

Российский государственный гуманитарный университет  
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN

№ 3 (12)

Academic Journal

Series:

*History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies*

Moscow

2016

ВЕСТНИК РГГУ

№ 3 (12)

Научный журнал

Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»

Москва

2016

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Х. Варгас (Ун-т Кали, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. Дебарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, акад. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.В. Иванов, акад. РАН, д-р филол. н., проф. (РГГУ; Калифорнийский ун-т Лос-Анджелеса, США), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Ун-т Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная Школа Хартий, Сорбонна, Франция), И. Ключанов (Восточно-Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ВНИИДАД), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), Е.Е. Кравцова, д-р психол. н., проф. (РГГУ), М. Крэмер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кельна, Германия), Б. Луайер (Ин-т геополитики, Париж-VIII, Франция), С. Масамичи (Ун-т Чуо, Япония), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Ун-т Белостока, Польша), Ю.С. Пивоваров, акад. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), Е. ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ун-т Ратгерс, США), И. Фолтыс (Политехнический ин-т г. Ополе, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шаплина, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»

Редакционная коллегия серии

Е.И. Пивовар, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.И. Гиндин, зам. гл. ред., канд. филол. н., проф. (РГГУ), Г.И. Зверева, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), П.П. Шкаренков, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), М.Л. Андреев, д-р филол. н. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Т.Г. Архипова, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Н.И. Басовская, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Г. Васильев, канд. ист. н. (РГГУ), В.И. Дурновцев, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е.Е. Жигарина, канд. филол. н. (РГГУ), С.В. Карпенко, канд. ист. н., доц. (РГГУ), В.Ф. Козлов, канд. ист. н., проф. (РГГУ), И.В. Кондаков, д-р филол. н., проф. (РГГУ), М.А. Кронгауз, д-р филол. н., проф. (РГГУ; РАНХиГС); Г.Н. Ланской, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д.М. Магомедова, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Ю.В. Манн, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), И.Г. Матюшина, д-р филол. н. (РГГУ), А.Н. Мещеряков, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.Ю. Неклюдов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Е.В. Пчелов, канд. ист. н., доц. (РГГУ), Н.И. Рейнгольд, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Р.И. Розина, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИРЯ РАН), И.С. Смирнов, канд. филол. н., проф. (РГГУ), Н.Р. Сумбатова, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Я.Г. Тестелец, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.И. Топа, д-р филол. н., проф. (РГГУ), П.Ю. Уваров, чл.-корр. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ; ИВИ РАН), А.С. Усачев, д-р ист. н., проф. (РГГУ), В.И. Уколова, д-р ист. н., проф. (РГГУ; МГИМО (У) МИД РФ), И.О. Шайтанов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.Л. Юрганов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.А. Яценко, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

*Ответственные за выпуск:* С.А. Родин, канд. ист. н., ст. преп. (РГГУ, РАНХиГС), М.А. Алонцев, науч. сотр. (РГГУ, РАНХиГС), Д.А. Комиссаров, канд. филол. н., доц. (РГГУ, РАНХиГС)

## СОДЕРЖАНИЕ

### Статьи и сообщения

---

- М.А. Алонцев*  
«Его речи о пути многочисленны»: функции жития  
Джа‘фара Садика в «поминаниях друзей божьих»  
Фарид ад-Дина ‘Аттара.....9
- Е.Е. Арманд*  
К построению словаря лингвистических терминов  
персидского языка.....26
- Е.Л. Никитенко*  
Рассказ о себе как средство исцеления.....39
- Ю. Н. Наумова*  
Современные демонологические представления казахов  
о джиннах и пери.....48
- Е.Л. Комиссарук*  
Очерк историографии Ладакха.....61
- Д.А. Комиссаров*  
Смерть Майи в буддийской агиографии.....68
- Ю.Д. Минина*  
Традиционный костюм *ао зай* как социокультурный  
феномен в истории развития вьетнамского общества.....82

*Г.С. Старостин*  
К вопросу о методологии языкового анализа  
древнекитайских текстов (ч. 2).....93

*А.Н. Мещеряков*  
Между водой соленой и пресной: осмысление  
моря в японской культуре.....117

*М.В. Торопыгина*  
Сочинение стихотворений на заданную тему  
(на материале *Сётэцу моногатари*).....138

Abstracts.....151

Сведения об авторах.....154

## CONTENTS

### Articles and reports

---

- M. Alontsev*  
His speeches about the path are numerous:  
functions of “Remembrance of Ja‘far Sadiq”  
in the “Remembrances of God’s friends”  
of Farid al-Din ‘Attar.....9
- E. Armand*  
Towards the construction of a Persian-Russian  
dictionary of linguistic terms.....26
- E. Nikitenko*  
Self-narrative as a cure.....39
- Yu. Naumova*  
Kazakh people’s contemporary demonological  
ideas of peri and djinn.....48
- E. Komissaruk*  
On historiography of Ladakh.....61
- D. Komissarov*  
Maya's death in buddhist hagiography.....68
- Yu. Minina*  
Traditional garment *ao dai* as a sociocultural phenomenon  
in the history of Vietnamese social development.....82

<i>G. Starostin</i> On the question of methodology of language analysis for Old Chinese texts (part II).....	93
<i>A. Meshcheryakov</i> Between salt water and fresh water: reflections of the sea in Japanese culture.....	117
<i>M. Toropygina</i> Composing poems on prescribed topics (analyzing <i>Shotetsu monogatari</i> ).....	138
Abstracts.....	151
General data about the authors.....	154

## Статьи и сообщения

М.А. Алонцев

### «ЕГО РЕЧИ О ПУТИ МНОГОЧИСЛЕННЫ»: ФУНКЦИИ ЖИТИЯ ДЖА‘ФАРА САДИКА В «ПОМИНАНИЯХ ДРУЗЕЙ БОЖЬИХ» ФАРИД АД-ДИНА ‘АТТАРА<sup>1</sup>

Статья посвящена исследованию «Поминания Джа‘фара Садика», открывающего крупнейший персоязычный агиографический сборник «Поминания друзей Божьих» Фарид ад-Дина ‘Аттара (ум. 1221). В первую очередь рассмотрены апологетические аспекты этого жития в контексте предшествующей суфийской житийной традиции. Кроме того, выявлены мотивы, отчасти раскрывающие замысел, которым руководствовался автор при создании книги.

*Ключевые слова:* Фарид ад-дин ‘Аттар, суфизм, «Поминания друзей Божьих», суфийская агиография, суфийская апологетика.

Конец X в. был периодом окончательного формирования суфийской традиции в разных регионах ‘Аббасидского халифата. В это время был создан обширный корпус апологетической суфийской литературы, которая составляет источниковедческую базу для современных исследователей суфизма. Менее чем за одно столетие возникло большое число биографических сводов (*tabaqāt*)<sup>2</sup>, трактатов и практических руководств (*risāla*)<sup>3</sup>, охватывавших все основные аспекты формирующейся «суфийской науки» (*‘ilm at-taṣavvuf*). Изначально эта традиция была полностью арабоязычной, однако начиная со второй половины XI в. количество работ на персидском языке постоянно росло. В созданных трудах объяснялась терминология, обсуждалась природа чудес, приписываемых суфиям, а также подробно излагались правила подвижничества и отношений подвижников внутри суфийских сообществ. Все важные тезисы этих сочинений подкреплялись ссылками на авторитетные высказывания авторитетных представителей складывавшейся традиции. Среди них

мы находим подвижников, которые жили и умерли еще до того момента, как суфизм оформился в качестве самостоятельного религиозно-мистического учения.

Жизнеописания и высказывания этих ранних авторитетов стали неиссякаемым источником для более поздних суфийских авторов: отсюда они черпали примеры благочестивого поведения и ответы на различные морально-этические вопросы. Более того, сохраняя и передавая учения ранних подвижников, авторы суфийских сочинений стремились доказать «правоту» суфийского движения и отразить нападки его критиков, в частности тех суннитских ученых, которые выступали против различных проявлений суфийского индивидуализма, выражавшегося в приобретении персонального религиозного опыта. Апологеты основывали свою полемику на тезисе о том, что суфийские идеи и практика находятся в полном согласии с сунной пророка Мухаммада, деяниями и высказываниями его соратников и ранних мусульманских подвижников. Проблема, с которой столкнулись защитники суфизма, заключалась в том, что с точки зрения богословия суфизм, как и некоторые другие «неортодоксальные» учения, имевшие хождение среди мусульман (свобода человеческой воли, антропоморфизм Бога, переселение душ), считался недопустимым «новшеством» (*bid'a*)<sup>4</sup>. Задача же суфийской апологетики состояла в том, чтобы доказать, что суфизм вовсе не является новацией суфиев, привнесенной ими в ислам, а представляет собой исконную составляющую мусульманского вероучения<sup>5</sup>.

Авторы суфийских сочинений разными способами старались убедить своих читателей в том, что элементы подвижничества и аскетического самосовершенствования были неотъемлемой частью «правотного» ислама с момента его возникновения. Именно поэтому они многократно ссылались на аскетизм и благочестие Пророка и его ближайших соратников, изображая их первыми подвижниками ислама. Для их описания они использовали термин «друг Божий» (*valī*)<sup>6</sup>. 'Али ибн 'Усман Джуллаби Худжвири (ум. 1073 или 1077) в главе «Об утверждении святости» первого из дошедших до нас самостоятельного персоязычного трактата «Раскрытие сокровитного» (*Kašf al-maḥjūb*) пишет: «Знай, да придаст Бог тебе сил, что это слово (*valī* – М. А.) распространено среди людей, употребляется в Книге и сунне. По Его словам, “О да, ведь для друзей Аллаха нет страха, и не будут они печалиться”<sup>7</sup>. <...> Пророк (да

*благословит его Бог и приветствует!*) сказал, мол, Господь (*велик Он и славен!*) рек: “*Кто задевает друга Божьего, тот осмеливается на вражду со Мной*”. Смысл в том, чтобы ты узнал, что Бог (*велик Он и славен!*) выделил друзей Божьих [своей] любовью и приближенностью [к себе], выбрал их правителями Его Царства, сделал их являющими Его действия, возвысил их при помощи различных чудес (*karāmāt*). Он очистил их от природных страстей и освободил от устремлений [низшей] души. Все их помыслы – о нем, их привязанность – лишь к Нему одному. Они были до нас, в прошлые века, они есть сейчас, они будут существовать вплоть до дня Воскресения, так как Господь (*возвышен Он!*) выделил эту общину перед всеми остальными, чтобы она оберегала закон Мухаммада (*да благословит его Бог!*)<sup>8</sup>».

Как следует из приведенного выше фрагмента, «друзья Божии» являются «выделенным» элементом мусульманской общины: они существовали во все эпохи и будут существовать до конца этого мира, они отмечены Богом, их задача – оберегать закон, ниспосланный Богом пророку Мухаммаду. Такого рода «косвенная» апологетика была одним из основных полемических приемов защитников суфизма: они не только указывали на аскетизм, нестяжательство и благочестие Пророка и его сподвижников как примеры для подвижников следующих поколений, но и создавали непрерывную историю «друзей Божьих», присутствующих в общине правоверных во все времена. Еще одним важным приемом «косвенной» апологетики было создание духовной генеалогии отдельных мистиков. В такой цепочке (*silsila*) среди духовных предтеч суфия обычно упоминались «праведные халифы» и пророк Мухаммад (впрочем, иногда все же встречались духовные генеалогии, завершающиеся на известных суфиях прошлого – Абу Йазиде Бистами или Абу-л-Касиме Джунайде)<sup>9</sup>.

Как мы видим, апологеты суфизма разработали целую систему аргументации и топику для полемики с их идеологическими оппонентами. Далее мы более подробно рассмотрим апологетические фрагменты наиболее важных арабо- и персоязычных суфийских произведений X–XI вв.<sup>10</sup>

Обзор крупных суфийских сочинений описываемого периода следует начать с арабоязычного сочинения Абу Насра ас-Сарраджа (ум. 988) «Книга о самом светлом в суфизме» (*Kitāb al-luma‘ fi-t-taṣawwuf*). Главную свою задачу при написании этой книги Саррадж

видел в том, чтобы показать, что суфизм уходит корнями в первоначальную мусульманскую традицию, связанную с Пророком и его сподвижниками. Предваряя основную часть книги, посвященную скрупулезному разбору различных суфийских терминов и практик, Саррадж пишет, что религиозные знания, даруемые Богом своим рабам, заключены в трех источниках: в Коране, в «том, что унаследовано от Пророка», т. е. в Сунне, и в «том, что открыто сердцам друзей [Божьих]»<sup>11</sup>. Далее, отвечая на вопрос об основных принципах суфизма, автор приводит знаменитый коранический аят об «обладающих знанием» (*ūlū-l-‘ilm*)<sup>12</sup> и высказывание Пророка «Ученые (*‘ulamā’*) наследуют пророкам». После этого Саррадж выделяет три класса «ученых» – знатоки хадисов (*aṣḥāb al-ḥadīth*), правоведы (*fuqahā’*) и суфии (*ṣūfiyya*), соотнося их с тремя типами религиозного знания. Саррадж не только стремится поставить суфиев на один уровень с представителями двух первых классов, но и убедить читателя в том, что суфии обладают преимуществом над правоведом и знатоками хадисов. По его словам, суфиев выделяет то, что в отличие от других классов «ученых» они находят практическое применение многим кораническим аятам и сообщениям о жизни Пророка, а также обращают внимание на «истины и тонкости» (*ḥaqā’iq wa daqā’iq*) различных психологических состояний<sup>13</sup>. Другая причина превосходства суфиев, по мнению Сарраджа, – их склонность к самопознанию: они познают «низкую душу и ее приказания», видят «тонкости лицемерия», «сокрытое вожеление» и «спрятанное многобожие». Кроме того, в отличие от знатоков хадисов и правоведов, суфии знают, как спастись от этого<sup>14</sup>. Третьей причиной превосходства суфиев Саррадж считает их осведомленность в тонкостях «неясных знаний», которые сложны для двух других классов «ученых». В данном случае автор имеет в виду разнообразные аспекты «стоянок» суфийского пути («близость», «единение», «единобожие», «исчезновение», «пребывание»)<sup>15</sup>.

Автор другого известного арабоязычного суфийского компендиума «Пища сердец» (*Qūt al-qulūb*) Абу Талиб ал-Макки (ум. 996) также раскрывает апологетическую направленность своего сочинения. Ссылаясь на вышеупомянутое высказывание Мухаммада, он пишет: «И ученые, которые наследуют пророкам, благочестивы в вере в Бога (*велик Он и славен!*), отрекаются от соблазнов этого мира. Они говорят, опираясь на достоверное знание и силу, а не на знание, [основанное] на личном мнении, и страсти. Они молчат о неясностях

и [расхождении] мнений. Ведь в день Воскресения для ученых, которые являются свидетелями Бога Всевышнего, эти [слова] будут противоречить мнению умствующих и пустословию невежд. Так передают со слов ‘Абдаллаха ибн ‘Умара, передавшего слова Пророка, мол, первые из людей этой общины благочестивы и [пребывают] в мироотречении и достоверности, а последние вязнут в скупости и [пустых] надеждах<sup>16</sup>».

Для того чтобы «легитимировать» суфийское движение, доказать, что суфизм является исконной частью мусульманского вероучения, создатели ранних агиографических сочинений начинали свои работы с изложения биографий соратников Пророка и знаменитых раннемусульманских подвижников, тем самым показывая, что нестяжательство, отсутствие потребностей, благочестие, присущие суфиям, были важной частью ислама со времен Мухаммада и его соратников. Следовательно, эти ранние религиозные авторитеты являются предтечами суфиев.

Первое из дошедших до нас агиографическое сочинение «Разряды суфиев» (*Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*) принадлежит перу ‘Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. 1021). Это произведение, возможно являющееся сокращенной версией не сохранившегося свода «История суфиев» (*Tārīḫ aṣ-ṣūfiyya*)<sup>17</sup>, содержит жития 105 подвижников, разделенные на пять временных периодов. В небольшом предисловии Сулами утверждает, что «вслед за пророками (*мир им!*) идут друзья Божьи (*awliyā’*), которые наследуют их обычаи, ведут их общину по их пути и направляют их»<sup>18</sup>. Далее он развивает эту мысль: «Друзья Божьи и замещающие<sup>19</sup> растолковывают общине внешнюю [сторону] закона и внутреннюю [сущность] смыслов, наставляют их делом или словом благодаря своим нравам или положительным [качествам]. В общине они – наследники пророков и посланников (*благословения Бога им!*), они владеют [сокрытыми] смыслами единобожия, являются знатоками хадисов, обладают проницательностью, честностью, прекрасными нравами и повинуются установлениям посланников (*благословения Бога всем им!*), пока не настанет Час. Передают о Пророке (*благословит его Бог и приветствует!*), что он сказал, мол, в моей общине всегда будут сорок человек с нравом Ибрахима Халила<sup>20</sup>. В “Книге мироотречения” я рассказал о сподвижниках [Пророка], о следовавших за ними и о следовавших за следовавшими за ними»<sup>21</sup>. Затем Сулами описывает композицию своего произведения и попутно рассказывает о «вождях, шейхах и ученых»

пяти эпох, тем самым приравнивая суфийских наставников к сподвижникам Пророка и их последователям<sup>22</sup>.

Младший современник Сулами – Абу Ну‘айм ал-Исбахани (ум. 1038) – создал арабоязычное сочинение «Украшение друзей Божьих» (*Hilyat al-awliyā*), пожалуй, самое полное собрание биографий того времени. В авторском введении ал-Исбахани описывает признаки «друзей Божьих» и «чистых» (*asfiyā*)<sup>23</sup>, а после этого переходит непосредственно к суфиям: сначала он уделяет несколько пространных пассажей вопросу о происхождении термина «суфизм» (*taṣawwuf*)<sup>24</sup>, а затем приводит краткое изложение основ «суфийской науки»<sup>25</sup>. Собственно биографическая часть сочинения, состоящая из 649 жизнеописаний, начинается с житий четырех «праведных халифов»: Абу Бакра, ‘Умара, ‘Усмана и ‘Али<sup>26</sup>. Также ал-Исбахани приводит жития сподвижников Мухаммада, их соратников и потомков, основателей суннитских мазхабов, известных подвижников и собирателей хадисов<sup>27</sup>. И лишь затем он переходит к жизнеописаниям суфиев<sup>28</sup>. Такая композиция книги наводит на мысль, что собирание биографий суфиев и «легитимация» суфийского учения путем выстраивания их «благочестивой» генеалогии не были первоочередными задачами для ал-Исбахани. Многотомное «Украшение друзей Божьих» скорее представляет собой авторское изложение истории мусульманского благочестия начиная от сподвижников Мухаммада и заканчивая старшими современниками ал-Исбахани. Суфии включены в этот компендиум благодаря тому, что соответствуют тому набору качеств, которыми в понимании ал-Исбахани обладают «друзья Божьи».

Первым из дошедших до нас персоязычным суфийским компендиумом является сочинение ‘Али Худжвири «Раскрытие сокрытого». В этом монументальном произведении теоретическая часть, посвященная многообразным аспектам суфийского учения, предваряется биографическим разделом. В нем Худжвири, по всей видимости опираясь на сложившуюся арабоязычную традицию, приводит биографии четырех «праведных халифов», людей, принадлежавших к «дому Пророка» (*ahl al-bayt*)<sup>29</sup> и к следующему после сподвижников Мухаммада (*tābi‘ūn*) поколению. Далее располагаются жизнеописания подвижников, принадлежащих к последующим поколениям вплоть до времени жизни автора.

В отличие от предшественников, Худжвири во вступительной части трактата не развивает дискуссию о природе суфизма,

взаимоотношениях «друзей Божьих» и «ученых», и более того – не рассуждает о легитимности суфийского учения в рамках «правоверного» ислама. Для него «познание Бога» (*ma'rifat-i allāh*) уже является неотъемлемой частью этой религии. А сам по себе процесс познания невозможен без соблюдения предписаний шари'ата: «Мухаммад ибн Фазл ал-Балхи (*да пребудет с ним милость Божья!*) говорит: “Знание бывает трех видов: знание от Бога, знание с Богом и знание о Боге”. Знание о Боге – это познание, благодаря которому его знали все друзья Божьи. Они не знали Его до тех пор, пока им не было явлено постижение и пояснение от Него <...> Знание от Бога – это знание Закона (*'ilm-i šarī'at*), которое Он завещал нам и сделал [для нас] обязательным. Знание с Богом – это знание стоянок на пути к Истинному (*'ilm-i maqāmāt-i tarīq-i ḥaqq*) и объяснение степеней друзей Божьих. Следовательно, познание невозможно без принятия Закона, а исполнение Закона невозможно без выявления стоянок»<sup>30</sup>.

Традиции составления агиографических сочинений, заложенные авторами X–XI вв., писавшими, за исключением Худжвири, на арабском языке, продолжает персоязычное произведение Фарид ад-дина 'Аттара (ум. 1221) «Поминания друзей Божьих» (*Tazkirat al-awliyyā*). Более того, 'Аттар в значительной степени использует информацию, приводимую в житийных сводах предыдущих эпох. М. Эсте'лами, исследователь текста, во введении к собственному изданию указывает основные источники произведения 'Аттара<sup>31</sup>. Среди ранних образцов этого жанра сборник «Поминания друзей Божьих» выделяется высокой степенью авторской работы над материалами: сухие факты, заимствованные из ранних биографических суфийских сочинений, 'Аттар обрамляет многочисленными красочными деталями, рассказами о чудесах и легендами. Вряд ли подобное обращение с фактологическим материалом может сделать «Поминания друзей Божьих» надежным источником исторической информации. Тем не менее данное произведение несомненно дает нам достаточно полное представление о религиозных взглядах автора, о том, каким 'Аттар представляет себе идеального суфийского наставника. По словам Маршалла Ходжсона, эти «очень трогательные и живые биографические истории гораздо эффективнее доносят до читателя суфийское учение, нежели любой схоластический суфийский трактат»<sup>32</sup>.

Сборник житий открывается авторским введением, после которого приводится житие Джа'фара Садика<sup>33</sup>. 'Аттар объясняет

причины такого выбора: «Мы уже говорили, что если станем описывать жизнь пророков, асхабов<sup>34</sup> и людей дома<sup>35</sup>, потребуется отдельная книга. А эта книга станет описанием жизней тех шейхов, которые были после них. Однако мы начнем с Садика в силу [его] святости (*да будет доволен им Бог!*), ведь он также был после них. Поскольку большинство речей о людях дома были переданы им и многие восходят к нему, мы скажем несколько слов об этом господине. Ведь все они суть одно: если описать его жизнь, то это будет жизнеописанием их всех. Разве ты не видишь, что люди, придерживающиеся его мазхаба<sup>36</sup>, признают двенадцать имамов? То есть один – это двенадцать, а двенадцать суть один»<sup>37</sup>.

В изложении ‘Аттара Джа‘фара Садики предстает идеальным подвижником<sup>38</sup>: «Он был постоянным примером для подражания, шейхом всех людей Божьих, имамом всех последователей Мухаммада. Он был вождем всех людей вкушения и главой всех людей любви<sup>39</sup>. Он предводительствовал над праведниками и был уважаем мироотреченцами. Он был великим в изложении тайн истин и бесподобным в тонкостях тайн откровения и толкования. Он передал многие великие высказывания Бакира<sup>40</sup> (*да будет доволен им Бог!*)»<sup>41</sup>.

Действительно, фигура Джа‘фара Садики, считавшегося шестым шиитским имамом, играет важную роль в суфизме. Он включен во многие суфийские генеалогические цепочки; его высказывания, посвященные разным аспектам суфийской терминологии, часто приводятся в сочинениях, а его биография входит в крупные суфийские антологии. В «Поминаниях друзей Божьих» ‘Аттар также приводит ряд историй, связывающих Джа‘фара Садики с суфизмом. Он, в частности, упоминает о его встрече с «прото-суфием»<sup>42</sup> Давудом ат-Та’и (ум. 775)<sup>43</sup>: «Передают, что однажды Давуд ат-Та’и пришел к Садику и сказал: “Потомок Посланника Господа! Дай мне совет, ибо мое сердце почернело!”. [Садик] сказал: “Абу Сулайман! Ты – мироотреченец [этой] эпохи. Зачем тебе нужны мои советы?”. [Давуд] ответил: “Отпрыск Пророка! Ты достойнее всех сотворенных, поэтому советовать всем – твоя обязанность!”. [Садик] сказал: “Абу Сулайман! Я боюсь, что в день Воскресения мой предок спросит меня, мол, почему ты не выполнил [свою] обязанность и не последовал за мной? Это не имеет отношения к правильной родословной или к могучим предшественникам. Это относится к поведению, которое достойно чертога Истинного”. Давуд заплакал и

сказал: “О Господи! Когда тот, чья глина замешана на воде пророчества, чей предок – Посланник, а мать – Непорочная (*batūl*)<sup>44</sup>, настолько сбит с толку, как может быть Давуд доволен своим поведением?”<sup>45</sup>.

Также ‘Аттар приводит рассказ о встрече Джа‘фара Садика с Суфьяном ас-Саури (ум. 776)<sup>46</sup> – другим известным «прото-суфием»:

Передают, что Джа‘фар Садик на некоторое время уединился и не выходил наружу. Суфьян Саури пришел к его дому и сказал: “Люди лишены пользы от твоих речений. Почему ты уединился?”. Он ответил: “Настоящее таково, что *‘Пришла в упадок эпоха и изменились братья’*”. И прочитал эти два бейта. Стихи:

*Ушла преданность, как ушел вчерашний [день].  
Люди окружены своими помыслами и желаниями.  
Известны среди них любовь и преданность,  
Но сердца их наполнены скорпионами!*<sup>47</sup>.

Другая известная история, повествующая о связи Джа‘фара Садика с суфизмом, приводится в житии Байазид Бистами<sup>48</sup>. ‘Аттар сообщает о наставниках Байазид, одним из которых и был Садик: «Рассказывают, что однажды он находился подле Садика. Садик сказал: “Достань ту книгу из ниши”. Байазид спросил: “Из какой ниши?” Садик сказал: “Ты давно уж здесь и не заметил эту нишу!?” Он ответил: “Нет. Мое ли это дело поднимать голову подле тебя? Я сюда не поглазеть пришел”. Садик сказал: “Раз так, возвращайся в Бистам, твое дело окончено”»<sup>49</sup>.

Несомненно, ‘Аттар приводит эти истории для того, чтобы показать «правотворность» суфийского учения, и для этого не найти более подходящей фигуры, чем Джа‘фар Садик. Его благочестие признавалось представителями всех ответвлений ислама, поэтому использование такого авторитета в качестве предтечи и покровителя суфизма должно способствовать «легитимации» суфизма в глазах его оппонентов, указывать на согласие суфийского учения с традицией Пророка, его сподвижников и потомков.

В житии Джа‘фара Садика ‘Аттар развивает еще одну важную тему – расхождений во взглядах между «приверженцами Сунны и согласия» (*ahl-i sunnat-u jamā‘at*) и «приверженцами дома Пророка» (*ahl-i bayt*) – т. е. между суннитами и шиитами. Раскол, произошедший в мусульманской общине после смерти пророка

Мухаммада из-за спора о наследовании власти, перерос в многовековое идеологическое, а зачастую и вооруженное противостояние соперничающих сторон. В эпоху 'Аттара этот конфликт вышел на новый уровень: раздираемое внутренними противоречиями государство Сельджуков подвергалось как атакам извне со стороны представителей региональных мусульманских династий и крестоносцев, так и серьезному давлению на своей территории со стороны исмаилитов Аламута<sup>50</sup>. Последние вели ожесточенную борьбу против «узурпаторов» Сельджуков, и в определенные моменты своего существования исмаилитское государство представляло собой большую угрозу для сельджукских правителей. Сложившуюся ситуацию 'Аттар описывает следующим образом: «Настало время, когда лучшие из людей дурны и худшие из людей забыли лучших»<sup>51</sup>. По мнению автора, одна из задач данной антологии заключается в том, «чтобы ущербные люди этого времени не забывали обладателей счастья, искали избравших уединение и затворничество и [вместе] с ними являли рвение, чтобы через дуновение их счастья обрести связь с вечным блаженством»<sup>52</sup>.

Трудно найти более подходящую фигуру для примирения враждующих между собой групп мусульман, чем Джа'фар Садик – представитель рода пророка Мухаммада, одинаково уважаемый суннитами и шиитами. В одном из фрагментов его жития 'Аттар удивляется самому факту того, что люди могут искать расхождения между «приверженцами Сунны и согласия» и «приверженцами дома Пророка», называя эти поиски «пустым измышлением»<sup>53</sup>. В качестве подтверждения своих слов автор рассказывает истории о двух выдающихся суннитских законоведах – Мухаммаде аш-Шафии и Абу Ханифе. Аш-Шафии, по словам 'Аттара, был настолько проникнут любовью к представителям «дома Пророка», что был обвинен в приверженности идеям рафидитов<sup>54</sup> и брошен в тюрьму<sup>55</sup>. Т. е. выдающийся суннитский богослов не видел ничего предосудительного в почитании представителей рода Мухаммада. 'Аттар приводит похожее по тематике высказывание Абу Ханифы: «Когда у имама Абу Ханифы спросили, мол, кто более достоин среди последователей Пророка (*благословения и мир ему!*), он ответил: “Среди старцев – Сиддик<sup>56</sup> и Фарук<sup>57</sup>. Среди молодых – 'Усман и 'Али. Среди девушек – Фатима, а среди жен – 'Аиша (*да будет доволен Бог ими всеми!*)”»<sup>58</sup>. Тем самым 'Аттар дает читателю понять, что особый пиетет к потомкам Мухаммада не является

исключительно шиитской прерогативой. Напротив, представители «дома Пророка», их образ жизни, поступки и слова служат образцом для всех представителей мусульманской общины.

В заключение стоит отметить, что, создавая свою антологию жизнеописаний мусульманских подвижников, ‘Аттар активно использовал уже накопленный традицией опыт. Это касается и суфийской апологетики: на примере открывающего книгу жития Джа‘фара Садика мы видим, что для автора «Поминаний друзей Божьих» было важно показать, что своими корнями суфизм уходит в первые века ислама, а благочестие суфиев есть не что иное, как подражание образу жизни и поступкам пророка Мухаммада, его сподвижников и потомков. Помимо этого, в «Поминании Джа‘фара Садика» постулируется еще один важный для ‘Аттара момент – автор показывает всю абсурдность вражды между «приверженцами Сунны и согласия» и «приверженцами дома Пророка» и желает ее скорейшего прекращения.

#### Примечания

- 1 Работа выполнена в рамках НИР «Традиционные основы современных культур и макрорегионов Востока» (ШАГИ РАНХиГС, 2013–2014).
- 2 Практика составления сочинений жанра *ṭabaqāt* (араб. и перс. «разряды») возникает еще в первые века ислама. Зачастую подобные произведения объединяли биографии как представителей одной социальной группы или класса, так и людей, имеющих один общий признак. Сочинения в этом жанре посвящались певцам, поющим рабыням, купцам, писцам и т. д. Несколько позже появляются биографические труды, посвященные поэтам (*Gilliot Cl. Ṭabaqāt // The Encyclopaedia of Islam. Leiden: J.I. Brill, 1991*). В свою очередь, возникновение «разрядов суфиев» свидетельствует еще об одном важном моменте: суфии начинают представлять себя отдельной социально-исторической общностью.
- 3 Литературный жанр, тематика которого охватывала все области знания средневековой мусульманской культуры. Стоит отметить, что авторы крупных суфийских руководств зачастую включали в свои произведения довольно обширные биографические разделы.
- 4 Существовали разнообразные классификации «новшеств». Изначально новшества разделялись на «достославные» (*maḥmūda*) и «порицаемые» (*mazmūma*). Позже возникла их более четкая иерархия. В частности, такие «новшества», как изучение грамматики, риторики, хадисов, права, а также отрицание сект, считались деяниями, обязательными для общины (*farʿ kifāya*). Кроме того, выделялись «рекомендуемые» (*mandūba*) новшества – например,

- открытие школ; «дозволенные» (*mubāḥa*) – потребление приятной еды и напитков, ношение красивой одежды; «неодобряемые» (*makrūha*) – излишнее украшение мечетей или копий Корана; «запрещенные» (*muḥarrama*) – признание и распространение учений, противоречащих сунне и обычаям мусульманской общины. Многие богословы обвиняли суфиев в привнесении в ислам новшеств именно последнего вида (Robson J. Bid'a // The Encyclopaedia of Islam. Leiden: J.I. Brill, 1991).
- 5 С похожей проблемой ранее столкнулись поэты и стилисты, разрабатывавшие положения науки о поэтических фигурах и красотах стиля (*'ilm al-badī'*). Считается, что первыми от канона стихосложения отошли поэты Башшар, ал-Валид и ал-'Аттабби, начавшие использовать в своих стихах иносказания. В свою очередь в аббасидских литературных кругах было много критиков использования подобных поэтических новшеств (*badī'*) – «созданных» поэтами метафор и сравнений. Позже Ибн ал-Му'таз в «Книге украшений» (*Kitāb al-badī'*) доказал, что поэтические украшения не являются «изобретением» вышеуказанных поэтов: он привел примеры использования *badī'* в доисламской арабской поэзии, Коране, хадисах и ранних образчиках классической арабской поэзии (Khalafallah M. Badī' // The Encyclopaedia of Islam. Leiden: J.I. Brill, 1991).
- 6 «Друг божий» – *walī* (букв. «приближенный»). В Коране это слово употребляется в нескольких значениях: «покровитель», «защитник», например, см.: (Коран 45:10; 45:19); «друг», «близкий», см.: (Коран 33:5; 41:31); «помощник», см.: (Коран 34:41; 39:3). Наиболее интересным для нас примером является Коран 62:6, где встречается словосочетание «близкие к Богу» (*awliyā' li-llāh*): «Скажи: “О вы, которые стали иудеями! Если вы утверждаете, что вы – близкие к Аллаху, помимо прочих людей, то пожелайте смерти, если вы правдивы!”» Цитаты из Корана приведены в переводе И.Ю. Крачковского: Коран. [Электронный ресурс]. URL: <http://tanzil.net/> (дата обращения: 09.02.2015). Позже именно это значение слова стало основным. Впоследствии была разработана иерархия «святых», в которой «друзья Божьи» занимали место вслед за пророками; авторы подобных классификаций зачастую ссылались на известное изречение пророка Мухаммада «Друзья Божьи наследуют пророкам» (*al-awliyā' waraḥat al-anbiyā'*), подробнее см.: Radtke B. Walī // The Encyclopaedia of Islam. Leiden: J.I. Brill, 1991. Как видно даже из названий нижеприведенных агиографических сочинений (например, *Ḥilyat al-awliyā'*, *Taḥkirat al-awliyā'*), собирательный термин «Друг божий» (*walī*) довольно часто использовался для обозначения разнородной по составу группы «мусульманских святых», в которую входили несколько первых поколений мусульман, благочестивые подвижники первых веков ислама, законоведы и богословы, а также суфии.
- 7 Коран 10:62.

- 8 *'Alī ibn 'Uṭman Hujvirī. Kaṣf al-mahjūb.* [Электронный ресурс]. URL: <http://sufism.ir/books/download/farsi/hojviri/kashfol-mahjoob.doc> (дата обращения 08.02.2015). S. 100–101.
- 9 См.: *Silsila // The Encyclopaedia of Islam.* Leiden: J.I. Brill, 1991. Примеры подобных генеалогий можно увидеть, например, в *Ernst C.W. Ruzbihan Baqli, Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism.* Richmond: Surrey, 1996. P. XXIII.
- 10 Более полный список арабо- и персоязычных суфийских сочинений, в том числе и не дошедших до нас, можно найти, например, в *Karamustafa A.T. Sufism: the Formative Period.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. P. 84–85.
- 11 *Abū Naṣr as-Sarrāj. Kitāb al-luma' fi-t-taṣavvuf / Arabic Text with English Introduction by R. A. Nicholson.* P. 2–3.
- 12 «Свидетельствует Аллах, что нет божества, кроме Него, и ангелы, и обладающие знанием, которые стойки в справедливости: нет божества, кроме Него, великого, мудрого!» (Коран 3:16).
- 13 *Abū Naṣr as-Sarrāj.* Op. cit. P. 13–14.
- 14 Ibid. P. 14.
- 15 Ibid. P. 14–15.
- 16 *Abū Ṭālib al-Makki. Qūt al-qulūb.* [Электронный ресурс]. URL: <http://www.alwaraq.net> (дата обращения 02.02.2015). S. 245.
- 17 *Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм.* М.;СПб.; Диля, 2004. С. 141.
- 18 *'Abd al-Rahmān Sulamī. Ṭabaqāt aṣ-ṣufiyya.* [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.eshia.ir/40399/1/20> (дата обращения 02.02.2015). S. 20.
- 19 «Замещающие» – *budalā'*, один из высших рангов в суфийской иерархии. В «Раскрытии сокрытого» эта иерархия описана следующим образом: «Тех, кто имеет власть освобождать и связывать, кто служит при Божественном дворе, – их триста *axīar*, сорок *абдал*, семь *абрар*, четверо *аутад*, трое *нукаба* и один *кутб*, или *гавс*. Все они знают друг друга и действуют не иначе как по взаимному согласию» (*'Alī ibn 'Uṭman Hujvirī.* Op. cit. S. 101).
- 20 «Халил» – *xalīl*, букв. «друг», сокр. от *xalīl allāh* («друг Божий»), самое распространенное прозвище пророка Ибрахима, см.: *М.Б. Пиотровский. Ибрахѣм // ИЭС.*
- 21 *'Abd al-Rahmān Sulamī.* Op. cit. S. 21.
- 22 Сочинение Сулами оказало большое влияние на последующую мусульманскую агиографическую традицию. Считается, что оно было одним из основных источников для «Украшения друзей Божьих» ал-Исбахани и «Поминаний друзей Божьих» Фарид ад-Дина 'Аттара, о которых речь пойдет ниже.
- 23 *Abū Nu 'aym al-Iṣbahānī. Ḥilyat al-awliyā' va ṭabaqāt al-aṣṣfiyya'.* Beirut, 1967. S. 4–17.
- 24 Ibid. S. 17–21.
- 25 Ibid. S. 21–25.

- 26 *Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī. Ḥilyat al-awliyā‘ va ṭabaqāt al-aṣṭiyā‘*. S. 25–87.
- 27 Отец ал-Исбахани был очень известным собирателем хадисов и стал первым учителем сына в этой области. Тот позднее продолжил свое обучение (сначала у других богословов Исфахана, а затем – в Хиджазе). Позже глубокое знание хадисов привлекло к ал-Исбахани его первых учеников (*Книги А.Д. Указ. соч. С. 144*). Эти факты биографии ал-Исбахани объясняют столь большое внимание, уделенное им собирателям хадисов.
- 28 Примечательно, что ал-Исбахани не включил в произведение жизнеописание Мансура Халладжа, видимо, из-за излишней «радикальности» взглядов и идей последнего.
- 29 В этом разделе находятся биографии первых ши‘итских имамов вплоть до Джа‘фара Садика.
- 30 *‘Alī ibn ‘Uṭman Hujvirī*. Op. cit. S. 15.
- 31 По мнению М. Эсте‘лами, основными источниками произведения ‘Аттара были вышеупомянутые «Пища сердец», «Разряды суфиев», «Украшение друзей Божьих» и «Раскрытие сокрытого». Подробнее см.: *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī. Taẓkiratu-l-awliyā‘ / Barrasī, taṣṭīḥ-i matn, tawẓīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti‘lāmī. Tihrān, 1386 (čāp-i 16). S bīst-ū haštum-sī-yu duvvum*.
- 32 *Hodgson M.G.S. The Venture of Islam: Conscience and history in a world civilization. Vol 2. Chicago, 1974. P. 305.*
- 33 Перевод всех фрагментов из памятника выполнен по изданию *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī*. Op. cit.
- 34 «Асхабы» –*ṣaḥāba*, сподвижники Пророка, люди, тесно общавшиеся с ним или принимавшие участие в военных походах. Впоследствии так стали называть всех, кто видел Мухаммада, даже будучи ребенком (*Большаков О.Г. Ал-Асхāб // ИЭС*).
- 35 «Люди дома» – *ahl-i bayt*, семья Пророка. Мусульманские авторы трактовали это выражение по-разному. Некоторые включают в «людей дома» потомков Абу Талиба, дяди Пророка и отца ‘Али, и ‘Аббасидов, потомков ‘Аббаса, другого дяди Мухаммада. Другие авторы также причисляют к ним всех хашимитов. В свою очередь, шииты включали в число «людей дома» только «людей накидки» (ар. *ahl al-kisā‘*, перс. *āl-‘abā*), подробнее см.: *Прозоров С.М. Ахл ал-Байт // ИЭС*. Термин «люди накидки» связан со знаменитым хадисом, включенным во многие авторитетные сборники: Мухаммад шел, завернувшись в накидку из верблюжьей шерсти, поочередно встречал на пути Хасана, Хусайна, Фатиму и ‘Али и укрывал их накидкой. Когда они собрались вместе, Пророку был явлен аят 33:33: «Пребывайте в своих домах и не украшайтесь украшениями первого неведения. Выстаивайте молитву, давайте очищение и повинуйтесь Аллаху и Его посланнику. Аллах хочет удалить скверну от вас, семьи его дома (*ahl al-bayt*, курсив мой – М.А.) и очистить вас очищением» (Коран 33:33). В традиционных толкованиях под

«семьей его дома» понимаются жены Мухаммада, однако шиитские комментаторы рассматривают случай с накидкой как доказательство их версии концепта *ahl-i bayt*: только «люди накидки» по-настоящему благочестивы и непорочны, см.: *Algar H. Al-e Abā // Encyclopaedia Iranica*. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iranicaonline.org> (дата обращения 08.02.2015). Кроме того, концепт «люди накидки» связан с диспутом между Мухаммадом и христианами из Наджрана относительно статуса Христа. По преданию группа видных мусульман и их христианские оппоненты вели ожесточенные споры, а когда аргументы у обеих сторон иссякли, Мухаммад предложил провести процедуру «взаимного проклятия» (*mubāhala*) – своеобразную ордалию, в ходе которой обе стороны взывают к Богу с просьбой покарать оппонентов. Комментаторы сообщают, что Мухаммад вышел вперед, прикрыв полами своей накидки Хасана и Хусайна. В этот момент ‘Али был рядом с ним, а Фатима – позади. Увидев грозную фигуру Мухаммада, раскинувшего руки, его оппоненты устремились и отошли назад (*Schmucker W. Mubāhala // The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: J.I. Brill, 1991).

