и до сих пор в описаниях загробных ведомств возникают все новые разделы, отвечающие особенностям времени (специальные залы для жертв абортот, службы, занимающиеся погибшими в автокатастрофах, и пр.).

Примечания

¹ Чунъян цзе 重阳节 — так называемый «Праздник двойной девятки», отмечался 9 числа 9 месяца. Это день максимального Ян.

² Фэнду дади (酆都大帝) — простонародное божество, защитник города Фэнду, управляет выходом из ада в мир людей.

³ Такие гадания еще называются фуци 扶乩, фуци 扶箕, фулуань 扶鸞 (扶鸞 или 扶樂). Они представляют собой вопросы к духам, ответы на которые те дают «непосредственно», т.е. через управление предметом, в который они, как считается, вселяются. Так истолковываются покачивания куклы в руках гадающего, узоры, которые чертит шило, подвешенное над совком с песком, и пр.

⁴ Шицзин (詩經) — «Книга песен» конфуцианского канона, состоит из народных и придворных песен XI–VII до н.э., по преданию, отобранных Конфуцием.

⁵ Интересно заметить, что иероглиф гуй 鬼 относится к изобразительной категории иероглифов. В написании цягугуэнь иероглиф гуй представлял собой идеограмму «человек», а сверху элемент, похожий на современное изображение ключа «поле», что, по всей видимости, означало «человек с большой головой» либо «человек со странным лицом». В стиле сяочжуань мы уже видим, что справа добавляется еще один элемент, впоследствии принявший форму 厶. Есть предположение, что это изображение хвоста. По другому мнению, весь иероглиф обозначал человека, исполняющего ритуальный танец, с большой маской на лице и с хвостом. Что касается чтения иероглифа, то, возможно, оно связано с чтением другого иероглифа 歸 (гуй). Его основные значения — «уезжать назад, отправляться в обратный путь», «возвращаться, приходить (приезжать) домой», но есть и значение «кончиться, умереть» (ср. гуйжэнь 歸人, покойник, умерший). Этот иероглиф также входит в целый ряд устойчивых словосочетаний со значением «умереть», например гуйси 歸西 (досл. вернуться на запад) — скончаться, умереть; а также гуйтянь 歸天 (вернуться на небо) и гуйту 歸土 (вернуться в землю) с аналогичным значением. В словаре «Шовэнь цзецзы» (說文解字 «Толкование знаков»), относящемуся к I в. н.э., мы находим разъяснение «когда люди возвращаются (умирают), они становятся (или их называют) душами-гуй» «人歸為鬼».

⁶ Сансара (кит. луньхуй 輪迴), также называется «Колесо жизни», «Колесо перерождений» — окружающий нас мир, который в конечном итоге является плодом нашего воображения. Имеет шестичастную структуру. Противопоставляется нирване — избавлению от иллюзий.

⁷ Хоу 侯, как и гун 公, является один из пяти наследственных титулов в Китае (公侯伯子男 (гун хоу бо цзы нань).

⁸ Чжуан-цзы (莊子) (ок. 369–286 до н.э.) — китайский философ, один из основателей даосизма.

⁹ Число сто восемь не случайно. Магия этого числа стала известна в Китае вместе с проникновением и распространением буддизма. В Индии оно считается священным числом в индуизме, это число Будды. Оно получается при умножении (1×2×2×3×3×3). Кроме того, сложив цифры данного числа, получается 9–(1+0+8=9). Буддийские четки часто состоят из 108 зерен (или из числа, кратного 9: 36-ти, 27-ти или 18-ти зерен).

Литература

1. Clarke G.W. The Yu-li or Precious Records. Shanghai, 1898. SERIES. Vol. XXVIII. P. 233–400.
2. Jordan D.K., Morris A.D., Moskowitz M.L. The minor arts of daily life: popular culture in Taiwan. Hawaii, 2004. 320 p.
3. The Sutra on Impermanence (佛說無常經). Taiwan, 2008. 32 p.

4. Баранов И. «Книга яшмовых правил» // Цивилизация. Все о Китае. М., 2008. С. 342–370.
5. Ван Янь-сю. Предания об услышанных мольбах / Пер. М.Е. Ермакова. СПб., 1998. 359 с.
6. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. 484 с.
7. Грубе В. «Духовная культура Китая» // История Китая. Духовная культура Китая. М., 2003. С. 103–213.
8. Духовная культура Китая. Мифология. Религия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М., 2007. 869 с.
9. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994. 240 с.
10. Каталог гор и морей. Шань хай цзин / Предисл., пер. и коммент. Э.М. Яншиной. М., 2004. 349 с.
11. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. 574 с.
12. Малявин В.В. Китайская цивилизация. М., 2000. 631 с.
13. Мифические воззрения и мифы китайцев // Цивилизация. Все о Китае. М., 2003. Т. 1. С. 297–441.
14. Е Чуньфэн. Линнань миньцзянь вэньхуа (Народная культура Гуандуна) 葉春生, 嶺南民間文化, Гуаньчжоу 2000. 304 с.
15. Жэньшиэнбаоцзянь — Юйлибаочао (Драгоценное Зерцало Жизни человеческой — Драгоценные копии Нефритовых скрижалей) 人生宝鉴 -- 玉曆寶鈔. Б.м., б.г. 165 с.
16. Ма Шутянь. Чжунго Су шэнь (Простонародные божества в Китае). 馬書田. 中國佛神. Пекин, 2007. 222 с.
17. Ма Шутянь. Чжунго Фо шэнь (Буддийские божества в Китае). 馬書田. 中國佛神. Пекин, 2006. 224 с.
18. Ма Шутянь. Чжунго фо, пуса, лохань дадянь (Свод Будд, бодхисатв и архатов Китая). 馬書田. 中國佛菩薩羅漢大典. Пекин, 2003. 563 с.
19. Цзы Ту, Ян Дянь. (Танка чжундэ людао луньхуй юй диюй цзиншэнь) 紫圖, 楊典. 唐卡中的六道輪回與地獄精神, Пекин, 2006. 254 с.
20. Чан Жэньчунь. Лао Бэйцзин дэ миньсу ханье (Народные ремесла старого Пекина) 常人春, 老北京的民俗行業. Пекин, 2002. 360 с.
21. Чжунго фоцзяо сы да мин шань (Четыре священные буддийские горы в Китае). 中國佛教四大名山. Пекин, 2000. 96 с.
22. Юйлибаочао (Драгоценные копии Нефритовых скрижалей) 玉曆寶鈔. Б.м., б.г. 262 с.

Мамедов Джаббар Манаф оглы

О НЕКОТОРЫХ СПОРНЫХ ВОПРОСАХ ОТНОСИТЕЛЬНО РОДИНЫ И НАЦИОНАЛЬНОСТИ НИЗАМИ ГЯНДЖЕВИ

Низами Гянджеви Абу Мухаммед Ильяс ибн-Юсуф ибн-Зеки (около 17–22.08.1141 г. Гянджа [Sanja], Азербайджан, — 12.03.1209, там же) — величайший поэт, мыслитель и философ Азербайджана, яркий представитель Восточного и мирового Ренессанса. Безвыездно жил и творил в родном городе Гяндже. Был близок ко двору династии Атабеков — *Ельдегизидов* (1137–1225 гг.), правителей Азербайджана, но от предложений стать придворным поэтом отказывался, довольствуясь небольшими пособиями, которые ему назначали правители Азербайджана. Около 1173 г. женился на тюркской (кипчакской, половчанской) девушке Афак (*Аннак*), которую воспел в своих стихах. О его поистине энциклопедическом образовании свидетельствуют обширные познания в математике, астрономии, химии, философии, медицине, истории. Основное сочинение Низами Гянджеви — «Пятерица», состоит из 5 поэм: «Сокровищница тайн», «Хосров и Ширин», «Лейли и Меджнун», «Семь красавиц» и «Искандар-наме». Сохранилась также часть лирического дивана.

«Пятерица» оказала огромное влияние на развитие многих восточных литератур. На произведения Низами было написано более сотни ответов-подражаний (*назира*) на азербайджанском, узбекском, персидском, турецком, арабском и других языках. Его творчество — вклад в литературу не только Востока, но и Запада: Гете считал Низами одним из семи гениальных поэтов всех времен и народов [25, с. 336]. Г. Гейне говорил: «Германия имеет своих великих поэтов <...> Но что они по сравнению с Низами» [25]. В тяжелые дни блокады в октябре 1941 г. осажденный Ленинград отмечал 800-летие поэта [13]. Сегодня в Санкт-Петербурге воздвигнут пятиметровый бронзовый памятник Низами [28]. Рукописи его произведений хранятся в крупнейших рукописных фондах мира. Поэзия Низами Гянджеви оказала огромное влияние на литературы и изобразительное и декоративно-прикладное искусство народов Ближнего и Среднего Востока. Произведения живописи, иллюстрирующие поэмы Низами, хранятся в Британском музее (Лондон), Лувре (Париж), Музее изящных искусств (Бостон), Музее Топканы (Стамбул), Третьяковской галерее (Москва) и др.

В Гяндже на могиле Низами Гянджеви еще с XIII в. был построен гумбез (*купол*), а в XX в. на его месте был воздвигнут монументальный мавзолей, который посещают десятки тысяч любителей гениальной поэзии Низами.

О месте рождения Низами Гянджеви

До XVII в. ни у кого не было сомнений в том, что Низами родился, безвыездно жил и умер в Гяндже (откуда и происходит его прозвище Гянджеви, т.е. из Гянджи). В самых достоверных сборниках биографий поэтов, таких как «Ауфи Садид-ад-дин» (XIII в.) и

Таким образом, можно с полной уверенностью говорить о ведущей роли Ганджи XII в. в культурной жизни Азербайджана. Понятно, что она стала родиной поэта, имеющего право на одно из почетных мест в истории мировой литературы—гениального Низами.

* * *

Ильяс-Юсуф-оглу известный под поэтическим псевдонимом (техаллус) Низами, родился в Гандже около 1140/41 г. Уточнить эту дату пока возможности еще нет, так как биографические сведения о нем довольно скудны и все наиболее достоверное извлекается преимущественно из его же произведений.

О Гандже Низами в своих произведениях упоминает весьма часто, его „нисба“, т. е. прозвище, указывающее на происхождение, всеми лучшими источниками указывается в форме Ганджеви, т. е. Ганджинский. Правда, некоторыми европейскими ориенталистами делались попытки, на основании поздних персидских источников, связать или самого Низами, или его род с городом Кум (в Иране), но эти попытки приходится отвергнуть. Они покоятся на строчке во второй части „Искендер-намэ“, где Низами якобы упоминает о Куме. Но строка эта, как уже было отмечено английским востоковедом Риё—позднейшая вставка и Низами не принадлежит. Это утверждение Риё вполне подтверждается и нашими материалами. В лучшей и старейшей из известных мне рукописей Низами, принадлежащей Национальной библиотеке в Париже и датированной 763 г. х. (1360 г. н. э.), этой строки также не имеется.

О семье Низами мы почти ничего не знаем. Единственное, что можно утверждать с уверенностью это то, что в момент написания поэмы „Лейли и Меджнун“, т. е. в 1188 г. отца его в живых уже не было. Не было в это время уже и матери поэта—„курдской госпожи“, как ее называет Низами. Самый характер его творчества, все направление его мысли позволяет с

Факсимиле из книги Е.С. Бертельса о Низами [8]

«Доулатшах Самарканди» (XV в.) городом рождения Низами указывается Гянджа, в которой он жил практически безвыездно и в которой умер.

После одного комментария в биографическом сочинении «Атешкида» («*Atashkadah*») Хаджи Лютф Али Бека (XVIII в.) появились сомнения, начались разногласия. В частности, за основу утверждения о том, что Низами родился не в Гяндже, а в городе Куме, взяты строки из сборника «Атешкиде», цитирующие такой куплет из рукописей «Искендер-наме»:

Хотя я затерян в море Гянджи, словно жемчужина,
Но я из Кухистана (букв. «Горной страны»), города Кум,
В Тафрише (*Tafrish*) есть деревня, и свою славу (букв. «свое имя») Низами стал искать оттуда.



Художественное изображение Низами на ковре
(музей в Гяндже)



Памятник Низами
в Санкт-Петербурге

До нас дошел единственный экземпляр «Атешкиды» Хаджи Лютф Али Бека. У этого экземпляра вырваны первые четыре страницы биографии Низами, и книга начинается прямо с «Кумской гипотезы». А что было на вырванных страницах и как комментировал «Кумскую гипотезу» сам Хаджи Лютф Али Бек — неизвестно.

Некоторые исследователи трактуют этот куплет в «Атешкида» так: якобы Низами родился в Иране, в 72 км на юг от Тегерана, где расположен город Кум (*Qom* или *Kum*).

Сомнения были разрешены еще в первой половине XX в. после академического подхода к этой проблеме. В XX в. авторитетные востоковеды, занимаясь этим вопросом, выявили, что в старейших рукописях «Искандер-наме» этой строки нет, а вставка их в поздние варианты «Искандер-наме» — фальсификация.

Авторитетный низамивед акад. Е.Э. Бертельс писал: «Эта строка, как уже было отмечено английским востоковедом Рие — позднейшая вставка и Низами не принадлежит. Это утверждение Рие вполне подтверждается и нашими материалами. В лучшей и старейшей из известных мне рукописей Низами, принадлежащей Национальной библиотеке в Париже и датированной 763 г. хиджри (1360 г. н.э.), этой строки также не имеется» [8, с. 26; Эта мысль повторяется и в других его работ: 10, с. 304; 11, с. 67; и др.].

Переводчица произведений Низами на армянский язык Мариэтта Шагинян также утверждала, что упоминание города Кума — всего лишь поздний вымысел и Низами Гянджеви принадлежит Азербайджану: «Это поздние вставки идеологически мотивированных переписчиков в одну из поэм поэта, и проще говоря, фальсификация» [18, с. 19]. Как дополнительное доказательство того, что Гянджи — родной город поэта, М. Шагинян приводит такие слова Гете — одного из самых ранних поклонников творчества азербайджанского поэта в Европе: «Вообще же он (Низами) вел, соответственно своему спокойному занятию, спокойную жизнь под Сельджукидами и был похоронен в своем **отечественном** (родном) городе Гяндже» [18, с. 50].

Азербайджанский низамивед проф. Рустам Алиев, более подробно анализируя эти строки со стилистической точки зрения, выявил достаточно существенные изъяны: «... Как доказали В. Дастгирди, Е.Э. Бертельс и С. Нафиси (курсив наш. — Дж. М.), сообщение о том, что якобы Низами родом из Кума, помещено на основе двух бейтов, внесенных в текст “Искандер-наме” (“Икбал-наме”) впоследствии, видимо, патриотами города Кума и поклонниками Низами. Приведем подлинный текст этих бейтов:

Низами, открой замок сокровищницы,
До каких пор и доколь ты будешь пленником Гянджи (сокровищницы)?
Выложи, если ты уложил какую-нибудь дичь,
Пускай [ее] в хождение, если накопил сокровищницу.

Текстолог, знакомый с особенностями поэтики Низами, сразу заметит, что здесь поэт обыгрывает лексическое значение слово “гянджа”, которое обозначает “сокровищница”».

Если более понятно передать смысл этих строк, то он будет таков: «До каких пор ты будешь оберегать сокровищницу своих мыслей в этом городе-сокровищнице (Гяндже)! Покажи всем, что если ты поймал в этом море мыслей редкую дичь, улов (поэтический образ), сделай доступной всем людям эту сокровищницу мыслей, которую ты накопил». Здесь мы видим также и повторение излюбленной жалобы Низами: «До каких пор ты будешь пленником Гянджи, вырвись из нее на арену мира».

Эти бейты тесно связаны между собой общей мыслью, составляют единое целое. Однако это не помешало последующим переписчикам-интерполяторам (патриотам Кума) вставить между цитируемыми бейтами еще два двустишия:

Подобно жемчужине, я затерян в море Гянджи,
Но я из Кухистана, города Кума.
В Тафрише есть деревня по имени «Та»,
Низами оттуда стал искателем [славного] имени.

В этих четырех вставных строчках содержится сразу несколько вопиющих ошибок. Неправильно написано слово «Кухистан», город Кум не имел никакого пригорода, области или округа под названием «Кухистан». Наконец, самое главное, «как показало сравнение текстов “Икбал-наме”, ни в одном из древнейших списков поэмы этих строк нет» [4, с. 23–24].

Кроме этого некоторые востоковеды [5, с. 98; 27, с. 132–145; и др.] обратили внимание на логические ошибки в подходе «Атешкида». Они заявили, что если даже то, о чем говорится в «Атешкида», правда, из этого куплета не вытекает однозначного вывода, что речь идет об иранском городе Кум. Может, имелся в виду другой город Кум? На Востоке есть несколько местностей с таким названием. Например, недалеко от Гянджы (в 116 км) по сей день имеется населенный пункт Кум, который до VII–VIII в. был большим городом.

Какие народности жили в XII в. в Гяндже?

Тюркоязычные народы — киммерийцы (VIII–VII вв. до н.э.), скифы (VIII–VI вв. до н.э.), саки (до I тыс. до н.э.), а потом хазары (IV–X вв. н.э.) — издавна жили на территории Azerbaijan. Значительное присутствие тюрков по всему Кавказу и в Azerbaijan (в том числе Северном — в Арране) уже в V в. признается византийскими, грузинскими, арабскими, русскими/советскими учеными и летописями (А. Артамонов, С. Такайшвили, Феофилакт Симмокатта), а также армянскими летописцами (см., напр.: Фавстос Бузанд «История Армении», или «История халифов» Гевонда) [20].

Известный арабский историк X в. Ибн Джарир ат-Табари, повествуя о событиях VII в., в I томе своего труда «История царей и пророков» пишет: «Хишам бин Мухаммед ал-Калби <...> отправил свою конницу <...> в Azerbaijan. В то время Azerbaijan был в руках тюрков. Он вступил в сражение с тюрками...» [3]. То есть Azerbaijan уже в VII в. был известен как тюркская страна.

«...Ибн Азрак в 1070 году писал, что “Гянджа является великой столицей тюрков”. Якут ал-Хамави (побывавший в Azerbaijan в 1213 и 1220-х гг.) пишет: “Мукан — область, в которой много сел и пастбищ. Она заселена туркменами, которые пасут здесь свои стада, и туркмены составляют здесь большинство населения”. Мас’уд ибн Намдар (XII в.) в “Сборнике рассказов, писем и стихов” подчеркивает, что восстание в Байлакане подняли и возглавили тюрки. В данном произведении, написанном в 1111–1112 гг., подчеркивается преобладание тюркского этноса в аррано-байлаканских событиях. Знаменитый историк Хорезм-шаха Джалал-Дина Мангыбурни Насави неоднократно отмечал, что “в Арране и Мугане тюрки, словно муравьи, неисчислимы» [3; а также здесь: 16, с. 389; 25]. Azerbaijanский ученый З.А. Кули-заде, комментируя эти выска-

звания, пишет, что за короткий срок не могли бы тюркские «кочевники» стать большинством и при этом еще и добиться доминирования своего языка в Азербайджане. Они издавна жили в Азербайджане [17, с. 110–111].

Устами Александра Македонского Низами сам сообщает: «От Хазарских высот до Китайского моря, Всю землю я вижу полной тюрков» [22, с. 295; 29].

Более подробно о тюрках в ту эпоху можно прочитать в исследованиях [6; 12].

О своей национальности Низами сам и сипатии к тюркству в его произведениях

Не сломят меня эти бессердечные,

Я жалуясь тем, которых еще нет на свете,

Моего тюркства в этой Абиссинии не признают (букв. «не покупают»)

И поэтому не едят моей вкусной окрошки.

(Низами Гянджеви «Семь красавиц», юбилейное издание 1981–1985 гг., с. 71)

Проф. Рустам Алиев, так комментирует этот стих: «Этот бейт, содержащийся во всех изданиях и не вызывающий никакого сомнения в подлинности, прежде всего говорит о том, что Низами по национальности был тюрком (азербайджанцем). Жалуясь на жителей Гянджи, которую в приступе отчаяния он сравнивает с Абиссинией, употреблявшейся в тогдашней литературе как символ мрака, невежества и мракобесия, поэт хочет сказать, что он тюрк и его красивые, прекрасные стихи, вкусные, как национальная пища тюркских народов, не ценятся на его родине, ибо желудки титулованных покупателей неспособны переварить такой прекрасной еды, как дугба (окрошка)» [21, с. 24–25].

«Я — жестоко посаженный в городе **родном...**» (Низами Гянджеви «Семь красавиц», М., 1959, с. 376).

Держава тюрков, которая возвысилась,

Обрела власть благодаря любви к справедливости.