- 36 Имеется в виду джа‘фаритская религиозно-правовая школа, которой придерживаются шииты-двунадесятники. Разработка положений этого мазхаба приписывается Джа‘фару Садику.
- 37 *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī*. Op. cit. S. 11.
- 38 Джа‘фар ибн Мухаммад Абу ‘Абдаллах ас-Садик (ок. 700 – 765) – шестой имам шиитов-двунадесятников. Как и его предшественники, не принимал активного участия в политической деятельности, не имел претензий на имамат. Джа‘фар Садик был убежденным противником вооруженной борьбы за власть и сохранял мирные отношения с омейядскими и ‘аббасидскими правителями. Более того, после свержения Омейядов он отказался от халифата, предложенного ему как главе рода пророка Мухаммада. В традиции известен как комментатор Корана и хранитель многочисленных преданий, восходящих к Пророку. После смерти Джа‘фара его приверженцы разделились на несколько общин: большинство признало законным имамом Мусу ал-Казима, ставшего седьмым в ряду шиитских имамов, однако незадолго до этого небольшая группа сторонников первого считала, что шиитскую общину должен был возглавить старший сын Джа‘фара Исма‘ил (ум. 762). Именно этот эпизод положил начало движению исмаилитов (*Прозоров С.М. Джа‘фар ас-Садик // ИЭС*).
- 39 Под «людьми вкушения» и «людьми любви» понимаются суфии.
- 40 «Бакир» – Мухаммад ал-Бакир, пятый шиитский имам и отец Джа‘фара Садика.
- 41 *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī*. Op. cit. S. 11.
- 42 Данный термин зачастую используется для описания представителей мусульманских аскетических и мистических движений первых веков ислама (Хасан ал-Басри, Ма‘руф ал-Кархи, Раби‘а ал-‘Адавийя). По тем или иным

- причинам они не могут считаться суфиями, однако их жизнеописание включены во многие суфийские агиографические сборники. Употребление этого термина для описания подобных фигур встречается в исламоведческих работах. Например, см.: *Karamustafa A.T.* Op. cit. P. 103.
- 43 Известный куфийский аскет и ученый. Теоретически встреча Давуда и Джа‘фара могла иметь место.
- 44 Прозвище Фатимы, дочери Мухаммада и жены ‘Али.
- 45 *Şayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nişābūrī.* Op. cit. S. 12.
- 46 Известный мусульманский ученый и аскет, младший современник Джа‘фара Садика, восхвалявшийся за стремление избегать контактов с этим миром. Один из «духовных» предков знаменитого суфия Сахла ат-Тустари (*Книги А.Д.* Указ. соч. С. 95 и 365). Его житие также включено в «Поминания друзей Божьих» (*Şayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nişābūrī.* Op. cit. S. 193–201).
- 47 *Şayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nişābūrī.* Op. cit. S. 13.
- 48 Абу Йазид Тайфур Бистами (ум. 875) – хорасанский суфий, в традиции представлен основоположником и эпонимом «опьяненного» направления в суфизме. Его житие является одним из крупнейших во всех антологии «Поминания друзей Божьих». В данном случае историчность повествования полностью исключена, так как разница между временем жизни Джа‘фара Садика и Абу Йазиды составляет почти 100 лет.
- 49 *Şayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nişābūrī.* S. 113. Перевод «Поминания Байзида Бистами» выполнен в рамках семинара Лаборатории востоковедения ШАГИ РАНХиГС (руководитель семинара – Чалисова Н.Ю., участники: Лахути Л.Г., Никитенко Е.Л., Счетчикова Т.А. и Алонцев М.А.).
- 50 Исманилитское государство, центр которого располагался в крепости Аламут, было основано Хасаном Саббахом, приверженцем низаритского толка исмаилизма – одного из крупных ответвлений шиизма (о низаритах см.: *Daftary F.* A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community. Edinburgh, 1998. P. 108–110). Низариты Аламута, присоединившие к своим владениям ряд горных территорий Кухистана и Альборза, оказывали военное сопротивление Сельджукам, а также успешно использовали тактику персонального террора: их жертвами становились сельджукские высокопоставленные чиновники. Уничтожить исмаилитское государство удалось лишь монгольским войскам. Об Аламутском периоде в истории исмаилизма см.: *Ibid.* P. 120–153.
- 51 Фрагмент авторского предисловия к антологии, перевод дается по: *Счетчикова Т.А.* Введение к «Тазкират ал-Аулийа’» Фарид ад-дина ‘Атгара: формулировка авторского замысла // Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение. Африканистика». № 6 (128). М.: РГГУ, 2014. С. 112.
- 52 Там же. С. 112.
- 53 *Şayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nişābūrī.* Op. cit. S. 12.

- 54 «Рафидиты» – *ravāfiẓ* (араб. «отвергающие»), одно из распространенных прозвищ шиитов, особенно имамитов. Поводом для такого названия послужил тот факт, что шииты «отвергали» законность правления трех первых «праведных» халифов (С.М. Прозоров. Ар-Рафида // ИЭС).
- 55 *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī*. Op. cit. S. 12.
- 56 Прозвище первого «праведного халифа» Абу Бакра.
- 57 Прозвище второго «праведного халифа» ‘Умара.
- 58 *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī*. Op. cit. S. 12. Интересно, что в данном высказывании в качестве «достоинейших» мусульман числятся представители противоборствующих лагерей: двоюродный брат Мухаммада ‘Али и Фатима, дочь пророка и супруга ‘Али, с одной стороны, и противостоявшие им ‘Аиша и ‘Усман – с другой.

Е.Е. Арманд

## К ПОСТРОЕНИЮ СЛОВАРЯ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ ПЕРСИДСКОГО ЯЗЫКА

Статья посвящена терминам, описывающим древнеиранскую глагольную систему. В нее включены отдельные словарные статьи, содержащие наименования различных глагольных категорий древнеперсидского и авестийского языков, каждый словарный вход снабжен примерами употребления этих терминов в современных грамматиках.

*Ключевые слова:* глагольная терминология, древнеперсидский, авестийский.

«Терминология – это система понятий данной науки, закрепленных в соответствующем словесном выражении».<sup>1</sup> Одной из важнейших проблем описания является проблема развития данной терминологической системы, отношений и связей различных терминологических систем и разных школ, а также проблема преемственности в терминологии.

Фиксация научных терминов – важная лексикографическая задача, которая сталкивается как с проблемой описания значения каждого конкретного слова, так и с поиском соответствующего термина не только в другом языке, но и в другой научной традиции. «В арабских странах и в мусульманском мире в целом и сейчас продолжает существовать традиционная наука о языке, основанная на идеях Сибавейхи и других авторов. Эта наука существует параллельно с европеизированной, мало с ней соприкасаясь»<sup>2</sup>. Существует многовековая традиция описания грамматики персидского языка в рамках арабской грамматической традиции. Однако древнеперсидский и авестийский языки были предметом изучения европейских ученых-индоевропеистов, которые пользовались и пользуются совершенно

другой системой описания языка, другими принципами классификации языковых явлений.

Составление персидско-русского словаря лингвистических терминов является очень важной задачей, поскольку имеющиеся в нашем распоряжении словари не всегда способны помочь при чтении грамматик на персидском языке. Русская и советская иранистическая традиция ориентировалась в основном на европейскую систему описания как иранских языков, так и персидского языка в частности, не используя работы иранских лингвистов. Вследствие этого чтение лингвистических работ по-персидски становится отдельной задачей для человека, изучающего персидский язык. В имеющихся в нашем распоряжении словарях не всегда содержится необходимое нам терминологическое значение, поскольку словарь общей лексики и не ставит перед собой такую задачу.

В данной статье представлены термины, взятые из «Исторической грамматики персидского языка» известного иранского лингвиста Мохсена Абу-ль-Касеми<sup>3</sup>, который для описания древних индоевропейских языков использует одновременно арабскую терминологию и традиционную индоевропеистическую систему описания, т. е. совмещает обе традиции. В древних иранских языках существовали языковые явления, отсутствующие в современных, такие как род, падеж, большое количество глагольных основ, три залога (активный, медиальный, пассивный). Перед исследователем стоит задача определить, какими терминами описываются отсутствующие в современном персидском языке грамматические категории и явления. Для языковых явлений древнеиранского языкового состояния, отсутствующих в арабском языке, используются термины иранского происхождения, например: آینده «будущее время», پیشوند «преверб», ناگذر «медиальный залог». В отдельных случаях автор прибегает к терминам-описаниям, т. е. производит сложные слова, такие как پیشونددار «превербный» (букв. «имеющий преверб»), سین دار «сигматический» (букв. «имеющий син»), возможно, использует авторские термины, порождая слова с понятным значением, но отсутствующие в словаре آغازی «инхоатив» (букв. «начальный, начинательный») или آرزویی «десидератив» (букв. «желанный»).

В отличие от русской грамматической терминологии в персидской нет дублетов, таких как «повелительное наклонение» – «императив», «преждепрошедшее время» – «плюсквамперфект», т. е. иранские лингвисты пользуются только собственными терминами, не заимствуя их из европейских языков. Однако существуют пары арабский – персидский термин. В таких случаях в словарной статье стоит помета о наличии синонима.

В словник попали только термины, описывающие глагольную систему древнеиранских языков. Словарная статья состоит из **входа** – термина, **перевода** – соответствующего термина русской грамматической традиции и **примера** на употребление этого термина. Все примеры взяты из «Исторической грамматики персидского языка» Мохсена Абу-ль-Касеми, каждый пример сопровождается переводом на русский язык.

В данной статье не ставилась задача объяснения термина, хотя в дальнейшем в основной работе над словарем, возможно, следует сопроводить каждый словарный вход толкованием.

<p>ماده: مضارع، نقلی، ماضی، آینده، مجهول، واداری، جعلی، آغازی، آرزویی، تشدید؛ [Типы] основ [в праиранском]: настоящего времени, аориста, прошедшего времени, будущего времени, пассивного залога, каузатива, деноминатива, инхоатива, дезидератива (желательного наклонения), интенсива (с. 141). ماده با افزودن جزئی که در اساس برای افزودن معنی جدید به ریشه بوده، ساخته می شود. Основа строится путем наращивания небольшой части слова к корню, которое, как правило, сопровождается наращиванием лексического значения (с. 143)</p>	<p>Основа<sup>4</sup></p>	<p>ماده</p>
<p>فعل ماضی استمراری. از پیوستن شناسه های خاص فعل ماضی به ماده های مختلف مضارع ساخته می شود. در فارسی باستان پیش از فعل ماضی استمراری -a آورده می شود، اما در اوستایی استنطور نیست. Глагол в имперфекте образуется путем прибавления специальных личных окончаний аориста к различным основам настоящего времени. В древнеперсидском к глаголу в</p>	<p>Основа настоя- щего времени</p>	<p>ماده مضارع</p>

имперфекте прибавлялся префикс <i>a-</i> (аугмент), в авестийском его не было (с. 145).		
<p>ماده نقلی غالباً از مضاعف کردن ریشه به دست می آید.</p> <p>В большинстве случаев основа перфекта образуется удвоением корня (редупликацией) (с. 146).</p>	Основа перфекта	ماده نقلی
<p>ماده آینده از پیوستن <i>hy, sy</i> به ریشه و افزودن <i>a</i> پس از <i>yh, sy</i> ساخته می شود.</p> <p>Основа будущего времени строится прибавлением суффиксов <i>sy</i> и <i>hy</i> к корню и прибавлением <i>a</i> после этих суффиксов (с. 148).</p>	Основа будущего времени	ماده آینده
<p>ماده مجهول از پیوستن <i>ya</i> به ریشه ساخته می شود. در ماده مجهول <i>ya</i> تکیه دارد و در ماده مضارع که با <i>ya</i> ساخته می شود، ریشه تکیه دارد؛</p> <p>Основа пассивного залога образуется прибавлением суффикса <i>ya</i> к корню. В основе пассивного залога <i>ya</i> является ударным слогом, а в основе настоящего времени, где тоже имеется суффикс <i>ya</i>, ударение падает на корень (с. 149).</p>	Основа пассивного залога	ماده مجهول ل
<p>ماده ماضی بر دو گونه است: (۱) ماده ماضی سین دار؛ (۲) ماده ماضی بی سین است.</p> <p>Имеются основы аориста двух типов: 1) сигматический аорист, имеющий <i>s</i>; 2) асигматический аорист, без <i>s</i> (с. 147).</p>	Основа аориста <sup>5</sup>	ماده ماضی ی
<p>ماده ماضی سین دار، ماده ای است که در ساخت آن <i>s</i> هند و اروپایی به کار رفته است. این <i>s</i> در ایرانی باستان به صورتهای <i>s, sy, h</i> در آمده است...</p> <p>Основа сигматического аориста – это основа, при построении которой использовался индоевропейский <i>s</i>. В праиранском он перешел в <i>š, s, h</i> (с. 147).</p>	Сигматический аорист	ماده ماضی ی سین دار
<p>ماده ماضی بی سین، ماده ای است که در ساخت آن <i>s</i> هند و اروپایی به کار نرفته است و به سه راه ساخته می شود...</p> <p>Основа асигматического аориста – это такая основа, при образовании которой не использовался индоевропейский <i>s</i>, она образуется тремя разными способами. (с. 147).</p>	Асигматический аорист	ماده ماضی ی بی سین
<p>ماده واداری از پیوستن <i>aya</i> به صورتهای مختلف ریشه ساخته می شود.</p> <p>Основа каузатива строится прибавлением суффикса <i>aya</i> к</p>	Каузатив	ماده واداری ی

различного вида корням (с. 149).		
<p>ماده جعلی از پیوستن <i>ya</i> یا <i>a</i> به اسم و صفت ساخته می شود؛</p> <p>Деноминативная основа строится прибавлением суффиксов <i>ya</i> или <i>a</i> к существительному или прилагательному.</p> <p>همه مشتق‌هایی که از ماده مضارع گرفته می شوند، از ماده جعلی هم گرفته می شوند.</p> <p>От основы деноминатива можно построить те же формы, что и от основы настоящего времени (с. 150).</p>	Деноми- натив, образо- ванный от имени (сущ. или прил.)	جعلی
<p>فعل آغازی در اصل برای دلالت بر شروع به انجام گرفتن و یا انجام دادن کار به کار می رفته، اما بتدریج معنی آغاز شدن و آغاز کردن را از دست داده است.</p> <p>Инхоативные глаголы, как правило, служат для указания на начало действия или процесса, однако иногда это значение 'начинаться' и 'начинать' исчезает (с. 157–158).</p> <p>ماده آغازی از افزودن <i>s</i> به ریشه و افزودن <i>ʔ</i> پس از <i>s</i> ساخته می شود؛</p> <p>Основа инхоатива образуется прибавлением к корню суффикса <i>s</i>, а после <i>s</i> прибавляется <i>a</i>. (с. 150).</p>	Инхоатив	آغاز ی
<p>ماده آرزویی، از افزودن <i>-ha</i> که به صورتهای <i>za</i> و <i>ša</i> هم می آید - به صورت مضاعف ریشه ساخته می شود.</p> <p>Основа дезидератива строится прибавлением к удвоенному корню <i>-ha</i>, который переходит в <i>za</i> и <i>ša</i>.</p> <p>مصوت هجایی که برای مضاعف کردن ریشه به کار می رود، <i>ī/ī</i> است؛</p> <p>Слоговая гласная <i>ī/ī</i> используется при удвоении корня (с. 145).</p>	Дезиде- ратив	آرزو بی
<p>ماده تشدید، از مضاعف کردن ریشه به شرح زیر ساخته می شود:</p> <p>۱. تکرار کردن ریشه؛ مثال از اوستایی: dar-dar- دریدن</p> <p>۲. آوردن نخستین هجای ریشه با <i>ā</i> یا <i>ai</i> یا <i>au</i> پیش از ریشه.</p> <p>Основа интенсива образуется удвоением корня [это происходит] двумя способами: 1) полным повторением корня: пример из авестийского: <i>dar-dar</i> 'рвать, разрывать';</p> <p>2) постановкой первого слога корня с гласными <i>ā</i>, <i>ai</i>, <i>au</i> перед</p>	Интенсив	تشدید ی

самим корнем (с. 151).		
وجه: اخباری، امری، التزامی، تمنایی، انشایی؛ Наклонение: изъявительное (индикатив), повелительное (императив), сослагательное (конъюнктив), желательное (оптатив), инъюнктив (с. 141).	Наклоне- ние	وجه
فعلهای مضارع اخباری که با پیوستن شناسه های خاص فعلهای مضارع اخباری به ماده مضارع به وجود می آیند. Глаголы настоящего времени изъявительного наклонения образуются путем прибавления личных окончаний настоящего времени изъявительного наклонения к основе настоящего времени (с. 169).	Изъяви- тельное наклоне- ние, индика- тив, прямое накло- нение	وجه اخبار ی
فعل امر. از پیوستن شناسه های خاص فعل امر به ماده های مختلف مضارع ساخته می شود. Глагол в повелительном наклонении строится прибавлением специальных личных окончаний императива к различным основам настоящего времени (с. 145). فعل امر. از ماده نقلی و شناسه های خاص فعل امر ساخته می شود. Глагол в повелительном наклонении строится от основы перфекта с помощью специальных личных окончаний императива (с. 147). فعل امر. از ماده ماضی و شناسه های خاص فعل امر ساخته می شود. Императив строится от основы аориста прибавлением специальных личных окончаний императива (с. 147).	Повели- тельное наклоне- ние, импера- тив	وجه امری
آورده فعل التزامی. از ماده های مختلف مضارع و شناسه های خاص فعل التزامی ساخته می شود. میان ماده ها و شناسه ها می شود.	Сослага- тельное	وجه التزام

<p>Глагол в сослагательном наклонении образуется от различных основ настоящего времени и специальных глагольных окончаний сослагательного наклонения. Между основной и личными окончаниями вставляется гласный <i>a</i> (с. 145).</p> <p>آورده فعل التزامی. از ماده نقلی و شناسه های خاص فعل التزامی ساخته می شود. میان شناسه ها و ماده نقلی <i>a</i> می شود.</p> <p>Глагол в конъюнктиве образуется от основы перфекта прибавлением специальных глагольных окончаний конъюнктива. Между личными окончаниями и основной вставляется гласный <i>a</i> (с. 147).</p> <p>فعل التزامی. از ماده ماضی و شناسه های خاص فعل التزامی ساخته می شود. آورده میان ماده و شناسه، نشانه فعل التزامی <i>a</i> می شود.</p> <p>Глагол в конъюнктиве строится от основы аориста, к которой прибавлялись специальные глагольные окончания конъюнктива. Между основной и личными окончаниями вставляется показатель конъюнктива <i>a</i> (с. 147).</p> <p>فعل التزامی به معنی مضارع و آینده اخباری هم به کار می رود.</p> <p>Глагол в сослагательном наклонении может использоваться в значении настоящего и будущего времени изъявительного наклонения (с. 159).</p>	<p>наклоне- ние, конъ- юнктив, условно- жела- тельное накло- нение</p>	<p>ی</p>
<p>فعل تمنایی. از ماده های مختلف مضارع و شناسه های خاص فعل تمنایی ساخته می شود. میان ماده ها و شناسه ها، نشانه های فعل تمنایی آورده می شود.</p> <p>Глагол в форме опатива образуется от различных основ настоящего времени, к которым прибавляются особые окончания опатива. Между основной и окончанием вставляется показатель опатива (с. 145).</p> <p>فعل تمنایی. از ماده نقلی و شناسه های خاص فعل تمنایی ساخته می شود. در میان ماده و شناسه های فعل تمنایی <i>yā</i>، <i>ī</i> آورده می شود.</p> <p>Глагол в форме опатива строится от основы перфекта, к</p>	<p>Жела- тельное накло- нение, оптатив (англ. optative)</p>	<p>وجه تمنایی</p>

<p>которой прибавляются особые окончания опатива. Между основой и окончанием вставляются показатели опатива <math>\bar{i}</math>, <math>y\bar{a}</math> (с. 147).</p> <p>فعل تمنایی. از ماده ماضی و شناسه های خاص فعل تمنایی ساخته می شود. میان ماده و شناسه، نشانه های فعل تمنایی آورده می شود.</p> <p>Глагол в форме опатива строится от основы аориста прибавлением особых окончаний опатива. Между основой и окончанием вставляются показатели опатива (с. 147).</p> <p>فعل تمنایی در معنی امر هم به کار می رود.</p> <p>Глагол в опативе также используется в значении императива (с. 160).</p>		
<p>فعل انشایی. این فعل در فارسی باستان همان ماضی استمراری است که <math>a</math> در آغاز ندارد. چون در اوستایی، <math>a</math> در آغاز ماضی استمراری نمی آید، ماضی استمراری و فعل انشایی یک صورت دارد.</p> <p>Глагол в форме инъюнктива. Эта глагольная форма в древнеперсидском выглядела так же, как имперфект без аугмента <math>a</math>-. Поскольку в авестийском у имперфекта не было аугмента <math>a</math>-, формы имперфекта и инъюнктива совпадали (с. 146).</p> <p>فعل انشایی، که بازمانده دوره ای از زبان است که یک فعل می توانسته در هر مورد به کار رود، برای بیان امر و آینده و آرزو به کار می رود.</p> <p>Глагол в форме инъюнктива используется и в значении императива, и в значении будущего времени, и в значении опатива, поскольку эта форма – остаточное явление предшествующего языкового состояния (с. 160).</p>	<p>Инъюнктив (англ. injunctive)</p> <p>Общее название для некоторых разновидностей модального значения (желательного, запретительного и т. п.).</p>	<p>وجه انشایی</p>

<p>باب: گذارا، ناگذر، مجهول.</p> <p>Залог: активный, медиальный, пассивный (с. 141).</p> <p>هر یک از بابهای گذرا و ناگذر با شناسه هایی مشخص می شوند که خاص هر یک از آنها...</p> <p>Каждый из залогов, активный и медиальный, отличается своим особым набором окончаний (с. 151–152).</p>	<p>Залог, диатеза</p>	<p>باب</p>
<p>فعل گذارا دلالت می کند بر اینکه نتیجه کار به غیر از کننده آن می رسد.</p> <p>Глагол в активном залоге указывает на то, что никто, кроме деятеля, не мог произвести это действие (с. 158).</p>	<p>Активны й залог</p>	<p>گذارا</p>
<p>فعل ناگذر دلالت می کند بر اینکه نتیجه کار به کننده آن می رسد.</p> <p>Глагол в медиальном залоге указывает, что результат действия достигает деятеля (с. 158).</p>	<p>Медиаль- ный залог, средин- ный залог, медиум</p>	<p>ناگذر</p>
<p>ممکن است فعل ناگذر، به جای گذرا و مجهول به کار رود.</p> <p>Глагол в медиальном залоге может использоваться вместо глагола в активном и пассивном залоге (с. 159).</p>	<p>Пассив- ный залог</p>	<p>مجهول ل</p>
<p>زمان: مضارع، ماضی استمراری، ماضی نقلی، ماضی بعید، ماضی ساده، آینده.</p> <p>Время: настоящее (презент), имперфект, перфект, преждепрошедшее (плюсквамперфект), простое прошедшее (претерит), будущее (с. 141).</p>	<p>Время</p>	<p>زمان</p>
<p>فعلهای مضارع اخباری که با پیوستن شناسه های خاص فعلهای مضارع اخباری به ماده مضارع به وجود می آیند.</p> <p>Глагольная форма настоящего времени изъявительного наклонения образуется путем прибавления личных окончаний настоящего времени изъявительного наклонения к основе настоящего времени (с. 169).</p>	<p>Настоя- щее время</p>	<p>مضارع</p>

<p>فعل ماضی استمراری. از پیوستن شناسه های خاص فعل ماضی به ماده های مختلف مضارع ساخته می شود. در فارسی باستان پیش از فعل ماضی استمراری <i>a</i> آورده می شود، اما در اوستایی اینطور نیست.</p> <p>Глагол в имперфекте образуется прибавлением особых личных окончаний аориста к различным основам настоящего времени. В древнеперсидском языке к глаголу в имперфекте прибавлялся префикс <i>a</i> (аугмент), в авестийском его не было (с. 145).</p>	<p>Импер- фект</p>	<p>ماضی ی استمراری</p>
<p>فعل ماضی نقلی. از ماده نقلی و شناسه های خاص فعل ماضی نقلی ساخته می شود.</p> <p>Глагол в форме перфекта образуется от основы перфекта с помощью особых личных окончаний перфекта (с. 146).</p>	<p>Перфект</p>	<p>ماضی ی نقلی</p>
<p>فعل ماضی بعید. از ماده نقلی و شناسه های خاص فعل ماضی ساخته می شود.</p> <p>Глагол в преждепрошедшем времени образуется от основы перфекта прибавлением особых личных окончаний прошедшего времени (с. 146).</p>	<p>Прежде- прошед- шее время</p>	<p>ماضی ی بعید</p>
<p>فعل ماضی ساده. از ماده ماضی و شناسه های خاص فعل ماضی ساخته می شود. در فارسی باستان در آغاز فعل ماضی ساده، <i>a</i> آورده می شود. در اوستایی <i>a</i> آورده نمی شود.</p> <p>Глагол в форме простого аориста образуется от основы аориста прибавлением особых личных окончаний аориста. В древнеперсидском к этой форме прибавлялся аугмент <i>a</i>. В авестийском аугмент не присоединялся (с. 148).</p>	<p>Простой аорист</p>	<p>ماضی ی ساده</p>
<p>فعل آینده. از ماده آینده و شناسه های خاص فعل مضارع ساخته می شود.</p> <p>Глагольная форма будущего времени образуется от основы будущего времени прибавлением специальных окончаний настоящего времени (с. 149).</p>	<p>Будущее время</p>	<p>آینده</p>
<p>پیشوند فاصله یا بی فاصله پیش از فعل می آید.</p> <p>Преверб стоит непосредственно перед глаголом или отделяется от него другими словами.</p> <p>یک پیشوند ممکن است دو باره بیاید، یک بار پیش از چند کلمه و یک بار هم پیش از</p>	<p>Преверб, глаголь- ный префикс</p>	<p>پیشوند د</p>

<p>فعل.</p> <p>Один и тот же перверб может употребляться дважды: один раз за несколько слов до глагола и второй раз непосредственно перед ним (с. 161).</p>		
<p>هنگامی که فعل پیشونددار باید تکرار شود، به جای تکرار فعل و پیشوند آن، تنها پیشوند تکرار می شود.</p> <p>В случае, когда превербный глагол должен повториться, вместо повторения глагола с превербом повторяется только преверб (с. 161–162).</p>	<p>Преверб- ный глагол, префик- сальный глагол</p>	<p>فعل پیشوند دار</p>
<p>هر یک از شخصیهای سه گانه، با شناسه های خاص خود مشخص می شوند.</p> <p>Каждое из трех лиц характеризуется своим особым окончанием (с. 152).</p>	<p>Лицо</p>	<p>شخص ص</p>
<p>هر یک از شمارهای سه گانه، با شناسه های خاص خود ممتاز می شوند.</p> <p>Каждое из трех чисел характеризуется своим особым окончанием. (с. 152).</p>	<p>Число</p>	<p>شمار</p>
<p>صفت فاعلی مضارع گذرا از ماده مضارع بی <i>a</i>. با <i>at</i> و <i>ant</i> برای مذکر و <i>atī</i> و <i>antī</i> برای مؤنث ساخته می شود.</p> <p>Действительное причастие настоящего времени образуется от основы настоящего времени без <i>a</i> с помощью суффиксов <i>at</i> и <i>ant</i> в причастиях мужского рода и <i>atī</i> и <i>antī</i> – женского (с. 146).</p> <p>صفت فاعلی مضارع گذرا. از ماده ماضی با پسوند <i>at</i> و <i>ant</i> برای مذکر و <i>atī</i> و <i>antī</i> برای مؤنث ساخته می شود.</p> <p>Действительное причастие настоящего времени образуется от основы аориста прибавлением суффиксов <i>at</i> и <i>ant</i> в причастиях мужского рода и суффиксов <i>atī</i> и <i>antī</i> – женского (с. 148).</p>	<p>Действи- тельное причас- тие настоя- щего времени</p>	<p>صفت فاعلی مضا رع گذرا</p>
<p>صفت فاعلی مضارع ناگذر از ماده مضارع <i>a</i> دارد و بی <i>a</i>. با <i>āna</i> و <i>mna</i> برای مذکر و <i>ānā</i> و <i>mna</i> برای مؤنث ساخته می شود.</p> <p>Причастие настоящего времени медиального залога образуется</p>	<p>Причас- тие настоя-</p>	<p>صفت فاعلی مضا</p>

<p>от основы настоящего времени с суффиксом <i>a</i> и без него прибавлением суффиксов <i>-āna</i> и <i>mna</i> для мужского рода и <i>-ānā</i> и <i>mnā</i> для женского (с. 148).</p> <p>صفت فاعلی مضارع ناگذر. از ماده ماضی با پسوند <i>-āna</i> و <i>mna</i> برای مذکر و <i>-ānā</i> و <i>mnā</i> برای مؤنث ساخته می شود.</p> <p>Причастие настоящего времени медиального залога образуется от основы аориста прибавлением суффиксов <i>-āna</i> и <i>mna</i> в причастиях мужского рода и <i>-ānā</i> и <i>mnā</i> в причастиях женского рода. (с. 148).</p>	<p>щего времени медиаль- ного залога</p>	<p>رع ناگذر</p>
<p>صفت فاعلی نقلی گذرا. از ماده نقلی با پسوند <i>-vah</i> ساخته می شود.</p> <p>Перфектное действительное причастие образуется от основы перфекта прибавлением суффикса <i>-vah</i> (с. 147).</p>	<p>Перфект- ное действи- тельное причас- тие</p>	<p>صفت فاعلی نقلی گذرا</p>
<p>صفت فاعلی نقلی ناگذر. از ماده نقلی با پسوند <i>-āna</i> ساخته می شود.</p> <p>Перфектное причастие медиального залога образуется от основы перфекта прибавлением суффикса <i>-āna</i> (с. 147).</p>	<p>Перфект- ное причас- тие медиаль- ного залога</p>	<p>صفت فاعلی نقلی ناگذر</p>
<p>صفت فاعلی آینده گذرا. از ماده آینده با پسوند <i>-nt</i> ساخته می شود.</p> <p>Действительное причастие будущего времени образуется от основы будущего времени прибавлением суффикса <i>-nt</i> (с. 149).</p>	<p>Действи- тельное причас- тие будущего времени</p>	<p>صفت فاعلی آینده گذرا</p>
<p>صفت فاعلی آینده ناگذر. از ماده آینده با پسوند <i>-mna</i> ساخته می شود.</p>		<p>صفت</p>

Причастие будущего времени медиального залога образуется от основы будущего времени прибавлением суффикса <i>-mā-</i> (с. 149).		فاعلی آینده ناگذر
نشانه های نهی و نفی با فاصله یا بی فاصله پیش از فعل می آید. Показатели отрицания и запрещения стоят непосредственно перед глаголом или отделяются от него другими словами (с. 162). <i>mā</i> نشانه نهی است و با فعلهای التزامی و انشایی و امری به کار می رود. <i>mā</i> – показатель отрицания-запрещения – используется с глаголами в сослагательном наклонении, оптативе, императиве, инъюнктиве (с. 153).	Отрица- ние	نهی
<i>pōit</i> در اوستایی و <i>nāid</i> در فارسی باستان نشانه نفی است و با فعلهای اخباری و التزامی و تمنایی به کار برده می شود. <i>pōit</i> в авестийском и <i>nāid</i> в древнеперсидском были показателями отрицания и употреблялись с глаголами в изъявительном и сослагательном наклонении, а также в оптативе (с. 153).	Отрица- ние	نفی

#### Примечания

- 1 *Ахманова О.С.* Словарь лингвистических терминов. М : УРСС : Едиториал УРСС, 2004. С. 7. [http://classes.ru/grammar/174.Akhmanova/source/worddocuments/\\_htm](http://classes.ru/grammar/174.Akhmanova/source/worddocuments/_htm)
- 2 *Алпатов В.М.* История лингвистических учений. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 14.
- 3 *دکتر محسن ابوالقاسمی دستور تاریخ زبان فارسی.* تهران ۱۳۷۵  
*M. Abolghassemi, Ph.D.* A Historical Grammar of The Persian Language. Tehran, 1996.
- 4 В грамматиках, описывающих современный персидский язык, используется другой термин – بن. Например, в *دکتر حسن احمدی گبوی / دکتر حسن انوری دستور زبان فارسی* تهران ۱۳۷۵.  
*Доктор Хасан Ахмади Гиви, доктор Хасан Анвари.* Грамматика персидского языка. Тегеран, 1996.
- 5 Термин *ماضی* только для праиранского имеет значение 'аорист', уже для среднеиранского тот же термин используется для обозначения простого прошедшего времени. В грамматиках, описывающих современный персидский язык для обозначения прошедшего времени используется термин *گذشته*.

Е.Л. Никитенко

## РАССКАЗ О СЕБЕ КАК СРЕДСТВО ИСЦЕЛЕНИЯ<sup>1</sup>

Статья затрагивает проблему авторской мотивации при написании персоязычных «рассказов о себе» до XVIII в. Некоторые персоязычные авторы перечисляют причины составления автобиографических сочинений, и одна из них – желание побороть печаль и боль при помощи разговора о собственной персоне. Это – единственный аргумент в защиту автобиографии, отсылающий к внутреннему миру авторов. В статье рассмотрены традиционные представления о целебных свойствах «рассказа о себе».

*Ключевые слова:* персидская литература, автобиографический нарратив, рассказ о себе, авторская мотивация.

Сочинение «рассказа о себе»<sup>2</sup> в средневековой мусульманской культуре было сопряжено с опасностью быть обвиненным в тщеславии и гордыне. Гордецы неоднократно осуждаются в Коране<sup>3</sup>; кротость, наоборот, считается похвальным качеством<sup>4</sup>. В связи с этим авторы текстов автобиографического характера зачастую старались заранее обезопасить себя от возможных обвинений. Иногда они ограничивались сообщением о том, что создают сочинение не по собственной инициативе, а по приказу правителя<sup>5</sup>. В других случаях авторы приводили различные оправдания «рассказу о себе», обычно во вступлении к сочинению. Набор аргументов в пользу составления «рассказа о себе» довольно невелик, значительная их часть использовалась уже в арабоязычных сочинениях, которые могли повлиять на персидскую традицию создания автобиографических произведений.

Исследователи арабоязычных автобиографий IX–XIX вв. перечисляют<sup>6</sup> несколько традиционных оправданий, сопровождавших «рассказ о себе»: желание донести до читателя моральный урок, извлеченный автором из событий собственной жизни<sup>7</sup>; сохранение исторической правды (передача сведений очевидцем); подражание достойным людям прошлого; благодарность Богу за дарованные им блага<sup>8</sup>.

Персоязычные «рассказы о себе» дают сходный набор аргументов: 1) рассказ о событиях жизни автора может служить поучением для читателей<sup>9</sup>; 2) рассказ от лица очевидца способствует сохранению исторической правды<sup>10</sup>; 3) согласно Корану, любое событие достойно того, чтобы быть изложенным<sup>11</sup>; 4) «рассказ о себе» помогает автору избавиться от страданий.

Последнее оправдание выделяется в общем ряду, поскольку отсылает к личности автора, к его духовным и физиологическим потребностям. Такое оправдание предполагает, что в персидской культуре существовало отношение к «рассказу о себе» как к медицинской практике, что за автобиографией признавалась «терапевтическая» функция. От такого «рассказа о себе» можно ожидать большей степени откровенности, более полного раскрытия внутреннего мира автора. Происходило ли это в действительности? Рассмотрим примеры подачи «рассказа о себе» как средства исцеления от телесного или душевного недуга.

Примеры сравнения «рассказа о себе» со средством исцеления можно обнаружить у авторов XI–XVIII вв.: Насира Хусрава, Насир ад-Дина Туси, ‘Алишира Наваи, Мухаммада ‘Али Хазина Лахиджи, Мира Мухаммада Таки.

Первые два автора связаны с учением исмаилизма: Насир Хусрав проповедовал исмаилизм в Хорасане, а Насир ад-Дин Туси провел около двадцати лет в центре иранского исмаилитского государства – Аламуте и Маймун-диз. В «рассказах о себе» этих авторов получил реализацию образ духовного наставника как врачевателя душ.

Насир Хусрав в середине XI в. совершает путешествие из Хорасана в Каир, ко двору фатимидского халифа ал-Мустансира, проходит обучение и возвращается в Хорасан уже в качестве исмаилитского проповедника. Литературным итогом этой поездки стала знаменитая «Книга о путешествии» (*Safar-nāma*). Нас же интересует другое произведение Насира Хусрава – «Исповедальная касыда» (*Qāṣida-yi I‘tirāfiyya*)<sup>12</sup>. Автор представлен в касыде как путник, испытавший духовный кризис и прибывший в прекрасный город (Каир) в поисках истинного знания. Привратник (фатимидский халиф ал-Мустансир) призывает его поведать о «болезни» его души: *Guftā mabar anduh ki man īnjāy tabīb-am / Bar man bukun ān ‘illat mašrūh-u mufassar* (бейт 81), «Он сказал: “Не печалься, ибо здесь я – лекарь, / Разъясни и подробно расскажи мне о той болезни”». Вслед за этим описан процесс передачи сакрального исмаилитского знания. Касыда завершается панегириком халифу ал-Мустансиру. Произведение было поднесено халифу в качестве дара преданного слуги.

Следующее произведение, которое будет нас интересовать, – «Наблюдения и поступки» (*Sayr va sulūk*) иранского ученого и фило-

софа Насир ад-Дина Туси. В конце 1230-х годов он сопровождал правителя Кухистана, Насир ад-Дина Мухташима, в Аламуг. Туси надеялся быть представленным главе исмаилитских везиров и проповедников-*dā'ī* Музаффару б. Мухаммаду. Очевидно, ему долгое время не удавалось этого сделать: говоря о своем желании получить личную аудиенцию, он отмечает, что «длительность промедления вышла за границы умеренности»<sup>13</sup>. В качестве рекомендации ученый решил составить пространное письмо с «рассказом о событиях своей внешней и внутренней жизни» (*ṣarḥ-i ḥāl-i zāhir-u bāṭin*), где подробно описал свой духовный кризис и переход в исмаилизм. Это письмо послужило ему пропуском ко двору. Предваряя свой рассказ, Насир ад-Дин Туси написал следующее: «Что касается внешнего (*zāhir*), то путь тех, кто почувствует в себе телесный недуг или боль и захочет, чтобы лекарь, искусный в излечении различных болей и недугов, указал ему [средство] излечения, заключается в том, чтобы рассказать тому лекарю о своем внешнем (*zāhir*) состоянии, начиная с первых болезненных ощущений. Тот же, будучи осведомленным о причинах и признаках того [недуга], укажет подходящие меры и предостережет от противоположного. Поистине, те, кто хочет, чтобы лекарь души (*ṭabīb-i naḥs*) освободил голову их внутреннего мира (*zamīr*) от порочных убеждений и от болей, вызванных неподобающими представлениями... те также могут поведать ему о своем внутреннем (*bāṭin*) состоянии... чтобы он известил их о местах, где суждение верно, и о скользких местах в [их] позиции»<sup>14</sup>.

Представление о взаимной связи духовного и телесного в человеке имело широкое распространение в средневековой мусульманской культуре. Оно отражено в различных специальных сочинениях, в том числе в трактатах по профессиональной этике врачей. К примеру, в арабоязычном сочинении медика IX в. ар-Рухави «Кодекс поведения врача» (*Ādāb al-ṭabīb*) врачи названы «стражами душ и тел»<sup>15</sup>.

Автор в двух приведенных нами примерах «рассказа о себе» выступает в роли ученика на пути к духовному наставнику. Последний метафорически описывается как лекарь души, автор же выступает в роли пациента. Однако фигура духовного наставника имеет еще одно измерение – и в исмаилитской, и в суфийской литературе он описывается как объект стремления, возлюбленный друг.

Духовный наставник-возлюбленный является главным и единственным средством познания и достижения Бога. О самоотверженной привязанности (*rābiṭa*) ученика к своему наставнику как о необходимом условии послушничества говорят источники по крайней мере с XII в. Суфийский наставник, уподобляясь лекарю, должен контролировать каждое движение души своего ученика. Упоминания *rābiṭa* можно

встретить уже в сочинениях Наджм ад-Дина ал-Кубра, основателя суфийского братства Кубравийа<sup>16</sup>. Один из главных авторитетов по этике и практике суфизма, Абу Хафс ас-Сухраварди (1145–1234/5), в своем труде «Дары знаний» (*‘Avārif al-ma‘ārif*) пишет об отношениях шейха и мурида: «Мурид должен обращаться к знаниям шейха за разъяснением снов... Мурид не должен скрывать от шейха свои тайны. Любое чудо и дар, которым наградил его Бог, он должен со всей откровенностью выносить на суд шейха»<sup>17</sup>. А. Шimmel подводит итог: «Считалось, что учитель должен действовать подобно врачу, ставя диагноз и исцеляя болезни и изъяны человеческой души... Шейх учил его (мурида), как вести себя в каждом состоянии сознания»<sup>18</sup>.

В следующих трех примерах уподобления «рассказа о себе» лекарственному средству фигура врача-наставника отсутствует. Авторы этих произведений мучимы тоской и болью утраты, все они испытывают муки одиночества.

Первое по времени создания сочинение принадлежит ‘Алиширу Наваи. В конце XV столетия он создает «Пятерицу смятенных» (*Xamsat al-mutahaḡyirīn*)<sup>19</sup> – небольшое мемуарное произведение о своем наставнике и друге ‘Абд ар-Рахмане Джамии. Огромное внимание в этих мемуарах уделено самому Наваи, что позволяет считать «Пятерицу смятенных» «рассказом о себе». Истории, приведенные в сочинении, демонстрируют близость Джамии и Наваи, их взаимное уважение в личной и профессиональной сфере. Во вступлении Наваи сообщает, что Джамии недавно скончался, и он, Наваи, тяжело воспринял случившееся: «И вот, для того чтобы усмирить эту боль и мучения, и отвратить эту печаль и напасть, [мне] пришлось на ум записать нечто из бесед, происшествий и переписки, что были между тем небосводом величия и счастья (т. е. Джамии) и этим ничтожным бедняком (т. е. Наваи), чтобы [эти записи] стали для этого ничтожного предметом гордости в этом и том мире и принесли утешение его рассудку (*xāṭir*)»<sup>20</sup>.

Полтора столетия спустя в 1742 г. в Дели создает свои воспоминания иранский поэт и ученый Мухаммад ‘Али Хазин Лахиджи. Он родился и вырос в Исфахане, но позже был вынужден покинуть родной город. В возрасте сорока двух лет Хазин эмигрировал в Индию, но не смог полюбить эту страну и ее жителей; он с горечью пишет о необходимости жить в этом «гиблом месте». Его мемуары, «История жизни» (*Tārīḡ-i aḡvāl*) или «Воспоминания» (*Tazkirat al-aḡvāl*), содержат ценные сведения по истории Ирана – автор много путешествовал и был свидетелем важнейших событий той эпохи. О своем желании зафиксировать виденное воочию Хазин говорит во вступлении к мемуарам<sup>21</sup>. Хазин также отмечает, что его не прельщает идея рассказа о событиях собственной жизни. Он предпочел бы не делать этого, поскольку неко-

торые невежды могут обвинить его в хвастовстве, которое присуще низким людям. Однако он все же берется за написание мемуаров: «А поводом для написания [этого труда] стало то, что в эти дни... в городе Дели я был уединенным затворником, [пребывая] в болезни и [испытывая] сильную боль. Смятенный рассудок (*xātir*) переполнялся скукой, покой и умиротворение оставили [меня]. Из-за упадка сил и набегов печали рассудок ничем не мог себя занять, а по ночам не было сна. Невольно я за две ночи записал те из нуждавшихся в истолковании событий, которые пришли на язык тростниковому перу»<sup>22</sup>.

Спустя тридцать лет и, вероятнее всего, под влиянием Хазина за написание мемуаров берется индийский поэт Мир Мухаммад Таки. Его сочинение, «Поминание Мира» (*Zikr-i Mīr*), создавалось на протяжении 1770–1780-х годов. Сам Мир Таки приводит краткое и вполне конвенциональное объяснение своему решению взяться за собственное жизнеописание: «Будучи свободным от дел и пребывая в одиночестве, я записал свою историю (*ahvāl-i x'ad*)»<sup>23</sup>. Однако здесь, как и в предыдущих примерах, истинные причины написания не всегда совпадают с заявленными автором. По мнению исследователя мемуаров, Ч.М. Наима, главным стимулом для создания произведения послужило желание автора обосновать свои претензии на право называться сейидом, а также унижить знаменитого поэта Арзу, который приходился ему дядей со стороны матери. Кроме того, в мемуарах прослеживается намерение придать больше веса фигуре отца автора, приписав ему черты крупного суфия<sup>24</sup>.