Раз ты творишь беззаконие (тиранию)

То ты не тюрк, а вор-индус.

(Низами Гянджеви «Сокровищница тайн»: Рассказ про старуху и Султана Санджара).

Комментарий акад. Е.Э. Бертельса: «Здесь сельджукская знать противопоставляется старой иранской аристократии, которая, очевидно, по мнению Низами, к справедливости не стремилась» [9, с. 193].

«Если он Луна, тогда мы Солнце, Если он Кейхосров, тогда мы — Афрасиабы» (Низами Гянджеви «Хосров и Ширин». Из главы «Завещание Михин Бану»).

Комментарии: Кейхосров — древнеиранский, Афрасиаб — победивший его древнетюркский падишах. Низами поэтически сравнивает их: Кейхосров = Луна, а Афрасиаб = Солнце. Персидский поэт не унизил бы или же не уменьшал бы цену героя-правителя «своего» (иранского) народа перед героем-правителем другого (тюркского) народа.

Акад. Ю.Н. Марр (востоковед, сын акад. Н.Ю. Марра) писал: «Неизменный образ “тюрчанки” как поэтический символ женской красоты <...> многочисленные афорис-

тические выражения, языковые обороты, характерные именно для тюркского (азербайджанского) фольклора, народного языка (на что часто указывают специалисты), многие прямые указания и намеки самого поэта, — все это обличает в Низами азербайджанского поэта, говорит о глубоких народных корнях его творчества. Недаром представители персидской интеллигенции, филологи признают, что “Низами — не персидский поэт, он жил и работал в азербайджанской среде, и стихи его непонятны персу” [19, с. 266].

Известный иранский низамивед Вахид Дастгирди писал: «По обычаю тюрков тело Низами было похоронено в гробнице» [2, с. 26].

Как известно, поэму «Лейли и Меджнун» Низами писал по заказу Ширваншаха Ахсатана (1160–1191). В его письме поэту содержатся такие строки: «Мы высокородные цари и исполняем свое обещание, мы верны своим словам и не поступаем так, как низкородные турки — султан Махмуд и Кызыл-Арслан, по отношению к тебе. Поэтому ты создай нам подобающие нашему высокому роду, высокие, а не грубые “тюркоподобные” слова». Комментируя их, академик И.Ю. Крачковский писал: «Это было не столько этическим самовыражением, сколько выражениями амбиции правителя. Несмотря на политическую подоплеку I Ахсатана, его оскорбительные слова задели поэта. Низами реагировал на этот вызов очень яростно и ответил с возмущением. Трудно представить более утонченной издевки по адресу Ширваншаха, чем та, которую содержит в ответе Низами. В расшифровке она звучит так: “хотя ты поднаторел в государственных делах, но ты еще не стал человеком, ибо у тебя нет ни черт вождя, ни свойств полководца, ни достоинств богатыря, ни способностей бойца-героя, ни величия души, ни мудрости, ни справедливости, ни правосудия, ни благородной внешности, ни искренности” и т.д. В конце призыв “становись тюрком” дан в условном контексте “если сможешь”».

Это свидетельствует о том, что поэт специально подчеркивал неспособность Ахсатана стать таковым (тюрком). Более убийственного ответа на выпады Ахсатана против тюрков, пожалуй, никто, кроме Низами, не смог бы дать» [15].

Будучи патриотом Азербайджана, Низами Гянджеви переносит действие многих эпизодов своих поэм на территорию своей родины: в своих произведениях Низами приводит в Азербайджан великого полководца Александра Македонского, который в действительности не бывал там. Героиню известной арабской легенды «Лейли и Меджнун» Лейли в своей поэме (в главе «Лейли отправляется гулять по саду») объявляет тюрчанкой, говоря о тюркское происхождение племени Лейли: «Звали их турчанками, поселившимися у арабов, / Ибо турчанки с арабским станом прекрасны» [23, с.10; 14, с. 106], в другом месте говорит устами Меджнуна: «Турчанку, для которой я являюсь нерасторопной дичью» [23, с. 10; 14, с. 93] и т.д.

Имеет ли Низами отношение к Ирану

Исходя из научных фактов все советские востоковеды признали Низами азербайджанским мыслителем, и во всех советских академических изданиях, энциклопедиях Низами представлялся именно так. Но на Западе под влиянием «Атешкиды» по инерции продолжали (и продолжают) считать Низами иранским или же персидским поэтом (см., напр., [24]). А это связано в основном со следующими доводами: во-первых, «открытие Бертельса» было сделано в 1930-х гг., т.е. тогда, когда весь мир был занят более актуальными проблемами, в том числе экономическим кризисом и предстоящей

угрозой войны с Германией. А после войны хаос, голод, разруха, траур в каждой семье. На Западе было не до Низами даже после 1950-х гг. Из-за политических интриг достижения советских ученых не распространяли на Западе, не признавали их или же игнорировали, уменьшали их вклад в науку, если каким-то образом эти открытия доходили до европейских читателей. Лично нам не известна ни одна публикация на Западе, посвященная анализу «Кумской гипотезы» или же «открытию Бертельса». Русский язык (и наука голодной страны рабочих) до Второй мировой войны был не так уж популярен в Европе, чтобы повлиять на научные воззрения. Поэтому откуда знать западным читателям, что «Кумская гипотеза» уже опровергнута, если по этому вопросу там никогда ни вышло ни одной статьи?

Во-вторых, одно из самых авторитетных изданий в Европе — Энциклопедия Брокгауза и Ефрона, написанная в 1897 г., — представило Низами европейской аудитории как персидского поэта [26] исходя из воззрений XIX в. Это издание продолжает перепечатываться во всем мире по сей день в первоначальном виде, пользуется авторитетом, т.е. продолжает распространять устаревшие сведения о Низами, несмотря на то что автор статьи о Низами в этой энциклопедии академик Крымский после «открытия Бертельса» изменил свою точку зрения относительно национальности Низами: «Теперь, более чем четверть столетия спустя, — писал Крымский после открытия Бертельса, — я эти страницы считаю, конечно, устарелыми в отдельных пунктах <...> Я уже счел нужным частично видоизменить кое-какие свои прежние мнения по вопросам биографии Низами на основании новых моих соображений (курсив мой. — Дж. М.) [16, с. 65]. «Несмотря на персидский язык своих произведений, Низами всецело остается поэтом своего родного Азербайджана, и историю развития азербайджанской литературы надо начинать не с того момента, когда азербайджанцы стали писать по-тюркски, а с более ранних литературных явлений, привлекая сюда и Низами, и других местных авторов, хотя они писали на фарси...» [16, с. 92]. «Надо твердо осознать и признать: азербайджанец Низами, конечно, есть родной азербайджанский поэт, которым Азербайджан может по праву гордиться» [16, с. 93].

Со своей стороны мы сможем добавить, что не только при жизни Низами, но и за последние 500 лет до его рождения и 700 лет спустя после его смерти не существовало государства под названием «Иран» или «Персия», что делает вообще смехотворными попытки представить его в качестве «персидского» поэта. Низами Гянджеви жил ориентировочно с 1141 по 1209 г., а Иран (Сасанидская Персия — 224–651 гг.) перестал существовать еще за 500 лет до его рождения после победы мусульманских войск над армией Йездегерда. Название «Иран» было «реанимировано» лишь в 1935 г., 700 лет спустя после смерти Низами Гянджеви, и в настоящее время закреплено за страной. Не только при Низами Гянджеви, но и вообще вплоть до XX в. этот регион (временами — от Индии до Йемена) управлялся исключительно тюркскими (большей частью азербайджанскими в современном понимании) династиями, сменявшими друг друга. Последняя из них, династия Каджаров, была свергнута в 1925 г. Персидский язык в то время был «международным» языком литературы, так же как арабский был языком науки, а тюркский — военного дела.

Родина Низами город Гянджа никогда не входил в состав Персии. В работах Низами нигде не говорится, что он или его отец были персами. Весь период своей истории Гянджа последовательно входила в состав разных азербайджанских государств: в государство Гамир — созданного тюркоязычными киммерийцами, Ишгуз — созданного тюр-

коязычными скифами, Сакасена — созданного тюрками саками, Албанию — созданного тюрками-албанами. После выхода Азербайджана из состава Арабского халифата Гянджа управлялась тюркскими династиями Саджидов и Саларидов, далее с середины XII в. по середину XIII в. Гянджа была резиденцией государства Атабеков или же тюркской династии Ильдегизидов. В XIV–XV вв. Гянджа управлялась тюркскими династиями Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу, а далее тюркской династией Сефевидов. Это были тюркские государства, и современный Азербайджан является их наследником.

Почему Низами писал по-персидски?

Как уже отмечалось, Низами писал не на родном азербайджанском, а на персидском языке. Это объясняется тем, что в тот период персидский язык был своего рода международным языком, «...на Востоке можно было бы скорее прославиться и распространить свои воззрения в различных странах посредством персидского и арабского языков. Для того чтобы созданные им творения не затерялись, он был вынужден следовать требованиям литературного письменного языка своей эпохи» [14, с. 93–100].

«...Все это вместе взятое заставляет пересмотреть укрепившиеся в востоковедении взгляды на персидскую литературу. До сих пор под персидской литературой обычно понимают все, что написано на персидском языке, вне зависимости от того, где и в каких условиях эта литература сложилась. Затем весь этот сложный комплекс приписывают Ирану, понимая под этим ту политическую единицу, которая носит это название в данное время. Однако такое перенесение понятия XX в. на тысячу лет назад, конечно, методологически грубо, неправильно. Персоязычная литература сложилась не только на территории современного Ирана, в ее создании принимали участие десятки различных народов. Если мы попытаемся ограничить персидскую литературу только именами тех авторов, которые жили на территории теперешнего Ирана, то все это обилие у нас рассыплется, и в руках почти ничего не останется. Как нельзя сельджукское государство считать Ираном только потому, что в состав его входила, между прочим, и территория современного Ирака, так и связывать персидскую литературу с этой территорией, превращать ее в литературу Ирана — неправильно. Если мы внимательнее присмотримся к этой литературе, скажем, сельджукского периода, то мы увидим, как в ней складываются круги: среднеазиатский, хорасанский, закавказский и др. Работы в этом направлении до сих пор почти не велось, она сложна и требует полного овладения тем наследием, которое до нас дошло, что пока еще литературоведами далеко не достигнуто» [8, с. 16–17].

«...Азербайджанский регион, где Низами жил и писал, в его время только сравнительно недавно стал сценой значимой литературной деятельности на персидском языке. Поэзия на персидском сначала появилась на Востоке, где в X и XI вв. процветала во дворах у Саманидов в Бухаре и их преемников (тюркской империи) Газневидах, сконцентрированных в восточном Иране и Афганистане. Когда в 1040 г. тюрки-сельджуки распространили свою власть западнее, в Ирак, который был преимущественно арабоязычным, то и персоязычная поэзия также распространилась западнее в султанский двор тюрков-сельджуков. Когда в XII в. сельджуки расширили свой контроль в регионе, их наместники, фактически автономные местные принцы, поощряли персидскую письменность. К середине XII в. много важных поэтов обладали и пользовались их пат-

ронажем, и там разработался отчетливый “азербайджанский” стиль поэзии на персидском языке, который контрастировал с “хорасанским” или “восточным” стилем в своей риторической сложности, прогрессивном использовании метафоры и технической терминологии и изображений христианства» [1].

Со своей стороны мы можем добавить, что до X в. весь Восток писал на арабском языке, но никто всех, кто писал на арабском, не считает арабами. До нашествия монголов весь Восток писал на фарси — из этого не вытекает, что все они персидские ученые или поэты. После XIV в. весь Восток писал на тюркском — и это не означает, что все они тюркские ученые или поэты. В средневековой Европе точно так же языком науки считалась латынь. Юрист ли, врач ли, независимо от того, где он жил и кем был, писал свой труд на латыни. Но ведь никто не называет из-за этого римлянином, скажем, англичанина Уильяма Гарвея (1578–1657), публиковавшего все свои труды на латыни 1200 лет спустя после падения Римской империи.

Кроме Низами в тот период писали на фарси и другие всемирно известные азербайджанские мыслители, например Гатран Тебризи (1010–1080), Хагани Ширвани (1126–1199), Мехсети Гянджеви (1089–1183), Абу-ль-Ала Гянджеви (XII в.), Иззаддин Ширвани, Фелеки Ширвани (1126–1160), Муджир ад-Дин Байлакани (?–1190) и др. А до этого прославились на всем Востоке такие мыслители Азербайджана, как Муса Шахават (VII–VIII вв.), Исмаил ибн Йассар (VII–VIII вв.), Абу-л-Аббас ал-Ама (?–718), Абубакр Ахмед Бардиджи (?–914), Абусайд Ахмед Бардаи (?–929.), Абулгасан Бахманйар ал-Азербайджани (?–1066), Ейналгузат Миянаджи (1099–1131), Хатиб Тебризи (1030–1108) и др., написав свои произведения на арабском языке.

Литература

1. Meisami J. S. The Haft Paykar: Medieval Persian Romance // Oxford University Press: Pr. (T), New York, 1995. URL: <http://www.azargoshnasp.net/famous/nezami/nezamijuliascott.htm> (дата обращения: 15.12.2009)
2. Vəhid Dəstgiri. Nəkim-e Nizami Gəncəvi — “Gəncneyi Gəncəvi”. Be teshihi ostadi soxən. Tehran, 1335 (хиджри).
3. Алекперли Ф. Роль тюрков и тюркизма в истории Азербайджана // URL: <http://www.proza.ru/2009/08/17/225> (дата обращения: 15.12.2009).
4. Алиев Р. Поэма о бессмертной любви. Баку: Язычы, 1991. 184 с.
5. Араслы Г. Низами. Баку: Елм, 1985. 208 с.
6. Асадова Ф. М. Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. Баку: Элм, 1993. 144 с.
7. Багиров А. Присвоение и отторжение культурного и исторического наследия Азербайджана иранским и армянским правительствами на примере великого азербайджанского поэта Низами Гянджеви. URL: <http://www.zerbaijan.com/NizamiGanjavi.htm> (дата обращения: 15.12.2009).
8. Бертельс Е. Э. Великий азербайджанский поэт Низами. Баку: АзФАН, 1940. 147 с. URL: <http://volga.mylivepage.ru/file/?fileid=4589> (дата обращения: 15.12.2009).
9. Бертельс Е. Э. Избранные труды: Низами и Фузули. М.: Изд-во Восточной литературы, 1962. 553 с.
10. Бертельс Е. Э. Низами. М.: Молодая гвардия, 1947. 304 с. (ЖЗЛ).
11. Бертельс Е. Э. Низами. Творческий путь поэта / Отв. ред. Б.Н. Заходер. М.: АН СССР, 1956. 263 с.
12. Будаев Н. М. Западные тюрки в странах Востока. Нальчик, 2002. URL: <http://buday.narod.ru/> или <http://www.balkaria.info/library/b/budaev/turki/turki.htm> (дата обращения: 15.12.2009).

13. *Варшавский С., Рест Б.* Подвиг Эрмитажа. СПб.: Славия, 1995. 303 с.; илл. URL: [http://www.google.az/search?hl=ru&rlz=1C1CHNG_ruAZ345AZ345&q=Ленинград+отмечал+800-летие+поэт+а"&start=0&sa=N&filter=0](http://www.google.az/search?hl=ru&rlz=1C1CHNG_ruAZ345AZ345&q=Ленинград+отмечал+800-летие+поэт+а) (дата обращения: 15.12.2009).
14. *Кафарлы Р. О.* Философия любви на древнем Востоке и Низами. СПб.: Лейла, 2001. 112 с.
15. *Крачковский И. Ю.* Ранняя история повести о Меджнуне и Лейли в арабской литературе // Алишер Навои: Сборник / АН СССР. Ин-т востоковедения; под ред. А. К. Боровкова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. 236 с.
16. *Крымский А. Е.* Низами и его современники / Ред. З. М. Буниятов, Г. Ю. Алиев; Институт литературы им. Низами АН Аз. ССР. Баку: Элм, 1981. 488 с.
17. *Кули-заде З. А.* Из истории азербайджанской философии VII–XVI вв. Баку: Азернешр, 1992. 237 с.
18. *Шагинян М.* Этюды о Низами. Ереван: Изд-во АН АССР, 1955; переизд.: Баку, 1981. 205 с.
19. *Марр Ю. Н.* Статьи и сообщения // Марр Ю. Н. Собр. соч.: В 2 т. М.; Л.: АН СССР, 1939. Т. II. 314 с.; портр. авт. Библиогр. с. 286–292 и в подстроч. примеч.
20. *Мингазов Ш.* О появлении тюркоязычных народов на Днепре // Татарские новости. 2008. № 3–4, 2008. С. 14–27.
21. Низами Гянджеви: Сб. ст. Баку: Язычи, 1991. 348 с.
22. *Низами Гянджеви.* Искендернаме. М.: Художественная литература, 1986. 343 с. URL: www.azeribook.com/poezia/nizami/iskendername.htm (дата обращения: 15.12.2009).
23. *Рустамзаде А.* Низами Гянджеви (Жизнь и мастерство). Баку: Элм, 1979.
24. *Nizami Ganjavi* // Encyclopaedia Britannica URL: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/413374/Nezami> (дата обращения: 15.12.2009).
25. Низами Гянджеви // История всемирной литературы: Энциклопедия: В 8 т. М.: Наука, 1983–1994. Т. II. URL: <http://feb-web.ru/feb/ivl/vl2/vl2-3282.htm> (дата обращения: 15.12.2009).
26. Низами // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 41 URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/all/071/71759.shtml> (дата обращения: 15.12.2009).
27. *Шарифов Д.* Город Кум // Низами: Сб. ст. Баку: Азернешр, 1940. 234 с.
28. URL: <http://www.ensspb.ru/article.php?kod=2805563054> (дата обращения: 15.12.2009).
29. URL: [http://www.google.az/search?hl=ru&rlz=1C1CHNG_ruAZ345AZ345&q=От+хазарских+высот+до+Китайского+моря"&btnG=Поиск&lr=&aq=f&oq=](http://www.google.az/search?hl=ru&rlz=1C1CHNG_ruAZ345AZ345&q=От+хазарских+высот+до+Китайского+моря) (дата обращения: 15.12.2009).

IN MEMORIAM

ЗАРУБИН ИВАН ИВАНОВИЧ
(1887–1964)

Языковед, этнограф, доктор филологических наук (1938 г.), профессор (1938 г.). Научный сотрудник (с 1900 г.), зав. отделом мусульманских народов Средней Азии (с 1918 г.) Музея антропологии и этнографии (Института этнографии АН СССР), научный сотрудник ЛО Института языкознания АН СССР (до 1964 г.). Преподаватель ЛИФЛИ и ЛГУ.

И.И. Зарубин — первопроходец в изучении языков народов Памира. Автор трудов по иранским языкам, главным образом таджикскому и персидскому. Работы И.И. Зарубина по таджикскому языку стали основой, на которой в дальнейшем формировалось отечественное научное таджиковедение (фонетика, грамматика, диалектология). Он стоял во главе целого научного направления, которое занималось сбором и научной обработкой лингвистических и этнографических материалов по живым иранским языкам, распространенным на территории России, а позднее — Советского Союза. Результатом деятельности И.И. Зарубина и его учеников явились публикации текстов, словарей и грамматических описаний таких иранских языков, которые до этого в некоторых случаях были известны исследователям только в виде небольшого списка слов.

Ю. И. Богорад

НАШ УЧИТЕЛЬ ИВАН ИВАНОВИЧ ЗАРУБИН: ИВАН ИВАНОВИЧ ЗАРУБИН В МОЕЙ СУДЬБЕ

1939 год. Весна. Мы заканчиваем десятый выпускной класс, сдаем все предметы, которые проходили в этом году.

Каждый выпускник уже приблизительно наметил, куда он пойдет дальше, что будет делать.

Я, хотя и знаю математику благодаря нашему учителю, который всех готовил для поступления в технические вузы, подаю бумаги в ЛГУ на филологический факультет.

Конкурс бешеный. Сдаем те же предметы, которые сдавали в школе. Первый экзамен — письменный, не сочинение, а математика. Через день узнаем результат. Бедные филологи. Больше половины отсыпалось. Я получаю пятерку. Дальше уже не страшно. Сдаю остальные экзамены и попадаю туда, куда хотела: отделение этнографии (изучение этнографии народов, говорящих на иранских языках и, в частности, на таджикском).