Одиночество, чувства боли и тоски – условия, которые в трех вышеперечисленных произведениях служат достаточным основанием для создания автобиографического сочинения. Рассказ о собственной жизни должен был помочь автору преодолеть невзгоды.

Но было ли представление о терапевтической функции «рассказа о себе» эксплицитно выражено в культуре? Абу Бакру ар-Рази (854–925 или 935) – крупному медику, философу и алхимику – принадлежит сочинение «Книга о духовной медицине» (*Kitāb ṭibb al-rūḥānī*), которое содержит главу о тоске (*ḥuzn*). Ученый отмечает, что разумный человек способен побороть тоску, прислушавшись к голосу разума и избегая страстей. Этот человек должен обуздать свою душу, а затем постараться найти истинную причину тоски. При помощи разума следует или освободиться от самой причины, или же, если это невозможно, – найти себе занятие и отвлечься на него<sup>25</sup>. В этом случае тоска не укоренится в человеке и не перерастет в меланхолию. Меланхолия же считалась более серьезным заболеванием, победить которое куда сложнее. Согласно традиционному медицинскому знанию, причинами меланхолии могут стать одиночество и тоска. Согласно

Ибн Сине и ар-Рази, немедикаментозное лечение меланхолии состоит в том, чтобы при помощи любого занятия отвлечься от глубоких размышлений и переживания прошлых бедствий<sup>26</sup>.

Итак, традиционная мусульманская медицина рекомендует страдающему от тоски человеку обратиться к собственному разуму и взвесить причины своей печали, а затем постараться утешиться каким-либо занятием. Реализацию этого совета представляют собой три приведенных выше примера: там, где автор лишен возможности свидания с лекарем-возлюбленным, место последнего занимает разум. Собственный разум автора является истинным адресатом «рассказа о себе». Таким образом, автор оказывается защищенным от обвинений в хвастовстве и самолюбовании – он пишет о себе «по медицинским показаниям».

Беседа с собственным разумом – прием, не новый как для персидской литературы, так и для близко родственной ей литературы чагатайской. Уже упоминавшийся ‘Алишир Наваи использует этот прием в другом «рассказе о себе» – в предисловии к своему первому тюркскому собранию стихотворений (дивану) «Диковины юности» (*Ġarāyib al-ṣiġar*). Наваи рассказывает о ранних годах своей жизни, полных «любви к вину и вина любви», о растущей популярности своих стихов и о службе при дворе Султана Хусайна Байкара. Далее следует рассказ о приказе Султана Хусайна объединить стихотворения в единый сборник, о растерянности и испуге Наваи. Вслед за этим идет монолог разума Наваи, который уговаривает автора оставить сомнения и взяться за перо<sup>27</sup>.

Ситуация беседы с собственным разумом, совершаемой в уединении и тоске, сходна с суфийской практикой *muḥāsaba*<sup>28</sup> – самоотчета, самоисповеди. Согласно Абу Хамиду ал-Газали, *muḥāsaba* является одним из шести этапов медитации, или самонадзора (*murāqaba*). В своем труде «Воскрешение наук о вере», в главе «О самонадзоре и самоотчете» (*al-Murāqaba va-l-muḥāsaba*) ал-Газали пишет: «Тот, кто выставит счет сам себе до того, как будет рассчитан, – будет легким его счет в День восстания [из мертвых], и будет у него готов ответ на вопрос»<sup>29</sup>.

По всей видимости, такая практика «самоисповеди» не проникла в «рассказ о себе» и не стала публичной в рассматриваемую эпоху. «Рассказ о себе» носил черты апологии, но не самоотчета. В ситуации «исповеди» лекарю-духовному наставнику и в ситуации «беседы о жизни» с собственным разумом можно было бы ожидать вынесения на всеобщее обозрение личных, интимных вопросов. Однако в автобиографическом повествовании получают огласку лишь те «движения души», которые служили укреплению авторитета автора. Могут быть

отображены религиозные искания, если автор намерен представить себя искренне верующим исмаилитом (Насир Хусрав и Насир ад-Дин Туси); могут быть описаны тоска и боль утраты, когда автор позиционирует себя как близкого друга почившего поэта-суфия (Наваи), и т. д. Как и другие традиционные оправдания написанию «рассказа о себе», заявленное намерение автора рассказать о своей жизни с целью исцелиться должно быть рассмотрено как конвенциональный литературный прием.

#### Примечания

- 1 Работа выполнена в рамках НИР «Традиционные основы современных культур и макрорегионов Востока» (ШАГИ РАНХиГС, 2013–2014).
- 2 Под термином «рассказ о себе» (self-narrative) в статье понимается такой тип повествования, в котором рассказчик (пишущий субъект) и одно из главных действующих лиц (объект описания) совпадают. Авторы персоязычных сочинений, созданных до XIX–XX вв., обозначали такой тип повествования словосочетанием *šarḥ-i ḥāl-i x<sup>v</sup>ad*, перс. «разъяснение собственного состояния».
- 3 В ряде контекстов осуждаются «возгордившиеся» – люди, которые отказались принять проповедь того или иного пророка (см., например: Коран 7:75). Иблис (дьявол) был низвергнут за свою гордыню, которая помешала ему выполнить приказ Бога и поклониться Адаму (Коран 7:13). Гордецы будут подвергнуты мучительному наказанию после смерти (Коран 4:173). Текст Корана дается в переводе И.Ю. Крачковского [Электронный ресурс]. URL: <http://tanzil.net>.
- 4 «Кроткий» (*ḥalīm*) – эпитеты пророков (см., например: Коран 11:75; 11:87), а также самого Бога (например: Коран 5:101).
- 5 Так поступили, например, Ибн Рузбихан Исфাহани (см.: *Исфাহани Фазлаллах ибн Рузбихан*. Михман-наме-йи Бухара (Записки бухарского гостя) / Пер., предисловие Р.П. Джалиловой. М.: Восточная литература, 1976 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Isfahani/framepred.htm>) и Гульбадан-бегум, дочь Захир ад-Дина Бабура, основателя государства Великих Моголов (см.: *Gulbadan Begum. The History of Humāyūn (Humāyūn-nāma)*. Translated, with introduction, notes, illustrations and biographical appendix: and reproduced in the Persian from the only known MS. of the British Museum by Annette S. Beveridge, M.R.A.S. L., 1902).

- 6 Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition / ed. Reynolds Dwight F. Berkeley: University of California Press, 2001. P. 66–70.
- 7 Это оправдание встречается уже в тексте IX в. – автобиографии врача-христианина Хунайна ибн Исхака (Ibid. P. 117–118).
- 8 Последний аргумент основан на толковании айата 11 суры 93 Корана, в которой рассказывается о том, что Бог своей милостью даровал Мухаммаду приют, богатство и веру. Сура заканчивается призывом: «О милости твоего Господа возвещай».
- 9 Такой аргумент приводят, например, сефевидский шах Тахмасб I в «Мемуарах шаха Тахмасба» (XVI в., см.: *Tazkira-yi Šāh Tahmāsb*. Berlin-Charlottenburg: “Kaviani”, 1343/1924) и Хазин Лахиджи в «Истории Хазина» (XVIII в., см.: *Hazīn, Muḥammad ‘Alī*. Taḍkīra-yi Ḥazīn. 3rd impression. Isfahan, 1334 Š./1955).
- 10 Подобное обоснование можно найти в сочинении Джаухара, приближенного Хумаюна, правителя из династии Великих Моголов (см.: *Jawhar. The Tezkereh al vakiat: or, Private memoirs of the Moghul Emperor Humayun / translated by Major Charles Stewart*. L., 1832).
- 11 Этот расплывчатый аргумент уводит внимание читателя от самого факта автобиографичности текста, уравнивая все события тварного мира между собой. Аргумент подкреплён цитатой из Корана [6:59, окончание]: «Нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной (т. е. в Коране – *Е. Н.*)». Это «оправдание» принадлежит Зайн ад-Дину Васифи (XVI в.), автору мемуарного сочинения «Удивительные события» (*Maḥmūd bin ‘Abd al-Jalīl Vāṣifī*. Badāyi‘ al-vaqāyī‘. Šār-i Alexander Bolderof. Tihrān, 1349 – 50/1971. P. 3).
- 12 *Nāṣir Xusraw*. Divān-i Nāṣir Xusraw. Qaṣāyid // Dorj 3. Electronic library of Persian poetry. CD. Tehran, 1388/2009.
- 13 Перевод осуществлён по изданию [Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar: Nasir al-Din Tusi (In With the Institute of Ismaili Studies) / Ed., transl., introd. by Seyyed H. Badakhchani. L.: Tauris, 1999. P. ۴].
- 14 Ibid. P. ۴ ۵.
- 15 *Martin Levey*. Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to Al-Ruhāwī’s “Practical Ethics of the Physician” // Transactions of the American Philosophical Society. New Series, Vol. 57, No. 3 (1967). P. 8.
- 16 *Fritz Meier*. Учитель и ученик в ордена Накшбандийя // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). СПб, 2001. С. 99–100.
- 17 A Dervish Textbook from the ‘Awarifu-l-ma‘arif. Written in the thirteenth century by Shaykh Shahābu-d-Dīn ‘Umar Muḥammad-i Sahrwardī. Translated (out of the Arabic into Persian) by Maḥmūd bin ‘Alī al Kāshānī.

- Tr. into English by Lieut.-Col. H. Wilberforce Clarke. L.: The Octagon Press P. 21–22.
- 18 *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М.: Алетея; Энигма, 1999. С. 87–88.
  - 19 Это произведение написано на чагатайском языке, но поскольку Наваи прекрасно владел также и персидским и создавал на нем литературные произведения, мы считаем необходимым принять во внимание его творчество.
  - 20 *Amīr ‘Alī Shīr Navā’ī.* Xamsat al-mutaḥayyirīn. Translated into Persian by Muḥammad Naḫjavānī. *Zamīma-yi šumāra-yi 125 Nama-yi Farhangistān.* Tehran, 1381/2002. P. 8.
  - 21 *Ḥazīn, Muḥammad ‘Alī.* Op. cit. P. 3.
  - 22 Ibid. P. 113.
  - 23 Ibid. P. 26.
  - 24 *Naim C.M.* *Zikr-I Mir: The Autobiography of the Eighteenth Century Mughal Poet: Mir Muhammad Taqi Mir.* Oxford University Press, 2002. P. 11–13.
  - 25 *Абу Бакр ар-Рази.* Духовная медицина / Пер. с араб. Т. Мардонова. Душанбе: Ирфон, 1990. С. 64.
  - 26 *Muḥammad Zakariyyā Rāzī.* Al-Hawī fi-l-Tibb. Jild 1. Tehrān: Vezārat-e behdāšt, darmān-o āmuzeš-e pezeškī, Dānešgāh-e ‘olum-e pezeški-ye Šahid-e Behešti. 1377/1999. P. 28.
  - 27 Английский перевод см. в: *Nawa’i, Mir Ali-Sher.* Preface to His First Turkish Divan, Gharayib al-sighar // Thackston, W.M. *A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art.* Cambridge, Massachusetts: The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology, 1989. P. 363–372.
  - 28 Понятие самоотчета (*muḥāsaba*) ввел в работы по теории суфизма багдадский богослов Абу ‘Али ал-Харис б. Асад ал-Анази (ок. 781–857). За свою идею о первостепенном значении самоотчета для верующего он был прозван ал-Мухасиби. Согласно ал-Мухасиби, самоотчет есть соотнесение собственных поступков, мыслей и намерений с божественной волей, которое верующий осуществляет при помощи разума. Главная цель самоотчета – убедиться в искренности собственных намерений и их независимости от мнения окружающих. Самоотчет, таким образом, выступает в качестве действенного инструмента в борьбе с лицемерием, кичливостью и показным благочестием (подробнее см.: Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 182–183).
  - 29 В метафорах расчета традиционно описывается в исламе Судный день (или День расчета, *yawm al-ḥisāb*). Пер. по *Al-Ghazālī, Abu Hāmid.* *Ihyā ‘ulūm al-dīn.* Jild 4. *Kitāb al-murāqaba va-l-muḥāsaba* [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ghazali.org/ihya/ihya.htm>.

Ю.Н. Наумова

## СОВРЕМЕННЫЕ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАЗАХОВ О ДЖИННАХ И ПЕРИ

Статья посвящена представлениям современных казахов о двух персонажах казахской демонологии – пери и джиннах, выявленных в ходе полевых исследований, проводившихся среди казахского населения Северо-Восточного Казахстана в 2009–2013 гг. В ней подробно рассматриваются функционально-семантические характеристики данных персонажей, которые реализуются в практиках целительства, обрядовой жизни (поверьях, запретах и предписаниях) и в народном знании. Отдельно внимание уделяется роли ислама в появлении новых моделей, по которым строятся описания данных персонажей.

*Ключевые слова:* казахская этнография и фольклор, демонологические персонажи, джинны, пери, мотивы.

В этнографической литературе о казахах XIX–XXI вв. можно найти сведения о персонажах «низшей» мифологии. Однако в то время как демонологические представления народов Средней Азии – киргизов<sup>1</sup>, узбеков<sup>2</sup>, таджиков<sup>3</sup> – описаны довольно подробно, казахская демонология до настоящего времени не являлась предметом отдельного исследования.

Многообразие работ по казахской этнографии и фольклору, включающих сведения о демонологии, создает впечатление полноты и разнообразия материала, живого интереса исследователей к вопросам и проблемам «низшей» мифологии. Однако по мере изучения становится понятно, что в основе многих работ советского и постсоветского периода лежит один и тот же корпус текстов из разновременных источников, которые приводятся в качестве иллюстративного материала. Смещение фольклорных текстов без учета времени и региона записи в рамках одной работы представляет существенную проблему для изучения демонологии и скорее является тенденцией, нежели частным случаем. Например, говоря об актуальных верованиях, связанных с конкретным персонажем, авторы приводят тексты, записанные в конце XIX в., не сообщая о том, когда

этот материал был собран<sup>4</sup>. В результате в научной литературе сложилась традиция описания отдельных мифологических персонажей путем перечисления стандартного набора функционально-семантических признаков.

Однако сложно вспомнить традицию, в которой демонологические представления были бы столь универсальными и не изменялись на протяжении долгого времени. Напротив, эта часть народных представлений постоянно подвержена влиянию социальных, религиозных, исторических, хозяйственно-культурных факторов, и без их учета комплексное исследование невозможно.

Публикаций полевых материалов, посвященных представлениям о демонологических персонажах, – единицы, в основном они относятся ко второй половине XIX – началу XX в. Эти тексты практически всегда сопровождаются комментариями автора о религиозном и историческом контексте и зачастую являются переводами с казахского языка.

В более поздних изданиях – советского и постсоветского времени – фольклорные тексты о демонах чаще всего приводятся не полностью, а в виде отдельной цитаты или пересказа. При таком представлении материала нивелируются важные детали – особенности визуального облика демонологического персонажа, его атрибуты, статус по отношению к человеку, наконец, жанровая принадлежность текста, в котором реализовался тот или иной сюжет. Последнее особенно важно, так как мифологические персонажи по-разному представлены в фольклорных текстах различных типов. Один и тот же мифологический персонаж может иметь разные функционально-семантические характеристики в зависимости от жанровой принадлежности фольклорного текста. Как отмечает Л.Н. Виноградова, «прагматическая направленность и образная система каждого жанра определяет выбор своей собственной стратегии описания и своей особой точки зрения на избранный объект, при которой в центре внимания оказываются, чаще всего, лишь некие единичные, избранные из множества других характеристики»<sup>5</sup>. Например, представления о внешнем облике и функциях демона *албасты* будут существенно различаться в нарративах о традиционном родильном обряде и в быличках, запретах и предписаниях. Эти важные факторы до настоящего времени не учитывались в опубликованных работах.

Говоря о демонологических представлениях, нужно отметить и то, что в этнографической литературе, посвященной казахским верованиям, мифологические персонажи описаны неравномерно, и многие работы отличаются избирательностью материала. По-видимому, это связано с тем, что некоторые персонажи, например, *албасты*, известны и другим тюркским народам, что позволяет привлекать более широкий сопоставительный материал при написании работы и раскрывать новые темы для исследований.

Комплексное исследование казахской демонологии предполагает привлечение широкого круга источников – фольклорных и этнографических, а также учета исторического, религиозного, культурного контекстов, которые в последние десятилетия претерпели существенные изменения. Данная статья является частью большого исследования, посвященного казахской демонологии в целом. Полевые материалы, лежащие в его основе, позволят восполнить лагуну в изучении этой области народного знания и дать общее представление о мифологических персонажах и их эволюции.

В статье будут рассмотрены современные представления казахов о двух мифологических персонажах, *джиннах* и *пери*, их функционально-семантические характеристики и некоторые мотивы связанных с ними сюжетов.

Джинны и пери имеют разную природу, генезис и путь проникновения в казахскую демонологию. Джинны представляют собой арабский компонент<sup>6</sup>, прочно вошедший в казахский фольклор с распространением ислама, пери – иранский<sup>7</sup>, что отражается не только в самом слове, но и в мотивах, сюжетах, которые они привнесли. В народных представлениях джинн и пери имеют схожие функции, статус и некоторые противоречивые характеристики.

Если рассматривать все демонологические персонажи с точки зрения отношения к человеку, то можно говорить о двух их типах: 1) персонажи, стремящиеся любым способом причинить вред человеку, реализовать свои вредоносные функции. В представлении информантов они наделены явными демоническими чертами и функциями. К ним можно отнести таких демонов, как *албасты*, *жестырнак*, *жалмауыз-кемпыр*, *див*;

2) Персонажи, демоническая природа которых непостоянна и часто зависит от ряда условий. Как правило, такими условиями могут быть невыполнение человеком каких-либо обязательств, вторжение на запретную территорию, провокация действиями и т. д. Этот тип

персонажей представляет особый интерес, и именно о нем пойдет речь в статье.

*Пери и джинны – духи-помощники казахского баксы*<sup>8</sup>. Особенностью этих персонажей является тесная связь с практиками целительства, шаманства<sup>9</sup>. В нарративах о получении дара казахскими баксы или о ритуально-магических действиях, совершаемых ими, упоминаются джинны и пери, и обычно они выступают в роли духов-помощников или демонов, вызывающих болезнь, недуг, с которыми борются баксы. Причем каждый из этих персонажей может выступать как в роли духа-помощника, так и в роли демона, реализуя одну из противоположных функций.

В качестве примера можно привести историю о встрече с казахской шаманкой Балбике-Баксы (Южный Казахстан), рассказанную В.Н. Басиловым в работе «Избранники духов». Балбике-Баксы изгоняла из пациентов джиннов, играя на кобызе и призывая мусульманских святых и духов-пери (пари). «Иногда откладывает кобыз и берет нож. Перечисляя имена святых, касается ножом тела больного. “Боясь ножа, джинны убегают”»<sup>10</sup>.

Примеры, в которых джинны и пери встречаются в рамках одной шаманской практики и вступают в отношения «дух-помощник – демон», нередки. Но наиболее часто джинн или пери помогают магическому специалисту определить диагноз, способ лечения, тип магического воздействия (если это сглаз, например), т. е. вступают в отношения «дух-помощник – магический специалист». Это связано с тем, что практики целительства, в которых баксы с помощью духов-помощников путешествовал в «верхний» и «нижний» миры и боролся с демонами, безвозвратно уходят в прошлое и живут лишь в памяти народа, а традиционные функции баксы перешли к знахарям и лекарям (*емши* – лекарь, знахарь, *сынықшы* – костоправ).

Например, наша информантка – народная целительница (*емши*) Сауле – рассказала о том, что у нее есть свой дух-помощник – джинн, который приходит в виде маленького паука; он помогает ей узнать, чем болен ребенок и как его лечить<sup>11</sup>. Другой наш информант Жакып-кажы, который в народе известен как *сынықшы* (костоправ), рассказал, что у его родственника баксы были свои духи-помощники пери, и сам он тоже прибегает к их помощи при лечении больных<sup>12</sup>.

*Визуальный облик пери и джинна.* Визуальный облик этих персонажей, несмотря на достаточно схожие функции, имеет

существенные отличия и зависит от их статуса по отношению к человеку.

Выступая в роли духов-помощников, пери предстают перед человеком чаще всего в антропоморфном образе – в виде красивых девушек, которые могут выполнять домашнюю работу.

Приведем в качестве примера слова уже упомянутого информанта Жакып-кажы, поведавшего историю о пери своего прадеда. Рассказав о пери, которую видел его отец в доме деда-целителя, информант сообщает:

Вот, ну этот человек священный, у него жена была. И вот она дала разрешение своему мужу, чтобы он содержал вот эту пери, чтобы она в качестве жены-наложницы, она у него дома жила. И Жакып-кажы, отец его, видел эту пери, что она у него красивая женщина, она у него как бы в услужении была, как бы женой. И на это было соизволение вот этой первой жены, ну, нормальной нашей земной жены. Она дала добро. <...> У нас же осенью бывает пора картошку собирать, сенокосы бывают. У него эти пери за одну ночь... Вот картошка, поле же есть, они собирали и укладывали в погреб. Сено заскирдовано все за ночь. Вечером нету сена заготовленного, а вот эти пери заготовят. А когда спрашивали [деда], он говорит: «А они мне всю ночь спать не давали, вот работали вот так»<sup>13</sup>.

Данный пример содержит отсылку к мотиву любовного избранничества, который связан с образом пери, предстающей в виде очень красивой девушки. Этот мотив известен многим народам Средней Азии и за ее пределами. Как отмечает О. Сухарева, «было широко распространено поверье о любовных связях людей с пари. Это свойство является специфической чертой фантастического облика пари, сближающей поверья о пари с разнообразными представлениями о богах или духах-любовниках... <...> Верили, что пари “влюбляются” в человека и требуют от него ответной любви. <...> За любовь пари либо платят удачей (например, в охоте), либо дают человеку силу для общения с миром духов, способность провидеть судьбу и излечивать болезни, изгоняя злых духов. В таком случае человек, избранный духом пари, становился шаманом или шаманкой»<sup>14</sup>.

О генезисе религиозного и любовного избранничества в религии обстоятельно писал Л.Я. Штернберг. Он показал, что этот мотив широко распространен среди разных народов<sup>15</sup>.

С мотивом избранничества связан мотив религиозной мудрости пери, проявляющейся в стремлении научить своего хозяина Священному писанию – Корану. Информант Жакып-кажы также рассказал о том, что его прадеда пери обучали восемнадцать лет, читали суры из Корана, намаз, перемещали его в пространстве, например в Мекку, и в результате этот человек получил статус *аулие*, что значит ‘святой’<sup>16</sup>.

В беседе информант отметил, что это были «чистые» (*таза*) пери. Разделение пери на «чистых» и «нечистых» соотносится с представлением о пери-«мусульманах» и «неверных» пери, о чем скажем позже.

В отличие от пери джинны чаще предстают в образе насекомого (паук, мушка), если выступают в роли духа-помощника, но, как известно, могут выступать и в другой ипостаси, с полярными характеристиками и функциями.

Примеры, в которых джинны или пери принимают статус духа-помощника, не ограничиваются казахскими поверьями, они зафиксированы и у других народов Средней Азии (например, у узбеков, киргизов, таджиков). Это дает возможность расширить круг материалов для сопоставления и лучшего понимания функционально-семантических характеристик этих персонажей.

*Вредоносные функции джинна и пери.* Выступая в роли демона, джинны, как правило, выполняют основную вредоносную функцию – вызывают нервное заболевание (в этом случае казахи говорят: *жын ұстаган* – джинн схватил или *жын ұрған* – джинн ударил), сводят человека с ума и в некоторых случаях заставляют его покидать свое жилище и уединяться в безлюдных диких местах (горах, лесах). Подобная вредоносная функция отмечена и для пери: «У многих народов считается, что человек, находящийся под властью пери, впадает в безумие, например, у казахов говорят: *перінің салқыны тиді* ‘стал ненормальным, подвергся воздействию злого духа’, *пері қаққан* ‘сумасшедший’»<sup>17</sup>.

Один из наших информантов отмечал: «Если ребенок часто падает в обморок, убегает, болеет, то люди говорят, что в него селятся либо духи предков, либо джинны»<sup>18</sup>, другой информант также говорил о сумасшествии как о последствии вредоносного воздействия джинна: «Когда джинн вселяется, человек сразу психологически меняется, сходит с ума. В мире существует много живых существ, десять видов джиннов и только один человек»<sup>19</sup>.

О различных видах джиннов информант упоминает неслучайно. В наших полевых материалах и в этнографической литературе немало сведений о том, что каждый баксы имел в качестве духов-помощников джиннов, которым он давал имена и которых различал по силе и статусу<sup>20</sup>.

От количества подчиненных джиннов зависели сила и способности баксы. Ф.В. Поярков отмечал, что «качество джиннов, т. е. их способности и знания, также неодинаковы, почему одни баксы владеют более сильными джиннами, а другие – более слабыми. <...> Бакса каждому своему джинну назначает особое иерархическое место: есть у него джинны-джигиты, джинны-охотники и т. п. Бакса, владеющий правильными джиннами, может вызвать их во всякое время и может заставить их служить себе и другим на пользу, а иногда и на потеху»<sup>21</sup>.

По представлениям казахов, настоящим баксы становился только тот человек, который смог подчинить себе джиннов, одолевавших его и вызывавших болезнь. Если будущий баксы достаточно силен, чтобы принять и подчинить себе духов, то он станет настоящим баксы и сможет управлять джиннами, в противном случае они одолеют, «будут бить» его.

В архивных материалах фольклорно-этнографической экспедиции в Сузакский район Чимкентской области<sup>22</sup> (1985) имеется ряд текстов, воспоминаний родственников и односельчан, подробно описывающих казахских баксы, их духов-помощников, а также процесс обретения ими дара, так называемой шаманской болезни. Информантка Калдыкыз Бзаубакова (1909 г. р.) рассказала собирателям о том, что у ее прапрадеда была молодая жена:

Он был богатый, ему было стыдно, что жена баксы. Жена болела – баксы обычно где большой крик, много шуму – не мог сдержаться. Эта женщина не смогла себе подчинить джиннов, а баксы, которого пригласили, смог. У него были чистые джинны (*таза жын*). Три дня баксы играл, забрал всех джиннов, связал их и забрал себе (у него было пять, у нее три, стало восемь). Пока солнце не взошло, он ушел. Она рвалась за ним. Он сказал: “Не отпускайте ее”. Она рвалась, пела жоктау своим джиннам, плакала по ним, сиротой ведь осталась. Эта ж была очень молодая, она еще не умела ими командовать. Когда приходит время человеку стать баксы, если он отказывается (на шею не берет), джинны его бьют...<sup>23</sup>

Таким образом, будущий баксы не всегда мог выдержать испытание духов и заставить их выполнять его волю, т. е. сделать их правильными, или ручными.

Деление джиннов на правильных и неправильных, или ручных и диких, было отмечено у казахов и киргизов Ф. Поярковым (1894). В работе, посвященной представлениям о джиннах у казахов, он писал:

Как киргизы, так и кара-киргизы делят джиннов на высших и низших, или, как они говорят, есть джинны ручные, правильные, или правильно устроенные, и есть дикие джинны, или неправильные, но те и другие обладают одинаково большими способностями. <...> По-видимому, существенной разницы между теми и другими джиннами у киргизов не существует; все отличие основывается на том действии, которое они производят на одного и того же человека и при том в различное время...<sup>24</sup>

По-видимому, совмещение амбивалентных функций и статусов (дух-помощник или демон) одним и тем же персонажем послужило основой для формирования представления о двух полярных типах джиннов и пери, которое уложилось в рамки религиозных верований, связанных с исламом.

*«Дикие» джинны и «неверные» пери.* Согласно современным полевым материалам, среди казахов нет единого мнения о природе джинна и пери.

По мнению одних информантов, существует два противоположных типа: «Разные джинны бывают – есть вредители, есть положительные»<sup>25</sup> или «джинны делятся на два – добрые и злые»<sup>26</sup>.

Другие информанты отмечают наличие фиксированной отрицательной или положительной характеристики этих персонажей, но и здесь мнения расходятся: «Пери – это чистое создание, почему и называют небесные пери, а джинны, они нечистые, как дьявол, шайтан можно назвать»<sup>27</sup>; «Пери – это шайтан называется, шайтан, пери – одинаковые все. Они плохие. Человеку все время вред делают»<sup>28</sup>.

Противоречивость представлений о пери и джиннах отразилась и в этнографической литературе. Вслед за информантами исследователи отмечают в своих работах то одну, то другую полярную характеристику этих персонажей. Так, например,

фольклорист и этнограф И.В. Стасевич отмечает: «По мнению информантов, пери предстают перед человеком в образах очень красивых мужчин и женщин, которых можно увидеть пляшущими в степи или купающимися в водоемах, как правило, они не приносят вред человеку. Судя по этнографическим данным, образ пери, описанный информантами, вполне соответствует традиционному взгляду на эту категорию духов»<sup>29</sup>.

Другой исследователь, Р.М. Мустафина, годом позже пишет о неоднозначности представлений, связанных с пери: «Считается, например, что пери – прекрасное воздушное существо, живущее между небом и землей и на высоких горах Каф. Согласно другим представлениям, пери – злое и могущественное существо: достаточно одного дуновения, чтобы вызвать у человека болезнь. Казахи различают несколько категорий пери: пери-мусульмане (*мұсылман пері*), или «чистые пери» (*таза пері*), «неверные пери» (*кәпір пері*), или «нечистые пери» (пери-иноверцы), «водяные пери» (*су перісі*), которые могут представлять в образе мужчины и женщины, огненные пери (*от перісі*), следящие за тем, кто зажигает огонь, распознающие хорошего и плохого человека»<sup>30</sup>.

«Чистые» пери, или пери-«мусульмане», как правило, выступают в роли духов-помощников, которых призывает баксы для излечения больного, в то время как остальные пери – «водяные пери», «неверные пери», «огненные пери» – всегда выступают в роли «злых существ», стремящихся причинить вред человеку.

На развитие представлений о пери и джиннах, безусловно, большое влияние оказал ислам. Но если пласт верований, относящийся к джиннам, напрямую связан с распространением ислама (в Коране джинны названы «творениями Аллаха, созданными из чистого огня прежде людей»<sup>31</sup>), то представления, связанные с пери, сформировались в результате сложной эволюции этого персонажа, на которую оказал влияние ислам, «низвергший», по мнению некоторых ученых, пери в статус злого существа, а также процесс его включения в казахскую демонологию со всем шлейфом полярных характеристик.

Именно в «исламский период» пери и джинны сближаются, приобретая схожие функции и характеристики. Эту близость они сохраняют и поныне. Как отмечает исследователь А.Е. Бертельс, детально рассмотревший историю слова *пари*, «зороастрийское персидское слово *пари*, очевидно, в первые же века ислама прочно

связалось в синонимическую арабско-персидскую пару-перевод с арабским кораническим “джинн”. <...> М. Моин толкует в словаре слово *пари* как “джинн женского пола”»<sup>32</sup>.

Таким образом, в основе казахской демонологии как комплекса представлений о мифологических персонажах и их функционально-семантических характеристиках лежит несколько компонентов (например, арабский и иранский), имеющих разные корни и заимствованных в разное время. Демонологические верования казахов претерпели изменения, в частности связанные с распространением ислама: во-первых, некоторые персонажи приобрели новые функционально-семантические характеристики, во-вторых, демонологические персонажи традиционного пандемониума, названные доисламскими, приспособились к требованиям ислама и получили новый статус, укладывающийся в рамки религиозных верований, в-третьих, современные представления о персонажах-«мусульманах» или «неверных» легитимизировали деятельность магических специалистов (баксы, *емши* – целитель, знахарь, *сынықшы* – костоправ и др.), призывающих наряду со святыми только «чистых», «верных» духов-помощников.

#### Примечания

- 1 См. напр.: *Баялиева Т. Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. 170 с.; *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан, 1990. 478 с.; *Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М.: Наука, 2002. 300 с.
- 2 См. напр.: *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.
- 3 См. напр.: *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М.: Наука, 1975. 340 с.; *Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана (этнографические исследования к истории религии и атеизма). Душанбе: Дониш, 1979. 116 с.
- 4 Источником, на который часто опираются многие авторы в своих работах, является подборка текстов о демонологических персонажах М. Миропиева, опубликованная в 1888 г. Подробнее см.: *Миропиев М.* Демонологические рассказы киргизов, собранные и переведенные Миропиевым // *Записки Императорского географического общества по отделению этнографии.* Т. 10. Вып. 3. СПб., 1888. 50 с.

- 5 *Виноградова Л.Н.* Демонологические образы и мотивы в жанре славянских проклятий // *In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах.* Вып. 2. М.: Индрик, 2013. С. 159–160.
- 6 *Налич Т.С.* Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М.: Знак, 2009. 438 с.
- 7 Об этимологии слова «пери» и о том, как представления об этом персонаже отражены в фольклоре народов Средней Азии, см. работы: *Бертельс А.Е.* Пери // *Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье.* М.: Наука, 1979. 161 с.; *Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана (этнографические исследования к истории религии и атеизма). Душанбе: Дониш, 1979. 116 с.; *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М.: Наука, 1975. 340 с.; *Муродов О.* Духи пари и обряд «париталбон» (приглашение пари) у таджиков средней части долины Зеравшана // *ИАН ТаджССР. Отделение общественных наук.* № 4. 1974. С. 42–48.
- 8 «Баксы» (или «бахши») в переводе с казахского языка означает «шаман». В.В. Бартольд объяснял происхождение и значение этого слова так: «Бахши – заимствованное (вероятно, из санскр. бхикшу) слово, появившееся в восточнотюркском и персидском языках в монгольскую эпоху; обозначает прежде всего буддийское духовенство и в этом значении соответствует китайскому хо-шан, тибетскому лама и уйгурскому тойн. В настоящее время у калмыков, монголов и маньчжуров это слово обозначает высокое духовное звание, у киргизов (диалектные формы баксы и бакса) – колдуна и прорицателя, исцеляющего больных заклинаниями...» (подробнее см.: *Бартольд В.В.* Бахши // *Сочинения.* Т. 5. М., 1968. С. 501). Некоторые исследователи возводят слово «бахши» к иранскому «бага» – ‘бог’, к которому возводят и слово «бахш» – ‘доля’, ‘дар’ (об этом см.: *Муродов О.* Указ. соч. С. 15). Составители «Древнетюркского словаря» производят слово «BAQSI» от китайского «боши», «bag-si» – ‘учитель’, ‘наставник’ (см.: *Древнетюркский словарь.* Л., 1969. С. 82). Некоторые специалисты считали правильным выводить слово «бахши» (бакши) от тюркского «бак-» – ‘смотреть’, в переносном смысле – ‘лечить’ (см. работу *Чеканинский И.А.* Баксылык. Следы древних верований казаков // *Записки Семипалатинского отделения общества изучения Казахстана.* Т. 1. Вып. 18. Семипалатинск, 1929. С. 75).
- 9 О шаманских практиках в Северо-Восточном и Центральном регионах Казахстана можно говорить лишь как об исчезающих и остающихся в памяти старшего поколения. Как отмечает И. Стасевич, «уже к началу XX в. казахское шаманство (*бақсылық*) постепенно угасает и роль целителя переходит к народным лекарям, которые в своей практике во многом повторяют поведение традиционных *бақсы*...» (подробнее см.: *Стасевич*

- И.В. Бақсылық* и практика народного целительства в современном Казахстане (по материалам Западного Казахстана) // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 76). Схожесть поведения традиционного баксы и народных лекарей (*емші* – лекарь, знахарь, *тәуір*, *сынықшы* – костоправ) заключается в использовании некоторых атрибутов, традиционно приписываемых шаманам, формул призывания духов-покровителей, а также в наличии духов-помощников, к которым прибегает народный лекарь за помощью. Но есть и существенные отличия: народные лекари не входят в транс и не путешествуют в «верхний» или «нижний» мир, сами не вступают в борьбу с демонами. Для осуществления своей целительской практики им это не нужно, но в некоторых случаях они призывают своих духов-помощников, чаще всего *пери* или *джиннов*, которые подсказывают им диагноз или способы лечения.
- 10 *Басилов В.Н.* Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. С. 205–206.
  - 11 ПМА. Записано в пос. Баянаул Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2013 г. от Баймагамбетовой Сауле, 1958 г. р., метиска, *емші* (целительница).
  - 12 ПМА. Записано в пос. Заря Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Жакып-кажы Калеаскарова, 1945 г. р., казах, *сынықшы* (костоправ).
  - 13 Там же.
  - 14 *Сухарева О.А.* Указ. соч. С. 45.
  - 15 *Штернберг Л.Я.* Избранничество в религии // Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. М.: URSS: Либроком, 2012. 571 с.
  - 16 ПМА. Записано в пос. Заря Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Жакып-кажы Калеаскарова, 1945 г. р., казах, *сынықшы* (костоправ).
  - 17 Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. М.: Наука, 2006. С. 588.
  - 18 ПМА. Записано в с. Мойылды Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Мамбетул Зайнулды, 1930 г. р., казах, керей, родился в Китае, Синьдзян, Саран Гул, врач.
  - 19 ПМА. Записано в с. Мойылды Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Султаева Серика Тылеболдиновича, казах.
  - 20 А.Е. Алекторов в своей статье «Бакса. Из мира киргизских суеверий» (1900) рассказывает о встрече с баксы Сюименбаем. У него были духи-помощники джины, которые перешли к нему от отца, каждый из них имел свое имя и функцию: «Есдаulet – главный, умный джин; он бросается на помешанных и бешеных людей и выгоняет шайтанов. Ергобень – второй джин. <...> Ергобень предсказывает, кто и когда придет, кто будет счастлив и на кого обрушится несчастье. Акмарал – третий джин. Он, как Есдаulet, кидается на

- сумасшедших. Если у сумасшедшего шайтан силен, Акмаралу долго приходится бороться с ним» (подробнее об этом см.: *Алекторов А.Е.* Бакса. Из мира киргизских суеверий // Религиозные верования и обряды казахов. Астана, 2007. С. 137–138).
- 21 *Поярков Ф.В.* Из области киргизских верований. Джинны. Там же. С. 57.
  - 22 Среднеазиатская фольклорно-этнографическая экспедиция Института этнографии АН СССР в Чимкентскую область Республики Казахстан, 1985 г.
  - 23 Научный архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. № 1466. Л. 23–25. Текст записан от Калдыкыз Бзаубаковой, 1909 г. р., казашки, в с. Амангельды Жетысуского района Чимкентской области (Казахстан) Шахановой Н.Ж. в 1985 г.
  - 24 *Поярков Ф.В.* Там же. С. 57.
  - 25 \ПМА. Записано в с. Мойылды Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Султаева Серика Тылеболдиновича, казах.
  - 26 \ПМА. Записано в с. Байет Экибастузкого р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2009 г. от Тастанбек Ирысалды, 1935 г. р., казашки, керей-каракас.
  - 27 \ПМА. Записано в пос. Заря Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Жакып-кажы Калеаскарова, казах, 1945 г. р., *сынықшы* (костоправ).
  - 28 \ПМА. Записано в пос. Баянаул Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2013 г. от Казиевой Балкии Казиевны, 1936 г. р., казашка, айдабол.
  - 29 *Стасевич И.В.* Указ. соч. С. 88.
  - 30 *Мустафина Р.М.* Ислам и реликты доисламских мировоззренческих традиций у казахов. Астана, 2010. С. 175–176.
  - 31 *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л.: Изд-во Ленингр. Ун-та, 1966. С. 66.
  - 32 См.: *Бертельс А.Е.* Указ. соч. С. 124.

Е.Л. Комиссарук

## ОЧЕРК ИСТОРИОГРАФИИ ЛАДАКХА

Ладакх, который ныне является округом штата Джамму и Кашмир, некогда был независимым государством, история которого уходит своими корнями в X в. По разным причинам этот регион крайне мало изучен. Эта статья посвящена исследователям, занимавшимся изучением истории Ладакха, а также их трудам.

*Ключевые слова:* Ладакх, «Хроники Ладакха», историография, IALS.

Ладакх (по-тибетски *la-dwags* – «страна горных перевалов») расположен на крайнем северо-западе Республики Индия и входит в состав штата Джамму и Кашмир. Ладакх находится на стыке трех нынешних государств (Индии, Пакистана и Китая) и на стыке даже четырех культурных традиций: собственно индийской (т. е. преимущественно индусской), индо-мусульманской, тибетской (т. е. буддийской) и (опосредованно) китайской. В течение многих веков Ладакх был частью тибетского (буддийского) культурного мира и важным перевалочным пунктом на Великом Шелковом Пути. Доминирующим письменным языком здесь был классический тибетский, но для устных коммуникаций использовались и другие наречия. В Новое время Ладакх оказался на периферии Могольской империи и испытал некоторое влияние ее культуры, хотя и не прерывал связей с Центральным Тибетом. В первой половине XIX в. Ладакх был поглощен княжеством Джамму, культура которого представляла собой некое сочетание индуских и мусульманских элементов. Ко второй половине века Ладакх, вместе со всем этим княжеством, стал частью британской Индийской империи и пребывал в ее составе около столетия (будучи, впрочем, глухой провинцией периферийного «native state», вследствие чего он испытал довольно незначительное влияние европейской метрополии). В 1947 г. Кашмир стал яблоком раздора между новыми государствами: Индией и Пакистаном. После окончания военного конфликта часть территории исторического Ладакха оказалась в Пакистане. Другая часть Ладакха, Аксай Чин, позже, в начале 1960-х годов, стала предметом спора между Индией и Китаем – по сей день ее при-

надлежность не определена (контролируется КНР). После установления в конце 1950-х годов полного контроля КНР над Тибетом (который теперь официально именуется «Тибетский автономный район КНР») многовековые связи между Ладакхом и Тибетом были нарушены, почти уничтожены. Правда, в Индии образовалась довольно многочисленная тибетская диаспора во главе с далай-ламой, который иногда лично посещает Ладакх.

Несмотря на интереснейшую культуру и своеобразную историю региона, долгое время мировое ученое сообщество не уделяло Ладакху должного внимания. С одной стороны, это обусловлено тем, что до 1970-х годов Ладакх оставался закрытым пограничным регионом, куда был запрещен въезд иностранцам, а с другой – тем, что Ладакх как объект академических исследований находится на стыке разных востоковедных дисциплин или даже на «ничейной земле» между ними. Для тибетологов (не только в России) Ладакх – это всего лишь «осколок» Тибета в Индии, а для индологов – это периферийное явление индийского мира.

Первые описания Ладакха, сделанные европейцами, стали появляться в XVIII в. Однако это были скорее путевые заметки и дневниковые записи, нежели научные работы.

Так, в 1715 г. Ладакх посетил иезуитский священник Ипполито Дезидери (1684–1733). Он и его спутник отец Эмануэль Фрейре прибыли в Ладакх, чтобы отыскать следы миссии Антонио де Андраде (1580–1634), побывавшей здесь на 90 лет раньше. Преследуя эту цель, они дошли до Лхасы, где Дезидери провел пять лет. Его труд «Relazione»<sup>1</sup>, в основном касающийся Тибета и буддизма, содержит самые ранние наблюдения европейца о Ладакхе и служит ценным дополнением к ладакхским и тибетским источникам.

В 1820 г. Ладакх посетили Уильям Муркрофт (1767–1825) и Джордж Требек (1800–1825). Муркрофт, по образованию ветеринарный хирург, был директором военного конного завода Ост-Индской компании, которая направила его и Требека в Центральную Азию с тем, чтобы пополнить свои ресурсы. Однако Муркрофту и Требеку пришлось на два года задержаться в Ладакхе, так как местные власти не давали им разрешение двигаться дальше в Яркенд. Муркрофт и Требек сумели воспользоваться вынужденным пребыванием в Ладакхе и объездили все княжество, подробно записывая свои наблюдения и впечатления. Эти записи, а также дневники и письма Муркрофта позже были опубликованы в сборнике под общим названием «Travels

in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Panjab; in Ladakh and Kashmir; in Peshawar, Kabul, Kunduz, and Bokhara»<sup>2</sup>.