Аналитическое чтение ведет профессор Иван Иванович Зарубин. Начинаем с текста известной на Востоке сказки о плешивом. Хочется знать содержание, а что же будет с этим плешивым, чем кончится сказка? Но мы упорно сидим на нескольких первых строчках. Проходит занятие, а мы узнаем только про вспомогательный глагол «будан». Потихоньку двигаемся дальше. Теперь мы знаем про глагол-связку «хастан», личные местоимения, местоименные суффиксы, которые присоединяются к различным частям речи и указывают на принадлежность или отношение к лицу, а также про изафет.

Мы сидим, слушаем, а Иван Иванович пускается в грамматические экскурсы по разным языкам. Он удивляется, что мы не задаем ему никаких вопросов, удивляется, что мы не умеем размышлять.

Нас действительно не приучили мыслить самостоятельно. В общем, мы всегда сидели тихо и слушали, а если что-то отвечали или говорили, то сначала думали, потому что боялись попасться на острый язык Ивана Ивановича, а язык у него был как бритва: меткий, точный, язвительный.

Еще мне помнится, как мы иногда хотели что-то записывать из его высказываний, но, когда хватались за бумагу и ручки, он категорично говорил: «Что такое записать? Это значит выкинуть из памяти на бумажку, а потом эту бумажку потерять. Все знания должны откладываться в вашей памяти». (Прошла целая жизнь, а я до сих пор почти ничего не записываю, держу в памяти, включая номера телефонов.)

Хотя мы старались по возможности запоминать то, что говорил Зарубин, вбирать в себя те знания, которые он нам давал, но за бумагу мы все же нет-нет да хватались. Иван Иванович это видел, брал тетрадку, смотрел и спрашивал: «А что тут написано? Я ничего не могу прочесть. Здесь прыгают в разные стороны непонятные буквы. Что это за почерк?». Тогда автор написанного отвечал: «Это мой почерк. Я его хорошо разбираю

и понимаю». На это следовало возражение Ивана Ивановича: «А надо писать так, чтобы другие тоже могли понять».

Действительно, почерк Зарубина был четкий, каждая буква в слове отчетливо выступала, и спутать ее с какой-либо другой было невозможно. Точно так же, как разборчивый почерк, должна была соблюдаться четкость речи. «Нельзя читать как пономарь, да еще себе под нос. Речь должна быть выразительной и без всяких мусорных слов». Одним словом, Иван Иванович требовал отвечать хорошим литературным языком.

Хотя мы старались хорошо учиться, но Иван Иванович, иногда задавал вопрос, на который получал ответ: «Не знаю». «А что такое “не знаю”?» — спрашивал он, и так как мы молчали, то сам отвечал: «Незнание — это первый шаг к знанию, значит — узнавай-те».

Был у нас учебник, но мы плохо в него смотрели, и Иван Иванович нам говорил: «Почаще переворачивайте стиль!».

Что значит «почаще переворачивайте»? А это то, что нужно не забывать листать учебник в обратную сторону, и тогда там можно отыскать то, о чем уже успели забыть.

И мы постоянно искали значения слов в словаре, ведь только заглянешь туда, а через секунду уже забыл. Это не удивляло Ивана Ивановича, и он нам напоминал: «Сделай раз до ста, будет очень просто», т.е. чтобы смотрели в словарь до тех пор, пока слово накрепко не застрянет в нашей памяти. Хотя мы привыкли к методике обучения Ивана Ивановича, но, тем не менее, вопросов задавали мало, а он хотел дать нам как можно больше знаний и постоянно напоминал: «Берите от меня мои знания». Не раз тогда вспоминал он своего талантливого студента Гришу Птицына². Иван Иванович был убежден, что неспособных людей не бывает, просто у всех разная память. Одни запоминают быстро, а другие — медленно. Главное — тренировка, и приводил цитату из Чехова: «Если зайца бить, то он начнет спички зажигать», т.е. тренировка иначе — «дрессировка».

Прошло незаметно два года, и мы стали хорошо разбираться в структуре языка, да и запас слов у нас уже был немаленький.

Неожиданно грянула война. Нас разбросало в разные стороны: мальчиков по фронтам, девочек — по госпиталям.

Иван Иванович, пробыв здесь тяжелую блокадную зиму, был эвакуирован в Таджикистан.

Но вот после 900 дней осады города была снята блокада.

Весна 1944 г. В город стали привозить «рабочую силу» для восстановления разрушенных зданий. Работали и пленные немцы. Мы боялись к ним подходить и разговаривать. Это было запрещено. Их привозили утром на крытых грузовиках и также тихо увозили обратно; они старательно работали, хотя все были истощены.

К осени 1944 г. возвратился университет, который был эвакуирован в Саратов.

Вернулся из Таджикистана и Иван Иванович Зарубин. Начались занятия. В аудиториях было холодно. Мы пилили и кололи дрова для обогрева. Иван Иванович перенес свои занятия на дом. Он неважно себя чувствовал. В нашей группе было тогда 3 человека, иногда он отправлял нас после занятий на «питательный пункт», т.е. в кухню, где нас кормили тем, что там было. Особенно мне запомнился грибной суп.

¹ Стиль — одно из значений этого слова — древнегреческий календарь.

² О Грише, погибшем в блокаду, есть упоминание в книге Б.Б. Пиотровского «Страницы моей жизни» (СПб.: Наука, 1995). Он выступал в Эрмитаже в блокаду со стихами Низами на заседании, посвященном его 800-летию.

На следующий учебный год в нашем полку прибыло. Вернулось еще несколько студентов.

Время шло, и я окончила университет. Это был 1947 г. Три года жизни были отданы работе на войне. Что делать дальше?

Окончивших вузы распределяли. Иван Иванович принял горячее участие в моей дальнейшей судьбе.

Диплом я писала под руководством Зарубина. Он определил тему по этнографии, поскольку был крупным ученым не только в области языкознания (лингвистики) и этнографии, но и мыслителем, философом с невероятно широким кругозором.

Тема моего диплома звучала так: «Свадебные обряды таджиков». Откуда только не извлекала материал. Это были даже старые дореволюционные газеты, журналы.

Загвоздка возникла у меня в предисловии. Здесь нужно было «привешивать» мысли, суждения, обоснование темы. Этого я делать не умела. Я сказала Ивану Ивановичу, что не умею выражать свои мысли. Тогда он сказал: «Напиши хоть что-нибудь, тогда у меня будет материал, который я смогу исправить, дополнить, откорректировать. А когда мне подадут чистый лист и при этом говорят, что ничего не знают и не умеют, тогда я никому ничем помочь не могу».

И так, с помощью Зарубина, моя дипломная работа была завершена и я получила отличную оценку.

Теперь надо было думать о дальнейшем. Иван Иванович знал, что во время блокады погибли мои родители и я осталась одна в квартире, где жили мои бабушки и дедушки. После окончания вуза началось распределение на работу. Молодые кадры отправляли в самые отдаленные уголки Советского Союза.

Иван Иванович понимал, что в этом городе для меня все дорого и лишиться этого было бы нелепо. Он дал мне рекомендацию для поступления в аспирантуру Института языка и мышления при Академии наук.

По инициативе Ивана Ивановича из Института языка и мышления была направлена бумага в ЛГУ для откомандирования меня в аспирантуру данного учреждения. (В кулуарах было сказано: «И охота Вам возиться с жидами?».)

Когда я в очередной раз пришла к Зарубину, он сказал: «Прежде чем учиться дальше, да еще заниматься языком, я должен знать, как ты владеешь своим родным». Иван Иванович устроил мне экзамен. Он дал мне задание пойти в театр и написать рецензию на спектакль.

Как раз в это время у нас гастролировал Московский театр (я сейчас уже забыла его название) с пьесой «Мадемуазель Нитуш». В главной роли была Целиковская.

Когда я принесла рецензию на этот спектакль, Иван Иванович сказал: «Какой живой язык», — и дал мне следующее задание. Теперь я должна была пойти на защиту докторской диссертации Нияз-Мухаммедова. В скором времени я принесла описание этой процедуры в юмористических тонах.

Летом началась усиленная подготовка к вступительным экзаменам. Нужно было сразу сдавать два кандидатских минимума (иностранный язык и философию).

Сдача иностранного языка не представляла трудности. Я взяла книгу Вамбери, известного венгерского этнографа, о его путешествии по Средней Азии, и благополучно сдала экзамен на «отлично».

Совсем другое было с философией. Надо было знать историю философии; особый упор делался на философию материалистов, а также знать современную марксистско-ленинскую философию.

Все лето я просидела над книгами. Когда стала сдавать экзамен, после ответа по билету мне задали дополнительный какой-то каверзный вопрос, на который я, по мнению комиссии, недостаточно полно ответила и мне выставили оценку «удовлетворительно».

В то время Иван Иванович уже не ходил на работу ни в университет, ни в Институт языка и мышления, ни в Институт этнографии. Он занимался дома со студентами и продолжал писать научные труды для учреждений, в которых числился.

Наступила поздняя осень, пришло сообщение из Москвы о результатах зачисления в аспирантуру бывших студентов. Пришла бумага и на меня, где было сказано: «Не утвердить из-за недостаточной подготовки по историческому и диалектическому материализму». Я со слезами пришла к Ивану Ивановичу. Он лежал на диване. Около него стоял столик, на котором были разбросаны леденцы-«сосульки» и стояла бутылка сухого вина. Когда я дошла до дивана, слезы ручьем полились из моих глаз. Иван Иванович достал из кармана большой мужской носовой платок и принялся утирать их, затем заставил отпить немного вина и стал расспрашивать. Я не могла понять, почему с такой же тройкой приняли в аспирантуру одну из наших выпускниц, а меня не утвердили. Тогда Иван Иванович совершенно спокойно сказал: «Не надо расстраиваться по поводу того, что Юлю не утвердили, а Акулю приняли. Я остаюсь твоим научным руководителем. Твоя “тройка” по философии засчитывается как сдача кандидатского минимума. Тебе не надо будет ходить на политзанятия, ты выиграешь во времени, сдашь только кандидатский экзамен по специальности».

Еще о необыкновенной человечности и заботе Зарубина о бывших студентах и аспирантах.

Иван Иванович всегда старался устроить дальнейшую судьбу своих учеников и учениц. Так, вернувшись из эвакуации со своими блестящими ученицами В.С. Соколовой и В.С. Расторгуевой, он устроил их на работу в систему АН — одну в Москву, а другую — в Ленинград.

Когда я окончила обучение и получила диплом кандидата наук, Иван Иванович стал думать о том, что мне надо окончить еще один вуз по одному из западных языков.