В это же время Ладакх посетил известный венгерский ученый Александр Чома де Кёрёш (1784–1842), который отправился в Центральную Азию в надежде найти там исторические корни своего народа. Чома де Кёрёш и Муркрофт встретились в Драссе. Именно Муркрофт вдохновил венгерского путешественника на изучение тибетского языка и познакомил его с основами тибетской грамматики. В результате де Кёрёш провел несколько лет в монастырях Занскара – Занг-ла и Пхугтал, изучая тибетский язык под руководством местных лам. Он так увлекся изучением тибетского языка и культуры, что почти забыл о первоначальной цели своего путешествия. В 1831 г. он поселился в Калькутте и подготовил там к изданию свой словарь и грамматику тибетского языка<sup>3</sup>. Чома де Кёрёш по праву считается основателем современной тибетологии.

С начала XIX в. Ладакх и соседние области начали постепенно появляться на карте мира, на которой раньше район Северных Гималаев представлял собой белое пятно – если и заполненное, то крайне фрагментарно. Это стало возможным благодаря работе немногочисленных топографов и исследователей. Первым, кто попытался дать систематическое описание Ладакха, был британский чиновник и ученый Александр Каннингем (1814–1893)<sup>4</sup>, который позже стал первым генеральным директором Археологической службы Индии. Он был одним из трех членов комиссии, отправленной в середине 1840-х годов в регион для демаркации границ между Ладакхом и Тибетом, а также Ладакхом и округом Спити. Компаньоны Каннигема Томас Томсон и Генри Стречи также опубликовали ряд географических отчетов, которые включали в себя описание горных систем Ладакха, Каракорума и Кунь-Луны.

В 1862 г. в Геологическую службу при дворе махараджи Джамму и Кашмира поступил на работу Фредерик Дрю (1836–1891). Его основной задачей было исследование минералов региона. В поисках образцов для исследований он объехал все княжество, включая самое отдаленное и труднодоступное плато Ладакха. Его труд «The Jummoo and Kashmir Territories: a Geographical Account»<sup>5</sup> включает в себя не только географическое описание региона, но и сведения о его этническом, языковом и религиозном составе. Десятилетняя служба Фредерика Дрю при дворе махараджи закончилась его назначением на

должность британского губернатора Ладакха, в которой он прослужил один год<sup>6</sup>.

Мало кто знает, но русские путешественники также посещали Ладакх начиная с XVIII в. В Ладакхе побывали Ф. Ефремов, М. Рафаилов, В.Ф. Новицкий, М.С. Андреев, Н.К. и Ю.Н. Рерихи, В.В. Верещагин с женой и некоторые другие. Многие из них оставили после себя путевые заметки, которые являются немаловажным вкладом в изучение этого региона. Русским путешественникам в Ладакхе посвящена подробная статья нашего соотечественника А.И. Андреева<sup>7</sup>.

Начало изучению истории Ладакха положили немецкие исследователи Эмиль Шлагинтвайт<sup>8</sup> (1835–1904) и Герман фон Шлагинтвайт<sup>9</sup> (1826–1882), а также Карл Маркс (1857–1891)<sup>10</sup> и Август Герман Франке (1870–1930)<sup>11</sup>, которые были отправлены в Ладакх Моравской церковью с целью обращения местного населения в христианство<sup>12</sup>.

Позже существенный вклад в изучение прошлого Ладакха внесли такие выдающиеся исследователи, как Лучано Петек<sup>13</sup>, Хашматулла Хан<sup>14</sup>, Джозеф Герган<sup>15</sup>, Таши Рабгьяс<sup>16</sup>, Качо Сикандар Хан<sup>17</sup>, Джанет Ризви<sup>18</sup>, Джон Брей и многие другие.

Основной источник по древней истории Ладакха – «La-dvags rgyal-rabs» («Хроники Ладакха»). «Хроники» были составлены в XVII в. и дополнены в XIX в. На этот источник опирались все западные исследователи начиная с Александра Каннингема, который использовал перевод «Хроник» на урду или на персидский язык. «Хроники Ладакха» также послужили основой для научных работ Эмиля фон Шлагинтвайта, Карла Маркса, Августа Германа Франке, Лучано Петека и Джозефа Гергана. «Хроники» полны пробелов и противоречий, особенно в том, что касается времени до XVII в. Пролить некоторый дополнительный свет на историю Ладакха помогают еще и другие документы, такие как биографии (rnam-thar) буддистских религиозных лидеров, архивы монастырей и соседних государств. Но, к сожалению, и этого часто бывает недостаточно, чтобы получить четкую и ясную картину событий прошлого.

«Хроники Ладакха» в английском переводе были изданы Франке в 1926 г. во втором томе его труда «Antiquities of Indian Tibet»<sup>19</sup>. В нее не вошли исследования, содержащиеся в более ранней его книге «History of Western Tibet» (1907 г.)<sup>20</sup>. Труды Франке не потеряли своей научной ценности и сегодня и, в отличие от его христианских произведений, хорошо известны и уважаемы как среди буддистских, так и

среди мусульманских ученых Ладакха. Однако существенный недостаток работ Франке заключается в том, что, полагаясь в основном на местные источники, он дает довольно одностороннюю точку зрения на происходившие в истории Ладакха события.

В 1977 г. профессор Лучано Петек опубликовал книгу «The Kingdom of Ladakh c. 950–1842 AD»<sup>21</sup>. В ней он использовал не только материалы, собранные Франке, но и многочисленные источники по тибетской истории, изучению которых итальянский ученый посвятил всю жизнь. Тибетский материал позволил внести значительные коррективы в места не совсем достоверной картине, представленной в «Хрониках Ладакха». В своей работе Петек опирался также и на китайские и персоязычные тексты, и на результаты современных исследований в разных областях науки, способных так или иначе пролить свет на прошлое Ладакха. Последующие поколения ученых расширили и углубили знания, полученные благодаря кропотливой и упорной работе этих первопроходцев.

В последнее время, особенно после 1970-х годов, когда Ладакх был открыт для посещения иностранцами, становится все больше людей, которые занимаются всевозможными исследованиями в этом регионе. Появляются работы, посвященные традиционной медицине Ладакха, архитектуре, религии, истории, культуре, экономике, сельскому хозяйству, этнопсихологии и т. д. Для того чтобы объединить людей, занимающихся изучением Ладакха, в 1981 г. по инициативе Генри Осмастона (1922–2006)<sup>22</sup> была создана Международная ассоциация по изучению Ладакха (The International Association for Ladakh Studies – IALS)<sup>23</sup>. Каждые два года Ассоциация устраивает международные конференции в разных странах мира, а материалы конференций публикуются в сборнике «Recent Research on Ladakh».

Интерес ученых к Ладакху все больше возрастает, и это позволяет надеяться на то, что будущие поколения исследователей, опираясь на труды предшественников, смогут углубить и расширить полученные ими знания.

#### Примечания

- 1 *Petech L.* I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal. Rome, 1954–1957.
- 2 *Moorcroft W., Trebeck G.* Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Punjab; in Ladakh and Kashmir; in Peshawar, Kabul, Kunduz, and Bokhara. L., 1841 (rpt. New Delhi, 1971).
- 3 *Csoma de Kőrös A.* Essays Towards a Dictionary Tibetan and English. Calcutta, 1834.

- 4 *Cunningham A.* LADĀK: Physical, Statistical, and Historical with Notices of the Surrounding Countries. L., 1854.
- 5 *Drew F.* The Jummoo and Kashmir Territories. L., 1875 (rpt. New Delhi, 1976).
- 6 Сведения о европейских путешественниках в Ладакхе взяты из книги Джанет Ризви: *Rizvi J.* Ladakh. Crossroads of High Asia. Delhi: Oxford University Press, 1996.
- 7 Это единственная известная нам русскоязычная научная статья, посвященная Ладакху: *Андреев А.И.* Русские путешественники в Ладакхе // Буддийская культура: История, источниковедение, языкознание и искусство: Третьи Доржиевские чтения: Материалы конф. СПб.: Нестор-История, 2009. С. 243–256.
- 8 См., например, его работу: *Schlagintweit E.* Die Könige von Tibet: von der Entstehung königlicher Macht in Yárlung bis zum Erlöschen in Ladák: Mitte des I. Jahrh. vor Chr. Geb. bis 1834 nach Chr. Geb., München: Verlag der k. Akademie, in Commission bei G. Franz, 1866.
- 9 См. его работы: *Schlagintweit H.* Results of a scientific mission to India and High-Asia. Bd. 1–4, mit Atlas. Leipzig, 1860–66; *Schlagintweit H.* Reisen in Indien und Hochasien. 4 Bde. Jena, 1869–80.
- 10 *Marx K.* Three Documents Relating to the History of Ladakh // Journal of the Asiatic Society of Bengal 60, No.3, 1891. P. 97–134; 63, No.2, 1894. P. 94–107; 71, No.1, 1902. P. 21–34.
- 11 *Francke A.H.* A History of Western Tibet. L.: S.W. Partridge, 1907; *Francke A.H.* Antiquities of Indian Tibet. Part I: Personal Narrative. Calcutta: Archaeological Survey of India, 1914; *Francke A.H.* Antiquities of Indian Tibet. Part II: The Chronicles of Ladakh and Minor Chronicles. Calcutta: Archaeological Survey of India, 1926.
- 12 О Моравской церкви в Ладакхе см: *Bray J.* Ladakhi History and Indian Nationhood // South Asia Research. 1991. Vol. 11. No. 2 (Nov.). P. 115–133; *Bray J.* Towards a Tibetan Christianity? The Lives of Joseph Gergan and Eliyah Tsetan Phuntsog // Tibetan Studies. Vol. 1. Proceedings of the 6<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Fagernes, 1992 / Ed. by Per Kværne. Oslo: Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994. P. 68–80; *Bray J.* August Hermann Francke's Letters from Ladakh 1896–1906. The Making of a Missionary Scholar // Studia Tibetica et Mongolica (Festschrift Manfred Taube). Indica et Tibetica 34 / Ed. by H. Eimer, M. Hahn, M. Schetelich and P. Wyzlic. Swisttal-Odendorf, 1999.
- 13 *Petech L.* A Study on the Chronicles of Ladakh (Indian Tibet) // Supplement to India Historical Quarterly 15. L., 1939 (rpt. ed.: New Delhi: Low Price Publications / DK Publishers, 1999); *Petech L.* The 'Bri-gun-pa Sect in Western Tibet and Ladakh // Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium 1976 / Ed. by Louis Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979. P. 313–325; *Petech L.* The Kingdom of Ladakh c. 950–1842 A.D. Roma: IsMEO, 1977; *Petech L.* Western Tibet. Historical Introduction // Tabo. A Lamp for the Kingdom. Early Indo-Tibetan

- Buddhist Art in the Western Himalaya / Edited by Deborah Klimburg-Salter. Milan: Shira Editore, 1997. P. 229–256.
- 14 *Khan Hashmatullah*. Tarikh Jammun, Kashmir, Laddakh aur Baltistan. Lucknow: Noor Alimad Malik and Mohammed Tegh Bahadur, 1939.
  - 15 *Gergan Joseph [Yo-seb dGe-rgan]*. Bla dvags rgyal rabs 'chi med gter / Ed. by S.S. Gergan. Srinagar, 1976.
  - 16 *Rabgias Tashi [Bkra-shis-rab-rgyas]*. Mar yul la dvags kyi sngon rabs kun gsal me long zhes bya ba bzhugs so sgrig pa po. Leh, 1984.
  - 17 *Khan Kacho Sikandar*. Qadim Laddakh tarikh va tamaddun. Yokma Kharbu: By the Author, 1987.
  - 18 *Rizvi J.* Ladakh. Crossroads of High Asia. Delhi: Oxford University Press, 1996.
  - 19 *Francke A.H.* Antiquities of Indian Tibet. Part II: The Chronicles of Ladakh and Minor Chronicles. Calcutta: Archaeological Survey of India, 1926.
  - 20 *Francke A.H.* A History of Western Tibet. L.: S.W. Partridge, 1907.
  - 21 *Petech L.* The Kingdom of Ladakh c. 950–1842 A.D. Roma: IsMEO, 1977.
  - 22 См. о нем: <http://www.independent.co.uk/news/obituaries/henry-osmaston-407373.html>.
  - 23 Официальный сайт Международной ассоциации по изучению Ладакха: <http://ladakhstudies.org/index.html>.

Комиссаров Д.А.

## СМЕРТЬ МАЙИ В БУДДИЙСКОЙ АГИОГРАФИИ<sup>1</sup>

Согласно древним жизнеописаниям Будды Майя, мать «наставника богов и людей», умерла на седьмой день после рождения сына. В данной статье речь пойдет о том, как авторы буддийских текстов пытались объяснить это печальное событие, и о том, что связывает этот эпизод с некоторыми типовыми сюжетами и персонажами древнеиндийского эпоса и брахманической литературы.

*Ключевые слова:* Майя, буддийская агиография, апсара, рождение Будды.

Все доступные нам канонические буддийские произведения, повествующие о рождении Сиддхартхи Гаутамы, содержат упоминание об одном печальном событии: через семь дней после родов мать будущего Будды, Майя, умерла. Умерев, она возродилась на небе Тридцати трех богов<sup>2</sup>. В текстах палийского канона<sup>3</sup>, а также в той редакции «Лалитавистары» (санскритского жизнеописания Будды), которая дошла до нас в переводе на китайский язык, выполненном Дивакаррой<sup>4</sup>, ничего не сообщается о причинах столь скорой и неожиданной смерти. Авторы же других памятников не могли оставить этот факт без пояснений.

Все они единодушны в том, что ранняя смерть матери Бодхисаттвы – событие ординарное. Так случается со всеми женщинами, чьи сыновья проживают свою последнюю жизнь в череде многочисленных перерождений.

В «Сангхабхедавасту», одном из разделов *винаи* буддийского направления Муласарвастивада, на эту идею указывает лишь пара слов: «Как это обычно бывает<sup>5</sup>, на седьмой день после рождения Бодхисаттвы, мудреца из рода Шакьев, мать, родившая [его], умерла»<sup>6</sup>. В других памятниках эта мотивировка представлена в более развернутой форме:

*«Лалитавистара», санскритская редакция:* «Матери прошлых бодхисаттв тоже умирали на седьмой день после [их] рождения»<sup>7</sup>.

«Лалитавистара», редакция, представленная в переводе Фа-ху (308 г. н. э.): «...у будд прошлого, будущего и настоящего происходит так же: матери умирают на седьмой день»<sup>8</sup>.

«Махавасту»: «Матери всех бодхисаттв умирают на седьмой день после рождения лучшего из мужей»<sup>9</sup>.

Так составители этих памятников, опираясь на общеподддийскую концепцию, в соответствии с которой жизнь Сиддхартхи Гаутамы во многом воспроизводит жизнь будд, воплощавшихся в этом мире до него, стремятся успокоить читателей, представляя смерть Майи не как неожиданное печальное событие, а как стандартный элемент биографии, неизменно присутствующий в жизни всех «учителей богов и людей».

Авторы некоторых буддийских агиографических произведений, справедливо считая такое объяснение недостаточно убедительным, прибавляют к нему другие, более оригинальные мотивировки. Так, в санскритской редакции «Лалитавистары» говорится, что традиция, в соответствии с которой мать будущего Будды должна умереть вскоре после его рождения, избавляет Майю от мучительного горя, которое она могла бы испытать, узнав о том, что ее сын стал странствующим аскетом: «Ведь сердце матери разорвется, когда взрослый Бодхисаттва с полностью сформированными органами чувств уйдет из [дома]»<sup>10</sup>.

В той версии «Лалитавистары», которая представлена в переводе Фа-ху, в качестве причины смерти Майи называется особое почитание, которое боги оказывали ей, пока она вынашивала в себе плод: «Когда Бодхисаттва пребывал в утробе, боги почитали [ее] до тех пор, пока он не родился, подношением одежд и божественной пищи, [и теперь ей] не подходит земная пища <...> и чтобы получать на небе Траястримша<sup>11</sup> соответствующие ее достоинствам одежду и пищу, она должна была подняться на небо Траястримша. И тогда она взошла на то небо»<sup>12</sup>.

В «Махавасту» Бодхисаттва, прежде чем сойти с неба Туита в земной мир, нарочно избирает на роль своей матери женщину, которой осталось жить ровно десять месяцев и семь дней, и сам поясняет свой выбор:

Я сойду в утробу той из женщин, которой здесь осталось жить десять месяцев и семь дней.

По какой причине? Не подобает [ей] вступать в соитие после того, как она выносит высшее [существо], подобное мне.

[Если] же мать Сугаты будет предаваться наслаждениям, а отца в собрании богов не посчитают тем, кто поступал неверно, то выйдет так:

Бодхисаттва воистину непрестанно рассказывает о порочности наслаждений, в то время как мать Повелителя Мира предается наслаждениям<sup>13</sup>.

Все эти разнообразные и в некоторой степени наивные попытки авторов объяснить неожиданную кончину матери Гаутамы, очевидно, имеют одну общую цель: сделать так, чтобы смерть Майи не омрачила чудесную историю рождения Бодхисаттвы, а читатели не связывали этот эпизод с фигурой Будды. Это стремление эксплицитно выражено в «Лалитавистаре»: «У вас, о монахи, конечно, может появиться такая [мысль]: “Царица Майя умерла по вине Бодхисаттвы”. Воистину, не следует так считать»<sup>14</sup>. При этом древние сочинители буддийских текстов по каким-то причинам не решились исключить это событие из повествования. Упоминание о нем присутствует даже в коротком (в десять строф) стихотворном произведении из палийского поэтического сборника «Тхерагатха», где рассказу о родителях Шакьямуни уделяется всего две строфы:

534. Отца великого риши зовут Шуддходаной, а Майей зовут мать Будды, которая, выносив его в утробе, после смерти счастливо пребывает на Трех небесах<sup>15</sup>.

535. Умерев, покинув этот [мир], она, Готоми, обрела божественные наслаждения. Она вкушает пять видов наслаждений<sup>16</sup> в окружении тех богов<sup>17</sup>.

Немногочисленные попытки отыскать причины, по которым авторы канонических текстов не могли отказаться от этого эпизода, предпринимались и европейскими исследователями, но лишь в работах, посвященных жизнеописанию Будды в целом. Одни считали смерть Майи историческим событием, сохранившимся в памяти последователей Будды<sup>18</sup>. Другие воспринимали этот сюжет как вымысел и стремились прояснить мотивы его появления в жизнеописаниях Будды<sup>19</sup>. Крайняя точка зрения первых представлена в книге Г. Шумана «Исторический Будда. Эпоха, жизнь и учения основателя буддизма». Ученый полагает, что скоропостижная смерть Майи была вызвана тяжелым путешествием из Капилавасту в Лумбини и трудными условиями, в которых проходили роды<sup>20</sup>. Из второй группы исследователей стоит выделить Э. Сенара, который,

усмотрев в фигуре Будды черты солярного божества, отождествил Майю с утренним туманом, исчезающим по мере того, как солнце встает из-за горизонта<sup>21</sup>. Стремясь объяснить существование данного сюжетного элемента в различных версиях жития Гаутамы, авторы исследовательских работ опирались на выработанные ими концепции, в соответствии с которыми Будда воспринимался либо как исторический персонаж, либо как божество, либо как легендарный учитель и т.п. При этом мало внимания уделялось тому литературному контексту, в рамках которого складывались рассматриваемые буддийские произведения.

Прежде чем предпринимать какие-то попытки проинтерпретировать эпизод смерти Майи, нам представляется важным выяснить, какое влияние на формирование данного сюжета оказали литературные памятники, создание которых предшествовало появлению рассматриваемых нами источников или происходило параллельно. Речь в первую очередь идет о ведийском корпусе текстов и древнеиндийском эпосе. В этих произведениях сюжетная схема, в соответствии с которой мать вскоре после родов, оставив ребенка, покидает земной мир и попадает на небеса, типична для историй, связанных с женскими персонажами божественного происхождения, прежде всего с апсарами.

В качестве примера приведем несколько сюжетов из «Махабхараты» и один – из «Шатапатха-брахманы».

#### Менака и Вишвамित्रа

Наибольшее сходство с историей о смерти Майи обнаруживает знаменитый рассказ о рождении Шакунталы. Прославленный великим Калидасой эпизод мы встречаем в первой книге сказания о Бхаратах («Махабхарата» 1.65–66).

Некогда старый риши по имени Вишвамित्रа вел жизнь строгого аскета. Благодаря суровым самоистязанием он накопил такую духовную силу, что Индра стал опасаться, как бы великий подвижник мощью своего *тапаса* не прогнал его с небесного престола. Тогда царь богов призвал к себе прекрасную апсару Менаку и поручил ей сойти на землю и соблазнить риши, тем самым прервав его аскетические подвиги и лишив его силы. Добравшись до обители Вишвамитры, Менака поприветствовала отшельника и стала играть и забавляться неподалеку. Внезапно ветер сорвал с нее легкую одежду и обнажил ее чарующее тело. Когда риши увидел юную апсару нагой,

в нем пробудилось страстное желание, и он предложил красавице жить вместе и предаваться любовным наслаждениям. Через некоторое время Менака забеременела. Когда пришло время рожать, она отправилась к реке Малини и там произвела на свет Шакунталу. Оставив младенца на берегу реки, апсара вернулась в обитель Индры.

В приведенном сюжете Менака, как и мать Шакьямуни, оставляет обитель своего супруга и удаляется в лес, чтобы там родить ребенка. Спустя короткое время после рождения она, как и Майя, покидает земной мир. Покинув его, она отправляется на небо, в обитель Индры. Мать Будды после смерти также возрождается на небесах. Почти во всех жизнеописаниях Будды сообщается, что речь идет именно о мире Тридцати трех богов, в котором, согласно буддийским представлением, главным богом выступает Шакра (одно из имен того же Индры)<sup>22</sup>.

#### Упаричара и Адрика

Несколько ранее в той же первой книге «Махабхараты» («Махабхарата» 1.57) приводится история о царе Упаричаре и прекрасной апсаре Адрике.

У царя Упаричары, потомка Пуру, была жена по имени Гирика. Однажды, когда у супруги наступило время, благоприятное для зачатия, царю явились предки и поручили ему убить антилоп для совершения поминальных жертв. Не решившись противиться воле предков, Упаричара отправился на охоту. Бродя по лесу, он думал только о любимой супруге, и сердце его переполняла страсть. Внезапно царь излил семя. Не желая, чтобы семя пропало даром, он поместил его на лист дерева, освятил мантрами и попросил встретившегося ему коршуна отнести его Гирике. Когда коршун взял семя царя и устремился во дворец, на него напал другой коршун, решив, что тот несет мясо. Между хищными птицами завязалась драка, из-за которой лист с семенем упал в воду реки Ямуны. В реке тогда жила прекрасная апсара по имени Адрика, на которую некий брахман наложил проклятие, превратив ее в рыбу. В соответствии с проклятием небесная дева могла вернуть себе свой прекрасный облик только после того, как произведет на свет двух младенцев. Заметив в воде семя, она проглотила его. Через десять месяцев Адрику в облике рыбы поймали рыбаки. Они извлекли из ее утробы мальчика и девочку. Узрев это чудо, рыбаки сообщили о нем царю Упаричаре. Упаричара взял мальчика себе. Ему было дано имя Матсья. Когда мальчик вырос, он

тоже стал царем. Девочку, нареченную именем Сатьявати, Упаричара отдал рыбаку. Апсара Адрика освободилась от проклятья и «отправилась по пути ришей, сидхов и небесных певцов»<sup>23</sup>.

В этом примере основная сюжетная схема, воплощенная в историях о смерти Майи и рождении Шакунталы, воспроизводится лишь в общих чертах. Апсара разрешается от бремени не в лесу, однако все же не на территории дворца, а в месте, более близком по статусу к лесу, – в доме рыбака. Родив детей и оставив их на земле, она, как и Майя, отправляется в небесную обитель (при этом Индра в данном сюжете не упоминается). Стоит особо отметить следующее сходство истории об Адрике с буддийским сюжетом: из двоих младенцев мальчик, будущий царь, остается у царя Упаричары, так же как и Гаутама после смерти матери остался с отцом, царем Шуддходаной.

#### Ришьяшринга

Мотивы непроизвольного извержения семени и проклятия, из-за которого апсара теряет свой прекрасный облик и превращается в животное, встречаются и в сюжете о рождении подвижника Ришьяшринги. В «Махабхарате» эта история кратко рассказывается в третьей книге («Махабхарата» 3.110).

Брахман по имени Вибхандака, потомок великого мудреца Кашьяпы, долгое время изнурял себя суровой аскезой. Однажды, когда подвижник совершал омовение, он увидел прекрасную апсару Урваши. От вида ее сердце отшельника наполнилось страстью, и он излил свое семя в воду. Недалеко от того места находилась божественная дева, проклятая богом Брахмой и превращенная в лань. Освободиться от проклятья ей было суждено только после того, как она родит великого подвижника. Мучимая жаждой, она испила воды и проглотила семя Вибхандаки. От этого дочь богов в облике лани понесла и вскоре родила мудрого аскета по имени Ришьяшринга.<sup>24</sup>

Далее о судьбе небесной девы ничего не сообщается, но, следуя логике повествования, разумно предположить, что после родов она, оставив младенца, освободилась от проклятья, вновь обрела свой прекрасный облик и вернулась в божественный мир, что, так же как и в предыдущем примере, «роднит» данный сюжет с легендой о смерти матери Будды после родов. Кроме того, действие сюжета, как и в буддийских жизнеописаниях, разворачивается в лесу, а новорожденный младенец также растет под присмотром отца.

Легенда о Ришьяшринге известна и буддийской традиции. Один из старейших (около II в. н. э.)<sup>25</sup> буддийских ее вариантов изложен в «Махавасту», в разделе «Джатака о царевне Налини»<sup>26</sup>. В лесной обители под названием Саханджанани жил некогда риши по имени Кашьяпа. Однажды, в последний месяц лета, он поел переспелых плодов. Мучимый из-за этого жаждой, он выпил много воды. Через какое-то время он помочился в горшок и вместе с мочой излил свое семя. Неподалеку проходила лань, изнывающая от жажды. Она приняла мочу подвижника за воду и выпила ее. После этого она стала вылизывать свою шерсть языком, испачканным мочой и семенем риши, и так зачала от него. Вскоре у нее родился мальчик, в котором Кашьяпа с помощью своих сверхъестественных способностей узнал своего сына. Поскольку на голове младенца был рог, подвижник назвал его Экашринга<sup>27</sup>.

В данном варианте сюжета нет ключевого мотива, связывающего эту легенду с историей о смерти Майи, а именно – мотива оставления матерью своего новорожденного младенца и ухода в небесную обитель. Однако признак родства этого варианта с изучаемым эпизодом из буддийских жизнеописаний можно усмотреть в концовке «Джатаки о царевне Налини», где, как это и принято в историях, повествующих о прошлых рождениях Будды, происходит отождествление героев описанных событий с современными персонажами, представляющими этих же героев в последующий рождениях. Окончив свой рассказ, Будда сообщает, что мудрец Кашьяпа – это ныне царь Шуддходана, лань – Махапраджапати, а Экашринга – он сам<sup>28</sup>. Несмотря на то, что место матери Будды в этом ряду отождествлений занимает тетка Гаутамы, призванная, согласно буддийской агиографии, воспитывать юного Сиддхартху в отсутствие Майи, все же можно предположить, что буддийские авторы сами (повидимому, неосознанно) демонстрируют связь этой легенды об Экашринге с историей рождения Будды.

#### Урваши и Пуруравас

Мотив оставления апсарой новорожденного ребенка и ее возвращения в небесный мир встречается не только в древнеиндийском эпосе. Он присутствует, хотя и в несколько завуалированной форме, в знаменитой легенде о Пуруравасе и Урваши, изложенной в древнем ритуалистическом тексте «Шатапатха-Брахмана» (11.5.1).

Некогда царь Пуруравас и апсара Урваши полюбили друг друга. Когда они решили заключить брак, апсара сказала царю, что она

никогда не должна видеть его голым. После они жили вместе так долго, что Урваши успела забеременеть от Пурураваса. И вот, посоветовавшись, небесные музыканты гандхарвы решили, что апсара слишком долго пребывает среди людей, и придумали, как вернуть ее на небо. Они привязали к ее ложу овцу с двумя ягнятами. Когда гандхарвы похитили одного ягненка, Урваши закричала: «Они уводят моего любимого! Я осталась без мужчины!». Когда гандхарвы похитили второго ягненка, она прокричала то же самое. Услышав ее, Пуруравас подумал: «Как она может быть без мужчины, если я рядом?». Не успев одеться, царь погнался за гандхарвами, и в этот момент небесные юноши произвели молнию, при свете которой апсара увидела своего супруга нагим. В этот же момент она покинула царя и отправилась в небесную обитель.

В пересказанном эпизоде легенды ничего не говорится о рождении ребенка, упоминается только о зачатии. Также не говорится эксплицитно, связана ли беременность Урваши с решением гандхарвов вернуть ее на небо. Предположение, что действия небесных музыкантов обусловлены беременностью апсары, возможно, лишь косвенно подтверждается определенной синтаксической «близостью» соответствующих сообщений в «Шатапатха-Брахмане»:

sā hāsminyoguvāsa apī hāsmādgarbhinīyāsa  
tāvajjyogghāsminnuvāsa tato ha gandharvāḥ samūdire jyogvā  
iyamurvaśī manuṣyeṣvavāt... (11.5.1.2).<sup>29</sup>

И она долго жила с ним, и даже понесла от него – так долго она жила с ним. Тогда гандхарвы стали совещаться: «Воистину, долго эта Урваши прожила среди людей...»

Отсутствуют и прочие, второстепенные сходства этого рассказа с историей о смерти Майи, которые упоминались в связи с уже приведенными эпическими сюжетами. Тем не менее не вызывает сомнений, что данный сюжет относится к рассматриваемому нами типу легенд, поскольку в нем также упоминаются сожителство апсары с земным мужчиной, ее беременность и следующее за беременностью возвращение в небесное царство.

#### Ганга и Шантану

Однако не всегда основной мотив приведенных выше легенд связан непременно с апсарой. Его отражение мы также находим в истории о Ганге и Шантану и о рождении Бхишмы из первой книги «Махабхараты», где в роли матери выступает богиня реки.

Однажды, охотясь в лесу, царь Шантану бродил вдоль реки Ганги. Внезапно ему повстречалась одинокая прекрасная девушка.

Как только они увидели друг друга, их сердца загорелись любовью. Когда царь предложил красавице стать его супругой, та согласилась, но лишь при условии, что Шантану не будет препятствовать никаким ее поступкам и воздержится от осуждений. После этого они прожили вместе долгие годы. Ганга родила Шантану семерых сыновей, но каждого из них сразу после рождения она топила в водах Ганги. Царю не нравились эти деяния супруги, но он молчал. Когда же пришел черед восьмого младенца, он, движимый желанием иметь сына, не выдержал и остановил ее, упрекнув в злодеянии. Шантану спросил супругу, кто она и зачем убивает младенцев, на что та ответила, что она – богиня реки Ганги, принявшая человеческий облик, а их сыновья – могущественные боги Васу. Некогда мудрец Вишвамитра наложил на них проклятье, согласно которому богам суждено было родиться среди людей. Но произвести их на свет могли только славный Шантану и богиня Ганга. Бросая новорожденных младенцев в реку, супруга царя избавляла их от человеческого существования, согласно уговору, который некогда был заключен между ней и Васу. Теперь же, когда Шантану воспротивился ее деяниям, Ганга больше не могла жить с ним. Оставив восьмого сына (Бхишму) царю на воспитание и наказав назвать его Гангадаттой (букв. «Данный Гангой»), она покинула своего супруга<sup>30</sup>.

Основные отличия этой истории от легенды о смерти Майи заключаются в том, что Ганга, живя с Шантану, успевает родить ему восьмерых детей, а не покидает земной мир вскоре после рождения первенца, а также в том, что, оставив царя, она не отправляется в небесный мир, но просто уходит. Однако эти элементы рассказа представляются столь отличительными лишь на первый взгляд. Из восьмерых детей избегает гибели только последний, и именно тот факт, что он благодаря вмешательству Шантану остался в живых, заставляет Гангу и ее супруга разлучиться. После расставания с царем Ганга не возносится на небо, однако, следуя логике сюжета, можно предположить, что после выполнения уговора о спасении Васу, который она заключила с небожителями, она оставляет человеческий облик и вновь становится богиней реки, т. е. все-таки возвращается из мира людей в мир богов.

Обнаружив сходства между легендой о смерти матери Будды в буддийских жизнеописаниях и типовыми сюжетами об оставлении апсарой (или, в редких случаях, богиней) своего новорожденного младенца, правомерно допустить наличие определенного «родства» между этими двумя типами персонажей древнеиндийской литературы. Этой гипотезе есть два косвенных подтверждения, которые мы находим в «Лалитавистаре» и «Махавасту».

Первое из них состоит в том, что в обоих этих памятниках буддийской агиографии апсарам отведена специфическая роль, в соответствии с которой они прислуживают царице и оказывают ей особенное почитание непосредственно перед рождением Гаутамы, а также сразу после него.

Так, в «Лалитавистаре» рассказывается о том, что шестьсот тысяч апсар, увидев, что Майя вошла в рощу Лумбини и взялась за ветвь фигового дерева, встали рядом с ней и всячески прислуживали ей<sup>31</sup>. Когда же Бодхисаттва родился, они с неба осыпали царицу цветами, благовониями, гирляндами, прекрасными одеждами и украшениями, возносили ей хвалы и предлагали ей свою помощь<sup>32</sup>. Спустя некоторое время пять тысяч апсар приблизились к Майе и справились у нее о состоянии ее здоровья<sup>33</sup>.

В «Махавасту» эта функция божественных дев связана не только с фигурой Майи, но и с матерями других будд, появившихся на свет до Сиддхартхи Гаутамы. Один из учеников Будды, Махакатьяяна, сообщает другому ученику, Кашьяпе, о том, что всем женщинам, носящим в утробе бодхисаттву, сотни тысяч апсар должны оказывать почести, осыпая их дождем из цветов и благовоний. После родов они произносят хвалы в ее честь, умащают и омывают ее тело, обмахивают ее опахалами, а также выражают свою готовность прислуживать ей<sup>34</sup>. Слова Махакатьяяны подтверждаются не только в рассказе о рождении Гаутамы<sup>35</sup>, но и в истории о рождении будды Дипанкары, одного из первых и наиболее почитаемых будд прошлого<sup>36</sup>.

При чтении этих текстов создается впечатление, что апсары, проявляющие особую заботу о матери Бодхисаттвы (и о ее предшественницах), относятся к ней как к первой среди им подобных.

Второе подтверждение наличию «родства» между апсарами и Майей заключено во второй строфе седьмой главы «Лалитавистары» в ее санскритской редакции. Эта строфа входит в состав речи Майи, обращенной к царю Шуддходане незадолго до отправления в рощу Лумбини и рождения Будды:

tvam iha tapasi khinno dharmacittaprayukto  
 ahu ca cirapraṣṭā śuddhasattvaṃ dharentī  
 drumavara pratibuddhāḥ phullitāḥ śālavṛkṣāḥ  
 yukta bhaviya deva gantum udyānabhūmiṃ.<sup>37</sup>

Ты здесь изнуряешь себя аскезой и размышляешь о дхарме,  
 А я уже долго вынашиваю в утробе чистое существо.  
 Цветущие деревья шала известны как лучшие из деревьев;  
 О господин, следует отправиться в сад.

Упоминание об аскезе (tapas), совершаемой царем Шуддходаной во время беременности Майи, выглядит необычным. Информация об аскетических подвигах отца Шакьямуни не дублируется в тексте «Лалитавистары» и не встречается в других жизнеописаниях Будды. Исток этого эпизода, по всей видимости, следует также искать в сюжетах, связанных с пребыванием апсар в земном мире и их возвращением в небесную обитель после рождения ребенка. В приведенных выше эпических легендах аскезу совершает риши Вишвамित्रа, отец Шакунталы, и брахман Вибхандака, отец Ришьяшринги (или, по другой версии, риши Кашьяпа). Сходство Шуддходаны с эпическими риши, обнаруживаемое в реплике Майи, также можно рассматривать в качестве довода в пользу того, что между матерью Будды и прекрасными божественными девами есть связь.

Однако с уверенностью сделать вывод о том, что образ Майи генетически восходит к фигуре апсары, не позволяет работа французского буддолога А. Баро «Лумбини и рождение будущего Будды». Исследуя древние агиографические памятники различных традиций буддизма, ученый приходит к выводу, что слово «Лумбини», служащее наименованием рощи, в которой по преданию родился Гаутама, на самом деле обозначало породу дерева, представлявшего собой древнее место поклонения. У этого дерева совершались почитания якшини (женскому духу-хранителю места) по имени Майя, которой местные жители возносили свои молитвы о появлении потомства. Позже, в буддизме, этот персонаж трансформировался в мать Бодхисаттвы, а дерево стало почитаться как место рождения Гаутамы<sup>38</sup>.

Выводы А. Баро о «родстве» матери Будды и якшини выглядят столь же правдоподобными, как и предположение о том, что Майя генетически связана с апсарами. Это дает возможность предложить две гипотезы, касающиеся природы образа Майи и истории его формирования: 1) о наличии «родства» между апсарами и якшини и о происхождении всех трех типов персонажей от некоего четвертого; 2) о Майе как продукте контаминации определенных черт и функций апсары и якшини. Однако опровержение или доказательство той или иной гипотезы требует отдельных, более масштабных исследований.

## Примечания

- 1 Работа выполнена в рамках НИР «Традиционные основы современных культур и макрорегионов Востока» (ШАГИ РАНХиГС, 2013–2014).
- 2 Этому противоречит лишь содержание палийской «Сутты об удивительном и чудесном», в которой сообщается о том, что Майя после смерти оказалась на небе Тушига, где Гаутама пребывал непосредственно до своего рождения: *Acchhariabbhuta-sutta*, 205 [Электронный ресурс]. URL: <http://tipitaka.org/romn/> (дата обращения: 13.11.2014).
- 3 См.: *Ibid.*; *The Thera-Gāthā (Stanzas Ascribed to Elders of the Buddhist Order of Recluses)* / Ed. by H. Oldenberg, R. Pischel. L. : Pali Text Society, 1883. P. 57.
- 4 СВЕТА (Chinese Buddhist Electronic Text Association. Chinese Electronic Tipitaka Collection) [Электронный ресурс]. Т. 187. [0555c22]. URL: [www.cbeta.org](http://www.cbeta.org) (дата обращения: 13.11.2014).
- 5 «Как это обычно бывает» – *dharmatā khalu* – см.: *Edgerton F. Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary*. 2 vol. New Haven, 1953. Vol. 2. P. 278.
- 6 *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu. Being the 17<sup>th</sup> and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin* / Ed. by R. Gnoli, T. Venkatacharya. Roma: Istituto Italiano per Medio et Estremo Oriente, 1977–78. P. 51. (Здесь и далее, в случае отсутствия указания имени переводчика, перевод наш – Д. К.).
- 7 *Hokazono K. Raritavistara no kenkyū*. Jōkan. Tokyo, 1992. P. 470.
- 8 Перевод выполнен нами совместно с Н.В. Александровой и М.А. Русановым по изданию: СВЕТА (Chinese Buddhist Electronic Text Association. Chinese Electronic Tipitaka Collection) [Электронный ресурс]. Т. 186. [0494c28]. URL: [www.cbeta.org](http://www.cbeta.org) (дата обращения: 13.11.2014).
- 9 *Mahavastu-Avadana*. Based on the ed. by Émile Senart: 3 vols. Paris, 1882–1897 [Электронный ресурс] / Input by Emmanuel Fauré. Tokyo, 2003. Mvu\_2.3. URL: [http://grettil.sub.uni-goettingen.de/grettil/1\\_sanskr/4\\_rellit/buddh/mhvastuu.htm](http://grettil.sub.uni-goettingen.de/grettil/1_sanskr/4_rellit/buddh/mhvastuu.htm) (дата обращения: 11.09.2014).
- 10 *Hokazono K.* Op. cit. P. 470.
- 11 Траястримша – 卅利 – китайская транскрипция для санскритского *trayastrimśa* – названия разряда божественных существ – богов Тридцати Трех (см.: *Hirakawa A. Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*. Tokyo, 1997. P. 467).
- 12 См. прим. 8.
- 13 *Mahavastu-Avadana*. Op. cit. Mvu\_2.3.
- 14 *Hokazono K.* Op. cit.
- 15 «На Трех небесах» – *tidivasmi* – то же, что и мир Тридцати трех богов (*Rhys Davids T.W., Stede W. Pali-English Dictionary*. L., 1952. P. 338).
- 16 «Пять видов наслаждений» – *kāmaguṇehi pañcahi* – соответствуют пяти органам чувств (*Ibid.* P. 231).

- 17 Перевод выполнен по изданию: *The Thera-Gāthā (Stanzas Ascribed to Elders of the Buddhist Order of Recluses)* / Ed. by H. Oldenberg and R. Pischel. L., 1883. P. 57.
- 18 *Oldenberg H. Buddha. His Life, His Doctrine, His Order* / Transl. by W. Hoey. Varanasi, 2000 (First German edition: 1881). P. 91–94, 99; *Schumann H.W. The Historical Buddha. The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism* / Transl. by M.O.C. Walshe. Delhi, 2004 (First edition: 1982). P. 6–9.
- 19 *Rhys Davids T.W. Buddhism. A Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha*. L., 1912. P. 27, 185; *Senart E. Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origins*. Paris, 1882. P. 331.
- 20 *Schumann H.W.* Op. cit. P. 6–9.
- 21 *Senart E.* Op. cit. P. 331.
- 22 О мире Тридцати трех богов см.: *Васубандху. Энциклопедия абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III: Лока-нирдеша, или Учение о мире. Раздел IV: Карма-нирдеша, или Учение о карме* / Пер. с санскрита, введение, комментарии и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001. С. 262–263.
- 23 «Отправилась по пути ришей, сиддхов и небесных певцов» – *siddharṣicāraṇapathaṃ jagāma* – Mahabharata: Adiparvan / On the basis of the text entered by Muneo Tokunaga et al., revised by John Smith, Cambridge, et al. Pune, 1999. 01,057.053e. [Электронный ресурс]. URL: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/2\\_epic/mbh/mbh\\_01\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_01_u.htm) (дата обращения: 23.01.2015).
- 24 Mahabharata: Aranyakaparvan / On the basis of the text entered by Muneo Tokunaga et al., revised by John Smith, Cambridge, et al. Pune, 1999. 03,110.011–016. [Электронный ресурс]. URL: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/2\\_epic/mbh/mbh\\_03\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_03_u.htm) (дата обращения: 09.02.2015).
- 25 *Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате»*. СПб., 2010. С. 127.
- 26 Mahavastu-Avadana. Op. cit. Mvu\_3.143–144.
- 27 «Экашринга» – *ekaśṛṅga* – букв. «имеющий один рог».
- 28 Ibid. Mvu\_3.152.
- 29 Śatapatha-Brāhmaṇa. Mādhyandina-Recension / On the basis of the edition by Albrecht Weber (Berlin 1849), reedited by J.R. Gardner. Iowa, 1998. 11.5.1.2 [Электронный ресурс] URL: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvw/sbm/sbm.htm> (дата обращения: 19.02.2015).
- 30 Mahabharata: Adiparvan / On the basis of the text entered by Muneo Tokunaga et al., revised by John Smith, Cambridge, et al. Pune, 1999. 01,092.24–55. [Электронный ресурс]. URL: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/2\\_epic/mbh/mbh\\_01\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_01_u.htm) (дата обращения: 26.02.2015).
- 31 *Hokazono K.* Op. cit. P. 440.
- 32 Ibid. P. 456–458.
- 33 Ibid. P. 466.

- 34 Mahavastu-Avadana. Op. cit. Mvu\_1.145–150.
- 35 Ibid. Mvu\_2.17–20.
- 36 Ibid. Mvu\_1.214–218.
- 37 *Hokazono K.* Op. cit. P. 430.
- 38 *Bureau A.* Lumbini et la naissance du future Buddha // Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme – Orient, 76, 1987. P. 69–81.

Ю.Д. Минина

ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ *АО ЗАЙ* КАК  
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН В ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ  
ВЬЕТНАМСКОГО ОБЩЕСТВА

За последние 30–40 лет костюм *ао зай* утвердился в качестве одного из самых узнаваемых элементов вьетнамской материальной культуры и стал позиционироваться как олицетворение женской красоты, изящества и верности традициям. Изучение истории *ао зая* и анализ его конструкции позволяют говорить о том, что этот костюм органично соединил в себе черты и китайской, и вьетнамской традиционной одежды, а окончательное его оформление стало результатом авторского творчества. *Ао зай* в разные периоды вьетнамской истории отображал определенные социальные, культурные и иные процессы, происходившие в обществе.

*Ключевые слова:* Вьетнам, материальная культура, традиционный костюм, телесная культура, история моды.

История одежды – это язык вещей, рассказывающий об идеологии эпохи, в которую она создавалась или изменялась, о социальных отношениях, религиозном сознании и политических убеждениях ее создателей. За последние 30–40 лет костюм *ао зай* утвердился в качестве одного из самых узнаваемых элементов вьетнамской материальной культуры и стал позиционироваться как олицетворение женской красоты, изящества и верности традициям. Однако история появления и эволюции этого костюма содержит в себе немало неожиданных и даже противоречивых моментов, которые делают *ао зай* принципиально непохожим на другие национальные костюмы конфуцианского культурного ареала – *кимоно, ханбок, ципао* и др.

Если говорить о том костюме, который в наши дни подразумевается под названием *ао зай*, то он представляет собой нетривиальный синтез черт традиционной вьетнамской одежды, испытавшей непосредственное влияние ханьской материальной культуры и европейской (в частности, французской) моды 30-х годов XX в.

*Ао зай* XX – XXI вв. – это верхняя одежда симметричного покроя, подразумевающая ношение нательного белья западного образца. Современный *ао зай* состоит из двух частей – туники с двумя несшитыми полами и прямых широких штанов, достигающих до пят. Женский *ао зай* отличает прилегающий крой, подчеркивающий грудь и талию, в то время как туника мужского костюма свободно ниспадает, полностью скрывая фигуру<sup>1</sup>. Кроме того, мужской *ао зай* имеет более широкий рукав, а его полы значительно короче.

Однако важно помнить, что средневековые авторы употребляют название *ао зай* по отношению к сходной по конструкции одежде или костюмам – прототипам современного *ао зая*<sup>2</sup>. Этот факт порождает определенную путаницу, так как само название *áo dài* (вьет., букв. «длинная одежда») не дает никаких разъяснений касательно кроя, а во Вьетнаме существовало несколько костюмов с длинными полами – *ао ты тхан*, *ао нгу тхан*, *ао ба ба* и др. Поскольку окончательное формирование *ао зая* произошло в первые десятилетия XX в., в источниках, датируемых XVIII–XIX вв., под этим названием понимался костюм, во многом отличный от того, который в наши дни называют традиционным для вьетнамцев.

Обычай носить длинную поясную одежду, состоящую из двух несшитых пол, существовал у народов, населявших современный Вьетнам, с древнейших времен. Об этом говорят самые первые из известных нам изображений одежды *лаквьетов* – предков вьетнамцев – рисунки на донгшонских барабанах<sup>3</sup>. Основной функцией этих изображений являлась фиксация обряда, реалистичная передача его подробностей и взаимоотношений между людьми. По всей видимости, донгшонцы<sup>4</sup> стремились в стилизованной манере изобразить основные, наиболее важные черты одежды – ее идентичность и сакральную функцию<sup>5</sup>. Воин – второй по важности покровитель донгшонцев после аиста (священной птицы *лак*) – изображен на дисках барабанов в ниспадающем до колен одеянии и высоком ритуальном шлеме с птичьими перьями. По-видимому, эта поясная одежда, состоящая из двух полотен ткани, и являлась основной конструктивной формой одежды предков вьетнамцев. О том, какие еще типы одежды существовали во Вьетнаме до начала китайской зависимости в I в. н. э., судить трудно.

Из Китая вьетнамцами были заимствованы два типа покроя одежды – туникообразный, или т-образный, и плечевая одежда с продольным швом<sup>6</sup>. Ко второму типу одежды относятся все виды

безрукавок, в том числе и те, которые надеваются для свадебного и торжественного костюма. Наиболее распространен был Т-образный крой, а именно одежда типа халата. Костюмы этого типа активно использовались при правящем дворе начиная со II–III в. н. э. и вплоть до конца существования монархии во Вьетнаме, т. е. до 1945 г.<sup>7</sup>

У всех видов китайской плечевой одежды закругленная горловина, стоячий воротничок с разрезом по центру спереди, скругленная линия подола. Характерной особенностью всех видов китайской традиционной одежды является наличие сравнительно длинных разрезов на подоле по бокам; как вариант разрезы могут быть спереди и сзади или даже со всех сторон<sup>8</sup>. Эта же особенность наблюдается и во вьетнамских традиционных костюмах *ао ба ба*, *ао ты тхан*, *ао нгу тхан* и более позднем костюме *ао зай*, что несомненно говорит о генетической связи этих типов одежды. Однако не следует забывать, что длинная одежда, состоящая из нескольких пол, использовалась предками вьетнамцев задолго до начала китайской экспансии. Этот факт позволяет сделать предположение о том, что такой тип одежды в принципе характерен для культурно-исторического ареала северного Вьетнама и как минимум юга современного Китая.

Покрой вьетнамской женской и мужской одежды, детской одежды, одежды чиновников, горожан и крестьян в основе своей не менялся на протяжении двух тысячелетий. После подчинения вьетнамских территорий ханьцами и достижения относительной стабильности в новообретенной провинции придворная и чиновничья одежда стала создаваться по китайскому образцу<sup>9</sup>. При этом, ханьская культура повлияла на быт деревни в гораздо меньшей степени, чем на высшее сословие, и исконно вьетнамскую одежду следует искать в крестьянской среде, а не в городской.

Ханьцы, рассматривавшие вьетнамцев как «южных варваров», не знавших «человеческой письменности», не знакомых с конфуцианским каноном и прочими благами цивилизованного с их точки зрения мира, стремились провести на захваченной территории ряд широкомасштабных реформ. Преобразование эти касались не только экономики, сельского хозяйства и принципов управления, но и культуры в самом широком смысле этого слова, эстетики, понятий о красоте, в том числе и телесной. Вследствие ханьской культурной экспансии в сознании вьетнамцев сформировалась концепция

противопоставления «высокого» и «низкого», в рамках которой первое понимается как нечто целиком выстроенное по китайскому образцу, нечто цивилизованное и соответствующее принципам конфуцианства, а второе – как культура простонародья, исконно вьетнамская, безыскусная и зачастую грубая. Телесная культура высших слоев вьетнамского общества восприняла конфуцианские догмы и внимательное отношение к костюму как к неотъемлемой части канона. Эстетические принципы ханьского придворного костюма имели мало отношения к утилитарной функции одежды, которая оставалась доминирующей в деревне. Широкий крой халатов, свободные длинные рукава призваны были скрыть тело мужчин и женщин и от солнца, и от посторонних взглядов. Белая кожа считалась признаком аристократизма, принадлежности к знати и интеллигенции, а любые вольности вроде обнажения тела или подчеркивания его изгибов были недопустимы.

В противовес этой рафинированной культуре элиты деревенские жители демонстрировали совершенно другое отношение к телу и одежде. Как отмечал вьетнамский католический священник Фелиппе Бинь<sup>10</sup>, сравнивавший одежду вьетнамцев и европейцев, у вьетнамских крестьян зачастую просто не было возможности обеспечить всех членов семьи полным комплектом одежды, в то время как португальцы, даже простолюдины, меняли костюмы в зависимости от случая и времени года<sup>11</sup>. К тому же зной и влага вынуждали вьетнамских крестьян к использованию максимально простых по конструкции и не стесняющих движение предметов одежды. Так, вплоть до 30-х годов XX в. в сельской местности (а порой и в городе) можно было увидеть деревенских девушек, работающих и отдыхающих в одной только поясной одежде – широких штанах – или в коротких рубашках, не закрывающих бедра и ноги, о чем свидетельствует масса фотоматериалов периода французской колонизации<sup>12</sup>.

Вполне понятен тот факт, что после обретения вьетнамцами независимости в конце IX в. у них не было намерений «возвращаться к истокам» в контексте регламентации использования одежды, поскольку за более чем девять веков императорский двор прочно усвоил ханьскую культурную модель.

Существует мнение, что первые прототипы костюма *ао зай* возникли в середине XVIII в. в среде знати и городских жителей, причем на Юге, находившемся под властью князей Нгуенов. Согласно

хронике «Дай Нам тхык лук» («Действительные записи о Великом Юге»), князь Нгуен Фук Кхоат (прав. 1738–1765), желая подчеркнуть независимость Юга (в том числе и в культурном плане), издал документ, касающийся одежды своих подданных<sup>13</sup>. Этот документ предписывал мужчинам и женщинам носить длинную одежду с воротником-стойкой и короткими рукавами – узкими или широкими, в зависимости от предпочтений. Полотнища-полы должны были быть сшиты от подмышек и до нижнего края, разрезов не предполагалось. Выдающийся вьетнамский ученый и литератор Ле Куи Дон в своем энциклопедическом труде «Фу Биен тап лук» («Записки о пограничных провинциях») отмечает, что таким образом Нгуен Фук Кхоат вписал первые страницы в историю *ао зая*<sup>14</sup>. Очевидно, что по своим конструктивным особенностям этот костюм был одной из модификаций китайской плечевой одежды туникообразного кроя. Изменения, касавшиеся придворной и городской вьетнамской одежды, затрагивали такие части костюма, как ворот, рукав, пуговицы, значительно реже – полы (длина и форма), в то время как покрой оставался неизменным. Это справедливо и для современного костюма *ао зай*, различные модификации которого предполагают вырез-лодочку вместо воротника-стойки, рукав-реглан и т. д.

По-видимому, уже после объединения Севера и Юга в конце XVIII в. получили распространение костюмы *ао ты тхан* и более поздний – *ао нгу тхан*, покрой которых отличался наличием нескольких несшитых пол<sup>15</sup>. Эти костюмы могут считаться более поздними предшественниками *ао зая*. Женский костюм по особенностям кроя не отличался от мужского, изгибы фигуры не подчеркивались. Единственными гендерными различиями в одежде служили цвета и декор.

Что касается изменений, касавшихся конструкции одежды и ее отдельных элементов согласно моде в западном понимании этого слова, то во Вьетнаме подобного явления не наблюдалось. Маркерами социального, семейного статуса и показателем достатка были богатые ткани, их цвет, узоры и орнаменты, количество слоев одежды<sup>16</sup>. Использование для пошива костюма более дорогих и редких видов материи было едва ли не единственным способом, с помощью которого могли выделиться представители элиты и богатые горожане. Однако их желание сшить богатый костюм было продиктовано стремлением показать свой материальный достаток, а не знание тонкостей модных течений.

Консерватизм, отличавший средневековое вьетнамское общество, не способствовал появлению новых типов одежды. Любые изменения в этой сфере вьетнамцы воспринимали болезненно. Ярким примером

служит реакция простонародья на указ императора Минь Манга (прав. 1820–1841) о запрете на ношение юбок, посредством которого он надеялся ликвидировать некоторые резкие различия в одежде Севера и Юга.

Это решение вызвало в народе удивление и резкое неприятие, император и его указ стали предметом шуток и даже послужили поводом для появления народной песни, дожившей до начала XX в.:

Вышел указ государя Минь Манга:  
штаны без дна – запретить!  
Как устрасился тут женский наш род,  
Как растерялся тут женский наш род!  
Не знаем, что делать, как жить:  
Разве посмеешь, разве сумеешь  
с мужа штаны стащить?  
А дома останется женский наш род –  
значит, и рынку не быть!<sup>17</sup>

Указ Минь Манга, таким образом, стал следующим этапом формирования вьетнамского костюма, который в наши дни считается традиционным. Штаны полностью вытеснили юбки, ранее являвшиеся неотъемлемой частью костюмов *ао ты тхан* и *ао ну тхан*.

С началом колониальной зависимости, т. е. со второй половины XIX в., отношение вьетнамцев к одежде и к собственному телу меняется кардинальным образом. Европейский костюм, что примечательно, мало приспособленный к вьетнамскому климату, постепенно вытеснил национальную одежду и в городе, и в деревне. Западная одежда сыграла в истории вьетнамского общества сложную, неоднозначную роль. Умение приспосабливаться, адаптироваться и ассимилировать элементы чужой культуры подсказали вьетнамцам нового времени, подобным реформатору-франкофону Нгуен Ван Виню (1882–1936)<sup>18</sup>, что в конечном итоге выбор между одеянием конфуцианца и пиджаком – это выбор между прошлым и будущим, способностью или неспособностью сделать шаг вперед.

Триумфальное шествие европейского костюма во Вьетнаме не ограничилось тем, что значительно сократило сферу использования национальной одежды. Сам традиционный костюм, прежде всего женский, претерпел значительные изменения, с помощью которых были выражены культурные процессы, затронувшие вьетнамское общество конца XIX – начала XX в. Примечательно, что мужской костюм эти модификации не затронули. Мужской *ао зай*, сфера

использования которого сократилась лишь до религиозных праздников, мероприятий в рамках конфуцианских практик и свадебных обрядов, полностью сохранил архаичные черты вьетнамской одежды ханьского происхождения – свободный крой, широкие рукава, воротник-стойку<sup>19</sup>.

В 30-е годы XX в. известные вьетнамские художники Ле Фо и Кат Тьонг (под псевдонимом Ле Мур) приступили к неслыханному по меркам конфуцианского общества делу – модернизации женского национального костюма с учетом понятий европейской моды, западного взгляда на красоту и отношение к телу<sup>20</sup>. *Ао зай* стал первым традиционным костюмом Вьетнама, подобно *ципао* в Китае, в покрое которого стали самым тщательным образом учитываться особенности и пропорции женской фигуры. Однако история *ао зая* тем более примечательна, что вьетнамские модельеры, в отличие от мастеров – популяризаторов *ципао* из Шанхая, работали с костюмом, появление которого изначально было результатом заимствований из чужой, во многом непохожей культуры.

Ле Мура можно назвать новатором в деле модернизации *ао зая*. Именно он, по общему мнению, совершил основной переход от свободного, непрлегающего покроя, характерного для традиционной вьетнамской одежды, к покрою современного *ао зая*. Ле Мур сократил количество пол туники до двух и удлинил их. К тому времени в связи с падением цен на ткани многослойность одежды как показатель достатка и социального статуса уже потеряла свою актуальность. Ле Мур полностью отказался от идеи наложения одного полотнища ткани на другое, что широко практиковалось при ношении костюмов *ао ты тхан* и *ао нгу тхан*.

С целью придать женскому *ао зая* изящество и большую плавность линий, Ле Мур, вдохновившись веяниями французской моды, сделал крой костюма значительно уже. Ле Фо же был заинтересован в том, чтобы *ао зай* не только воспринял влияние европейской моды, но и сохранил характерные черты традиционной вьетнамской одежды – длинные полы и рукава, шаровидные пуговицы, воротник-стойку.

Заключительным этапом формирования женского *ао зая* можно считать работу южных модельеров Чан Кима (от портных Тхиет Лапа) и Зунга (от портных Зунга) в 50-х годах XX в.<sup>21</sup> Покрой костюма стал еще более облегающим. С этой целью на передней части *ао зая* был создан особый «ломаный» ряд пуговиц – от крайней левой точки ворота наискось к подмышке и далее параллельно

боковой части. Именно этот крой *ао зая* стал считаться классическим и предпочитается до сих пор.

Таким образом, *ао зай* стал первым костюмом в истории Вьетнама, покрой которого стал различаться для женщин и мужчин, а также первым костюмом, подчеркнувшим особенности женской фигуры и сделавшим их доступными посторонним взглядам. *Ао зай*, вначале явившийся предметом бурного возмущения в консервативной среде местного общества, оказал значительное влияние на телесную культуру вьетнамцев и прежде всего – на женскую телесную культуру. Благодаря *ао зай* сформировался идеал женской красоты нового времени, который сохранил архаичные черты и представления, но и впитал в себя элементы европейской культуры. Появилось представление о том, что привлекательность женщины может заключаться не только в скромности и безраздельном подчинении отцу, брату или мужу, но и в чисто физической красоте и изяществе, не скрытых под множеством слоев ткани.

Кроме того, *ао зай* стал первым костюмом Вьетнама, который стали шить строго индивидуально для каждого клиента, поскольку этого требовали особенности кроя. В этом проявился еще один принципиально новый для вьетнамского общества аспект отношения к собственному телу и внешности. Вьетнамская женщина, подобно европейке, могла обратиться к портному и заказать костюм, соответствующий не только ее статусу и достатку, но и малейшим нюансам фигуры, что в какой-то степени объективизировало ее отношение к собственному телу как к чему-то индивидуальному, сугубо личному, принадлежащему только ей.

*Ао зай*, безусловно, примечателен еще и тем, что был первым вьетнамским костюмом, покрой и дизайн которого стали видоизменяться согласно модным тенденциям. В 40 – 50-е годы XX в. появились модификации *ао зая* с укороченными туниками, вырезами лодочкой, рукавами три четверти.

Как костюм, испытавший заметное влияние французской моды и изначально доступный в основном женщинам из состоятельных семей и горожанкам, *ао зай* всегда был популярнее на Юге Вьетнама и ассоциировался с буржуазной культурой. В начале 30-х годов прошлого века, т. е. в первые же годы после своего появления, модернизированный *ао зай* был представлен общественности как национальный костюм новой эпохи, как воплощение модных

тенденций и популярной культуры. Тот факт, что знаменитая мадам Нью (Чан Ле Суан, жена Нго Динь Нью, брата президента Нго Динь Зиема и де факто первая леди Южного Вьетнама) сыграла важную роль в популяризации *ao zay* – в частности *ao zay* без рукавов – лишь упрочил такое восприятие костюма<sup>22</sup>. Чан Ле Суан удивляла общественность появлением в *ao zae* с короткими рукавами, декольте и из необычных тканей, тем самым создав образ новой женщины Южного Вьетнама, не скрывающей свое тело за многочисленными слоями бесформенной одежды, решительной, ориентированной на западную культуру.

Отношение к *ao zao* на Севере Вьетнама было довольно неоднозначным. Наиболее «вестернизированные» фасоны костюма, подобные тем, которые носила мадам Нью и другие светские женщины Юга, осуждались и считались неприемлемыми. В то же время культура Северного Вьетнама довольно органично восприняла *ao zai* классического кроя в качестве национального костюма и своеобразной визитной карточки страны.

После времени своего относительного расцвета в 1960 – 1975 годах интерес к *ao zao* угас почти на десять лет, что было связано внешне- и внутривосточной обстановкой во Вьетнаме и тяжелым экономическим кризисом. Изредка *ao zai* надевали на свадебные церемонии и использовали в качестве парадной одежды на официальных мероприятиях<sup>23</sup>. Ситуация начала меняться к концу 1980-х годов, когда экономика страны постепенно упрочила свои позиции и внимание общественности стало возвращаться к таким сферам жизни, как мода и светские развлечения. В 1989 году в Хошимине был проведен конкурс красоты «Мисс *ao zai*», привлекая немало зрителей и внимания со стороны прессы. В 1995 году на конкурсе «Мисс Интернешнл» в Токио вьетнамской конкурсантке Чыонг Куинь Май, представлявшей *ao zai*, была присуждена награда «Лучший национальный костюм»<sup>24</sup>. В течение последующих лет женский *ao zai* получал все большее распространение среди всех слоев населения Вьетнама и к концу XX – началу XXI в. прочно занял место в качестве самого популярного традиционного вьетнамского костюма.

История *ao zay*, крайне скудно освещенная как во вьетнамской, так и в западной литературе, – не просто история эволюции костюма, это отображение ряда культурных, социальных и экономических

процессов. Попытка проанализировать их и была предпринята в данной статье. Кроме того, модернизация женского *áo зай* стала выражением перемен, происходивших в сфере телесной культуры вьетнамцев в начале XX в., и перемены эти нашли отражение не только в масс-медиа, но и в художественной литературе, живописи, музыке, театральном искусстве и, наконец, в истории и развитии женских организаций и движений Вьетнама. Костюм в этом контексте оказывается не столько вопросом объекта материальной культуры как такового, сколько причиной и следствием преобразований, изменений, переустройства в самых различных сферах жизни человека и общества.

#### Примечания

- 1 См. напр.: Áo dài Việt Nam. Truyền thống – đời thường – cách điệu / Việt Hùng Collections; Việt Hùng h.đ. HN.: NXB Mỹ Thuật, 2009. – 48 tr.
- 2 Напр. Ле Куи Дон (1726 –1784), комментирующий указ об одежде князя Нгуен Фук Кхоата. Lê Quý Đôn. Phủ Biên tạp lục (Энциклопедия) // Ngô Lập Chí. HN.: NXB Giáo Dục, 2009. Tr. 192.
- 3 Đoàn Thị Tinh, Trang Phục Việt Nam (Dân tộc Việt). Vietnamese costumes through the ages // Đoàn Thị Tinh; xb lần t.2 có bổ sung. HN.: NXB Mỹ Thuật, 2006. P. 9.
- 4 Донгшонцы – создатели Донгшонской цивилизации, существовавшей в I тысячелетии до н.э. Прежде всего речь идет о лаквьетах, населявших государство Ванланг (позднее Аулак).
- 5 Деопик Д.В. История Вьетнама. Ч. 1. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 31–32.
- 6 См. напр.: Huard P.A., Durand M. Connaissance du Việt-Nam / Huard Pierre, Durand Maurice. Paris: Imprimerie Nationale et Hanoi, École Française d' Extrême-Orient, 1954. 356 p.
- 7 Đoàn Thị Tinh. Op. cit. P.66–85.
- 8 Лу Су. Этнокультурные традиции национального костюма в дизайне современной китайской одежды: дис... канд. искусствоведения: 17.00.06 [Место защиты: СПб. гос. ун-т технологии и дизайна]. СПб., 2010. С. 18–19.
- 9 Trần Quang Đức. Ngàn năm áo mũ. H.:Thế giới; Công ty Văn hóa và Truyền thông Nhã Nam và tác giả Trà Quang Đức, 2003. Tr. 34–35.
- 10 Бинь Фелиппе (1759–1832?) – вьетнамский католический священник, совершивший длительное путешествие в Португалию. Описание этого путешествия содержится в дневнике священника – «Книге записей разных дел» (1822).
- 11 Bình Ph. Sách sổ sang chép các việc (Книга записей разных дел). Đà-lạt: XB Viện đại học Đà-lạt, 1968. Tr. 34.
- 12 См. напр. Đoàn Thị Tinh. Op. cit. P. 102.

- 13 Đại Nam Thực Lục (Trọn Bộ 38 Tập) (Действительные записи о Великом Юге (собрание из 38 томов)). [Электронный ресурс]. Электрон. дан. VN., сор. 2007–2012. URL: [http://timsach.com.vn/viewSACHXUA14\\_88\\_Dai\\_Nam\\_Thuc\\_Luc\\_%28Tron\\_Bo\\_38\\_Tap%29.html#](http://timsach.com.vn/viewSACHXUA14_88_Dai_Nam_Thuc_Luc_%28Tron_Bo_38_Tap%29.html#) (дата обращения: 18.03.2015).
- 14 *Lê Quý Đôn*. Phủ Biên tạp lục (Энциклопедия) / Ngô Lập Chí. HN.: NXB Giáo Dục, 2009. Tr. 192.
- 15 *Đoàn Thị Tinh*, Op. cit. P.97–102.
- 16 Ibid. P. 107.
- 17 Цит. по: *Никулин Н.И.* К проблеме знаковости культур: вьетнамский и европейский костюмы в свете представлений XVIII – начала XIX в. // Слово и мудрость Востока: литература, фольклор, культура: к 60-летию акад. А. Б. Куделина / Отв. ред. Н.И. Никулин. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького РАН. М.: Наука, 2006. С. 392.
- 18 Нгуен Ван Винь (1882–1936) – журналист, писатель переводчик, политический и общественный деятель. Считается, что Нгуен Ван Винь был первым публичным человеком Вьетнама, надевшим западный костюм. См.: *Đỗ Lai Thúy. Nguyễn Văn Vĩnh, một người Nam mới đầu tiên* (Нгуен Ван Винь, первый среди новых людей Вьетнама) // Đại Học Văn Hóa Hà Nội. [Hà Nội, 2013]. URL: <http://huc.edu.vn/chi-tiet/824/Nguyen-Van-Vinh-mot-nguoi-Nam-moi-dau-tien.html> (дата обращения: 11.05.2015).
- 19 *Van Ngan*. Traditional Vietnamese male attire. Saigon (MF). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vietspring.org/custom/aodai-ong.html> (дата обращения: 10.08.2015).
- 20 *Leshkovich A. M.* The Ao Dai Goes Global: How International Influences and Female Entrepreneurs Have Shaped Vietnam's National Costume. In *Re-Orienting Fashion: The Globalization of Asian Dress* / Ed. by Sandra Niessen, Ann Marie Leshkovich, and Carla Jones. Oxford and New York: Berg, 2003. P. 79–115.
- 21 Ibid.
- 22 *Elmore M.* In Vietnam, a return to femininity // International Herald Tribune. [Электронный ресурс]. Электрон. дан. *Elmore M.*, 1997, Sep. 17, сор. 2013. URL: <http://www.nytimes.com/1997/09/17/news/17iht-saodai.t.html> (дата обращения: 21.09.2013).
- 23 *Nhi T. Lieu*. Remembering the Nation Through Pageantry: Femininity and the Politics of Vietnamese Womanhood in the Hoa Hâu Ao Dai Contest. *Frontiers* 21, no. 1/2 (2000). P. 127–151.
- 24 *Vu Lan*. Ao Dai Viet Nam. More Changes // Viettouch [Электронный ресурс]. Viettouch.com (USA), 1996–2008. URL: <http://www.viettouch.com/aodai/aodai-changes.html> (дата обращения: 03.06.2015).

Г. С. Старостин

## К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ ЯЗЫКОВОГО АНАЛИЗА ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ ТЕКСТОВ (Ч. 2)<sup>1</sup>

Статья представляет собой вторую часть небольшого исследования (первая часть опубликована в «Вестнике РГГУ» за 2012 г.), в котором делается попытка суммировать основные текущие проблемы понимания и перевода текстов, написанных на древнекитайском языке в I тыс. до н. э. Во второй части бегло разбирается последний из ключевых теоретических вопросов, стоящих перед исследователем (соотношение «естественного» и «искусственного» компонентов в языковых законах построения древнекитайского текста), а также излагаются соображения практического-методологического характера относительно возможного будущего устройства «идеального» словаря древнекитайского языка, отвечающего уровню современных научных представлений и в равной степени полезного как для квалифицированного исследователя, так и для студента.

*Ключевые слова:* синология, древнекитайский язык, история китайского языка, естественные и искусственные языки, иероглифическая письменность.

Структура древнекитайской фразы: «естественность» или «искусственность»?

Рассмотрим последний аргумент в пользу «неестественности» древнекитайского языка, излагаемый обычно в обтекаемых формулировках:

*Сама структура китайского текста, доминируемая законами параллелизмов и испытывающая тенденцию к определенному ритмическому строению и жесточайшему лаконизму, принципиально не может отражать живой дискурс.*

Данную концепцию чаще всего можно обнаружить в работах, так или иначе имеющих отношение к анализу определенного типа философских и натурфилософских памятников китайского творчества – «Дао дэ цзин», «Сюнь-цзы», «Люйши чуньцю» (из раннедревнекитайских текстов сюда в первую очередь относятся древнейшие слои «И цзин» и т. п.). Содержание этих текстов действительно облекается

их анонимными авторами (или скорее, что немаловажно, редакторами их «канонических» версий) в довольно жесткую форму, подчиняющуюся разной степени строгости фонетическим (ритм, рифма) и стилистическим (параллелизмы) правилам<sup>2</sup>. Даже самый поверхностный анализ этих правил показывает, что сложность построенного с их помощью текста вряд ли могла воспроизводить аналогичную сложность «естественно» звучащей устной речи даже образованных слоев древнекитайского общества, не говоря уже об обычной, «простонародной» манере изъясняться.

Однако не следует забывать, что, во-первых, строгая симметричность и регламентированность формы характерна только для некоторых, но далеко не для всех видов древнекитайских памятников. Так, ритуальные надписи на бронзовых сосудах, построенные по определенному образцу, и отдельные документы «Шу цзин» написаны примерно на одной и той же форме раннедревнекитайского языка, но «Шу цзин» отличается намного большей «вольностью» в подборе формулировок и их взаимном позиционировании — возможно, потому, что надписи на сосудах в большинстве своем сочинялись по готовым и многократно опробованным шаблонам, в то время как тексты «Шу цзин» должны были сами представлять образец для подражания. Поэтический трактат «Дао дэ цзин» (наполовину стихотворный, наполовину написанный ритмической прозой) в каком-то смысле сам подталкивает исследователя к формальному анализу своей внутренней структуры, чего нельзя, пожалуй, сказать о диалогах и монологах сугубо прозаического и очевидно «асимметричного» трактата «Мэн-цзы», и т. п.

Во-вторых, само по себе утверждение, что в основе того или иного текста лежит живой язык той эпохи, в которую он был написан, не означает, что этот текст уже в момент создания или несколько позже не мог быть подвергнут специальной литературной обработке. Разбирая «Дао дэ цзин», афоризмы Конфуция или любой другой текст классической древнекитайской эпохи, важно осознавать не то, насколько достоверно он воспроизводит образцы живой устной речи (этого мы, скорее всего, не узнаем никогда), а то, *насколько этот текст мог быть понятен окружающим при произнесении его вслух* — кстати говоря, тот факт, что многие (хотя и не обязательно все) древнекитайские тексты с момента своего создания имели преимущественно *устное* хождение, косвенно подтверждается многочисленными графическими расхождениями между различными вариантами одного и того же текста, зафиксированными в разных редакциях памятников<sup>3</sup>. Если бы вся древнекитайская литература изначально была строго «письменно ориентированной», таких расхождений (а про многие из

них совершенно очевидно можно сказать, что они объясняются отсутствием единой нормы записи для различного рода редких слов) ожидалось бы намного меньше.

Сегодня можно уверенно утверждать, что, вплоть до окончательного оформления в эпоху Хань концепции «образцов для подражания», письменных текстов, *буквальный* смысл которых на момент их сочинения был бы непонятен рядовому (или хотя бы «рядовому образованному») носителю китайского языка при восприятии на слух, принципиально не существовало. Более того: правильное понимание фонетики и грамматики древнекитайского языка и принципов их отражения в графике позволяет сказать, что устное восприятие этих текстов должно было для такого носителя быть *легче*, чем зрительное, так как избавляло его от необходимости разбираться в запутанной и непоследовательной системе иероглифической омографии, при которой, в частности, один и тот же знак мог передавать множество фонетически близких, но все же не полностью совпадающих слов. Что же касается специальных приемов распределения частей текста по симметричным ячейкам параллельных структур и т. п., то вряд ли они затрудняли его понимание на слух в существенно большей степени, чем, например, «жонглирование словами», характерное для классической латинской поэзии, когда обычный порядок слов приносился в жертву жестким требованиям метрики.

Собственно говоря, единственной серьезной претензией, которую в этом плане можно предъявить древнекитайскому языку, является его знаменитая *лаконичность*, понимаемая как целенаправленное стремление уместить максимальное количество информации в минимальное число слов. Как правило, из всех «неестественных» особенностей древне- (и не только древне-)китайского текста именно эта бросается в глаза в первую очередь, и не случайно, что именно лаконизм древнекитайских текстов в качестве основного аргумента «искусственности» этого языка выдвигали в свое время и Г. Крил, и Г. Дабс<sup>4</sup>. Здесь, однако, опять-таки необходимо ввести четкую грань между *грамматическим* лаконизмом, *стилистическим* лаконизмом и своего рода «*телеграфным*» лаконизмом, принципиальное различие между которыми в подобных дискуссиях часто игнорируется или недооценивается.

*Грамматический* лаконизм заключается в обязательном или «рекомендуемом» опущении тех или иных членов предложения в определенных ситуациях. Сюда относится, например, регулярное опущение подлежащего, если оно выражено местоимением 3-го л. («он, она, они»; в редких случаях, когда этого требовало актуальное членение, в соответствующей позиции могло появиться указательное местоимение 彼 *би* «тот»), или столь же регулярное отсутствие условного союза 如

жу «если» в протасисе условного предложения (кстати, еще один косвенный аргумент в пользу устной передачи большинства текстов — условие в древнекитайском языке, судя по частотности бессоюзной связи в условных предложениях, выражалось в первую очередь интонационно, но никаких специальных средств маркирования интонации в древнекитайской письменности разработано не было). Ни одна из особенностей грамматического лаконизма в древнекитайском не является типологически уникальной, так что в качестве аргумента об «искусственности» этого языка его рассматривать не придется.

*Стилистический* лаконизм представляет собой обусловленное требованиями формы высказывания (поэтическая речь, ритмическая проза, параллельная конструкция, афоризм и т. п.) стремление к сокращению плана выражения, *не сопровождаемому сокращением плана содержания*. Этот момент очень важен. Так, если в русских академических переводах классических китайских памятников обратить внимание на слова и словосочетания в квадратных скобках, «доставляемые» переводчиком, то окажется, что в подавляющем большинстве случаев отсутствие для этих вставок конкретных эквивалентов в тексте оригинала не влияет на правильное понимание его смысла; расширения текста перевода требуют в первую очередь законы построения правильного литературного текста на русском языке и особенности русской идиоматики, существенно отличающиеся от китайской.

Возьмем для примера следующий пассаж из первой главы ханьского памятника «Янь те лунь» («Спор о соли и железе»): 竊聞治人之道, 防淫佚之原, 廣道德之端, 抑末利而開仁義 *це вэнь чжи жэнь чжи дао, фан инь и чжи юань, гуан дао даэ чжи дуань, и мо ли эр кай жэнь и*. В переводе Ю. Л. Кроля<sup>5</sup> эти 23 слога превращаются в следующий текст:

Я, недостойный, слышал, что способ устройства людей состоит в том, чтобы преградить истоки необузданных желаний и распущенности, развить зачатки умения следовать по истинному пути и внутренней духовной силы, подавлять [жажду] выгоды от второстепенного [занятия] и открыть [дорогу стремления к] человеколюбию и справедливости

т. е. количество *слов* (42) оказалось почти удвоенным, а поскольку русские слова в большинстве своем более чем односложны, общая звуковая длина текста возросла более чем в три раза по сравнению с оригиналом.

Никак не отрицая того, что даже самый буквальный текст русского перевода всегда окажется длиннее китайского оригинала (исходя из фундаментальных различий в структуре слова), необходимо тем не менее, эксплицитно признать, что в данном случае китайский текст не опускает *никакой* информации, которая была бы необходимой для его

однозначного понимания. Попробуем продемонстрировать это через максимально дословный перевод на русский язык:

Украдкой слышал: путь упорядочивания людей — преграждение истоков излишеств и распушенности, расширение зачатков Пути и Добродетели, подавление побочности и выгодности, раскрытие гуманности и справедливости.

Имея на выходе значительно менее художественный и более трудный для восприятия русского читателя пассаж, который, хотя и нарушает некоторые фундаментальные законы построения русского текста, при этом все же является «формально правильным» в плане синтаксической сочетаемости, мы получаем последовательность из 23 слов — ровно то же количество, что и в китайском оригинале. При этом нельзя сказать, что итоговый текст оказался недоступным для понимания (разве что в отношении слова «побочность», которым передано переносное значение китайского 末 *мо* «ветвь», «ответвление» → «что-л. второстепенное, вторичное, несущественное», но никакого «эллипсиса» в китайском тексте здесь нет). В нем нет попытки подробно раскрыть суть китайских философских терминов (*дао* «Путь» вм. «истинного пути», *дэ* «Добродетель» вм. «внутренней духовной силы» у Кроля и т. п.), но для китайского читателя/слушателя эпохи Хань такое раскрытие было излишним. Понятно, что под 道 *дао* в первой фразе и *дао* в третьей фразе понимаются несколько разные референты (в первой фразе *дао* — это скорее «правильный метод осуществления какой-л. программы действий», в третьей — «истинный Путь» как высшее нравственное начало), но эта разница однозначно выводится из контекста, так как *дао* в третьей фразе встречается в составе идиоматического выражения *дао-дэ*, внутри которого оно может иметь только значение «истинный Путь» и никакое другое.

Можно ли считать, что текст оригинала лаконичен из-за стилистических эллипсисов, т. е. что в переложении на разговорный язык ханьской эпохи он оказался бы длиннее? На этот вопрос можно пока что ответить только спекулятивно. Действительно, несколько смущает, например, полное отсутствие предикативной связки между подлежащим и именной частью сказуемого: в разговорном языке I в. до н. э. между *чжи жэнь чжи дао* и *фан инь и чжи юань*, вероятно, стоял бы по крайней мере служебный предикат 為 *вэй*, а возможно даже и бывшее указательное местоимение 是 *ши* «это», которое как раз в ханьский период постепенно начинало переходить в категорию служебных глаголов. Вместо глаголов-однослогов 防 *фан* «преграждать» и 廣 *гуан* «расширять», возможно, носитель живого языка употребил бы (как в современном путунхуа) более однозначные для восприятия двуслоги (особенно в случае *фан*, которое даже в древнекитайском

языке должно было иметь звучание *\*baŋ* и было полностью омонимичным слову 房 *\*baŋ* «комната», позже «дом»).

С другой стороны, отсутствие предикативной связки вполне могло компенсироваться интонационными особенностями произношения (например, повышением или понижением интонации при произнесении подлежащего), а уточнение значения предиката *\*baŋ* уже заложено в самом тексте, где за ним непосредственно следуют слова *инь* «разливаться, наводнять(ся), переливаться через край» (→ переносное значение «превышать меру, излишествовать») и *юань* «исток, источник»: устойчивые сочетания *фан-инь* и *фан-юань* «преградить разлив (воды)», «закупорить источник» и т. п. встречаются и в других древнекитайских текстах, так что здесь легко могло иметь место опознание значения морфемы через ее сочетаемость, опять-таки точно так же, как это происходит в современном языке.

Безусловно, как данный пассаж, так и практически любой другой *можно* было бы расширить, введя несколько дополнительных служебных слов и квазисинонимичных дублетов; однако мы не обладаем эксплицитными доказательствами того, что текст в обязательном порядке *требовал* бы такого расширения, если бы он действительно претендовал на передачу устной речи. Лаконичность такого рода можно считать признаком определенного языкового стиля, но не признаком «искусственности» самого языка, базисные компоненты которого остаются на своем месте.

Все вышесказанное не отрицает наличия в древнекитайском корпусе и своеобразных «текстов-эксцессов», строящихся на основе обычно замкнутого аппарата шаблонных формул — таких, как гадательные сентенции «И цзин», чеканные летописные записи «Чунь цю» или столь же формалистичные комментарии к этому памятнику в «Гуньян чжуань» и «Гулян чжуань». Тип лаконизма, свойственный такого рода текстам, можно назвать *телеграфным*: в них информация передается в максимально сжатом виде, что делает ее практически недоступной для однозначного понимания. Конкретная мотивация, стоящая за «телеграфным лаконизмом», нам неизвестна: это могло быть и намеренной «мистификацией» (что было бы совершенно естественным, например, для гадательных текстов, однозначное понимание которых ставило бы под угрозу институт гадания как таковой), и особым видом «скорописи», разработанной в той или иной профессиональной среде и предназначавшейся в первую очередь для письменной коммуникации между специально обученными экспертами (так могли возникать сжатые формулы «Чунь цю» и других исторических анналов). Очевидно лишь то, что «телеграфный стиль» действительно представлял собой проблему даже для древнекитайских

интеллектуалов — неслучайно наиболее древние из известных нам развернутых комментариев к «канонам» относятся именно к «И цзин» («Десять крыльев») и к «Чунь цю» («Цзо чжуань»). Но было бы неправомерно абсолютизировать «телеграфный стиль», пытаюсь, например, доказать, что он лежит *в основе* канонической древнекитайской литературы, и рассматривая дальнейшую эволюцию китайской словесности как своего рода переход от формульного «языкового минимализма» к постепенному расширению инвентаря и структурно-сочетаемых возможностей письменного текста.

На наш взгляд, картина здесь ровно обратная: «телеграфный стиль», развившийся в среде гадателей, летописцев и т. п. в первой половине I тыс. до н. э. (с некоторыми натяжками сюда же можно подключить и поэтов, хотя вопрос о лаконичности в древнекитайской поэзии — особая тема, которую следует обсуждать отдельно) — это своего рода «профессиональный код», который на высшем этапе своего развития соотносится с естественным китайским языком примерно так же, как, например, с естественным английским языком может соотноситься язык программирования высокого уровня (т. е. такой, который состоит из правильных слов английского языка, сочетающихся друг с другом без явных грамматических нарушений, но при этом [а] использует лишь ограниченную часть лексического и грамматического инвентаря английского и [б] остается непонятным рядовому пользователю, не прошедшему специального курса обучения)<sup>6</sup>.

Попробуем подвести некоторые предварительные итоги. Язык древнекитайских литературных памятников — явление, безусловно, уникальное, в том плане, что это (а) *древний* язык, т. е. такой язык, который доступен нам исключительно в виде структурно-смыслового инварианта корпуса письменных текстов, и одновременно (б) язык *моносиллабическо-изолирующего*<sup>7</sup> типа, что отличает его от всех остальных известных нам древних языков (индоевропейских, семитских, языков-изолятов Передней Азии и др.). Если добавить к этим двум характеристикам (в) иероглифическую письменность, в целом приспособленную к потребностям моносиллабического языка, но тем не менее на протяжении тысячи лет проходившую через своеобразный «учебный» период, прежде чем ей удалось превратиться в систему, более или менее полностью адекватную записываемому языку; (г) диалектное разнообразие древнекитайского в совокупности с исторической эволюцией каждого из этих диалектов; (д) постепенное развитие особого рода литературно-стилистических стандартов, отличающих «изысканную» речь от «вульгарной», становится понятным, почему, во-первых, до сих пор не прекращаются попытки отказать древнекитайскому «языку канонов» в «естественности», во-вторых, до

сих пор популярно представление, согласно которому для того, чтобы выучить древнекитайский язык (и уж тем более – исследовать и переводить написанные на нем памятники), лингвистическую методика следует во что бы то ни стало подкреплять дополнительными компонентами метаязыкового / философского характера.