Он уже видел перспективу моей будущей работы. Имея еще один диплом по западному языку, я смогу писать учебники, составлять словари. Например, таджикско-немецкие или немецко-таджикские или таджикско-английские и наоборот. Работы непочатый край.

Иван Иванович всегда говорил и считал, что востоковед должен знать не менее трех западных языков, чтобы свободно пользоваться трудами западных ученых-иранистов. Я, еще будучи студенткой, все никак не могла приняться за изучение французского языка. И однажды со мной приключился казус. Иван Иванович попросил меня ознакомиться с небольшим очерком Бонелли, касающимся одного из диалектов персидского языка. Я отправилась в Институт востоковедения, прочла этот очерк и, придя к Ивану Ивановичу, изложила его содержание. Заглавие очерка гласило: «Encore del Volgare persiano». Я, не подумав и не посмотрев в словарь, ляпнула: «Какое-то странное заглавие у этого очерка — “Якорь народного персидского языка”». Вот тут-то Иван Иванович не выдержал, взял меня за косу, подвел к шкафу, где стояли словари, велел вытащить словарь французского языка, ткнул меня носом в слово «encore» и сказал: «Вот что значит не выучить французский язык; если бы ты знала французский язык, то не говорила бы такие глупости».

С тех пор я на всю жизнь запомнила это слово, перевела правильно заглавие: «Еще о народном персидском языке», — но французский так и не выучила.

О человечности этого, казалось бы, суховатого с виду человека можно говорить бесконечно. Когда я была тяжело больна и он об этом узнал (а он тогда уже не выходил из дома), то немедленно послал свою любимую ученицу В.С. Соколову навестить меня в больнице.

А сколько он делал добра для своей аспирантки Р.Р. Неменовой. Она была не ленинградка, жила с семьей в Сталинобаде (Душанбе). Он вызвал ее в Ленинград, поселил в своей квартире, выделил ей маленькую комнатку, которую называл «мурья» (в квартире было всего четыре небольшие комнаты). Неменова просидела в ней около года, пользовалась библиотекой Ивана Ивановича и его постоянной консультацией, пока не написала свой научный труд.

Его прекрасные человеческие качества распространялись не только на его учеников и учениц, но и на родственников.

Как-то, вернувшись из командировки, его племянница оказалась временно с маленьким ребенком без жилья, Иван Иванович пустил ее пожить к себе, и она пробыла у него около года. Иногда Иван Иванович подтрунивал над малышом, который научился самостоятельно ходить в туалет: «Мишка-вирус взял папирус и отправился в сортирус» (малыша звали Миша).

Еще у Ивана Ивановича была домработница Тоня. Оказывается, он ее взял случайно с улицы, узнав, что у нее трое детей и она без работы. Тоня прослужила у Ивана Ивановича несколько лет.

Можно еще рассказать об одном эпизоде из моей жизни. Окончив ЛГУ, я работала в школе, преподавала немецкий язык, в конце 1940-х — начале 1950-х гг. филиал Института языкознания АН в Таджикистане организовал ряд научных экспедиций для изучения языка, этнографии, фольклора населения высокогорных районов. Меня включили в состав экспедиций. Иван Иванович их возглавлял. Высокогорный район, куда я должна была ехать, располагался в пограничной зоне. Туда нужен был пропуск. Школа, где я работала, не имела ни малейшего отношения к Академии наук и ее сотрудникам. Естественно, что она не могла ходатайствовать о выдаче мне пропуска.

Тогда Иван Иванович пошел вместе со мной к президенту АН, физику, представился, сказал, что работает 30 лет в системе АН, а я его ученица и мне нужно ходатайство от АН в бюро пропусков для поездки в погранрайон Таджикистана. Этот академик тут же попросил свою секретаршу напечатать такую бумагу и я, не имевшая в тот момент формально отношения к АН, получила благодаря Ивану Ивановичу это ходатайство, а в дальнейшем и пропуск.

Когда мы возвращались обратно, Иван Иванович сказал: «Вот что значит люди старого поколения, им достаточно слова поручителя. Если я работаю в системе Академии наук, а ты моя ученица, то это и есть поручительство. Никаких бумажек больше не надо. Главное — слово. А как раньше договаривались купцы? Слово — и по рукам. Этого было достаточно для купеческой сделки».

О. Л. Данскер

ЗАРРАБИН

Первая встреча с И.И. Зарубиным оставила странное впечатление. Вчерашние школьники, привыкшие тесно общаться с учителями, мы были озадачены. В аудиторию вошел высокий худощавый человек с сероватым лицом заядлого курильщика. Пепельные с сединой волосы, глубокие складки у рта выдавали возраст. Но у него была моложавая осанка и свободная манера двигаться.

Он поздоровался, сел, закинул длинные ноги одна на другую. Молча внимательно оглядел всех нас. С самого появления его лицо оставалось непроницаемым. Ощущалась сразу установленная им дистанция. Занятие он начал с предложения задавать вопросы, если что-нибудь покажется неясным и высказывать возникшие соображения. При этом он призвал нас не бояться говорить глупости, потому что таким образом мы будем от них освобождаться. Затем он погрузился в грамматические тонкости таджикского языка. Поскольку меня интересовало практическое его освоение, то я не столько внимала, сколько наблюдала, пытаюсь понять, что это за человек. Его речь отличалась безупречной чистотой, четкостью, ясностью. Но в ней недоставало каких-то живых интонаций. Он говорил спокойно, с паузами, словно обдумывая, как наиболее лаконично выразить мысль. Был скуп не только на слова, но и на жесты.

Зарубин показался мне замкнутым, педантичным, проще говоря, «сухарем». Впоследствии он виделся мне уже совсем другим, наверное, потому что стал относиться к нам по-отечески и даже звать по именам.

Тогда, на первом занятии, Ив. Ив. очень быстро распознал и выделил самых способных, угадав в них будущих лингвистов, — Юлю Богорад и еще двух-трех человек. К ним преимущественно и обращался, совершенно ничего не предпринимая, чтобы завладеть вниманием всей группы. Потом, на экзаменах, и оценки им ставил высокие, даже если ответ был не блестящим. Забегая вперед, скажу, что однажды, когда мы уже к нему привыкли, мне на экзамене попался легкий текст, я его лихо перевела, и вообще ответ удался. Ив. Ив. удовлетворенно кивнул и сказал: «Хорошо». Даже повторил пару раз это «хорошо». И поставил в зачетку... «хорошо». Юле Богорад в тот раз не повезло. Что-то не заладилось с переводом, ответ получился смазанным, с поправкам. В ее зачетку Ив. Ив. поставил «отлично». Это было мудро и справедливо, я это поняла. Он оценивал не ответ на экзамене, а уровень знаний, о котором, конечно, имел полное представление. Через некоторое время, он, почему-то вспомнив экзамен, сказал лукаво: «А вот Леля на меня обиделась за то, что я ей не поставил “отлично”». И я вдруг неожиданно для себя совсем по-детски возразила: «А вот и нет!». Зарубин удивленно поднял брови, а я продолжила уже изобличительно: «Ведь если бы Вы мне поставили “отлично”, то потом каждый раз при какой-нибудь моей ошибке напоминали об этом и укоряли». Он громко расхохотался. Как видно, с прогнозом я попала в точку. Тогда я позволила себе такую вольность, потому что чувствовала его доброе и заинтересованное отношение

к нам и ко всему, что с нами происходит. Мы закончили второй курс, когда началась война...

После войны этнографическое отделение перевели с филфака на Восточный факультет. Оба «жили» в одном здании. Мы с Юлей Богорад оказались на разных курсах. Она успела вернуться к началу учебного года и стала третьекурсницей. Я демобилизовалась только в самом конце ноября 1944 г., и потому была зачислена снова на второй курс с зачетом сданных перед войной экзаменов.

Попала в группу из 5–6 человек. Занятия с Ив. Ив. возобновились, но теперь проходили у него дома, т.к. он был нездоров. Что с ним, мы не знали и не любопытствовали. Мы приходили к Ив. Ив. на 2-ю линию Васильевского острова, где он жил с женой на первом этаже в темноватой квартире. Она, врач, незадолго до того вернулась с фронта.

Войдя в его тесный кабинет, мы рассаживались за круглым столом, придвинутым к дивану, на котором сидел Ив. Ив. Он закуривал папиросу и начинал урок. Курил красиво, редкими затяжками, без клубов дыма. Иногда задумывался. Однажды его обычная пауза показалась слишком долгой. Он сидел неподвижно, уставившись в стол. Мы забеспокоились, и кто-то тронул его за плечо: «Иван Иванович!». Он вздрогнул, откинулся назад, и начался припадок. Все бросились к нему и держали за голову, за ноги, пока его мучительно корежило. Постепенно он успокоился, расслабился. Мы вернулись на свои места. Иван Иванович сел и, глядя на нас, сказал, словно ничего не случилось: «Ну, вот и все. Осталось только томление и легкое кокетство». Какое самообладание! Самоирония в такой момент... Эта сцена, его слова врезались в память на всю жизнь. Теперь мы знали, почему занимаемся у него дома. Но изредка он все же появлялся в университете.

Восточный факультет славился капустниками, остроумными, злободневными. Я тоже участвовала в них. На одном из таких вечеров пела в хоре и исполняла с партнером «Танец холода» собственного сочинения (зимой в аудиториях приходилось сидеть в пальто, дров не хватало). В антракте я вышла в коридор и вдруг увидела Ивана Ивановича. Я застыла на месте. Ужас! Он видел, как я отплясывала! Да я бы и не сунулась на сцену, если б знала, что он в зале. Все это он, видимо, понял по моей физиономии. Подошел, неожиданно похвалил и сказал, что мне лучше профилироваться не по части материальной культуры таджиков, а по их искусству. На следующем занятии он вернулся к теме выбора дела, которым будешь заниматься.

Ив. Ив. говорил: «Выбирать дело нужно так, чтобы использовать все способности, которыми обладаешь, самые разные. Нужно реализовывать себя максимально». Это навело на размышления. Я решила посещать параллельно с университетом занятия в консерватории как вольнослушатель (за плечами была только музыкальная школа-семилетка). Договорилась с руководителями курсов «Русский музыкальный фольклор» и «Музыка народов СССР». Иногда сбегала с лекций, а потому не хотела широкого оповещения. Ив. Ив., вероятно, и не знал, что направил меня «на путь истинный». Я и сама только спустя годы осознала, что именно ему обязана выбором профессии.