Со строго лингвистической точки зрения, спекулятивные рассуждения относительно «особой природы» древнекитайского языка и т. п. вообще вряд ли имеют право на существование до тех пор, пока весь древнекитайский корпус или, по крайней мере, высокорепрезентативная его часть не пройдет через аппарат базисного языкового анализа, включающего максимально точное (насколько это возможно) выявление фонетических, грамматических и сочетаемостных свойств словарного инвентаря – проще говоря, до тех пор, пока в распоряжении специалистов не окажется подробного, современного, основанного на формальном (но при этом доступном для «массового» понимания) аппарате *словаря древнекитайского языка*, а еще точнее – *словаря ранне- и классическо-древнекитайских диалектов*, принимающего во внимание неоднородность и историческую эволюцию описываемого объекта. О некоторых возможных принципах построения такого словаря и о тех конкретных проблемах, которые при этом могут и будут возникать, мы поговорим в заключительной части статьи.

К вопросу об «идеальном» словаре древнекитайского языка

Опыт работы с текстами древнекитайских «канонов» позволяет нам утверждать, что в настоящее время не существует такого лексикографического описания, которое позволило бы исследователю древнекитайских текстов или студенту, обучающемуся на материале этих текстов, получить достаточный и необходимый объем информации о словах, идиоматических сочетаниях и (что не менее важно) типичных проблемах интерпретации языковых единиц древнекитайского языка. Чтобы это утверждение не выглядело голословным, имеет смысл изложить хотя бы вкратце общую концепцию того, какая, по нашему мнению, информация необходима для такого словаря и каким образом она должна в нем быть представлена, а затем сравнить этот «идеал» с тем, как устроены, во-первых, наиболее широко известные и часто используемые словари, во-вторых, те словари, которые ближе всего подходят к этому идеалу.

Прежде всего, в словаре должен быть максимально четко определен *объект* описания. В отличие от словарей, составленных для конкретных памятников или групп памятников («словарь к Четверокнижию», «словарь к Мо-цзы», «словарь поэзии эпохи Тан» и т. п.), формулировка «словарь древнекитайского языка» требует в первую

очередь ясного понимания того, что имеется в виду под термином «древнекитайский язык». Так, в китайских словарях, название которых включает термин *гудай ханьюй* (古代漢語) или *гу ханьюй* (古漢語), не всегда четко проводится различие между собственно древнекитайским языком (хронологически ограниченным либо периодом Чжаньго, либо периодом Цинь – Хань) и литературным «вэньянем» более поздних периодов. Но даже если будет поставлен четкий хронологический барьер (например, 221 г. до н. э. или 220 г. н. э.), это не решает проблему, так как, во-первых, многие из известных нам текстов не имеют однозначной датировки, а во-вторых, если учитывать, что даже «доциньский» древнекитайский покрывает хронологический отрезок почти в тысячу лет, не говоря уже о диалектном разнообразии, то само понятие «словаря древнекитайского языка» до некоторой степени обесмысливается.

В связи с этим возможны две стратегии:

а) отказаться от самой идеи «словаря древнекитайского языка» как в корне порочной, с заменой ее на идею словаря «древнекитайского языка конкретного памятника» (или группы памятников, которые допустимо объединить друг с другом как отражающие примерно один и тот же диалект примерно одного и того же периода) или хотя бы «древнекитайского языка того или иного хронологического периода»<sup>8</sup>;

б) разбить все памятники, так или иначе относимые к «древнекитайскому» периоду, на непересекающиеся (за отдельными исключениями<sup>9</sup>) подмножества, каждое из которых соответствует определенному хронологическому периоду и (там, где это хотя бы в какой-то степени можно установить) определенному диалектному ареалу<sup>10</sup>, что позволит для каждого слова (а в идеале — для каждого значения каждого слова) в словаре четко определять хронологические и диалектные рамки употребления.

Очевидно, что в ситуации, когда материалы для «словаря» представляют собой не картотеку, а систему взаимосвязанных баз данных, эти стратегии должны не исключать, а взаимно дополнять друг друга, т. е. должны быть разработаны общие принципы и системы помет, позволяющие без особого труда объединить «разрозненные» словари по конкретным памятникам в «общий» словарь, и наоборот.

Далее, любой словарь «древнекитайского языка» должен стремиться к тому, чтобы отображать ту семантику слов и морфем, которая им была реально присуща в период создания (или хотя бы «оформления») соответствующих памятников, а не появилась позже в ходе эволюции живого языка или, что еще хуже, в результате творческого подхода к комментированию текста со стороны авторитетных филологов начиная с периода Хань и далее. Эта идея представляется вполне

самоочевидной, но, к сожалению, реализовать ее на практике бывает очень сложно.

Можно выделить четыре основных источника наших знаний о семантике лексических единиц древнекитайского языка.

а) *Китайская лексикографическая традиция*, восходящая к эпохе Хань (словари «Эр я», «Шовэнь цзецзы» и др.) и, с определенной точки зрения, достигшая пика своего развития в XX в. с публикацией таких монументальных изданий, как «Цы юань» («Истоки слов», 1915 г.), «Цы хай» («Море слов», 1936–1938 гг.) и «Хань юй да цыдянь» («Большой словарь китайского языка», 1986–1994 гг.). Несмотря на свой безусловный авторитет, эта традиция обладает и очевидными недостатками. Во-первых, ранние образцы китайской лексикографии характеризовались в большей степени интересом к графическому облику слова (иероглифу), чем к его реальному смыслу (это особенно верно для «Шовэнь цзецзы» который тем не менее, в силу своего гигантского объема и пионерского характера для многих исследователей до сих пор остается в большей степени источником информации, чем объектом филологической критики). Во-вторых, даже самые ранние из известных нам китайских словарей отделены от интерпретируемых с их помощью текстов сотнями лет, и нет никаких гарантий того, что значения многих редких слов в таких памятниках, как «Ши цзин», «Шу цзин», «Чуские строфы» и др. уже в этих словарях переданы верно (т. е. с использованием точных эквивалентов в языке более позднего периода). В-третьих, китайская лексикографическая традиция вплоть до начала XX в. почти целиком фокусировалась на описании однослога, записываемого иероглифом; вопросы синтаксического комбинирования однослогов и их идиоматизации в рамках этой парадигмы фактически отдавались «на откуп» комментаторской традиции. Сколько-нибудь системное лексикографическое описание идиоматики начинается лишь с эпохи Цин (словарь-цитатник «Пэйвэнь юньфу», 1704–711 гг.) и достигает зрелости лишь в XX в., причем даже сегодня значимость идиоматических сочетаний для лексического фонда древнекитайского языка (по сравнению с современным языком) в большинстве грамматик, учебных пособий и словарей явно недооценивается.

б) *Китайская комментаторская традиция*, зарождающаяся примерно в одно время с лексикографической (эпоха Хань); оба жанра (словари и комментарии) на самом деле тесно переплетены друг с другом (уже в таких ранних комментариях, как «Мао ши чжуань» к «Ши цзин», многие толкования дословно совпадают с толкованиями соответствующих иероглифов в «Шовэнь цзецзы»), но комментарии, как правило, содержат более детальную информацию о лексике тех

памятников, к которым они написаны, и в меньшей степени ограничены формальными рамками (в частности, толкования свободно приводятся и для двусложных конструкций, и для идиоматических выражений). Основной недостаток классических комментариев тот же, что и у классических словарей: текст комментария от текста оригинала нередко отделяет от нескольких сотен до тысячи с лишним лет, и невозможность тщательно проследить истоки комментаторской традиции лишает современного исследователя уверенности в том, что авторы первых дошедших до нас комментариев опирались на реальное историческое знание, а не на современное им языковое состояние или, еще хуже, на собственную интуицию. Более того, известно, что комментаторская традиция уже начиная с эпохи Хань во многом ориентировалась «на злобу дня», выбирая такие интерпретации составных компонентов текста, которые лучше всего укладывались в общую эстетическую и идеологическую систему ценностей, в рамках которой, по мнению комментатора, должен был быть сочинен соответствующий текст<sup>11</sup>.

в) *Семантика лексических единиц китайского языка более поздних периодов.* Как бы ни были для нас ценны данные классических словарей и комментариев, представляется, что если то или иное слово древнекитайского языка продолжает существовать в современных китайских «диалектах» (на самом деле языках), где за его значение могут поручиться живые носители языковой традиции, это должно иметь для исследователя и переводчика не меньшее значение, чем толкования в старых источниках. Разумеется, речь здесь идет в первую очередь о «базисной» лексике, семантическая эволюция которой идет достаточно медленными темпами, хотя и здесь нередко попадают «ложные друзья переводчика», доставляющие немало хлопот студентам-китаистам на начальном этапе изучения древнекитайского языка (например, 走 *zǒu* ‘бежать, убегать’ вместо современного ‘идти, уходить’, 說 *shuō* ‘объяснять, толковать’ вместо современного ‘говорить, сказать’ и т. п.). Однако и для «культурной» лексики (особенно терминов, относящихся к сферам флоры, фауны, материальной культуры, обрядовой деятельности и т. д.) сохранность древнего слова в современных диалектах, пусть даже и в несколько видоизмененном значении, уже является надежным подтверждением хотя бы того, что такое слово действительно существовало и относилось к соответствующей семантической сфере. Подчеркнем, впрочем, что речь идет именно о разговорных формах, предполагающих активное употребление, а не об элементах литературного языка, регулярно инкорпорируемых в так называемые словари современного китайского языка, так что здесь ориентироваться следует либо на специальные словари «разговорного» языка, либо на корпуса диалектной лексики.

г) *Информация историко-этимологического характера.* «Народно-этимологическая» традиция объяснять значение слова (иероглифа) через значение близкого к нему по произношению и потенциально близкого к нему по значению другого слова (фонетическое глоссирование) восходит опять-таки к ханьскому периоду и нагляднее всего представлена в словаре «Ши мин» (ок. 200 г. н. э.), хотя многочисленные образцы фонетического глоссирования встречаются и в раннеханьских словарях, комментариях и оригинальных сочинениях<sup>12</sup>. Однако при всей той значимости, которую эти глоссы имеют для реконструкции исторической фонетики китайского языка и даже для исследований эстетической и философской направленности, реальной этимологической ценности они не представляют, так как китайские филологи эпохи Хань не были знакомы с базисными принципами этимологии в современном смысле слова. Как таковая этимология стала возможным подспорьем для исследователя древнекитайского текста лишь в XX в., после того как Б. Карлгреном была заложена основа для реконструкции древнекитайской фонологии и фонетики, а А. Масперо фактически положил начало исследованиям в области древнекитайской словообразовательной морфологии. В результате деятельности этих ученых и их последователей идея толкования значения слова через значение *фонетически близких* ему слов была заменена на идею толкования через значение *родственных* (или хотя бы потенциально родственных) ему слов, связанных друг с другом морфологическими преобразованиями<sup>13</sup>.

Из перечисленных типов источников при составлении таких крупных толковых словарей, как «Канси цзюдянь», «Цы хай», «Цы юань» и др., в первую очередь использовались группы а) и б); группа в), т. е. данные современных живых диалектов, как правило, использовалась лишь при сохранении слова с подходящим значением в официальном диалекте — сравнительные данные наречий, отличных от (условно) «столичного», не учитывались в связи с неразвитостью диалектологических исследований. При этом, поскольку толкования в различных словарях и комментариях могут отличаться друг от друга, это нередко приводило к тому, что составители последующих словарей, вместо того чтобы разобраться в ситуации или хотя бы последовательно отмечать противоречия в источниках, просто суммировали все толкования; отсюда — неизбежный рост «псевдозначений» в крупных словарях, чрезвычайно запутывающий и без того непростую ситуацию с полисемией китайского слова, естественным образом обрастающим переносными значениями с течением времени.

Представляется, что на современном этапе развития синологии не критическое отношение к данным классических словарей и ком-

ментариев при составлении словаря нового типа необходимо преодолеть раз и навсегда. Эти данные сами по себе должны становиться объектом научного рассмотрения и могут использоваться лишь как вспомогательные источники в достаточно сложной процедуре «семантизации» древнекитайского слова, включающей следующие этапы:

а) *корпусный анализ*: слово, сначала в своей графической, а затем в «метаграфической» ипостаси (т. е. с учетом всех различных иероглифов, которыми оно может записываться), должно анализироваться с учетом всех или хотя бы большей части контекстов, в которых оно встречается в памятниках того или иного периода. По мере успешной оцифровки все большего числа классических текстов<sup>14</sup> данная задача становится в целом реалистичной (и, безусловно, должна быть решена исчерпывающим образом хотя бы для редких слов);

б) *исторический анализ*: слово должно быть проанализировано на предмет его сохранности в современном языке (как литературном, так и живом разговорном), а в случае его отсутствия в «нормативных» вариантах китайского — в диалектных вариантах (насколько это позволяют технические возможности);

в) *этимологический анализ*: редкие иероглифы, за которыми стоят слова, значение которых не определяется ни по контексту, ни по сохранности в современном языке, могут на самом деле кодировать вполне частотные слова, обычно записываемые другими иероглифами, или их морфологические дериваты. Для того чтобы провести такой анализ, необходимо подключение сведений по исторической фонологии и морфонологии древнекитайского языка. В исключительных случаях можно пытаться уточнить значение слова и по его внешней этимологии (через потенциально родственные слова в тибето-бирманских языках или потенциальные ареальные параллели в языках других семей юго-восточноазиатского региона), но ввиду того, что сино-тибетский этимологический корпус до сих пор не реконструирован с высокой степенью надежности, злоупотреблять этой процедурой (или некритически полагаться на мнение компаративистов) не следует<sup>15</sup>.

Только при выполнении этих трех этапов анализа допустимо сопоставление полученных результатов с толкованиями классических лексикографов и комментаторов, что в первую очередь позволит локализовать и перевести в разряд специализированных те значения, которые получили редкие, архаичные и т. п. слова в результате их «вторичной» семантизации (полностью исключать такие значения из подробного словаря, наверное, не стоит, так как на них могли ориентироваться авторы более поздних периодов). И только при том условии, что ни один из этапов анализа не привел к позитивным результатам, основное значение древнекитайского слова может браться напрямую из

текста классического словаря или комментария (и сопровождаться при этом специальной пометой, указывающей на источник значения и предупреждающей о его относительной ненадежности).

Разумеется, полноценная словарная информация не может сводиться исключительно к толкованию/переводу. Если обратиться к новейшим рекомендациям, то довольно подробный и аккуратный перечень типов информации для «идеального» диахронически ориентированного словаря китайского языка, в частности, предлагает в специальной главе своего монументального справочного пособия по китайской истории и источниковедению Э. Уилкинсон (*Wilkinson Endymion. Chinese History: A New Manual. Harvard University Press, 2013. P. 76–77*), хотя, не будучи лингвистом по образованию, некоторые важные детали в этом перечне он все же упускает.

Важнейшей из них, на наш взгляд, является то, что полноценный словарь (древне)китайского языка должен быть в первую очередь словарем *слов*, а не *иероглифов*, т. е. нужно отказаться от идеи, что основным типом словарного вхождения обязательно должен быть иероглиф, за которым на самом деле могут стоять совершенно разные по значению и происхождению слова. Сам по себе тот факт, что, например, слова 乃<sub>1</sub> *най* ‘тогда, в этом случае’ (служебное наречие) и 乃<sub>2</sub> *най* ‘твой’ (местоимение), или 安<sub>1</sub> *ань* ‘спокойный’ и 安<sub>2</sub> *ань* ‘где?, как?’ (вопросительное наречие), не имеющие друг к другу никакого отношения, кроме чисто графического, регулярно оказываются в пределах одной и той же словарной статьи «через запятую», не просто абсурден с лингвистической точки зрения, но и потенциально вреден, так как может легко сподвигнуть неквалифицированного специалиста на поиск ложных семантических связей и «народных этимологий».

В чисто техническом аспекте основное вхождение в словаре может быть представлено, конечно, и иероглифом — если ориентироваться на практические нужды читателя древнекитайского текста, пользующегося печатной (а не электронной) версией словаря и вынужденного искать неизвестное слово по его иероглифической записи (а не по современному пекинскому чтению или, тем более, по реконструкции). Однако в этом случае следует придерживаться принципа «одно слово = один иероглиф», т. е., например, для ДК \**Lot* (совр. *yuè*) ‘радоваться’ стоит в качестве основного вхождения использовать однозначно соответствующий ему знак 悅, а знак 說, которым это слово также иногда записывается в ДК текстах, принципиально зарезервировать за ДК \**lot* (совр. *shuō*) ‘объяснять, толковать’. Иными словами, грамотно организованное (упрощенное) словарное вхождение, на наш взгляд, не должно иметь вид

說 shuō 1) объяснять, толковать; 2) радоваться, в.м. 悅,

а должно разделяться следующим образом:

說<sub>1</sub> shuō объяснять, толковать;  
說<sub>2</sub> → 悅,

т. е. «заимствованные» (неосновные) употребления знака должны просто отсылать к «незаимствованным» (основным). Более того, «идеальный» словарь должен учитывать не только каноническую орфографию памятников, но и графические разнописи в альтернативных версиях, включая хотя бы частично и палеографию (исследователю текста в принципе полезно знать, что в доханьских письменных памятниках оба вышеприведенных слова могли вообще записываться как 兌, т. е. совсем без ключей, и что в данном случае снятие омографии за счет добавления ключа 'речь', 'сердце' и т. п. долгое время носило достаточно условный и произвольный характер).

Перечислим теперь конкретные виды информации, помимо чисто графической, которые должна включать словарная статья, посвященная одному односложному слову древнекитайского языка.

1. *Фонетическая.* Помимо современного пекинского чтения, «идеальный» словарь должен непременно включать среднекитайскую фонетическую информацию (иероглифическую транскрипцию *фань-це*, желательно в сопровождении фонетической транскрипционной «расшифровки») и древнекитайскую реконструкцию. Естественное осложнение здесь связано с тем, что на сегодняшний день не существует единой общепринятой реконструкции древнекитайской фонологии, но для электронной версии словаря это препятствие устраняется возможностью включать неограниченное количество реконструированных вариантов, а в печатной версии можно было бы ограничиться одним или двумя «локальными» вариантами в зависимости от конъюнктуры (например, использовать новейшие реконструкции У. Бэкстера и Л. Сагара, или отдать предпочтение отечественной традиции и использовать реконструкции С.А. Старостина<sup>16</sup>). Подчеркнем, что расхождения между существующими вариантами на самом деле не столь значимы, как это иногда кажется, и что наиболее существенные из них (например, те, которые вызваны активным использованием данных «словосемей», как это принято в работах Л. Сагара, и, наоборот, консервативно-осторожным подходом к «словосемьям» и большей опорой на данные внешнего сравнения, как в работах С.А. Старостина) могут быть специально обозначены в сопроводительном

тексте к словарю или, в отдельных случаях, даже эксплицированы непосредственно в тексте словарной статьи.

2. *Морфологическая.* В тех случаях, когда внутреннее членение ДК слова на корень, суффикс и/или префикс не вызывает существенных расхождений во мнениях специалистов, это членение следует эксплицитно обозначать: из «идеального» словаря пользователь должен узнавать не только то, что и так очевидно (например то, что слова *wáng* ‘царь’ и *wàng* ‘царствовать’, записываемые одним и тем же иероглифом 王, как-то «связаны» друг с другом по звучанию и по значению), но и конкретные причины этой очевидности (т. е. сложный характер ДК предиката *\*waj-s* ‘царствовать’ → совр. *wàng*, образованного от ДК имени *\*waj* ‘царь’ с помощью продуктивного словообразовательного суффикса *\*-s*). Еще важнее, чтобы в «идеальном» словаре отображались все морфологические связи между словами, утратившими всякое сходство (кроме графического, хотя иногда утрачивается и оно) в современном языке — например, 入 *\*nəp* (→ совр. *rù*) ‘входить’: 納 *\*nə:p* (→ совр. *nà*) ‘вносить, преподносить’ (каузативная трансформация за счет удлинения гласного): 內 *\*nə:p-s* (→ совр. *nèi*) ‘внутренняя часть, внутри’ (трансформация из глагола в имя с помощью суффикса *\*-s*).

Помимо этого, каждое слово должно сопровождаться частеречной характеристикой (полный список выделяемых частей речи и их возможных подтипов должен приводиться в приложении к словарю); поскольку части речи в ДК не имеют ярко выраженных морфологических характеристик, но при этом надежно выделяются на основании синтаксическо-семантических критериев, пометы такого рода чрезвычайно важны для того, чтобы проверять, насколько правильно был проведен анализ текста (если, например, слово было определено как потенциальный предикат, но в словаре сопровождается пометой «существительное», это может быть воспринято как сигнал о возможной ошибке, так как типовые «существительные» в ДК могут конвертироваться в предикаты лишь в исключительных случаях).

3. *Семантическая.* Здесь стоит согласиться с Уилкинсоном, что идеальный словарь должен не стремиться к тому, чтобы перечислять как можно больше отдельных «значений» слова (что в двуязычных словарях, как правило, приводит лишь к нагромождению синонимов языка перевода), а максимально четко определять *исходное* значение и затем располагать *переносные* значения, производные от исходного, в приблизительной хронологической последовательности фиксации в текстах. Альтернативный принцип — отталкиваться не от истории, а от статистики, т. е. на первое место ставить наиболее частотное из фиксируемых значений, но такой подход будет удобен скорее для учебных,

чем для серьезных исследовательских целей, так как не способствует формированию цельного, логически структурированного представления о семантическом поле, покрываемом тем или иным словом.

4. *Текстологическая.* В идеальном «словаре нового типа» для каждого слова должен (в примерной хронологической последовательности) указываться полный перечень источников, в котором оно было обнаружено в том или ином значении, с обязательной статистикой, так как если слово, многократно обнаруженное в памятнике X, лишь один или несколько раз отмечено в памятнике Y, эта информация сама по себе обладает потенциальной значимостью для исследователя (соответствующий факт может, например, быть интерпретирован как косвенный признак интерполяции из текста, написанного на одном диалекте, в текст, написанный на другом). Если эта «задача-максимум» оказывается невыполнимой, то в качестве минимального эквивалента можно для каждого слова отмечать хотя бы общие группы памятников, в которых оно зафиксировано («чжоуская эпиграфика», «философская проза периода Чжаньго», «ханьская поэзия» и т. п.; вопрос стратификации и классификации памятников должен решаться отдельно).

Посмотрим теперь вкратце, насколько эти типы информации отражены в существующих словарях разных типов. В качестве образцов остановимся на трех кандидатурах: (а) «Большой китайско-русский словарь» (сокр. БКРС) под редакцией И. М. Ошанина (М.: Наука, 1983), с момента выхода и по сей день остающийся главным рабочим инструментом студента-китаиста и существенным подспорьем для многочисленных отечественных специалистов-синологов; (б) «Хань юй да цыдянь» («Большой словарь китайского языка», Шанхай, 1986–1993) под редакцией Ло Чжунфэна — один из крупнейших одноязычных словарей китайского языка, продолжающий и в каком-то смысле логически завершающий лексикографическую традицию, ведущую начало от словарей «Цы хай» и «Цы юань»; (в) «ABC Etymological Dictionary of Old Chinese» А. Шюслера (University of Hawaii Press, 2007) — первый в истории этимологический словарь древнекитайского языка, который вполне можно использовать не только с целью узнать происхождение того или иного слова, но и для того чтобы уточнить его значение и внутреннюю структуру.

*Фонетическая* информация о древнекитайских словах в первых двух словарях фактически отсутствует. В БКРС она ограничивается указанием для каждого иероглифа одного из 106 классов рифм, к которому он относится по системе Ван Вэньюя (1229), «законсервированной» в период правления династии Юань, но не имеющей непосредственного отношения ни к классическим древне-, ни даже к среднекитайским системам рифмовки; для большинства пользовате-

лей БКРС эта информация на практике остается невостребованной. В «Ханьюй да цыдянь», согласно традиции, для каждого иероглифа приводятся соответствующие ему среднекитайские *фаньце* (по традиционной системе в словаре «Гуаньюнь»), а также информация о его среднекитайской просодии, рифме и инициали, но исключительно в традиционной иероглифической кодировке, т. е. без какой-либо фонетической интерпретации, что опять-таки не дает возможности воспользоваться этой информацией без предварительного детального ознакомления с современными теориями интерпретации среднекитайской иероглифической транскрипции. Только в этимологическом словаре Шюслера, что неудивительно, можно обнаружить латинские транскрипции древне- и среднекитайских реконструкций по версии автора (а также, что чрезвычайно важно, доступно написанный «ключ» к их расшифровке в предисловии) — к сожалению, далеко не для каждого древнекитайского слова, так как в словарь вошли только те слова, к которым автор сумел подобрать этимологические параллели.

*Морфологическая* информация, наличие которой позволило бы пользователю словаря наглядно определить парадигматические связи между лексическими единицами древнекитайского языка, в БКРС и в «Ханьюй да цыдянь» невозможна, так как древнекитайская морфология выводима лишь из фонологической реконструкции; обратиться за ней можно к словарю Шюслера, где описано большинство бесспорных и некоторое количество сомнительных механизмов аффиксальной деривации в ДК, но проиллюстрированы они опять-таки на выборочном материале, т. е. большое число очевидно производных основ, встречающихся в ДК текстах, в словаре просто не учтено.

*Семантическая* информация для частотных слов в большинстве словарей подается по принципу «максимального нагромождения синонимов», ср. в БКРС для слова 苦 *kǔ* (исходное значение — ‘горький’, т. 2, с. 490): (1) ‘горький, терпкий’; (2) ‘горький, тяжелый, горестный; мучительный; трагический; горько, горестно’; (3) ‘несчастный; жалкий, бедный, нищий; нерентабельный, убыточный’; (4) ‘жестокий, страшный; сильный; чересчур, слишком, крайне’; (5) ‘грубый, небрежный, топорный; низкосортный, плохой’; (6) ‘твердый, настойчивый, старательный; упорно, с крайним напряжением, изо всех сил’ (и это только перечень «адъективных» значений — есть еще «глагольные» и «именные»).

В «Ханьюй да цыдянь», следуя китайской лексикографической традиции, соответствующие группы значений даются в гораздо более лаконичной форме (каждая группа ограничена двумя, максимум тремя синонимами), но конкретные семантические различия между ними все

равно остаются расплывчатыми, а сами толкования частотных однослогов часто оказываются набором *двуслогов*, в который толкуемый однослог входит в качестве одного из компонентов — в частности, для слова 苦 *kǔ* в качестве различных значений даются эквиваленты 困苦 *kùn-kǔ* 'нуждающийся', 愁苦 *chóu-kǔ* 'озабоченный', 刻苦 *kè-kǔ* 'усердный' и т. д.; вопрос о том, насколько точно каждое из этих современных «расширений» к исходному 苦 *kǔ* передает значение однослога в сопровождающих примерах, чрезвычайно сложен и вряд ли на регулярной основе ставился перед авторами словаря.

А. Шюссер, следуя традиции, заложенной Б. Карлгреном в его «Grammata Serica», стремится к максимальной семантической лаконичности, а также к эксплицитному маркированию прямых и переносных значений, ср. все для того же 苦 *kǔ*: 'be bitter' > 'distress, hardship' (of labor; of illness) (с. 337). Хотя данный словарь преследует в первую очередь этимологические цели и поэтому не стремится к исчерпывающему исчислению значений рассматриваемых слов, в такой лаконичности есть и определенное преимущество, так как она позволяет сконцентрировать внимание на первичной (или наиболее частотной) семантике слова; что же касается круга переносных значений, то он во многом выводим из синтактики (сочетаемости) слова, и с этой точки зрения для пользователя может быть выгоднее не столько перечень значений, сколько перечень возможных слов, для которых 苦 *kǔ* в ДК текстах может использоваться в качестве определения.

Полнейшее отсутствие *текстологической* информации можно считать вопиющим недостатком БКРС, в котором ни для одной цитаты, вне зависимости от того, какой жанр, диалект или период развития китайского языка она представляет, не указан первоисточник. Хотя данная стратегия скорее всего в первую очередь была продиктована техническими причинами (экономия объема), ее прямой результат — категорическая невозможность использования БКРС в качестве серьезного рабочего инструмента для исследовательской работы сиолога при анализе текстов, написанных на любом из вариантов китайского языка, кроме современного путунхуа (и то с оговорками). В этом БКРС сильно уступает «линейке» словарей «Цы хай», «Цы юань» и «Хань юй да цыдянь», где каждое значение слова, как правило, иллюстрируется цитатой из источника, в котором оно впервые зафиксировано в этом значении, а иногда еще и сопровождается дополнительной ссылкой на объяснение значения в том или ином

классическом комментарии. В очень сжатом виде указание на первоисточник содержится и в этимологическом словаре Шюслера.

Подводя итоги этого (конечно, достаточно упрощенного) сравнения, приходится признать, что до обрисованного выше «идеала» далеко всем трем, хотя гипотетический «гибрид» «Хань юй да цыдянь» и этимологического словаря Шюслера, сочетающий фонетико-морфологическую информацию последнего с подробной семантической и текстологической информацией первого, можно было бы уже рассматривать как первое приближение к «идеалу». Тем не менее, даже такой «гибрид» не мог бы адекватно отвечать целому ряду современных запросов, поскольку семантическая информация в «Хань юй да цыдянь» не обладает той полнотой, которую способен представить корпусный подход к материалу, а грамматическая информация, сопровождающая лексемы древнекитайского языка во всех известных нам словарях, опирается на во многом устаревшие и заведомо неполные описательные модели.

Таким образом, сегодня для того, чтобы даже на самом «базовом» уровне (не предполагающем детального ознакомления со всем массивом аналитических работ по теме) переводить и исследовать произвольно выбранный текст, написанный на одной из разновидностей классического китайского языка, начинающему специалисту можно порекомендовать следующий минимальный «рабочий инструментарий»:

а) хотя бы один из крупных одноязычных толковых словарей «традиционного» типа (лучше всего – «Цы юань» или «Хань юй да цыдянь»);

б) словарь, содержащий информацию фонетического (древне- и среднекитайские фонетические реконструкции) и морфологического (корневой или производный характер слова, его возможное вхождение в ту или иную «словосемью» и т. п.) характера; это может быть как вышеупомянутый словарь А. Шюслера, так, например, и он-лайновая база данных «Chinese characters» С.А. Старостина;

в) оцифрованный корпус релевантных для исследования текстов – такой, как, например, корпус «Chinese Text Project» (ctext.org) Д. Стерджена, на настоящий момент включающий в себя почти все канонические и «околоканонические» тексты древнекитайского корпуса доханьского (и частично ханьского) периодов.

Что касается задачи создания «метасловаря», в котором могли бы сочетаться достоинства всех перечисленных видов информации, т. е. такого словаря, который сумел бы интегрировать достижения китай-

ской лексикографической традиции с результатами исследований (преимущественно) западных исторических лингвистов и в то же время отменял необходимость для исследователя постоянно обращаться ко всему текстовому корпусу в целом, то до ее решения, пусть даже частичного, еще далеко. Отчасти такая цель поставлена в международном проекте *Thesaurus Linguae Sericae* (см. примечание 14), однако на передний план при составлении этого словаря выходят скорее вопросы концептуального характера (синонимия, грамматическая и логико-семантическая категоризация), а разработанный авторами дескриптивный аппарат представляется чересчур сложным и громоздким для того, чтобы им мог на постоянной основе пользоваться «рядовой» исследователь классических китайских текстов. Остается надеяться на то, что в относительно недалеком будущем все же удастся собрать хотя бы небольшую рабочую группу, основной целью которой стала бы детальная разработка «идеальной» структуры словаря, одинаково пригодного как для студента, так и для исследователя, и апробация ее на конкретных памятниках китайской словесности (в рамках отечественной традиции к этому в настоящее время прикладывают усилия как кафедры истории и филологии Дальнего Востока ИВКА РГГУ, так и недавно созданная Лаборатория востоковедения Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС). Пока же приходится лишь констатировать, что «нагрузка» на исследователя классических китайских текстов по состоянию на сегодняшний день существенно возросла, так как для адекватного анализа этих текстов, отвечающего современным запросам, требуется владение намного более комплексным инструментарием, чем еще полвека назад.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Работа выполнена в рамках НИР «Традиционные основы современных культур и макрорегионов Востока» (ШАГИ РАНХиГС, 2013–2014 гг.).
- <sup>2</sup> В отечественной традиции первая масштабная попытка выявить и систематизировать эти правила в рамках специально разработанного аппарата структуралистского типа была предпринята В. С. Спириным (см.: *Спирин В. С.* Построение древнекитайских текстов. М.: «Наука», 1976 г.).
- <sup>3</sup> Подробнее о лингвистических аргументах в пользу теории «устного» хождения текстов в доханьском и раннеханьском Китае, см., например: *Kern M.* *The Odes in Excavated Manuscripts // Text and Ritual in Early China.* Ed. by Martin Kern. Seattle/London: University of Washington Press, 2005. P. 149–193.
- <sup>4</sup> Г. Дабс даже предложил остроумную «экономическую» теорию, объясняющую развитие лаконичного литературного языка в Древнем Китае необходимостью бережно относиться к дорогостоящим туши и бамбуковым дощечкам

- (см.: *Dubs H. China, the land of humanistic scholarship*. Clarendon Press, 1949); к сожалению, данная теория категорически не объясняет, почему такая бережливость вынуждала китайских авторов регулярно опускать важные для понимания смысла слова, но при этом строго следить за постановку в конце каждой второй или третьей фразы явно излишней конечной частицы 也 *e*.
- 5 *Хуань Куань*. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Перевод с китайского, введение, комментариев и приложения Ю.Л. Кроля. М.: Восточная литература, 2001. С. 131.
- 6 Тот факт, что китайская письменная цивилизация как таковая *начинается* с гадательных текстов (надписи на костях и черепаших панцирях эпохи Шан-Инь), никак не может служить здесь контраргументом: надписи эти, как и любой другой древнекитайский текст, также лаконичны, но лаконизм этот — обычный стилистический, а не «телеграфный». Иньские надписи в массе своей предельно конкретны и тривиальны для понимания; основные проблемы, связанные с их анализом, заключаются в том, что они написаны на наиболее древнем из известных нам диалектов китайского языка и на наиболее древнем из известных нам варианте китайской письменности, а это регулярно затрудняет само по себе *прочтение* и *дословное* понимание текста (в отличие от проблем анализа формул «И цзин», для которых тот или иной дословный перевод текста возможен всегда). Попытки свести древнекитайские эпиграфические тексты к тщательно продуманным структурным моделям, разглядеть в них прототипы сложно организованных «канонов» пока что не имели успеха, и скорее всего это направление, мистифицирующее глубокую древность вместо того, чтобы дать ей реалистичное объяснение, следует признать тупиковым (ср., в частности, очень здравую и обстоятельную критику соответствующих идей В.С. Спирина в: *Крюков В.М. Текст и ритуал. Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу*. М.: Памятники исторической мысли, 2000. С. 34–39).
- 7 Наличие в древнекитайском отдельных элементов словообразовательной морфологии мы все же не будем считать достаточным основанием для изменения устоявшейся типологической характеристики этого языка.
- 8 По второму из этих принципов устроен, например, словарь раннедревнекитайского языка А. Шюсслера (*Schuessler Axel. A Dictionary of Early Zhou Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), роль которого в современных исследованиях по переводу и анализу «Шан шу» и «Ши цзин» трудно переоценить, так как он избавляет исследователя от искушения подбора для анализируемого слова семантики, соответствующей языку более позднего периода.
- 9 Естественные исключения здесь — многочисленные случаи цитирования или перифразирования отрывков из «старых» текстов в «новых» текстах: цитата из «Ши цзин», встреченная в «Лунь юй», не в большей степени представляет «язык Конфуция», чем цитата из поэта XVIII в. в речи носителя русского языка XXI в. На практике вычленение цитат, перифразирований и подражаний архаичным образцам из более новых текстов нередко оказывается чрезвычайно сложной, а иногда и принципиально нерешаемой задачей, но в «идеальном» словаре, по-видимому, должно найтись место и для спорных случаев (с допущением помет вида «возможно, архаизм» и т. п.).

- <sup>10</sup> Проблема выделения диалектов как в ранне-, так и в классическом древнекитайском языке на данный момент в целом остается нерешенной; более или менее систематическое представление вряд ли удастся построить до тех пор, пока в нашем распоряжении не окажется аккуратной лексической и грамматической разметки представительного корпуса древнекитайских текстов. Показательно, что на данный момент в синологии существует как минимум три традиционные линии исследований в области древнекитайской диалектологии: (а) фонетико-поэтологическая, отождествляющая диалектные различия с различиями в хронологически однородных системах рифмовки (см.: *Baxter William H. A Handbook of Old Chinese Phonology*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1992; *Ло Чаннэй, Чжоу Цзumo*. Хань вэй цзинь наньбэйчао юньбу яньбянь яньцзю / Исследования по эволюции системы рифм в периоды Хань, Вэй, Цзинь и Южных и Северных династий. Пекин, 1958); (б) лексико-грамматическая, восходящая к работам Б. Карлгрена и выделяющая различные диалекты в зависимости от статистики употребления в конкретных памятниках тех или иных «диагностических» служебных или знаменательных слов (см.: *Karlgren B. On the authenticity and nature of the Tso Chuan*. Göteborg, 1926); (в) лексикографическая, посвященная изучению первых словарей китайского языка, содержащих информацию диалектологического характера – «Эр я», «Ши мин» и особенно «Фан янь» Ян Сюна (см.: *Serruys Paul L.-M. The Chinese Dialects of Han Time according to Fang Yen*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1959). При этом серьезных попыток свести результаты этих исследований воедино до сих пор не предпринималось; по-видимому, это станет возможным лишь после их трансформации в систему взаимосвязанных компьютерных баз данных.
- <sup>11</sup> См., например: *Wagner, Rudolf G. A Sketch of Commentary Strategies during the Han Dynasty*. / R.G. Wagner. *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Lao Zi*. Albany: State University of New York Press, 2000. P. 31–52.
- <sup>12</sup> Относительно полный компендиум фонетических глосс периода Восточная Хань, имеющих большое значение для реконструкции звукового инвентаря древнекитайского языка, см. в: *South Coblin W. A Handbook of Eastern Han Sound Glosses*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1983.
- <sup>13</sup> Наглядный пример – успешная этимологизация философского термина 義 *yì* ‘долг, справедливость’ (ДК \**ɲay-s*) через предикат 宜 *yí* ‘быть подходящим, правильным; следует’ (ДК \**ɲay*), от которого первое слово образовано в результате продуктивной номинализации через суффикс \*-s (см., например, в: *Schuessler Axel. ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawai'i Press. P. 566). Вследствие того, что уже в самых ранних текстах для записи этих двух родственных слов использовались разные иероглифы, а производящий предикат к концу древнекитайского периода вышел из активного употребления, связь между этими словами оставалась неочевидной вплоть до раскрытия в XX в. словообразовательных механизмов в ранне-ДК языке.
- <sup>14</sup> Ср., в частности, чрезвычайно полезный ресурс Д. Стерджена «Chinese Text Project» (ctext.org), на данный момент содержащий уже почти полный комплект классических литературных текстов доциньского и ханьского периодов и предусматривающий возможность иероглифического поиска по всему

корпусу (хотя это, к сожалению, не решает проблемы «метаграфического» поиска с нахождением всех графических вариантов), а также тексты, оцифрованные в рамках корпусного проекта «Thesaurus Linguae Sericae» К. Харбсмейера (tls.uni-hd.de).

- <sup>15</sup> В настоящее время существует два основных источника по сино-тибетской этимологии: до сих пор не утративший актуальности классический компендиум П. Бенедикта (*Benedict P. Sino-Tibetan. A Conspectus*. Cambridge University Press, 1972) и сравнительный корпус И.И. Пейроса и С.А. Старостина, сопровождаемый таблицами регулярных фонетических соответствий и прасино-тибетскими реконструкциями (*Peiros I., Starostin S. A comparative vocabulary of five Sino-Tibetan languages*. Vols. I–VI. University of Melbourne, 1996; в качестве открытой базы данных доступен на сайте проекта «Вавилонская башня» [starling.rinet.ru](http://starling.rinet.ru)). Второй источник содержит намного больше этимологий, однако многие из них еще требуют критического осмысления и значительной доработки. Отдельно следует упомянуть проект «Sino-Tibetan Etymological Dictionary and Thesaurus» ([stedt.berkeley.edu](http://stedt.berkeley.edu)), которым в настоящее время руководит Дж. Мэтисофф и под эгидой которого вышло в свет немало важных публикаций по сино-тибетской этимологии, хотя общего сино-тибетского компендиума в рамках этого проекта породить пока что так и не удалось.
- <sup>16</sup> Последний вариант ДК реконструкции Бэкстера-Сагара, суммирующий достижения обоих авторов за последние двадцать лет, опубликован совсем недавно (*Baxter W., Sagart L. Old Chinese. A New Reconstruction*. Oxford University Press, 2014). Реконструкции С.А. Старостина, выполненные в соответствии с установленной им системой правил (*Старостин С.А. Реконструкция древнекитайской фонологической системы*. М.: Наука, 1989), находятся в открытом доступе по адресу [starling.rinet.ru](http://starling.rinet.ru) (в виде он-лайн базы данных «Chinese characters»).

А.Н. Мещеряков

## МЕЖДУ ВОДОЙ СОЛЕННОЙ И ПРЕСНОЙ: ОСМЫСЛЕНИЕ МОРЯ В ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ<sup>1</sup>

Природный фактор оказывает огромное влияние на развитие культуры и становление цивилизации. Отношение человека к природе, ее преодоление или иное взаимодействие с ней находит отражение в мифе, политике, религии. Японская культура, формировавшаяся в условиях окруженности водной стихией, в разные исторические периоды воспринимала ее неоднозначно. В статье рассматривается отношение японской культуры на исторической протяженности к воде соленой и пресной, в связи с чем особенно значимым представляется анализ восприятия японцами моря, с одной стороны, являющегося источником пищевых ресурсов и «мостом» на материк, с другой – отталкивающим и пугающим природным объектом.

*Ключевые слова:* японская культура, историческая география, историческая хроника, природа Японии.

Хозяйственно-пищевой уклад традиционной Японии характеризуется сочетанием морского промысла и растениеводства. Он начинает складываться с III в. до н. э. Разумеется, рыболовству и морскому собирательству в этом укладе принадлежит хронологический приоритет. Развитие растениеводства получает постепенное распространение в связи с миграциями с Корейского полуострова. До этого времени насельники вели жизнь полукочевых рыболовов, охотников и собирателей. Эта ситуация отражена в японских мифах (впервые фиксируются в начале VIII в.).

Не будучи знакомы с достижениями современной науки, создатели этих мифов тем не менее не сомневались, что море существовало раньше суши. Боги Идзанаги и Идзанами порождают острова Японии следующим способом: находясь на Небесном мосту, они опускают в море копье, а капли, стекшие с него, затвердевают и образуют крупные острова. Что до островов мелких, то существуют два варианта мифа: в одном из них говорится, что они образуются из морской пены, а другой утверждает, что "материалом" для островков послужила пресная водяная пена<sup>2</sup>. Потомки Идзанаги и Идзанами – божества Аматэрасу и Сусаноо – еще не теряют креационных способностей, они порождают детей-божеств с помощью воды

(окуная священные предметы в колодцы, которые выкапывают сами). В одном из вариантов этого мифа боги находятся возле реки, пресная вода которой, видимо, является необходимым условием для акта творения<sup>3</sup>.

Итак, мы видим, что в мифе и вода морская, и вода пресная обладают творительными потенциями, но морской воде приписывается все-таки бóльшая значимость.

В текстах, отражающих древний пласт синтоистских верований, фиксируется также очистительная функция воды – как пресной, так и морской. Показательным примером является молитвословие (норито), записанное в X в. Относительно ритуальной грязи и прегрешений там говорится: «[У]несет их с собой в Великого Моря равнину // богиня Сэорицухимэ, что пребывает // в стремнинах рек стремительных, // что падают, низвергаясь, // с гребней высоких гор, низких гор. И коль унесет она их, // то там их возьмет и проглотит// богиня Хаяакицухимэ-но ками, // пребывающая в месте встречи восьми сотен течений, // восьми дорог течений, // восьми сотен дорог течений, // бурных течений...». Далее объявляется, что после совершения очистительного ритуала вся грязь с чиновников (которые и отправляли этот ритуал) смывается<sup>4</sup>.