В наших занятиях с Ив. Ив. со временем появилось нечто новое. Обычно это происходило ближе к концу нашего пребывания у него. Уже собиравшимся уходить он неожиданно задавал вопрос из области, далекой от нашего предмета: истории, литературы и т. д. По-моему, он никогда не получал ответа. Но нас вгоняла в ступор не внезапность вопроса. Особенно запомнился случай, когда он задал вопрос по географии. Насладившись (а может быть, возмущившись) нашим понурым молчанием, он сказал:

«Какие вы счастливые, вам еще столько предстоит узнать!». Всю дорогу домой я боролась со слезами. Не от обиды, а от придавившего чувства униженности, от сознания невежества. Это запомнилось навсегда.

До сих пор не могу понять, почему, зачем он это делал. Наверняка из благих намерений. Но чего хотел достичь? Может быть, таким жестоким способом хотел нас побудить к любознательности.

С Иваном Ивановичем было интересно, общение с ним давало ощущение наполненности, побуждало размышлять. Но я всегда испытывала опасение, боялась опозориться — неверным ударением в слове, незнанием чего-либо.

Влияние Ив. Ив. сказалось и на моей личной жизни. Когда мы были на последнем курсе, он не раз полушутя говорил нам: «Выходить замуж нужно по специальности». Мы уже привыкли к тому, что Ив. Ив. не говорит ничего просто так. И все, что он произносил, западало в голову. Я действительно вышла замуж «по специальности» — за сокурсника ираниста-лингвиста. Мы вместе проработали в Таджикистане четыре года, где я вполне реализовала себя.

Там, в Сталинабаде (Душанбе), беседуя с коллегами по работе, с людьми, побывавшими не раз на Памире, я узнала, что Иван Иванович на «Крыше мира» личность легендарная. Что хотя прошло много лет с тех пор, как он излазал Памир вдоль и поперек, собирая материал о языках и диалектах, его помнят и чтут до сих пор. А фамилию его — Зарубин — произносят там *Заррабин* (зарра — мельчайшая часть, пылинка, атом), т. е. видящий атом.

УДК 94(520)02

Климов В. Ю. **Первое японское посольство в России (1862 г.)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 1. С. 3–16.

В статье в сжатой форме изложена история прибытия в Санкт-Петербург первой японской дипломатической миссии и ее пребывания в столице Российской империи. Работа написана на основе архивных документов, хранящихся в Архиве внешней политики Российской империи (АВПРИ) и Российском государственном архиве военно-морского флота (РГАВМФ) с привлечением дневника Итикава Сэйрю: 市川清流 (он же Ватару 渡) (1824–?), состоявшего в свите заместителя посла Мацудайра Ивами-но ками (松平石見守). В японской историографии за этой миссией закрепилось название «Посольство в Европу годов Бункю:» (文久遣欧使節団).

Ключевые слова: первое японское посольство в Европе, посольство в Европе годов Бункю, российско-японские отношения.

УДК 159.961.3

Власова Н. Н. **Онейромантика и физиогномика в традиционных китайских представлениях** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 1. С. 17–29.

В статье рассматриваются два вида гаданий, распространенных в китайской культуре, — онейромантика (толкования снов) и физиогномика, их взаимосвязь с литературной и историографической традицией и влияние на северную китайскую субкультуру, основной чертой которой является способность рационализировать иррациональное.

Ключевые слова: Китай, гадания, онейромантика, гадания по снам, физиогномика.

УДК 394.2

Сомкина Н. А. **Традиции зооморфной символики в обрядовой стороне повседневных верований (старый Китай и современность)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 1. С. 30–46.

Статья посвящена символам, нашедшим воплощение в обрядах, ритуалах и поверьях повседневной жизни китайцев, включая сельскохозяйственные культы, а также моделям взаимодействия с высшими силами, воплощенными в зооморфных образах. Разнообразие обрядов было обусловлено различием в географической среде обитания (север — юг), роде хозяйственной деятельности (земледельцы — кочевники) и этнической принадлежностью, поскольку различные национальные общности имели свой культурный фон и свою тотемистическую подоплеку.

Ключевые слова: Китай, культы, народные верования, духи, зооморфная символика.

УДК 94(520).02 «17»

Кудояров В. Н. **Налоги ундзё:кин и мё:гакин при Танума Окицугу** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 1. С. 47–52.

В статье рассматривается налоговая политика, проводившаяся в годы правления *Танума Окицугу* (1719–1788). В целях увеличения доходов *Токугава бакуфу* (1603–1867) и прекращения обеднения феодалов Японии *Танума* опирался на капиталы богатых купцов. Защищая их права и предоставляя им монополии, *Танума* взамен облагал их специальными налогами *ундзё:кин* и *мё:гакин*. Они выплачивались не только отдельными гильдиями, но и такими крупными купеческими домами, как *Сумитомо*.

Ключевые слова: налоги, рисовый налог, гильдии, монополии, купеческий капитал, товарооборот, кредиторы, монополия на женшень, монополия на медь, монополия на латунь, монополия на железо, монополия на киноварь, монополия на очищенную камфару, гильдия подён-

ных рабочих, монополия на квасцы, монополия на уголь, монополия на хлопок, монополия на производство лампового масла, монополия на серу, гильдия курьеров, гильдия ростовщиков, *ундзёкин, мёгакин, Хигаки кайсэн, Тару кайсэн, Сумитомо*.

УДК 94

Немировская А. В. **Система наказаний на Древнем Востоке. История вопроса** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 1. С. 53–69.

В начале XX в. главным объектом внимания исследователей древневосточного права были почти исключительно библейские законодательные пассажи в Кн. Исход, Левит, Второзаконие. С конца 1930-х — начала 1940-х гг. историки все чаще обращаются к клинописным источникам писаного права. Вплоть до 1980-х гг. основным предметом обсуждения оставалось понятие «талион» (*jus / lex talionis* — закон тождественного наказания).

Новым этапом в изучении древневосточного законодательства стала концепция американского историка права Р. Вестбрука «система викарной мести, выкупа и штрафов» (1988), согласно которой смысл талиона как части этой системы — ограничить мщение соразмерным увечьем и тем самым косвенно указать на известный и фиксированный размер денежного выкупа, который вправе потребовать пострадавшая сторона.

В Библии талион играет роль обобщенной декларации божественного правосудия и подчеркивает неизбежность божественного воздаяния, поэтому детализация размеров штрафов в библейских законодательных текстах отсутствует.

Ключевые слова: Древний Восток, библейское законодательство, Законы Хаммурапи, талион.

УДК 81

Желтов А. Ю. **Неноминативность в нигер-конго** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 1. С. 70–82.

Статья посвящена анализу типов ролевого маркирования в языках нигер-конго в контексте общей теории ролевого маркирования. В языках нигер-конго доминирует номинативный (аккузативный) тип ролевого маркирования, но в некоторых случаях можно обнаружить отклонения от него.

Ключевые слова: языки нигер-конго, лингвистическая типология, типология ролевого маркирования.

УДК 94, 930.2

Телицин Н. Н. **Этнокультурные условия возникновения и развития уйгурской письменности** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 1. С. 83–90.

В статье представлен обзор эпохи древнетюркских памятников с точки зрения возникновения первых видов письма с VI до XV вв., т.е. с момента зарождения тюркского (руноподобного) письма вплоть до принятия арабской графики. Рассматривается влияние этнокультурных и этноконфессиональных условий на возникновение и развитие древнетюркской (древнеуйгурской) письменности.

Ключевые слова: тюркская письменность, уйгурское письмо, руническое письмо.

УДК 398.541

Корнильева Т. И. **Традиционные китайские представления о загробном мире, отраженные в своде «Юйли баочао»: ортодоксальный буддизм и народные верования** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 1. С. 91–105.

«Юйли Баочао», или «Драгоценные Копии Нефритовых скрижалей», — один из самых популярных памятников китайской простонародной религиозной литературы жанра «шаньшу»

(кит. 善书), так называемых «добрых книг». Впервые «Драгоценные Копии» появились в династию Сун, однако изменения и добавления вносились на протяжении всего существования памятника, и продолжают делаться и в наши дни. «Юйли» популяризировались преданными последователями, ведь, что неоднократно подчеркивается в самом тексте книги, тиражирование и распространение «Нефритовых скрижалей» способствует улучшению кармы. Вполне естественно, что сейчас существует множество списков этого памятника.

Содержание «Юйли» представляет особый интерес. В этом произведении нашли отражения китайские народные представления о загробном мире, формировавшиеся с течением времени и сейчас представляющие собой синтез буддийских, даосских и местных верований.

Ключевые слова: народные верования Китая, народная литература, «Юйли баочао», «Драгоценные копии нефритовых скрижалей», жанр шаньшу, мифология, религия, культура Китая, загробный мир.

УДК 82.09

Мамедов Джаббар Манфоглы. **О некоторых спорных вопросах относительно родины и национальности Низами Гянджеви** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 1. С. 106–116.

Статья посвящена одному из проблематичных вопросов в области востоковедения. Так, в XVIII в. в одну из поэм всемирно известного азербайджанского поэта и философа Низами Гянджеви были вставлены строки, где якобы Низами говорит, что он родом не из Азербайджана, а из иранского города Кум. Исходя именно из этой информации начиная с XVIII в. знатоки мирового востоковедения начали считать Иран родиной Низами.

Но в первой половине XX в. известным русским/советским востоковедом акад. Е.Э. Бертельсом было обнаружено, что указанные строки в других рукописях, в том числе и в ранних версиях, отсутствуют, т.е. упомянутые здесь поздние вставки идеологически мотивированных переписчиков в одну из поэм поэта являются грубой фальсификацией. Это открытие привлекло внимание и других советских, в том числе и азербайджанских, ученых, и они тоже подтвердили и дополнили это открытие своими исследованиями (например, акад. Ю.Н. Марр, акад. И.Ю. Крачковский, автор статьи о Низами в «энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» акад. А.Е. Крымский, азербайджанские ученые Г. Араслы, Дж. Хейт, Р. Алиев и др.).

После выявления данного научного факта все известные советские востоковеды, в том числе и те, которые ранее считали Низами персидским поэтом, изменили свою позицию, окончательно и единогласно признав родину поэта Азербайджан.

Но в силу того, что все эти дискуссии происходили накануне Второй мировой войны и только на страницах русскоязычных журналов, а также по сей день ни в одном западном научном издании не опубликована ни одна статья об этом величайшем открытии Бертельса, на Западе по инерции до сих пор пишут о Низами как о персидском поэте.