Таким образом, вода пресная и вода соленая участвуют в деле смывания грехов на равных основаниях. Море является резервуаром для «сточных вод», но таким резервуаром, где загрязненная вода фильтруется и очищается. В мифе морской воде тоже приписывается очистительный смысл: после посещения страны смерти бог Идзанаги проводит ритуал очищения в морской воде<sup>5</sup>. Случаи очищения с помощью пресной (речной) воды также многочисленны.

Итак, мифоритуальные тексты позволяют говорить о творительных и очистительных свойствах моря. Этот первоматериал изначально чист, о чем свидетельствует созданная из него прекрасная земля. Суша (территория Японии), которая находится под управлением потомков богини солнца Аматаэрасу (прародительницы императорского рода), наделяется исключительно положительными свойствами: она обширна и обильна. Именно потому, что эта страна прекрасна, божество Ниниги (внук Аматаэрасу) примечает ее со своего небесного поста, спускается вниз и приступает к ее дальнейшему обустройству<sup>6</sup>.

В то же самое время людской страх перед огромным и бурным морем тоже находит отражение в мифе. Море находится в ведении брата Аматаэрасу, Сусаноо, который отличается необузданным и непредсказуемым нравом, за что и изгоняется в страну мрака и смерти. Таким образом, пугающие характеристики моря соотносятся с

качествами вредоносного божества. Подтверждением идеи о принципиальном отличии суши и моря становится миф о Тоётама-химэ – дочери морского царя. Отправившийся в глубины моря земной обитатель женится на ней, но, нарушая запрет супруги, украдкой наблюдает за ее родами (для того, чтобы родить, она вынуждена отправиться на берег). Устыдясь того, что ее увидели, Тоётама-химэ решительно заявляет: впредь суша и море не смогут общаться между собой (т.е. путешествие с суши в глубь моря и обратно является невозможным)<sup>7</sup>.

Море часто фигурирует в преданиях, отражающих процесс создания единого государства Ямато, что сопровождалось многочисленными военными походами. В это время для перемещения войск часто используются корабли. Когда они находятся на территории противника, местные морские боги чинят им препятствия и требуют ритуальных мер по умиротворению. Так случилось со знаменитым военачальником принцем Ямато-такэру. Когда его ладья не могла пересечь пролив, пришлось приносить в жертву девушку<sup>8</sup>. Следует, однако, иметь в виду, что «сухопутные» боги непокоренных земель ведут себя похожим образом. В любом случае мы должны констатировать, что морская стихия осмысливается как подверженная контролю со стороны человека (пусть это будет и особо выдающийся человек). В квазиисторическом предании о военном походе на Силла, предпринятом государыней Дзингу (трад. 201–269), которая наделяется шаманским даром, сообщается: после соответствующих молений и обрядовых действий боги ветра и волн вызывают попутный ветер, так что корабль без всякого человеческого усилия добирается до цели<sup>9</sup>.

Мифы и ритуальные тексты характеризуют море как амбивалентную среду, обладающую как положительными, так и отрицательными характеристиками. То же самое можно сказать и относительно суши. Таким образом, оценки моря и суши были достаточно сбалансированы, что отражает местный уклад жизни, основанный на земледелии и морском промысле.

Оценки моря, однако, претерпевают существенные изменения вместе с усвоением в Японии китайской картины мира, в которой земля и земледелие занимают положение, несопоставимое по своей значимости с морем и морским промыслом. Формирование централизованного государства в VII–VIII вв. сопровождалось и формированием государственной идеологии. Общепринятым становится положение китайской натур-философии, согласно которому одним из пяти первоэлементов (наряду с деревом, огнем, землей и металлом) является вода, но вода пресная. Жизнь творцов государственной идеологии все больше удалялась от моря, их

умственные построения начинали жить самостоятельной жизнью и оказывали существенное влияние на стратегию государственного поведения. Если раньше резиденция государя могла располагаться на побережье (например, в Нанива, совр. Осака), то теперь столицы возводят в глубине Хонсю – в Фудзивара, Нара, Хэйан. Показательно также, что во время символического объезда подведомственной территории (составная часть ритуального интронизационного цикла) государыня Гэнсё осматривает озеро Бива, а вовсе не морское побережье<sup>10</sup>. В VIII–IX вв. в придворный обиход входит ритуал «молодой воды» (вакамидзу), когда в первый день нового года императору преподносят чистую пресную воду из священного колодца. Предполагалось, что эта вода имеет очистительные (отпугивающие вредоносных духов) свойства. Первое сообщение, позволяющее говорить о прототипической ситуации, в результате которой и сформировался данный ритуал, относится к 717 г., когда было приказано доставить целительную воду из горного источника в провинции Мино<sup>11</sup>.

Во времена расцвета древнего централизованного государства (VIII–X вв.) оно положительно оценивало качества территории (суши), на которой проживали японцы. Она представлялась им большой и обильной. В то же самое время на море, окружающее сушу, они стали смотреть совсем по-другому. В официальной, письменной культуре, территория Японии – это «маленький материк», «остров» спокойствия посреди бушующей стихии. Несмотря на то, что территория Японии состояла – как нам представляется из нынешнего дня – из островов, в общем и целом страна (ее правящая элита) позиционировала себя не как «морское» и рыболовецкое, но как «материковое» и земледельческое государство. В сакральных текстах, несущих в себе образность времен мифа, территория Японии достаточно часто продолжает именоваться «страной восьми (множества) островов» (Ооясима), но в текстах, отражающих более современные реалии, понятие «остров» обладает отрицательными коннотациями. Провинция Идзу являлась местом ссылки. Она была расположена на Хонсю и не являлась островом. Однако в указах, предписывающих отправить туда преступника, Идзу презрительно называлась «островом»<sup>12</sup>.

Усвоив многие китайские навыки и представления о жизни, просвещенные на китайский лад японцы считали земледелие основой жизни и государства, а потому все другие занятия обладали для них гораздо меньшей ценностью. Начиная с VIII в. «культурная» Япония постепенно «забывает» о морской составляющей своего хозяйственного и культурного бытия. Это было обусловлено

развитием растениеводства, в особенности заливного рисосеяния, требующего постоянной подпитки пресной водой. В связи с этим сооружение ирригационных сооружений (каналов, плотин, запруд, водохранилищ-прудов) получает все более широкое распространение и пользуется активной поддержкой государства, которое пытается установить всеобъемлющий контроль не только над людьми, но и над природой. Пресная вода рек и запруд поддается практическому регулированию (управлению) со стороны человека, но о море сказать этого нельзя. Регулированию поддается и чистота пресной воды. В ответ на докладную записку, в которой ее податель жалуется на то, что в верховьях реки Камо люди охотятся на оленей и кабанов, а потом омыают туши, после чего вода протекает мимо святилища Камо и «оскверняет» его, император немедленно издает запрещающий охоту указ<sup>13</sup>. Что до воды морской, то распоряжения, регулирующие ее чистоту, нам неизвестны.

Стихия моря – текуча, люди, с ним связанные, находятся в постоянном движении и хуже поддаются контролю (учету и налогообложению). Рыбная ловля – это разновидность охоты с ее ограниченно прогнозируемыми результатами, что противоречит основным установкам земледельческого государства на предсказуемость жизни. Кроме того, рыбаки имеют дело с убийством живых тварей, а это не вписывалось в буддийскую мораль. В связи с этим, когда в стране объявлялись «дни очищения» (скажем, в случае болезни императора) и запрещалось убиение живых существ, в первую очередь такие распоряжения имели в виду рыбаков (правда, параллельно отдавался благоразумный приказ о снабжении их в эти дни продовольствием)<sup>14</sup>. Следует при этом отметить, что запрет на потребление рыбы никогда не был чересчур строгим и всеобъемлющим – морская и речная живность на шкале пищевых запретов находилась по умолчанию между «настоящими» живыми существами (теплокровными) и растениями. Приношения рыбой (как морской, так и пресноводной) синтоистским божествам имели регулярный характер.

Тем не менее все, кто связан с морем, и всё, что с ним связано, стали обладать в государственной системе ценностей более низким статусом, чем имевшие отношение к земле и земледелию. Сановники и чиновники наделяются земельными участками, а не рыбными ловлями. Человек без постоянного места жительства презрительно именуется человеком-волной (ронин). «Просвещенное» государство энергично регулирует земельные отношения и жизнь земледельцев, но море избегает этой участи. Рыбаки свободнее от хватки государства, и его чиновные представители считают жизнь рыбаков

ущербной, обыкновения рыбаков – грубыми и "некультурными", язык – непонятным, морскую рыбу – менее престижным продуктом потребления, чем рыба пресноводная. Пожалуй, единственным морским мотивом, который устойчиво присутствовал в развитой поэтической традиции государства, считавшего себя земледельческим, является постоянное упоминание о дыме костров, которые разводят жители побережья для добычи соли с помощью выпаривания морской воды (в Японии отсутствуют залежи каменной соли).

В «Повести о дупле» («Уцубо (Уцухо) моногатари», вт. пол. X в.) описывается великолепный подарок, представлявший собой декоративный столик с морским пейзажем: по морю из серебра плывет золотая лодка, в которой находится вовсе не морская живность, а предназначенные для перекуса карпы и караси, т. е. рыбы пресноводные<sup>15</sup>. Ёсида Канэёси (Кэнко-хоси), характеризуя в своих «Записках на досуге» (около 1330 г.) упадок нынешних нравов, с брезгливостью и горечью писал о тунце (который в настоящее время считается превосходным сырьем для суси и сасими): «В море возле Камакура ловят рыбу, именуемую тунцом, и считают ее наилучшей. Такое суждение явилось недавно. Один старик из Камакура рассказал мне: “Когда я был молодым, к столу людей благородных тунца не подавали. А голову даже люди подлые не ели. Они ее отрезали и на помойку выбрасывали”. Да, последние времена настают...Чтобы такой-то гадостью люди благородные не брезговали...»<sup>16</sup>.

В VIII–X вв. официальная идеология позиционировала Японию как культурный центр, который окружен с четырех сторон морем. Эти моря отделяли Центр от варварской периферии. Предполагалось, что люди с периферии горят желанием попасть в окультуренный Центр, т. е. в Японию. Источники всячески подчеркивают стремление стран (племен)-вассалов приблизиться к Центру и преподнести дань. И это желание настолько велико, что даже «бурное море» не может послужить в этом деле препятствием. Для самих же японцев море представляет лишь весьма ограниченный интерес: морское путешествие может привести лишь в такие места, которые заведомо хуже Японии.

Наиболее окультуренное место Японии – это столица, где пребывает император. В хронике «Сёку нихонги» утверждается: «Столица – место для ста управ, сюда собираются люди из-за четырех морей»<sup>17</sup>. Авторы воинского эпоса «Хэйкэ моногатари» (пер. пол. XIII в.) описывают остров, предназначенный для ссылки, и приводят список отрицательных характеристик заморской земли и ее обитателей: «Людей на острове мало. Цвет кожи у них черный, точно у буйволов, тело обросло шерстью, и речи их непонятны. Мужчины

не носят шапки, женщины не убирают волосы в прическу. Неведома им одежда, оттого и на людей они непохожи. Главный их промысел – убийство всяческих живых тварей, ибо на острове нет растений, годных для пропитания. Они не возделывают поля, оттого и нет у них риса, в садах не сажают деревьев тута, оттого и нет у них шелка и других тканей. Посреди острова высятся горы, вечно пылают там неугасимое пламя... Среди горных вершин непрерывно грохочут раскаты грома, в низины потоками низвергаются ливни. Кажется, ни единого дня, ни краткого мига невозможно здесь прожить человеку!»<sup>18</sup>

Морской путь из японцев в варвары был опасен по определению – чем больше удалялся человек от Центра, тем более в опасном положении он находился. Это касается как собственно архипелага, так и заграницы. При этом прибрежные воды все-таки поддаются ритуальному контролю, и тамошние божества более-менее послушны воле императора. И во время мятежа Фудзивара Накамаро (764 г.) они послали «божественный ветер» (камикадзэ), остановивший корабль Накамаро, спасавшегося бегством от императорской армии. Точно так же «божественный ветер» разгоняет монгольский флот, который в конце XIII в. дважды высаживался на японскую землю.

Синтоистские божества защищают Японию от вторжения по морю. Однако с покровительством японцам, которые пускаются в плавание, дело обстояло хуже. В «Повести о дворце Мацура» (кон. XII в.) отец беспокоится о судьбе сына, отправляющегося в составе вымышленного посольства в Китай: «Японские боги защищают только нашу страну, их власть не распространяется на тех, кто отправляется в Китай»<sup>19</sup>.

Представление о том, что за «настоящим» морем не может находиться что-то стоящее и замечательное, сказалась и на представлениях о месторасположении горы-острова Хорай (*кит.* Пэнлай), где, как считалось в китайской традиции, обитают даосские бессмертные. Однако в некоторых средневековых японских текстах Хорай отождествляется с горой Фудзи, которая, как известно, расположена вовсе не посреди моря, а на суше<sup>20</sup>.

Периферия самой Японии и заграничные страны характеризовались как пространство, где отсутствует твердая власть и господствует социальный хаос. Видный государственный деятель Сугавара Митидзанэ в 894 г. решительно выступил за отмену уже назначенного посольства в Китай, поскольку эту страну сотрясают мятежи. Посольство было действительно отменено, и с тех пор посольства в Китай больше не назначались. После того, как придворный Китабатакэ Тикафуса (1293 – 1354) составил свои «Записи

о правильном божественном наследовании» («Дзинно сётоки»), тезис о том, что несравненным достоинством Японии является несменяемость правящей династии, пользуется безоговорочным авторитетом.

Итак, японская элита решительно «отгораживается» от моря, в ее воображении оно предстает как среда грозная, страшная и малодоступная для освоения. Море – это источник опасностей: штормов, бурь, цунами, тайфунов. Приведем показательный пример изменения отношения к морю. При введении натуральных податей государь Судзин (трад. 97 г. до н. э. – 30 г. н. э.) предписывает повсюду строить суда, мотивируя это заботой о людях: они-де сильно мучаются, ибо вынуждены перетаскивать непосильную ношу на своих плечах (гужевой транспорт имел в Японии крайне ограниченное распространение)<sup>21</sup>. Однако в VIII в. налоговые поступления в столицу для их лучшей сохранности власть предписывала доставлять уже не морем, а сушей<sup>22</sup>.

При упоминании моря представители элиты рисовали в своем воображении не «гладь», а бурные волны. Назначение в состав посольства в Китай зачастую воспринималось чиновником как настоящее несчастье – ведь слишком часто дело кончалось кораблекрушением и смертью посланников. Хроники полны душераздирающими описаниями гибельных плаваний японских посольств. С отменой посольства 894 г. идея автаркии как идеального модуса существования получает значительное распространение. Когда на Корейском полуострове в 918 г. было воссоздано государство Корё (Когурё), оно пожелало установить дипломатические контакты и приносить дань японскому императору, однако это казалось бы столь лестное предложение было решительно отвергнуто. Ёсида Канзёси писал: «За исключением лекарств, ничего китайского нам не надобно. Книг в нашей стране и так полно – вот их и переписывать станем. А то, что китайские корабли во множестве переплывают бурное море, груженные доверху никому не нужными безделушками, так это глупость несусветная. Кто-то сказал: “Заморские вещи за сокровище не чтут”. И еще: “К чему ценить вещи, которые добыть трудно?”»<sup>23</sup>

Окруженные морем, японцы не сумели (или не захотели?) создать надежные корабли, предназначенные для сколько-то дальнего плавания в открытом море. Не имевшая существенных масштабов внешняя торговля осуществлялась иностранными (преимущественно китайскими) купцами.

Понижение статуса моря (морской воды) и повышение статуса воды пресной хорошо видно по тому, что все ритуалы очищения, практиковавшиеся элитой (как синтоистские, так и буддийские), имеют дело только с пресной водой (этнографы фиксируют и обряды

очищения с погружением в морскую воду, но такая практика была распространена только среди «простонародья»). Буддизм внес существенную лепту в дело осмысления воды: в устройстве буддийского рая есть суша и пресные водоемы (реки и пруды), но море там отсутствует. В сочинениях буддийских мыслителей людские страдания привычно уподоблялись морю-океану.

Относительно оценки качеств соленой и пресной воды показательна трансформация, которую претерпел сад. В японских садах VIII – IX вв. непременно присутствовал пруд с островом, который символизировал Хорай. Вода в пруду была пресной, сам он – мелок. Это было настоящее «море по колено» – усмиренная океанская стихия. Жилище владельца сада размещалось на берегу пруда-моря, что, конечно же, приближало его к острову бессмертных, однако в действительности японские аристократы на берегу моря в это время по своей воле уже не селились. Показательно суждение, содержащееся в «Повести о Гэндзи». Попав в опалу, принц Гэндзи поселяется на морском побережье в местечке Сума, которое аттестуется следующим образом: раньше здесь проживали достойные люди, но теперь даже хижины рыбаков – редки<sup>24</sup>. Прудовая вода вокруг Хорай была лишь номинально соленой, она окончательно «опресняется» вместе с широким распространением в XI в. амидаизма, предполагающего веру в рай, повелителем которого является будда Амида. Его приверженцы сохраняют в саду и пруд, и остров, но теперь это пространство мыслится как модель рая, в котором имеется лишь пресная вода.

Упадок централизованного государства становится очевидным к концу XI в. – усобицы и мятежи сотрясают страну, государь теряет контроль над пространством и подданными. В связи с этим элитой овладевают самые пессимистические настроения. Это было вызвано неустойчивостью политической системы, на которую наложилась идея о конце закона Будды (маппо), который, как считалось, наступил в 1052 г. Дальнейшее умаление статуса моря в картине мира становится особенно заметным начиная с XII в., когда все большее распространение получает определение Японии как расположенных в море островов с просяное зернышко. В этой модели понятия Центра и периферии меняются местами. Если раньше море представлялось средой, которая отделяет «культурную» Японию от «варварских» окраин, то теперь море отделяет родину Будды (Индию) и Китай (в то время он воспринимался в значительной степени как родина дзэн-буддизма) от крошечной и несчастной Японии<sup>25</sup>. Побывавший в Китае знаменитый проповедник дзэн-буддизма Догэн (1200 – 1253) писал о Японии с неприкрытым ожесточением: «Страна Япония расположена

далеко в море, люди там глупы, мудрецов здесь никогда не рождалось, нечего и говорить, что и люди, вступившие на путь учения, здесь редки»<sup>26</sup>. Другой знаменитый проповедник буддизма – Нитирэн (1222 – 1282) – говорил о том, что Япония – крошечный островок в море, который не сразу и разглядишь – прилив скрывает его, и только на время отлива он показывается над поверхностью моря<sup>27</sup>.

Несмотря на такое неблагоприятное позиционирование Японии, японцы все равно практически не пытались приблизиться к Индии. Редчайшее исключение – знаменитый монах Мёэ (1173–1232). Горюя по поводу того, что ему довелось родиться в крошечной периферийной стране в век деградации, он задумал путешествие на родину Будды и даже составил график своего пребывания там, но предостережение божества святилища Касуга остановило его: божество заявило, что Мёэ для него – все равно что сын, и расставание с ним будет слишком тяжело для него. И тогда Мёэ не оставалось ничего другого, как омыть ноги в море – он полагал, что эта же вода оmyвает и берега Индии<sup>28</sup>.

С установлением сёгуната Токугава (1603 г.) и концом междоусобных войн территория страны вновь начинает восприниматься как благоприятная для проживания. Что до моря, то ему приписывается функция охраны Японии от зарубежных дурных влияний и вторжений. Практической мерой по защите страны от таких влияний стало почти полное законодательное закрытие Японии для внешних контактов. В период Токугава европейцы долгое время проявляли малую заинтересованность в Японии. Закрытие Японии они встретили более-менее спокойно. Они успели убедиться, что страна не обладает теми ресурсами, которые они с таким энтузиазмом искали за морями, и отказались от ее покорения. В Японии же это было воспринято как доказательство уникальности географического положения Японии, находящейся под защитой синтоистских божеств и моря. Считалось, что именно вследствие покровительства божеств Япония богата всем необходимым для ее существования и не нуждается в торговле, которая требуется европейцам в силу природной бедности их земель.

Нативист Хирата Ацутанэ (1776–1843) писал: «Изобилием и приятностью ничто не может превзойти земли, лежащие между тридцатым и сороковым градусами северной широты. Япония расположена в этом промежутке, кроме того, она расположена восточнее прочих стран, своим произволением небесные боги особо благоволят этой стране. Они обложили ее со всех сторон бурным морем, дабы воспрепятствовать вторжению иноземных врагов, а земли разместили здесь и там, так что они образовали множество

островов...»<sup>29</sup>

Астролог и географ Нисикава Дзёкэн (1648–1724) в своем трактате «Размышления о японской воде и земле» («Нихон суйдо ко») тоже утверждал, что территория Японии превосходно «укреплена» самой природой, и по этому параметру она превосходит все другие страны. И это чрезвычайно важно – ведь закономерность состоит в том, что маленькие страны покоряются большим. Хотя земля Японии находится поблизости от больших стран, она отделена от них бурным морем и поэтому как бы далека. Благодаря этому она никогда не была покорена большими странами. Японию с древних времен называют «Ураясу» («Страна спокойных заливов»), потому что она защищена от вторжения иноземцев самими природными условиями. Сами же японцы, проживая «в большом замке» среди спокойных заливов, обладают воинской доблестью тысячи копий, их Небо и Земля – вечны. Этот народ является потомков божеств, его путь – завещан богами. Этот народ любит прозрачное, чистое, белое, шествует дорогой человеколюбия и мужества, он преисполнен мудрости, которая возникает в нем сама собой, что является следствием божественной природы этой страны<sup>30</sup>.

В предлагаемой системе ценностей морю придавались исключительно положительные смыслы – как стихии, которая отделяет и предохраняет «культуру» от завоеваний и «варварства». Море играло роль естественного рва с водой. И такая точка зрения являлась в эпоху Токугава доминирующей.

Идеи мыслителей, по существу придерживавшихся географического детерминизма, исключали активную реакцию на происходившие в мире изменения. Такая позиция была близка и власти. Увеличивающаяся со временем угроза вторжения со стороны западных держав так и не побудила сёгунат к сколько-нибудь активным действиям. Те, кто выступал с инициативой по подготовке отпора западному давлению, могли рассматриваться властями как диссиденты. В этом отношении показательна судьба самурайского сына Хаяси Сихэй (1738–1793). В своем труде «Кайкоку хэйдан» («Беседы о военном деле морского государства», 1786 г.) он широко использует термин «морское государство» (кайкоку) применительно к Японии. Однако его не интересуют возможности моря как среды, использование которой может доставить японцев в другие земли. Он подчеркивает двойную функцию моря – разделять и соединять, но оставляет вторую возможность почти исключительно для иноземцев, одержимых торгово-захватническим духом: «То, что страна является морской, может сделать приход чужеземных разбойников в эту страну легким, но в то же время послужить препятствием к этому... Говоря о трудностях, я

имею в виду наши неприступные берега, со всех четырех сторон окруженные бескрайним морем, и это исключает возможность попасть в нашу страну без разрешения. Однако не следует и пренебрегать укреплениями на этих неприступных берегах»<sup>31</sup>.

Таким образом, Хаяси Сихэй разделяет представление о Японии как о стране с благоприятным географическим расположением с точки зрения обороны. Но в тот период, когда угроза вторжения со стороны западных держав становилась ощутимее, он осмелился предложить конкретные меры по дополнительной (теперь уже рукотворной) защите страны. Поэтому его сочинение было запрещено, а сам он подвергнут аресту. Тезис о природной защищенности Японии был частью государственной идеологии.

В своем сочинении Хаяси Сихэй также утверждал: «Если с настоящего момента утвердить новую систему [обороны] и постепенно готовиться, пятидесяти лет вполне хватит, чтобы на всем морском побережье Японии соорудить великолепные и внушительные сооружения. Не сомневайтесь! Когда все это будет реализовано, открытое море станет для нас ровом, прибрежные утесы – каменными стенами, а сама Япония станет подобной огромному замку окруженностью в пять тысяч ри. Разве не приятно это осознавать?»<sup>32</sup>

В трактате Хаяси Сихэй обращает на себя внимание следующее обстоятельство: рассуждая о мощи европейских судов, он призывает не столько к созданию собственного военно-морского флота, сколько к строительству оснащенных пушками береговых укреплений. Таким образом, он в значительной степени остается во власти представлений, что Япония является сухопутно-земледельческим государством и отдает море во власть других стран.

На протяжении нескольких столетий взгляды японцев на море заключались в том, что оно является средой не столько соединяющей, сколько разделяющей. При этом в разные времена Японии приписывалось либо центральное, либо периферийное положение. По-настоящему новый этап осмысления моря связан с насильственным открытием страны, осуществленном западными державами в середине XIX в. Двухвековой период добровольной самоизоляции был закончен. Видя преимущество Запада в военном и технологическом отношении, японцы впадают в уныние. Вместе с тем предпринимаются и масштабные реформы, призванные поставить Японию в ряд мировых держав, а прежние ценности подвергаются решительному переосмыслению. Море не избежало этой участи. В Японии крепнет убеждение, что только продемонстрировав свои потенции по овладению стихией моря, страна способна доказать свою конкурентоспособность на международной арене и не стать

европейской колонией. Каких бы взглядов ни придерживались политики, ученые и публицисты, все они сходились в одном: для того чтобы страну стали «уважать» на Западе, необходимо расширить «крошечную» территорию Японии и превратить ее в колониальную империю – все «мировые державы» уже обладали колониями и стремились обзавестись новыми.

Для того чтобы превратить Японию в колониальную державу, следовало коренным образом пересмотреть свои взаимоотношения с морем – ибо только покорение морской стихии могло обеспечить желаемый результат. Раньше море благодарили лишь за то, что оно предотвращает проникновение в страну иноземцев и их «низкопробных» обыкновений и нравов. Теперь же мы слышим сетования по поводу того, что это море ввиду «пассивности» режима Токугава превратилось в препятствие для проникновения в страну «передовых» достижений мировой культуры и цивилизации. И ныне следовало овладеть морской стихией – построить военный и торговый флот. Политика изоляционизма, которая раньше казалась благом, воспринималась теперь как преступная недалечность.

Видный мыслитель Утимура Кандзо (1861–1930) утверждал: Япония окружена обширными морями, однако она не сумела воспользоваться этим преимуществом – точно так же, как Индия и Китай, она не уделяла морю должного внимания, страшилась его, а потому в течение длительного времени была уединенной страной на самом краю Востока. Поэтому она и не сумела расширить свою территорию, ведь «история моря – это история экспансии». Поэтому Япония не сумела стать такой же огромной, как Великобритания или Россия. «История начинается в горах, проходит через равнины и завершается в море. Отсутствие одного из этих элементов означает невозможность здорового развития». А потому Японии надлежит освоить морскую стихию, и тогда «островная Япония» сумеет приобщиться к материковости. Утимура настаивал на том, что историческая миссия морской Японии – соединять в торговом и культурном отношении разные материки, подобно тому, как Англия соединяет Европу и Америку, Сицилия – Европу и Африку, а Кипр – Европу, Африку и Азию<sup>35</sup>.

В период Мэйдзи Япония действительно вовлекается в международное разделение труда, обзаводится флотом и собственным кораблестроением. В мае 1883 г. открылась первая выставка морских промыслов, обращение к участникам которой послал сам император. Общение императора с рыбаками и моряками с точки зрения традиционных ценностей было делом абсолютно немислимым. Однако теперь оценка морской среды в общественном сознании

меняется радикально. Историки и публицисты начинают говорить о позитивной роли моря в истории Японии, всемерно подчеркивается, что история страны начиналась с моря – именно в море Идзанаги и Идзанами созданы острова, на которых с тех пор и проживают японцы. Сёгунат Токугава запретил развитие морского дела, но на самом деле японцы в своих истоках были народом морским. При этом многие мыслители начинают именовать Японию страной не островной, а морской.

В связи с новой ситуацией в стране стали появляться люди, которые взялись за выработку языка по идеологическому и эстетическому освоению моря. На первых порах эти попытки сталкивались со значительной культурной инерцией. В 1894 г. вышла знаменитая книга Сига Сигэтакэ (1863–1927) «Японский ландшафт», в которой автор заявлял, что природа Японии – самая красивая в мире<sup>34</sup>. В этой книге Сига говорил о многообразии японских ландшафтов, ибо в Японии представлены ландшафты как морские, так и горные. Однако при сравнении морского раздела книги с горным обнаруживается, что, повествуя о горах, автор обильно уснащает свое повествование высокохудожественными цитатами своих японских предшественников – как поэтическими, так и прозаическими. В морском же разделе они полностью отсутствуют. Вероятно, по той причине, что традиционной художественной (письменной) культурой не был выработан язык для описания морской среды. Его выработка еще только начиналась. Сам Сига тоже не находит собственных восторженных слов, когда речь заходит о море. Неудивительно, что морской раздел книги – самый короткий и насчитывает всего несколько страниц, а два приведенных в книге стихотворения о море принадлежат перу вовсе не японцев, а никому не известным европейским стихотворцам.

Однако идея о необходимости воспеть море все равно стучалась в дверь. Показательно, однако, что на первых порах при описании моря японцы не могли по-настоящему «выйти в море» и отказаться от языка, который описывал сушу. В песенке, которая вошла в школьную программу в 1896 г., дети старательно выводили:

Далеко, насколько хватает глаз – суда рыбаков на морской  
равнине.  
Голоса, празднующие улов, сотрясают Небо, клубятся в воздухе.  
Они волнуют море, поднимают волны.  
Какая энергия!

Насколько хватает глаза – высоченная гора из рыбы на берегу.  
Эта гора – каменное основание нашей богатой страны,

фундамент благополучного народа.  
[Эта гора] – густая чаша, высокие деревья.  
Какое счастье!<sup>35</sup>

При описании моря автор этих песенных слов и служитель придворного стихотворного ведомства Накамура Акика (1841–1910) не нашел ничего лучшего, как построить гору на побережье и засадить ее склоны деревьями. Так было привычнее. Горы удерживали его кисть от дальнего плавания по морским волнам.

С 1910 г. японские школьники стали распевать песню под названием "Мы – дети моря". Второй куплет звучал вполне эпически:

С рождения купались мы в соленых приливах,  
Слушали колыбельную – пение морских волн,  
Всасывали океанскую ки-энергию, долетающую  
Издавека-далека – так и выросли!<sup>36</sup>

Не оставались в стороне и художники. Под западным влиянием формируется местная маринистическая школа.

В стране складывалась атмосфера, когда каждый мыслитель старался внести свой вклад в приписывание морю положительных свойств. Так случилось с осмыслением климата. Видный философ Вацудзи Тэцуро (1889–1960) восхищался муссонным климатом страны, обусловленным влиянием моря. По его мнению, это создает многообразие погодных условий и обеспечивает уникальное богатство природной среды, а она, в свою очередь, создает богатство природы японца<sup>37</sup>.

Вслед за Вацудзи восхищался японским климатом и Тэрада Торахико (1878–1935). Он полагал, что земля Японии наделена уникальными характеристиками. Главной причиной такой уникальности является двуединая географическо-геологическая природа страны: с одной стороны, она является частью материка (была когда-то соединена с материком сухопутными мостами), с другой стороны, Япония – это острова, окруженные морем. И хотя расстояние от Японии до материка невелико, морская среда смягчает ее климат, в чем легко убедиться, если взглянуть на расположенные совсем рядом Корею и Маньчжурию. Сказанного достаточно, как полагает автор, чтобы признать: среди стран, расположенных в умеренном поясе, Япония занимает уникальное положение<sup>38</sup>.

В сложившейся интеллектуально-эмоциональной ситуации морю не могли быть приписаны отрицательные смыслы. Не избегают этой участи даже тайфуны и цунами. За игрой бездушных стихий Тэрада

Торахико углядел воспитательную функцию природы, в чем можно увидеть его реальный вклад в осмысление японской природы и создание ее мыслительной модели. Автор придает японской природе двуединую сущность, характеризуя ее и как «добрую мать», и как «строгую отца». В то время, когда жил Тэрада, именно такое распределение гендерных родительских ролей считалось идеальным для японской семьи. «Таким образом, наша родная японская земля, по которой мы ходим, это, с одной стороны – “мать-земля”, которая возвращает и воспитывает нас с помощью своей глубокой доброты и любви, а с другой стороны – это “строгий отец”, который своим неперенным бичом-наказанием окорачивает наше сердце, с такой легкостью впадающего в легкомыслие. Правильное сочетание строгости отца и доброты матери – только в такой стране возможно высочайшее развитие культуры»<sup>39</sup>.

Тэрада продолжает разворачивать метафору. Раз природа несет в себе родительское начало, то она – наставник. Ее следует «слушаться», т. е. приспособливаться. И разве можно восставать против родителей и учителей? В этом отношении традиционная Япония являет собой разительный контраст с Западом с его идеей противостояния человека и природы, стремлением человека «покорить природу».

Тэрада утверждает, что желание «покорить природу» развилось на Западе потому, что там иная среда обитания, которая не в состоянии играть родительскую роль. Природные условия там неблагоприятны и не позволяют видеть в природе добрую мать. Землетрясений, тайфунов и цунами там тоже не случается, а потому европейцы не боятся природы-отца. А раз нет страха, то люди и позволяют себе думать о природе как о феномене, который можно и должно подчинить человеческой воле.

В природных бедствиях Тэрада находил и другое положительное следствие – формирование мужественного и стойкого национального характера. Он писал, что «частота природных бедствий оказала положительное влияние на наш национальный характер – тысячелетняя закалка природными бедствиями породила в японском народе целый ряд уникальных и превосходных качеств»<sup>40</sup>.

В Японии первой половины XX в. море становилось резервуаром, наполненным исключительно положительными смыслами. Это касается не только геополитики или эстетики, но и здоровья. Увлечение морем принимало настолько серьезные масштабы, что временами становилось опасным для Японии горной. Находились даже авторы, которые полностью шли наперекор традиции. Для религиозного человека горы традиционно были местом

паломничества и напитывания божественной энергетикой. Для человека светского покрытые лесом горы всегда считались идеальным местом для укрепления здоровья и бегства от летней жары. Однако достаточно известный публицист своего времени Такахаси Тэцутаро в 1903 г. утверждал обратное: «Пребывание в горах представляет наибольшую угрозу для вашего здоровья». В качестве аргументов он приводил большой перепад дневных и ночных температур в горах, влажно-холодные туманы и дымки, провоцирующие простуду и расшатывающие здоровье. Что до горячих горных источников, в которых привыкли купаться японцы, то и в этом обыкновении ничего полезного тоже нет, поскольку после пассивного отмокания в горячей воде японцы имеют другое обыкновение – предаваться неумеренным возлияниям. Что до морского побережья, то там не наблюдается резких перепадов суточных температур, там прохладное лето и теплая зима, поэтому морской климат намного более полезен для здоровья. К тому же на побережье можно полакомиться свежей рыбой. Свою статью Такахаси заканчивает энергичным призывом ко всем японцам, включая студентов: немедленно ехать на морское побережье и предаваться там изучению наук<sup>41</sup>. Жажда познания была характернейшей чертой Японии того времени.

Действительно, в это время в соответствии с европейскими рекреационно-медицинскими стандартами в Японии тоже начинают создаваться морские курорты и санатории для легочных больных, а богачи покупают себе виллы на морском побережье – явление совершенно новое в японской истории. Императорская семья также обзаводится резиденциями на море. Раньше местом для загородного проживания выступали исключительно горы.

Еще одним следствием увлечения морем становится увеличение потребления сырой рыбы. Суси и сасими, разумеется, были знакомы японцам и раньше, но это была еда простых людей, рыбаков, проживавших на побережье. Теперь же морское побережье манило свежей рыбой всех японцев. В это время активно обосновывается тезис об уникальности пищевой диеты японцев, основу которой составляют рис и морепродукты. Тэрада Торахико писал: море дает японцам не только рыбные калории, но и водоросли, «источник такого разнообразия витаминов, что и не снилось западному человеку»<sup>42</sup>. При этом морепродукты всегда потребляют свежими, и эта особенность отличает японскую пищевую диету от других стран.

Несмотря на новые «морские» веяния, японцы все равно не смогли забыть ни про горы, ни про свое обыкновение выпивать после купания в горячем источнике. Тем не менее и пребывание на морском побережье сделалось делом модным и привычным. Так

реализовывалась двойная сущность природы Японии – страны гор и страны моря. Море и горы как метки идеального пейзажа существовали в общественном сознании на равных основаниях. Не случайно известный литератор и альпинист Кодзима Усуи (1873–1948) восхищался морем и горами в одинаковой степени. Вознося хвалы снежной шапке на горе Фудзи, он находит, что подобно тому, как белый цвет вбирает в себя весь световой спектр, так и Фудзи является носителем всех возможных сверхценностей – справедливости, святости, чистоты, незапятнанности, совершенства<sup>43</sup>. Такой же «колористический» подход он использует и при описании моря: его голубизна успокаивает, его безбрежность приводит автора в байронический восторг. Его нервную систему успокаивает мерно-музыкальный плеск волн – явление, которое в традиционной культуре Японии никогда не привлекало внимания (в то время в связи с убыстрившимся темпом жизни и ломкой привычного уклада нервные заболевания действительно получили широкое распространение).

Как и в прежние времена, горы и воды составляли для Кодзима каркас природной картины, но вода пресная на глазах становилась солонее. Поэтому с вершины горы Фудзи литератор Кодзима своим орлиным взором прозревает вовсе не реки и озера (а они отсюда и вправду видны), а море – причем даже те весьма отдаленные от вершины места, которые в действительности отсюда наблюдать невозможно<sup>44</sup>.

В общественном сознании статус моря неуклонно поднимался. Однако это не означает, что падал статус воды пресной. Япония характеризовалась как страна чистой пресной воды. Эта чистота отличала ее от других стран. Знаменитый писатель Кавабата Ясунари в рассказе «Вода» (1944 г.) так описывает чувства переселенцев в Маньчжурию: «Больше всего ее удивляло то, что им приходилось платить по семь сэн за канистру воды. Вода была мутной и грязной. С содроганием она думала о том, что вот этой водой нужно будет полоскать рот и мыть рис. Через полгода простыни и нижнее белье стали желтыми... “Скорей бы весна настала, постираться хочу. Так, чтобы не экономить” – сказала соседка. Так может мечтать только женщина, которая привыкла, что на ее родине сколько угодно чистой воды»<sup>45</sup>.

Художественному, рекреационному и торговому освоению морской стихии сопутствовала военная составляющая. Считалось, что в войнах с Китаем (1894–1895) и в особенности с Россией (1904–1905) основной вклад в победу внес флот. Это являлось доказательством того, что японцам удалось овладеть стихией моря. Морская стихия выступала теперь в качестве той проводящей среды, которая

обеспечивает прохождение солнечного света, света, исходящего от Японии. На страницах довоенных школьных учебников Япония фигурировала в качестве «морской державы»: «Нынешняя Япония, как и говорит название “морская Япония”, во всех морях мира подняла свой “солнечный круг” [национальный флаг – *А. М.*], который испускает сияние страны...Пространство, на котором несет свою славу морская Япония – необъятно. Продвигаться по этим широким просторам с “солнечным кругом” – наше благородное предназначение»<sup>46</sup>.

Для людей военных и близких к ним по духу экспертов Япония виделась новой владычицей морей. Сын синтоистского священника и профессор университета Киото Комаки Санэсигэ (1898–1990) был известным теоретиком «императорской геополитики». Он утверждал, что европейские империалисты, присвоив частям мира придуманные ими самими имена, «расчленили» то, что является на самом деле единым целым. Поэтому на самом деле Австралия – это Южная Азия, а Африка – это Западная Азия (при этом как-то упускалось из виду, что концепт Азии как географической единицы – это тоже концепт европейский). Все моря и океаны – это на самом деле одно и то же водное пространство, не подлежащее искусственному делению. А потому следует назвать это пространство Океаном Великой Японии<sup>47</sup>.

Как известно, Япония потерпела жестокое поражение во Второй мировой войне. В 1949 г. вышел сборник писем японских студентов, которые погибли на фронте. Он имел знаковое название: «Слушайте голос моря!» («Кикэ! Ватацуми-но коэ»). Имелось в виду, что именно море стало последним пристанищем для множества японских юношей. Море, которое в мифе служило источником жизни, превратилось в кладбище.

После окончания войны картина мира японцев претерпела существенные изменения. Несмотря на усиленное ментальное освоение моря в довоенный период, этого полувека оказалось недостаточно, чтобы преодолеть культурную инерцию. И нынешние японцы не считают, как правило, Японию страной морской, несмотря на огромную зависимость страны от моря в транспортном, пищевом, географическом и климатическом отношении<sup>48</sup>. И символом Японии является вовсе не море, а гора Фудзи.

#### Примечания

- 1 Работа выполнена в рамках НИР «Традиционные основы современных культур и макрорегионов Востока» (ШАГИ РАНХиГС, 2013–2014 гг.).
- 2 Нихон сэки. Анналы Японии. Пер. Л.М.Ермаковой и А.Н.Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1997. Т. 1. С. 118.

- 3 Там же. С. 131–134.
- 4 Норито. Сэммё. Пер. Л.М. Ермаковой. М.: Наука, 1991. С.112.
- 5 Нихон сёки. Анналы Японии. Там же. С. 126, 128–129.
- 6 Там же. С. 194. Кодзики. Записи о деяниях древности. Перевод Е.М. Пинус, Е.М.Ермаковой, А.Н.Мещерякова. СПб., «Шар». Т. 2. С. 196-197.
- 7 Нихон сёки. Анналы Японии. Указ. соч. Т. 1. С. 165, 175.
- 8 Там же. С. 248.
- 9 Там же. С. 268.
- 10 Сёку нихонги, Ёро, 1-9-12 (717 г.).
- 11 Сёку нихонги, Ёро, 1-12-22 (717 г.).
- 12 Сёку нихонги, Ёро, 6-1-20 (722 г.)
- 13 Сёку нихон коки, Дзёва, 11-11-4 (844 г.).
- 14 Нихон коки, Дайдо, 4-4-28 (809 г.); Конин, 1-7-26 (810 г.).
- 15 Повесть о дупле. Уцухо моногатари / Пер. В.И. Сисаури. СПб.; М.: Петербургское востоковедение, Наталис, Рипол классик, 2004. Т. 1. С. 262.
- 16 *Ёсида Канэёси*. Записки на досуге / Пер. А.Н. Мещерякова. М.: Наталис, 2009. С. 99.
- 17 Сёку нихонги, Вадо, 1-2-15 (708 г.). роника «Сёку нихонги» («Продолжение Анналов Японии»). Свиток 4 // История и культура традиционной Японии 6. *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Вып. LI. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2013. С. 32.
- 18 Повесть о доме Тайра / Пер. И. Львовой. М.: Художественная литература, 1982. С. 110.
- 19 Повесть о втором советнике Хамамацу (Хамамацу тюнагон моногатари). Дворец в Мацура (Мацура-мия моногатари) / Пер. В.И. Сисаури. М.: Наталис, 2010. С. 284.
- 20 *Мещеряков А.Н.* Гора Фудзи: между землёй и небом. М.: Наталис, 2010.
- 21 Нихон сёки. Анналы Японии. С. 215.
- 22 Сёку нихонги, Рэйки, 1-5-14 (715 г.).
- 23 *Ёсида Канэёси*. Указ. соч. С. 99.
- 24 *Мурасаки Сикибу*. Повесть о Гэндзи (Гэндзи моногатари) /Пер. Т.Л. Соколовой-Делюсиной. М.: Наука, 1991. Кн. 2. С. 217.
- 25 См.: *Мещеряков А.Н.* Размер имеет значение: эволюция понятия «островная страна» в японской культуре // Вопросы философии. 2012, № 8. С. 72–84.
- 26 Цит. по: *Утида Хидэо*. Нихон-но сюкётэки фудо то кокудокан. Токио: Даймёдо, 1971. С. 9, 30.
- 27 Нитирэн дайсёнин госё дзэнсю. Токио: Сокагаккай, 1952. Т. 2. С. 1331.
- 28 *Утида Хидэо*. Указ. соч. С. 26.
- 29 *Хирата Ацутанэ*. Истинный священный столп духа. // Синто. Путь японских богов. СПб.: Гиперион, 2002. Т. 2. С. 299. Вышеприведенный пассаж дается в переводе В.П. Мазурика с нашими незначительными корректировками.
- 30 См.: *Мещеряков А.Н.* Восток и солнце. Благодатность японской земли в культурно-географическом дискурсе. // Вопросы философии. 2013, №7. С. 37–45.
- 31 Цит. по: *Щепкин В.В.* Трактат Хаяси Сихэй «Кайкоку хэйдан» как памятник

- военно-политической мысли Японии эпохи Эдо (1603-1867). Дис.... канд. ист. наук. СПб.: 2010. С. 151.
- 32 Там же. С.158.
- 33 *Утимура Кандзо*. Тидзинрон. Токио: Иванами, 2011. С. 50–51, 152–153, 160.
- 34 Подробный анализ этой книги см. *Мещеряков А.Н.* Красота японской природы в интерпретации Сига Сигэтака // Ежегодник «Япония». М.: Ассоциация японоведов, 2013. С. 312-332.
- 35 Нихон сёкасю. Токио: Иванами бумпо, 2011. С. 50.
- 36 Там же. С. 156.
- 37 *Вацудзи Тэцуро*. Фудо. Нингэнгаку-тэки косацу. Токио: Иванами, 1979. С. 164-165.
- 38 *Тэрада Торахико*. Дзуйхицусю. Токио: Иванами, 2011. Т. 5. С. 228–229. Анализ взглядов Тэрада Торахико на природу Японии см.: *Мещеряков А.Н.* Поиски национальной идентичности: Тэрада Торахико и его понимание японской природы // *Instituonis Conditori: Илье Сергеевичу Смирнову. Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Выпуск L. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2013. С. 154-161.*
- 39 *Тэрада Торахико*. Указ. соч. Т. 5. С. 230.
- 40 Там же. С. 57.
- 41 Нихондзин. 1903. №191. С.28–29.
- 42 *Тэрада Торахико*. Указ. соч. Т. 5. С. 235–236.
- 43 *Кодзима Усуи*. Сансуй бирон. Токио: Дзёдзандо, 1908. С.46, 112.
- 44 *Кодзима Усуи*. Уми-но би // Нихондзин. 1906, №432. С. 14–16; *он же*: Кико дзуйхицу сю. Серия «Гэндай нихон бунгаку дзэнсю». Токио: Кайдзося, 1929. Т. 36. С. 244.
- 45 *Ясунари Кавабата*. Рассказы на ладони / Пер. А.Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 2006. С. 269–270.
- 46 *Ириэ Ёко*. Нихон га камино куни дата дзидай. Кокумин гакко-но кёкасё-о ёму. Токио: Иванами, 2001. С. 45.
- 47 *Ямамура Синъити*. Кокумин тэйкоку. Нихон-но кэйсэй то куканти. – Кукан кэйсэй то сэкай нинсики. – Тэйкоку нихон-но гакути. Токио: Иванами, 2006. Т. 8. С. 59-60.
- 48 Уми-кара мита нихон бунка. Токио: Сёгаккан, 1992. С. 23–24.

М.В.Торопыгина

СОЧИНЕНИЕ СТИХОТВОРЕНИЙ НА ЗАДАННУЮ ТЕМУ  
(НА МАТЕРИАЛЕ *СЁТЭЦУ МОНОГАТАРИ*)

Статья посвящена сочинению стихотворений на заданную тему – характерная практика сочинения классической японской поэзии *вака*. Анализируется взгляд на эту проблему японского поэта Сётэцу, изложенный в сочинении *Сётэцу моногатари*. Автор трактата, созданного в середине XV в., освещает ряд вопросов, связанных с сочинением «на тему»: какие бывают темы; на какие темы сочинять просто, на какие – сложно; какие темы следует выбирать для поэтических собраний; на каких темах лучше тренироваться молодым авторам; разбирает конкретные примеры написания стихотворений на определенную тему. Текст *Сётэцу моногатари* показывает, что сочинение «на тему», берущее начало еще в IX в., оставалось чрезвычайно актуальным в конце классического периода поэзии *вака*.

*Ключевые слова:* поэзия, *Сётэцу моногатари*, тема, антология, поэтический турнир, цикл стихотворений.

*Сётэцу моногатари* – сочинение поэта XV в. Сётэцу (1381–1459). По жанру это произведение относится к *карон* – рассуждениям о поэзии. К этому жанру относятся: сочинения, посвященные собственно поэзии; части более общих текстов, касающиеся поэзии; предисловия к поэтическим антологиям; высказывания судей на поэтических турнирах. Тексты *карон* разнообразны, в них могут рассматриваться любые проблемы, имеющие отношение к практике, теории, истории поэзии.

Сётэцу жил в тот период, когда поэзия *вака*<sup>1</sup> была сильно потеснена (но все же не вытеснена, поскольку *вака* практиковали все поэты) стихами *рэнга* – стихами-цепочками, сочиняемыми группой поэтов. *Вака* – поэзия, созданная придворной культурой, формально классический период *вака* можно ограничить временем создания императорских антологий. Первая антология – *Кокинвакасю* (*Кокинсю*) – была создана в самом начале X в., последняя – *Синсёку кокин вакасю* (*Синсёкукокинсю*) «Новое продолжение собрания старых и новых японских песен» – была составлена в 1433–1439 годах

Нижнюю границу, безусловно, можно отнести к несколько более раннему времени, поскольку в IX в. при японском дворе уже шла интенсивная «поэтическая жизнь». Антология *Синсёку кокин вакасю* была единственной, составленной при жизни Сётэцу, но стихотворения Сётэцу туда не попали. Причин, видимо, было несколько: низкое происхождение Сётэцу (он – выходец из среды провинциального самурайства), борьба между поэтическими школами (школой Рэйдзэй<sup>2</sup>, к которой принадлежал Сётэцу, и семьей Асукаи<sup>3</sup>), слишком яркий индивидуальный стиль поэзии Сётэцу. Хотя стихотворения Сётэцу и не были включены в императорскую антологию, он был видной фигурой в поэтической жизни своего времени. Сётэцу постоянно участвовал в поэтических собраниях и турнирах, в первую очередь у представителей военной аристократии; имел учеников; в 1452–1455 годах Сётэцу читал лекции по *Гэндзи моногатари* сёгуну Асикага Ёсимаса (1435–1490); он был принят в доме Итидзё Канэра (Канэси, 1402–1481) – влиятельного высокопоставленного придворного, бывшего ведущим поэтом и филологом своего времени.

Точная дата создания *Сётэцу моногатари* неизвестна, однако в тексте упоминается, что автору исполнилось семьдесят лет. Из этого высказывания и некоторых других косвенных данных памятник датируется 1448–1450 годами. Сётэцу – плодовитый поэт, количество написанных им стихотворений исчисляется тысячами, и его текст – это, в первую очередь, наставления начинающим поэтам, которые дает поэт маститый, всю свою жизнь посвятивший поэзии. В *Сётэцу моногатари* есть и теория, и практика, и история, и легенды, и своеобразные справочные статьи, Who's who в японской поэзии. Как и многие другие произведения жанра *карон*, *Сётэцу моногатари* состоит из отдельных отрывков. В разных рукописях и ранних изданиях деление на отрывки не полностью совпадает. Запись текста до сих пор вызывает вопросы: текст в некоторых местах настолько отрывочен и лишен «переходов» от одной темы к другой, что похож на студенческий конспект. Возможно, текст действительно был записан не самим Сётэцу, а его учениками. Среди многочисленных вопросов, связанных со стихосложением, которые разбирает Сётэцу, сочинение «на тему» – один из важнейших.

Сочинение стихотворений «на тему» (*дайэй 題詠*) – отличительная черта средневековой японской поэзии *вака*. Первой известной песней, написанной «на тему», считается песня антологии

*Манъёсю* (№ 1682). Песня снабжена таким предисловием: «Песня, преподнесенная принцу Осакабэ», – и далее: «Воспеваётся облик святого отшельника»<sup>4</sup>. Кониси Дзинъити, автор объемной истории японской литературы, как первый случай сочинения японских стихотворений на указанную тему пишет о празднестве, состоявшемся после завершения серии лекции по *Нихон сёки* (Анналам Японии) в 882 г.<sup>5</sup>

Сочинение «на тему» характерно для нескольких сфер бытования японской классической поэзии: песни на ширмах, поэтические турниры, поэтические циклы (чаще всего циклы состояли из ста песен, но бывали циклы из пятидесяти и другого количества песен).

Распространение жанра песен на ширмах (*бёбу ута*) относится к середине IX в. При сочинении *бёбу ута* поэт должен был сочинять песни, подходящие к нарисованному пейзажу или сцене на ширме. Этот жанр поэзии начал распространяться на рубеже IX–X вв.

Распространение поэтических турниров способствовало тому, что именно сочинение «на тему» стало особенно популярным. Поэтические турниры, а они начали проводиться, видимо, со второй половины IX в., предполагали сравнение двух стихотворений. Для сравнения должны были существовать критерии. Важнейшим из таких критериев стало соответствие стихотворения теме. Темы на поэтическом турнире были обязательными, они могли либо даваться заранее, и тогда поэты участвовали в турнире с готовыми песнями, либо могли даваться тут же, и поэты начинали сочинять прямо во время турнира или поэтического собрания. Известный литератор Камо-но Тёмэй (1155–1216) в сочинении *Мумёсё* («Записки без названия») писал: «Безусловно, на поэтическом турнире, если представлены равные песни, победа будет присуждена той, которая хоть немного глубже раскрывает тему»<sup>6</sup>. О темах писали в своих размышлениях о поэзии такие известные японские поэты классического периода, как Минамото-но Тосиёри (1060–1129), Фудзивара-но Киёсукэ (1104–1177), Фудзивара-но Тосинари (Сюндзэй, 1114–1204), Фудзивара-но Тэйка (Садаиэ, 1162–1241) и многие другие.

Написание поэтических циклов показывает тенденцию к укрупнению поэтической формы, которая всегда была свойственна японской поэзии наряду с казалась бы преобладающей тенденцией к сжатию. Первыми поэтами, написавшими циклы из ста песен, были Сонэ-но Ёситада (923?–1003?) и Минамото-но Сигэюки (годы жизни

неизвестны). Первый большой «проект» создания циклов из ста стихотворений был предпринят во времена императора Хорикава (1079–1107, пр. 1087–1107). Тогда 16 авторов написали циклы в сто стихотворений; получившийся сборник назывался *Хорикава хякюсю* (*Хорикава онтоки хякюсю вака* – «Сто японских песен времен императора Хорикава»). Составление сборника относится к 1105–1106 гг. Среди участников были известные поэты: Оэ-но Масафуса (1041–1111), Фудзивара-но Киндзанэ (1053–1107), Минамото-но Кунидзанэ (1069–1111), Минамото-но Тосиёри (1055–1129), Фудзивара-но Мототоси (1060–1142). С этого времени подобные циклы неоднократно сочинялись как подготовительные материалы при создании императорских антологий. Подобные циклы были сочинены в период подготовки восьмой, самой удачной из всех императорских антологий, – *Синкокин вакасю Синкокинсю* («Новое собрание старых и новых японских песен») в начале XII в. Такие циклы были заказаны и в период подготовки последней императорской антологии. Проводились и турниры 100 песен (*хякюсю утаавасэ*). Турнир *Роппякубан утаавасэ* (Поэтический турнир в шестьсот раундов) 1193 г. был построен как *хякюсю утаавасэ*: 12 участников написали по сто песен, которые и составили 600 раундов.

Темы, на которые писались стихотворения *вака*, складываются в несколько разделов (это те разделы, на которые делятся императорские поэтические антологии), главные разделы – это времена года, любовь, разное; остальные разделы могут варьироваться.

В XV в., когда жил Сётэцу, внимание к тому, чтобы стихотворение соответствовало теме (об этом можно судить и по *Сётэцу моногатари*), имело первостепенное значение.

Основным типом поэтических собраний во времена Сётэцу были *цугиута* ( 続き歌 ) (этот термин употреблен в тексте *Сётэцу моногатари* всего один раз, однако то, что автор говорит об использовании тем в стихотворении, относится, в первую очередь, именно к таким собраниям). *Цугиута* – собрания, где сочиняются несколько десятков песен (обычно 100 или 50), причем темы распределяются между участниками. Это не турнир, а собрание, и обозначается оно не как *утаавасэ*, а как *утакай* (кажется, ко времени Сётэцу дух соревновательности уходит из поэзии *вака*), в результате получается поэтический цикл, но сочиненный не одним поэтом, а группой поэтов.

Проведение поэтических собраний было подчинено определенным правилам. Как это свойственно почти всем немолодым людям, Сётэцу критикует «нынешнюю манеру» проведения собраний:

На поэтических собраниях, где сочинение происходит тут же, молодые участники записывают свои стихотворения последними, а отдают их первыми. Места старых и молодых идут одни за другими, когда тушечниц одна или две, старые уважаемые поэты, занимающие первые места, пишут первыми, дальше тушечница переходит от одного к другому, поэты, которые сидят на последних местах, пишут последними. Что же касается подачи листков со стихотворениями тому поэту, кто в этот день отвечает за темы, молодые подают раньше всех. Как бы быстро человек ни сочинял, но пока старики не написали, молодые не пишут. Следует придерживаться этого. Как бы долго ни обдумывали старики свои стихотворения, в этом нет ничего плохого. Что до молодежи, которая сидит на последних местах, долго обдумывать и опаздывать с подачей совершенно неприлично. Что до прочтения и оценки стихотворения, сейчас всем и каждому разрешают посмотреть черновик, - в старину так не делали. С сидящим рядом хорошо знакомым человеком советовались, высказывали друг другу свое мнение, говоря: «Здесь не должно быть сказано так». Но нынешняя манера, когда на собрании без заранее объявленных тем все встают со своих мест и шумят, нарушая порядок, выглядит неприятно<sup>7</sup>.

В данном отрывке «человеком, отвечающим за темы» переведен термин дайся (題者); это, как правило, профессиональный поэт, который предлагает темы для сочинения на данном собрании. Судя по тексту *Сётэцу моногатари*, распределение тем происходит свободно – участники сами их выбирают.

Еще на одном собрании, на котором собрались Тамэхидэ, а также Четыре небесных царя того времени: Тонъя, Кэйун, Дзэбэн и Кэнко, – Тонъя, Кэйун и другие все взяли по шесть тем. Тамэхидэ взял даже больше. А те, кто был на последних местах, новички, взяли по теме или по две<sup>8</sup>.

Когда сочиняются песни на длинный ряд тем (*цугиута ёму*), естественным образом какие-то можно забыть; если отсутствие стихотворения на определенную тему заметили, когда уже собираются листки со стихотворениями, то ее дают наиболее искусному поэту, чтобы он сочинил экспромтом. Получив тему, он

тут же сочиняет. В таком случае совершенно невозможно что-то обдумать. Рёсюн говорил, что видел два случая, как Тонъя справился с этим.

На собрании, где присутствовал Тамэхидэ, осталась одна тема, на которую ни один из поэтов не написал стихотворения. Это было замечено, когда уже собирались листки со стихотворениями. Тогда Тамэхидэ исполнял обязанности по сбору листков, он поручил эту тему Тонъя, и Тонъя, совершенно не задумываясь, пока собирали листки со стихотворениями, тут же записал стихи<sup>9</sup>.

Поэты, о которых рассказывает здесь Сётэцу, – не из поколения Сётэцу, а из поколения его учителя Рёсюна (1326–1420)<sup>10</sup>. Сётэцу вообще довольно мало пишет о своих современниках, в основном о поэтах времени Фудзивара-но Тэйка (который был идеалом для Сётэцу) и немного (как в этом отрывке), о поэтах – современниках Рёсюна. Рэйдзэй Тамэхидэ (?–1372) был главой поэтической школы Рэйдзэй, входил в поэтический круг основателя сёгуната Асикага – Асикага Такаудзи (1305–1358). Все четыре поэта, которые известны под прозвищем Четырех небесных царей поэзии – Тонъя (1289–1372), Кэйун (1293 или 1299 – 1369), Дзёбэн (?–1356) и Кэнко (Ёсида Канзёси, 1283–1350), – принадлежали к школе Нидзё.

*Цугиута* – это поэтическое собрание, где поэзию не только пишут и слушают, но и обсуждают. Вслед за своим учителем Сётэцу тоже считает, что обсуждение поэзии очень важно для начинающих поэтов.

В *Сётэцу моногатари* можно выделить ряд вопросов, касающихся тем стихотворений: темы простые и сложные (различие тем по количеству иероглифов); последовательность тем (темы, следующие одна за другой, дают явление в развитии); темы, где нечто сочетается с любовью; правила чтения тем, записанных иероглифами, т. е. по-китайски; тонкости сочинения на конкретные темы; трудные и легкие для сочинения темы; выбор тем для сочинения начинающими авторами; общая тенденция выбора тем для поэтических собраний.

Многие положения в *Сётэцу моногатари* автор иллюстрирует стихотворениями, чаще всего – своими собственными (в *Сётэцу моногатари* помещено 49 стихотворений автора).

Темы различают по количеству иероглифов, тема может быть записана одним, двумя, тремя, четырьмя, пятью и т. д. иероглифами. Темы, которые состоят из трех и более знаков, называются *мусубидай* (結題). *Мусубидай* – сложная, составная тема. Естественно, что

большее количество знаков в теме делает ее более конкретной, оставляя меньше простора для фантазии автора, заставляя его следовать выработанным правилам.

Ряд тем образует своеобразную временную цепочку, характеризуя явление от его начала к его концу, в первую очередь это относится к темам времен года.

Что до тем о временах года, есть темы начала и конца, соответственно с ними и сезон меняется от начала к концу. Если сочинять с пониманием, то следует различить начало и конец. Темы с «луной» появляются одна за другой: «Луна в горах» (山月), «Луна над пиком» (嶺月), «Луна над холмом» (岡月), «Луна над полем» (野月), «Луна над деревней» (里月). На тему «Луна в горах» не станешь сочинять о полной луне длинного месяца. Не стоит обязательно сочинять только о сущности начала, и не следует сочинять исключительно о сущности конца сезона<sup>11</sup>.

Для сочинения на близкие темы, темы, которые дают явление в его подробном развитии, поэт должен чувствовать самые тонкие природные нюансы и, конечно, знать целый свод правил.

На тему “Растения на морозе” (寒草) не следует сочинять о тростнике. “Тростник на морозе” (寒蘆) и “Растения на морозе” – темы, следующие одна за другой<sup>12</sup>.

На тему “Конец года” (歲暮), если только это не “Последняя ночь” (除夜), можно сочинять и о предпоследнем дне. “Конец девятой луны” (九月尽) – это обязательно последний день<sup>13</sup>.

Для тем раздела «Любовь» Сэтэцу особенно подробно освещает темы, относящиеся к *ёсэмонодай* (寄物題). *Ёсэмонодай* – это специальная подгруппа сложных тем *мусубидай*, в которых первый иероглиф 寄 означает «приближать, собирать, складывать». В теме *ёсэмонодай* сочетаются понятия, предметы, порой, казалось бы, совершенно несочетаемые. Сэтэцу пишет о темах *ёсэмоно-но кои* 寄物の恋, т. е. таких темах, где нечто сочетается с «любовью», это «нечто и любовь», «нечто плюс любовь».

Интерпретацию нескольких таких тем Сэтэцу иллюстрирует своими стихотворениями. Автор приводит свои стихотворения на

темы: «Ветер и любовь» (寄風恋), «Облака и любовь» (寄雲恋), «Река и любовь» (寄河恋), «Дым и любовь» (寄煙恋), «Горы и любовь» (寄山恋), причем в целом ряде случаев не только помещает в тексте стихотворение, но и дает к нему пояснения, и даже пишет о том, как сочинял произведение, в каких словах сомневался, из каких вариантов выбирал.

На тему «Ветер и любовь»:

それならぬ人の心のあらき風憂き身にとほる秋のはげしさ

*сорэ нарану / хито-но кокоро-но / араки кадзэ / уки ми-ни тоору /*

*аки-но хагэсиса*

Стала другой –  
Жестокого сердца  
Порывистый ветер  
Пронзает мое никчемное тело  
С осенней силой.

Пусть жестокая сила человеческого сердца и не дует, подобно ветру, но она проникает в того, на кого направлена, и это горько. Я пробовал поставить самые разные строки в пять знаков на место *сорэ нарану*. И *васурэюку* (забыла меня), и *кавариюку* (изменилась), здесь тысяча, а то и десять тысяч вариантов возможны. Но *васурэюку* и другие кажутся мне слабыми. *Сорэ нарану* означает, что это уже не тот человек. Сначала мягкая и спокойная, теперь сильная и жестокая, она «стала другой». Слово «осень» тоже хорошо этому отвечает, оно удачное. Тот, кто потерял к тебе интерес, уже другой человек<sup>14</sup>.

На тему «Тигр и любовь» (寄虎恋) не следует сочинять о «тигре» – знаке зодиака. Знак «тигр» 寅 тоже тигр 虎, но зодиакальный знак тигр пишется другим знаком<sup>15</sup>.

Слово *мосио* значит «соль, пропитавшая водоросли». Если так, то слово *мосио* можно употребить, когда пишешь на тему «Морская трава и любовь»<sup>16</sup>.

В тексте последнего маленького отрывка (он приведен целиком) тема стихотворения записана по-японски (藻に寄する恋), однако обычная запись тем – по-китайски, прочесть же ее следует по-

японски, поэтому Сётэцу специально обращается к вопросу, как следует читать темы.

Тема обычно читается по-японски, это основное правило.

Тему 旅宿帰雁 (гуси, возвращающиеся из путешествия) можно прочесть *таби-но ядо-но каэру кари*, но поскольку это слишком длинно, читают: *рёсюку-но каэру кари*. В старину 山家 (*санка* – дом в горах) читали *яма-но иэ*, а 田家 (*дэнка* – дом в поле) читали *та-но иэ*<sup>17</sup>.

Сложные темы (*мусубидай*) обычно читаются так: два знака – по отдельным словам («по ону»), два знака – как составное слово («по куну»). Однако возможно прочесть все знаки как отдельные слова. Бывает и так, что все читается как составные слова («по куну»). Тема «Оставшиеся хризантемы в конце осени» 秋暮残菊 читается – два знака «по ону», два знака «по куну» – *аки-но курэ-но дзангику*<sup>18</sup>.

Понятно, что в трактовке конкретных тем есть множество нюансов, вот лишь несколько примеров из текста Сётэцу.

Тема 隱在所恋 (Любовь: местонахождение скрыто) означает, что другой скрывает свое местонахождение. Местонахождение скрыто. То же и с темами «Пресытиться любовью» (厭恋), «Забыть любовь» (忘恋), они означают, что мной пресытились, меня забыли. Темы такого рода все следует понимать, как имеющие знак 被<sup>19, 20</sup>.

На тему «Моление о любви» (祈恋) можно сочинять о любых богах<sup>21</sup>.

Что до темы «Огонь очага» (爐火), то можно сочинять и о раскаленных углях, и об открытом огне. А вот на тему «Раскаленные угли» (埋火) не следует сочинять об огне очага<sup>22</sup>.

Тема «Вечер лета» (晩夏 *банка*) такая же как «Закат весны» (暮春 *босюн*) или «Закат осени» (暮秋 *босю*). Значит конец лета. Но 暮夏 (*бока*) настолько плохо звучит, что употребляется 晩夏 (*банка*)<sup>23</sup>.

В качестве примера, где поэт не учел возможность «скрытого» прочтения слова, Сётэцу приводит такую историю:

На тему “Проигравшая любовь”, Дзюа<sup>24</sup> сочинил: “Река Сикама / люди идут по дороге...” (飾磨川人はかち路 *сикамагава / хито ва катидзи*), его раскритиковали, и Дзюа очень рассердился. Он стал говорить: если дать людям победить, сам проиграешь<sup>25</sup>.

Слово *катидзи* (徒路) содержит элемент *кати*, который был интерпретирован как «победа», т. е. слово *катидзи* означает «дорога, по которой идут пешком» и «дорога победы». Таким образом критиковали автора, видимо, за то, что в песне о поражении он употребил слово «победа».

Сэтэцу прежде всего поэт-практик, но даже для поэта, сочинившего тысячи стихотворений некоторые темы остаются трудными.

Когда начинаешь сочинять, кажется, что трудно сочинять на такие тем как “Луна и любовь” (寄月恋), “Цветы и любовь” (寄花恋), где добавлена любовь. А вот такие темы как “Любовь, когда увидел” (見恋), “Проявившаяся любовь” (顕恋), где ничего не добавлено, на них, кажется, легко сочинять. Когда приходит мастерство, то темы, где добавлена любовь, легки, а вот “Любовь, когда только слышал” (聞恋) или “Любовь: расставание” (別恋) – это большая проблема<sup>26</sup>.

Сложно сочинять на темы близкие, где нужно учитывать малейшие нюансы.

В храме Буцудзи-ин среди тем для пятнадцати стихотворений есть такие: “Весенний ветер” (春風), “Весенний день” (春日) и т. д.; “Весенняя любовь” (春恋), “Весенние горы” (春山) и т. д.; “Осенний ветер” (秋風), “Осенние деревья” (秋木), “Осенние травы” (秋草). Когда участников мало и сочиняют по десять-пятнадцать стихотворений, сочиняют на эти темы. Это темы, на которые довольно сложно сочинять<sup>27</sup>.

Выражение *модзу-но кусагуки* (сорокопут в траве) подходит для сочинения и на тему “Любовь: забыл, где она живет” (忘住所恋), и на тему “Любовная клятва в дороге” (途中契恋). “Просить посредника рассказать о любви” (憑媒恋) – трудная тема<sup>28</sup>.

Приведенные выше примеры – лишь часть тех, что дает Сётэцу. Как же молодой, начинающий поэт должен подходить к сочинению «на тему», с чего следует начинать практиковаться? Совет Сётэцу таков:

На темы *Кэмпо мэйсё хяксю*<sup>29</sup> начинающий поэт сочинять не должен. *Мэйсё* – знаменитые места, о которых говорится в песнях с древних времен, и теперешние песни в основном следуют им. Они мало оригинальны. Начинающие поэты любят сочинять песни с *мэйсё*. Это вроде бы легко. Все мы, когда ничего не можем сочинить, сочиняем с *мэйсё*. Если употребить *мэйсё* и заполнить им две, а то и три строчки, то не так уж много сил потребуется. <...> Я сочиняю стихи уже без малого сорок лет, но еще не сочинял на темы этих “Ста песен”. В старину начинающие поэты все как один в виде тренировки сочиняли на темы Ста песен Хорикава-ин. Однако темы Ста песен Хорикава-ин немного сложны для сочинения. Для начинающего поэта хорошо взять двузнаковые темы, с которыми проще управляться, сочиняя. Хорошо сочинять о том, что на поверхности – о луне или цветах<sup>30</sup>.

Общее правило выбора тем сформулировано Сётэцу таким образом:

Когда сочиняется небольшое количество, двадцать или тридцать, стихотворений, чтобы было над чем подумать, даются сложные темы. Когда сочиняют много, пятьдесят или сто песен, хорошо давать темы в один или два знака<sup>31</sup>.

Таким образом, можно сделать несколько наблюдений над тем, как Сётэцу подходит к проблеме сочинения стихотворений на заданную тему.

Выбор тем должен соответствовать тому мероприятию, для которого темы выбираются. Выбирая темы для себя, поэт должен соотносить свой выбор с тем уровнем мастерства, который им достигнут. Темы бывают объективно трудными, это относится к сложным темам (которые записываются тремя и большим количеством иероглифов), а также к ряду тем, которые подробно описывают явление в развитии. Однако объективно сложные темы не обязательно являются субъективно сложными, это зависит от каждого поэта в данный момент времени. Хорошо сочинять «на тему»

экспромтом может тот, кто достиг мастерства. Сочинение «на тему» требует знаний многих тонкостей, выработанных на протяжении долгой историей поэзии.

Как все люди его времени, Сётэцу чтит традицию, однако он не был ортодоксом в поэзии. В *Сётэцу моногатари* он пишет о том, что для поэта главное – много сочинять и добиваться легкости сочинения. И тогда:

Тот, кто достиг высокого уровня в поэзии, когда сочиняет для себя, не обязательно должен укладываться в определенную тему. Стихотворение само собой будет выражать смысл какой-то темы, даже если знаков темы нет в стихотворении, это не имеет значения<sup>32</sup>.

#### Примечания

- 1 В средневековых текстах о поэзии термином *вака* обозначаются «короткие стихотворения» *танка*, т. е. стихотворения в пять строк с количеством слогов 5-7-5-7-7. В тексте Сётэцу термин *вака* противопоставляется термину *рёнга*, обозначающему популярные в это время «стихи-цепочки».
- 2 Школа Рэйдзэй – одна из трех поэтических школ, на которые разделились потомки сына Фудзивара-но Тэйка – Фудзивара-но Тамэиэ (1198–1275). Основателем школы Рэйдзэй был Рэйдзэй Тамэсукэ (1263–1328). Две другие школы – Кёгоку и Нидзё. Старшая линия – Нидзё - происходит от Нидзё Тамэудзи (1222–1286). Основатель школы Кёгоку – Кёгоку Тамэнори (1227–1279). Между школами Рэйдзэй и Кёгоку существовал альянс, со школой Нидзё они обе часто были в отношениях противоборства.
- 3 Семья Асукаи – потомки Асукаи-но Масацунэ (Фудзивара-но Масацунэ, 1170–1221), одного из составителей *Синкокинсю*. Составителем последней императорской антологии был Асукаи Масаё (1390-1452).
- 4 Каронсю. Токио: Сёгаккан, 1985. С. 620–621. (Нихон котэн бунгаку дзэнсю, т. 50).
- 5 *Konishi Jin'ichi. A History of Japanese Literature. Vol. 2: The Early Middle Ages.* Tr. Aileen Gatten / Ed. Earl Miner. Princeton University Press, 1986. P. 189.
- 6 *Камо-но Тёмэй. Мумёсё // Каронсю. Ногаку ронсю / Под ред. Хисамацу Сэнъити и Нисно Минору. Токио.: Иванами сётэ», 1969. С. 35–98 (Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 65). С. 37.*
- 7 Сётэцу моногатари гэндай го яку цуки / Коммент. и пер. на современный язык Огава Такэо. Токио: Кадокава гакудзюцу, 2011. С. 96. (Далее – Сётэцу моногатари).
- 8 Там же. С. 74.
- 9 Там же. С. 73.

- 10 Рёсюн (Имагава Рёсюн, Имагава Садаё, 1326–1420) – поэтический учитель Сётэцу. Происходит из известной воинской семьи. С детства под руководством отца наряду с воинскими искусствами изучал китайские тексты, буддийские доктрины, поэзию. В 1371–1395 гг. был заместителем сёгуната (*тандай*) на Кюсю, а лишившись своей должности, вернулся в столицу, решив дальше посвятить себя поэзии. Будучи приверженцем поэтической школы Рэйдзэй, он вступил в полемику со школой Нидзё. В период с 1403 по 1412 Рёсюн написал шесть полемических текстов в защиту школы Рэйдзэй и в осуждение Нидзё.
- 11 Там же. С. 36.
- 12 Там же. С. 50.
- 13 Там же. С. 50.
- 14 Там же. С. 65.
- 15 Там же. С.120.
- 16 Там же. С.56.
- 17 Там же. С.106–107.
- 18 Там же. С. 59.
- 19 被 – подвергаться, терпеть, показатель страдательного залога.
- 20 Сётэцу моногатари. С. 127.
- 21 Там же. С.117.
- 22 Там же. С.120.
- 23 Там же. С.129.
- 24 Дзюа – личность точно не установлена.
- 25 Сётэцу моногатари. С. 58.
- 26 Там же. С. 114–115.
- 27 Там же. С. 55.
- 28 Там же. С. 105.
- 29 *Кэмпо мэйсё хякусю* (полное название этого события *Кэмпо саннэн дзюгацу нидзюёкка дайри мэйсё хякусю* – Сочинение ста песен на тему *мэйсё* во дворце в 24-й день десятой луны третьего года Кэмпо) – поэтическое собрание, состоявшееся в 1215 г. 11 поэтов, приглашенных императором Дзюнтoku, сочиняли стихотворения на темы *мэйсё* – знаменитых мест. В составленном сборнике представлены разделы: весна (20 песен), лето (10 песен), осень (20 песен), зима (10 песен), любовь (20 песен), разное (20 песен). Среди участников были самые известные поэты.
- 30 Сётэцу моногатари. Указ. соч. С. 113–114.
- 31 Там же. С. 127–128.
- 32 Там же. С. 37.

## ABSTRACTS

M. Alontsev

HIS SPEECHES ABOUT THE PATH ARE NUMEROUS: FUNCTIONS OF “REMEMBRANCE OF JA‘FAR SADIQ” IN THE “REMEMBRANCES OF GOD’S FRIENDS” OF FARID AL-DIN ‘ATTAR

The article deals with the “Remembrance of Ja‘far Sadiq”, opening chapter of the largest Persian hagiographic compendium “Remembrances of God’s friends” of Farid al-din ‘Attar (d. 1221). Apologetic aspects of this remembrance in the context of the earlier Sufi hagiographic tradition are primarily considered. In addition, the motives, partly revealing the author’s conception of this book, have been found.

*Key words:* Farid al-din ‘Attar, Sufism, “Remembrances of God’s friends”, Sufi hagiographic tradition.

E. Armand

TOWARDS THE CONSTRUCTION OF A PERSIAN-RUSSIAN DICTIONARY OF LINGUISTIC TERMS

The article discusses certain peculiarities of Persian linguistic terminology, employed to describe the Old Iranian verbal system. It includes individual dictionary entries containing the names of the various verbal categories of the Old Persian and Avestan languages. Each dictionary entry is accompanied with assorted examples of how these words are used in modern Persian-language descriptions of Old Iranian.

*Key words:* verbal terminology, Old Persian, Avestan.

E. Nikitenko

SELF-NARRATIVE AS A CURE

The present paper deals with the problem of the authorial motivation for writing self-narrative in Persian up to the 18th century. Some authors explicitly wrote about the reasons for speaking about themselves, and one of the arguments is that the author had to write a self-account so as to overcome his troubles and grief. This argument is the only one that is related to the author’s inner world. The traditional ideas of self-narrative as a cure are examined in the paper.

*Key words:* Persian literature, autobiography, self-narrative, authorial motivation

Yu. Naumova

KAZAKH PEOPLE’S CONTEMPORARY DEMONOLOGICAL IDEAS OF PERI AND DJINN

The article focuses on contemporary ideas of two characters of Kazakh demonology – peri and djinn – received during field research of 2009–2013 among Kazakh people living in North East Kazakhstan. It clarifies functional and semantic

characteristics of these characters that are realised through healing practice and ceremonial life (beliefs, prohibitions and instructions) and are rather contradictory in folk beliefs. Special attention is given to the role of Islam in the appearing of new descriptive models of these characters.

*Key words:* Kazakh ethnography and folklore, demonic characters, djinns, peris, motifs.

E. Komissaruk

#### ON HISTORIOGRAPHY OF LADAKH

Ladakh, which is now a region in Indian Jammu and Kashmir, once used to be an independent state, whose roots can be traced back to the X<sup>th</sup> century. Due to a number of reasons, this region hasn't yet been well studied. The article is dedicated to the researchers of this region and their works.

*Key words:* Ladakh, "Ladakh chronicles", historiography, IALS.

D. Komissarov

#### MAYA'S DEATH IN BUDDHIST HAGIOGRAPHY

According to ancient Buddhist hagiographic texts, Buddha's mother Maya died on the seventh day after his birth. In this paper I will show how did ancient Buddhist authors attempt to justify this sorrowful event. Besides I will try to find out if there is any connection between this episode of the Buddhist legend and some typical stories and characters from ancient Indian epic and brahmanic literature.

*Key words:* Maya, Buddhist hagiography, apsara, Buddha's birth.

Yu. Minira

#### TRADITIONAL GARMENT *AO DAI* AS A SOCIOCULTURAL PHENOMENON IN THE HISTORY OF VIETNAMESE SOCIAL DEVELOPMENT

In the past 30–40 years national garment *ao dai* has become one of the most recognizable elements of Vietnamese material culture, as well as the symbol of women's beauty, grace and traditions. Studying and close analysis of the costume's construction allow us to conclude that the garment itself has absorbed many features of Vietnamese and Chinese traditional clothing. However, the final stage of *ao dai*'s modernization has been due to the designer's work. During the different periods of Vietnamese history *ao dai* embodied certain social and cultural processes that took place in Vietnam.

*Key words:* Vietnam, material culture, folk costume, body culture studies, history of fashion.

G. Starostin

#### ON THE QUESTION OF METHODOLOGY OF LANGUAGE ANALYSIS FOR OLD CHINESE TEXTS (PART II)

The paper constitutes the second part of an attempt to sum up some of the main current problems of interpretation and translation of ancient texts written in the Old

Chinese language of the 1st millennium B.C. (the first part was also published in «RSUH Bulletin» in 2012). The second part briefly analyzes the last of the key theoretical issues facing the researcher (the relationship between the «natural» and «artificial» components in the linguistic rules governing the construction of Old Chinese texts), the rest of the paper being given over to considerations of a methodological character on the possible future framework for an «ideal» dictionary of Old Chinese that would adequately reflect our current knowledge on this language and would be equally well adapted for the needs of the student and the qualified researcher alike.

*Key words:* Sinology, Old Chinese, history of the Chinese language, natural and artificial languages, Chinese characters.

A. Meshcheryakov

#### BETWEEN SALT WATER AND FRESH WATER: REFLECTIONS OF THE SEA IN JAPANESE CULTURE

The natural factor has a great influence on the development of a certain culture and becoming of a civilization. A human-nature relations are found in mythology, politics, religion. Japanese culture, forged amidst water, in different historical periods had different views on this element of nature. The article deals with those views. The special attention is paid to the image of the sea in Japanese culture through centuries.

*Key words:* Japanese culture, historical geography, historical chronicle, Japanese nature.

M. Toropygina

#### COMPOSING POEMS ON PRESCRIBED TOPICS (ANALYZING *SHOTETSU MONOGATARI*)

The article discusses the question of composing poems on prescribed topics, which was usual practice in composing classical Japanese poetry (waka). Analyzed is the text of Shotetsu monogatari written by poet Shotetsu in the middle of the 15th c. Shotetsu highlights a number of problems in concern with the composing poems on prescribed topics, such as what kinds of topics are existed; what are the number of characters in the topic; which topics are easy and which topics are difficult for the poet; which topics should be chosen for poetry matches or meetings; on what topics is better to train young authors. Shotetsu examines a lot of specific examples of writing poems on a particular topic. The text of Shotetsu monogatari shows that the composition of poems on prescribed topics, dated back to the 9th c. remained highly relevant at the end of the classical period of waka poetry.

*Key words:* Poetry, *Shotetsu monogatari*, topic, anthology, poetry match, poetic cycle.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- Алонцев Максим Альбертович* – младший научный сотрудник ИВКА РГГУ; младший научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, mxalontsev90@gmail.com
- Арманд Елена Евгеньевна* – канд. филол. наук, доцент кафедры истории и филологии Южной и Центральной Азии ИВКА РГГУ, armandlena@yandex.ru
- Комиссаров Дмитрий Алексеевич* – канд. филол. наук, старший преподаватель ИВКА РГГУ, научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, dmk13@yandex.ru
- Комиссарук Екатерина Львовна* – преподаватель ИВКА РГГУ, kotjak@mail.ru
- Мещеряков Александр Николаевич* – д-р. ист. наук, профессор кафедры истории и филологии Дальнего Востока ИВКА РГГУ; профессор, лаборатория востоковедения и сравнительно-исторического языкознания ШАГИ РАНХиГС, meshtorop@yahoo.com
- Минина Юлия Дмитриевна* – соискатель Центра изучения Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании Института востоковедения РАН, ассистент преподавателя кафедры истории и филологии Дальнего Востока ИВКА РГГУ, yulialowe@gmail.com,
- Наумова Юлия Николаевна* – аспирант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, iulia.naumova@gmail.com
- Никитенко Евгения Леонидовна* – канд. ист. наук, старший преподаватель ИВКА РГГУ; научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, evgnikitenko@yandex.ru
- Старостин Георгий Сергеевич* — канд. филол. наук, доцент, директор лаборатории востоковедения и сравнительно-исторического языкознания ШАГИ РАНХиГС, заведующий кафедрой истории и филологии Дальнего Востока ИВКА РГГУ, gstarst1@gmail.com
- Торопыгина Мария Владимировна* – канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, meshtorop@yahoo.com

## GENERAL DATA ABOUT THE AUTHORS

*Alontsev Maxim A.* – junior research fellow, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH; junior research fellow, School of Advanced Studies and the Humanities, RANEPa, mxalontsev90@gmail.com

*Armand Elena E.* – PhD, associate professor, department of History and Philology of Southern and Central Asia, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, armandlena@yandex.ru

*Komissarov Dmitriy A.* – PhD in philology, senior lecturer at IOCS RSUH, research fellow at RANEPa, Moscow, dm13@yandex.ru

*Komissaruk Ekaterina L.* – lecturer, IOCS RSUH, kotjak@mail.ru

*Meshcheryakov Alexander N.* – Dr. Hist., professor, Department of History and Philology of the Far East, Institute of Oriental and Classical Studies, RSUH; professor, Laboratory of Oriental and Comparative Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, RANEPa, meshtorop@yahoo.com

*Minina Yulia D.* – postgraduate student, department of Southeast Asia, Australia and Oceania, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, teaching assistant, department of History and Philology of Far East, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, yulialowe@gmail.com

*Naumova Yuliya N.* – postgraduate student of the Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies of Russian State University for the Humanities, iulia.naumova@gmail.com

*Nikitenko Evgeniya L.* – PhD in history, senior lecturer, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities; researcher, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, evgnikitenko@yandex.ru

*Starostin George S.* — PhD, director of the Laboratory of Oriental and Comparative Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, RANEPa; head of the Department of History and Philology of the Far East, Institute of Oriental and Classical Studies, RSUH, gstarst1@gmail.com

*Toropygina Maria V.* – PhD in Japanese Literature, Senior researcher of the Institute for Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, meshtorop@yahoo.com

Заведующая редакцией *И.В. Лебедева*  
Художник *В.В. Сурков*  
Художник номера *В.Н. Хотеев*  
Компьютерная верстка *С.А. Родин*

Ответственные за выпуск:  
Редактор номера *С.А. Родин*  
Редактор номера *М.А. Алонцев*  
Корректор номера *Д.А. Комиссаров*

Формат 60x90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 11,0.  
Тираж 1050 экз. Заказ № 66.

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993, Москва, Миусская пл., 6  
[www.rggu.ru](http://www.rggu.ru)  
[www.knigirggu.ru](http://www.knigirggu.ru)