Эта статья посвящена вышеупомянутой «Кумской гипотезе», ее окончательному опровержению советскими и азербайджанскими учеными, перечислен ряд аргументов, в том числе и из стихов самого Низами, подтверждающих его тюркско-азербайджанское происхождение.

Ключевые слова: Низами Гянджеви, Бертельс, «Кумская гипотеза», национальность Низами Гянджеви, азербайджанские поэты, азербайджанские философы, восточные поэты, низамиведение.

SUMMARIES

Klimov V. Yu. **First Japanese diplomatic mission to Russia (1862).**

The paper briefly describes the arrival and stay of the first Japanese diplomatic mission in St Petersburg. The study was based on the documents from two archives, the Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire (Russian abbreviation AVPRI) and the National Naval Archive (RGAVMF). The diary of Ichikawa Seiryu (Wataru) (1824–?), a member of the vice legate Matsudaira Iwami-no Kami's suite, was also used. In Japanese studies this diplomatic mission is known as the Bunkyu diplomatic mission to Europe..

Keywords: First Japanese diplomatic mission to Europe, the Bunkyu diplomatic mission to Europe, Russo-Japanese relations.

Vlasova N. N. **Oneiromancy and physiognomy in Chinese traditions.**

The two types of fortune telling popular in Chinese culture are discussed, i.e. oneiromancy, or dream interpretation, and physiognomy. The article also touches upon their relations with literary and historiographic traditions and their impact on the northern subculture characterized by an ability to rationalize the irrational.

Keywords: China, fortune telling, oneiromancy, dream interpretation, physiognomy.

Somkina N. A. **Traditions of animal symbolism in ritual aspects of everyday beliefs.**

The article deals with symbols embodied in rites, rituals and popular beliefs, including rural worship, in everyday Chinese life, as well as patterns of interaction with gods, deities and magic animals. This ritual diversity results from differences in habitats (North versus South), economical activities (farmers versus nomads) and ethnicity, as different ethnic groups have different cultural backgrounds and traditions of totem worship.

Keywords: China, worship, popular beliefs, deities, animal symbolism.

Kudoyarov V. N. **Taxes *unjoukin* and *myougakin* during the rule of Tanuma Okitsugu.**

The article discusses the tax policy carried out during the rule of the statesman *Tanuma Okitsugu* (1719–1788). To increase the revenue of the *Tokugawa bakufu* (1603–1867) and to stop the impoverishment of Japanese feudal lords, *Tanuma* depended on the capital of wealthy merchants. Defending their business rights and giving them privileges, in return he imposed on them special taxes called *unjoukin* and *myougakin*. Those taxes were paid not only by individual guilds but also by such merchant companies as *Sumitomo*.

Keywords: taxes, rice tax, guilds, monopolies, capital of merchants, trade turnover, creditors, ginseng monopoly, copper monopoly, brass monopoly, iron monopoly, cinnabar monopoly, camphor monopoly, guild of time-workers, alum monopoly, coal monopoly, cotton monopoly, lamp oil monopoly, sulphur monopoly, guild of messengers, guild of money lenders, *unjoukin*, *myougakin*, *Higaki kaisen*, *Taru kaisen*, *Sumitomo*.

Nemirovskaya A. V. **The system of punishments in the Ancient Near East: A history of research.**

In early 20th century, Biblical law (Exodus, Leviticus, Deuteronomy) was the main object of research on Ancient Near Eastern law. In 1930–1940s, scholars shifted the focus of their studies to cuneiform. Until 1980s, the principal matter for discussions was still the law of retaliation. A concept by American

historian Raymond Westbrook (1988) became a new milestone in studying Ancient Near Eastern law. He stated that talion was merely a part of “the revenge and ransom system” that existed throughout the Ancient Near East. In the Bible, talion is a didactic figure expressing the idea of divine justice and inevitable retribution; hence there are no details on fines in Biblical law.

Keywords: the Ancient Near East, Biblical law, Hammurabi’s Code, talion.

Zhel'tov A. Yu. Non-nominativity in the Niger-Congo languages.

This article analyzes the role marking types in the Niger-Congo languages in the context of the general role marking theory. While nominative (accusative) type of role marking dominates in these languages, some alternative strategies can be demonstrated.

Keywords: Niger-Congo languages, linguistic typology, typology of role marking.

Telitsin N. N. Emergence and development of Uyghur writing: ethno-cultural conditions.

The article reviews examples of the Old Turkic writings from the 6th until the 15th century, i.e. since the inception of Turkic (Runic) writing until the adoption of Arabic graphics. The impact of ethno-cultural and ethno-confessional factors on the emergence and development of Old Turkic (Old Uyghur) writing is discussed.

Keywords: Turkic writing, Uyghur writing, Runic writing.

Kornilyeva T. I. Traditional Chinese beliefs in the afterlife described in “Yuli baochao”: Orthodox Buddhism and popular beliefs.

“Yuli baochao”, or “Precious Copies of Jade Tablets”, is one of the most popular books known as “morality”, or “shanshu” genre books (善书). They were widely spread among the common people of China. The origins of “Yuli” date back to the Song period; they had been constantly amended and added to throughout their existence up to the present time. “Precious Copies” were propagated by faithful followers as the book itself states that its copying and distribution is of great virtue. It is therefore not surprising that many copies exist today.

The content of the “Precious Copies of Jade Tablets” presents a special interest. It describes Chinese popular beliefs in the afterlife that emerged over time and now comprise a mixture of Buddhist, Taoist and local religious beliefs.

Keywords: China, popular beliefs, popular literature, “Yuliba ochao”, “Precious Copies of Jade Tablets”, Shanshu genre, mythology, religion, Chinese culture, afterlife.

Mammadov Jabbar Manaf oglu. On some controversial issues surrounding the origin and nationality of Nezami Ganjavi.

The paper deals with an important debatable issue in Oriental studies. In the 18th century, one of the poems by the world famous Azeri poet and philosopher Nezami Ganjavi was supplemented with lines in which Nezami allegedly mentioned that he came not from Azerbaijan but from the Iranian city of Qom. This fact led to an opinion that Nezami was of Iranian origin; since then, this opinion has been shared by Orientalists all over the world.

However, in the first half of the 20th century, Academician E.E. Bertels, a renowned Russian/Soviet expert in Oriental studies discovered that the aforementioned lines were not present in other manuscripts, including earlier versions. This pointed to the fact that these later insertions made by some ideologically motivated copyists were in fact a falsification. This discovery attracted the attention of other scholars, including those from Azerbaijan who supported and supplemented Bertels’ findings with their own research (e.g. Academician Y.N. Marr, Academician I.Y. Krachkovski, Academician A.Y. Krymski, author of the article on Nezami for The “Brockhaus and Efron Encyclopaedic Dictionary”, Azerbaijani scholars G. Arasly, J. Heyat, R. Aliev and others).

Following that, all prominent Soviet Orientalists, including those who had theretofore considered Nezami a Persian poet, changed their viewpoint and stated conclusively and unanimously that the poet came from Azerbaijan.

However, because the discussion took place shortly before World War II and only in the Russian-language press, up to now there has been no mention of Bertels' great discovery in Western scientific publications. Therefore, Western sources continue to refer to Nezami as a Persian poet.

This paper discusses the abovementioned *Qom hypothesis* and its utmost refutation by the Soviet and Azerbaijani scholars. The arguments in favour of the poet's Turkish and Azerbaijani origin are presented, including quotations from Nezami's verses.

Keywords: Bertels, Qom hypothesis, nationality of Nezami Ganjavi, Azerbaijan poets, Eastern philosophers, Orientalism.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Богорад Юлия Ильинична, кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков СПбГУ культуры и искусств; ilya123@inbox.ru

Власова Наталья Николаевна, магистр, ассистент кафедры филологии Китая, Кореи и ЮВА Восточного факультета СПбГУ; natashamur@inbox.ru

Данскер Ольга Львовна, nathlliv@gmail.com

Желтов Александр Юрьевич, кандидат филологических наук, зав. кафедрой африканистики Восточного факультета СПбГУ; ajujeltov@mail.ru

Климов Вадим Юрьевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры японистики Восточного факультета СПбГУ; klimovvadim@rambler.ru

Корнильева Татьяна Игоревна, магистр, Восточный факультет СПбГУ; t-kornilyeva@yandex.ru

Кудояров Владимир Николаевич, магистр, Восточный факультет СПбГУ; vladohome@mail.ru

Мамедов Джаббар Манаф оглы, доктор философских наук, главный инженер (по второму образованию) в Государственной нефтяной компании Азербайджанской республики; c.m.mamedov@mail.ru

Немировская Адель Владимировна, кандидат филологических наук, доцент кафедры Древнего Востока Восточного факультета СПбГУ; adelnm@mail.ru

Сомкина Надежда Александровна, ассистент кафедры филологии Китая, Кореи и ЮВА Восточного факультета СПбГУ; somkina@yandex.ru

Телицин Николай Николаевич, кандидат филологических наук, доцент кафедры тюркской филологии Восточного факультета СПбГУ; nnt@orient.pu.ru

CONTENTS

Russia and the Orient

<i>Klimov V.Yu.</i> First Japanese diplomatic mission to Russia (1862).....	3
---	---

Geoculture

<i>Vlasova N.N.</i> Oneiromancy and physiognomy in Chinese traditions	17
<i>Somkina N.A.</i> Traditions of animal symbolism in ritual aspects of everyday beliefs	30

History and Source Studies

<i>Kudoyarov V.N.</i> Taxes unjoukin and myougakin during the rule of Tanuma Okitsugu.....	47
<i>Nemirovskaya A.V.</i> The system of punishments in the Ancient Near East: A history of research	53

Linguistics

<i>Zheltoy A.Yu.</i> Non-nominativity in the Niger-Congo languages.....	70
<i>Telitsin N.N.</i> Emergence and development of Uyghur writing: ethno-cultural conditions	83

Literature

<i>Kornilyeva T.I.</i> Traditional Chinese beliefs in the afterlife described in “Yuli baochao”: Orthodox Buddhism and popular beliefs.....	91
<i>Mammadov J.M. oglu.</i> On some controversial issues surrounding the origin and nationality of Nezami Ganjavi.....	106

In memoriam

<i>Ivan Ivanovuch Zarubin</i>	117
<i>Bogorad J.I.</i> We wish him to be remembered: Ivan Ivanovuch Zarubin in my fate	118
<i>Dansker O.L.</i> Zarrabin.....	123

Summaries	126
------------------------	-----

Authors	132
----------------------	-----