

П-73

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

*Краткие сообщения*  
ИНСТИТУТА  
НАРОДОВ АЗИИ

61

ИЗДАТЕЛЬСТВО ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



П-73/1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

*Краткие сообщения*  
ИНСТИТУТА  
НАРОДОВ АЗИИ

61

Древний Восток,  
Индия, Китай,  
Япония, Таиланд

ИЗДАТЕЛЬСТВО ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
Москва 1963



Редакционная коллегия:

В. Н. Никифоров (ответственный редактор), Н. А. Дворянков,  
Н. А. Кузнецова, [Г. М. Петров, Р. А. Ульяновский,  
Н. А. Сыромятников, С. Л. Тихвинский]

Ответственные редакторы выпуска:

Г. Ф. Ильин (стр. 1—55), Л. Д. Позднеева (стр. 56—124),  
А. Н. Кононов (стр. 125—219)

пч/274  
Центральная научная  
БИБЛИОТЕКА  
Академии наук Киргизской ССР

А. М. Пятигорский

## О НЕКОТОРЫХ ИНДИЙСКО-ПАЛЕОАЗИАТСКИХ КУЛЬТУРНЫХ ПАРАЛЛЕЛЯХ

0. 1. При рассмотрении мифологических и культовых текстов<sup>1</sup> с точки зрения их содержания возможно условно наметить два подхода.

Первый подход состоит в том, что исследователь выделяет в тексте чисто типологические моменты, сознательно отвлекаясь от акциденциальных. Разумеется, это предусматривает предварительное конструирование примерной типологической структуры текста на основании уже имеющихся данных.

Сущность второго подхода заключается в том, что внимание исследователя направляется именно на акциденциальные моменты, т. е. на моменты, не являющиеся элементами типологической структуры данного текста или их алломорфами. При этом предполагается, что существует какой-то *иной* текст, где найденный и оцененный нами, как акциденциальный, момент найдет свое место среди элементов *иной* типологической структуры.

Таким образом, при обоих подходах конечной целью является нахождение типа, но только в первом случае материал будет говорить нам о типе группы текстов, включающей данный текст, а во втором случае — о типе группы текстов, исключающей его.

0. 2. Типология мифологического или культового текста обычно бывает настолько устойчивой, что сохраняет свои основные элементы в течение многих столетий (а иногда и тысячелетий), будучи неоднократно преобразованной в самых различных по форме источниках, таких, как письменная художественная литература, устная традиция, фольклор и т. д.

Очевидно, для того чтобы типологический элемент стал акциденциальным<sup>2</sup>, должно пройти очень много времени, настолько много, что даже чисто теоретически было бы трудно предположить, что этот процесс мог происходить в одном и том же месте либо в пределах одной и той же этническо-культурной группы.

Именно поэтому можно считать этот процесс не только временным, но и пространственным, т. е., иными словами, между текстом, где данный момент фигурирует как элемент типологии, и текстом, где он является акциденциальным, должен лежать не только большой отрезок

<sup>1</sup> Здесь слово *текст* употребляется в самом широком смысле, т. е. как любым образом фиксированное поведение.

<sup>2</sup> Если для того чтобы реальное поведение превратилось в сказку, требуется весьма много времени, то для того чтобы сказка одного типа превратилась в сказку другого типа, времени потребуется во много раз больше. Идеальная схема такого превращения дана в кн.: В. Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Л., 1947.



зок времени, но и значительный пространственный промежуток<sup>3</sup>. В этом смысле особый интерес представляет сопоставление фактов, относящихся к текстам наиболее отдаленных друг от друга географических районов, каковыми, в частности, являются, с одной стороны, Индия, а с другой — Северная и Восточная Сибирь.

1.0. Один из таких «нетипологических» фактов был выявлен в раннесредневековой тамильской эпической поэме «Манимехалей», по преданию созданной в VI—VIII вв. в Мадуре вайшьей (купцом) Чаттанаром. Основой содержания поэмы являются буддийские и индуистские легенды, передаваемые действующими лицами главного рассказа, ведущегося от имени автора. Сюжетные черты, общие для всех этих легенд, таковы.

1.1. С действующим лицом случается какое-либо чрезвычайное событие, резко меняющее всю его жизнь. Обычно это несчастье, катастрофа: смерть близкого, потеря состояния или социальная деградация (особенно потеря касты). Чаще всего это происходит в молодости. Эти происшествия, согласно буддийским и индуистским представлениям, являются результатом деяний, совершенных в прошлых рожденьях. Если действующее лицо не погибает, то с помощью сверхъестественных сил оно узнает то, что с ним произошло в его прошлом рожденьи. Большей частью (по крайней мере в поэме «Манимехалей») это знание действующее лицо получает от буддийского аскета, буддийской святыни или какого-либо индуистского божества, занявшего второстепенное место в буддийском пантеоне. Затем, т. е. после получения этих сведений, это действующее лицо приобщается к дхарме (буддийскому вероучению).

1.2. Описанные здесь самые общие сюжетные черты (испытание, познание смысла испытания и т. д.) примерно совпадают с отдельными, также самыми общими чертами обряда инициации безотносительно к культу и географическому району.

Однако при известном углублении в содержание поэмы в некоторых из входящих в нее легенд, кроме этих самых общих черт, обнаруживаются и более частные черты:

а) действующее лицо узнает в особом, отдаленном и труднодоступном месте о своих прежних рожденьях;

б) само достижение этого места (или выход из него) обеспечивается сверхъестественными силами, прежде всего заклинаниями (мантрами), данными действующему лицу божеством<sup>4</sup>;

в) действующее лицо достигает этого места не самостоятельно, а переносится туда в усыпленном состоянии божеством.

Наиболее полно эти черты выявлены в сюжетной линии основной легенды поэмы. Главную героиню поэмы, юную буддийскую отшельницу Манимехалей, преследует принц Удайкумаран. На помощь девушке приходит ее кастовая богиня-покровительница, усыпляет ее и переносит на далекий остров Манипаллавам. Там девушка узнает о том, что с ней произошло в предыдущем ее рожденьи, получает волшебный сосуд, в котором не иссякает пища, и обретает способность произносить три заклинания, с помощью которых можно якобы летать по воздуху, обходиться без еды и принимать облик любого существа.

1.3. Эти черты места и достижения этого места, с которым свя-

<sup>3</sup> Особенно большое распространение подобного рода подход получил в итальянской школе пространственной лингвистики.

<sup>4</sup> В сказочной и легендарной модификации это достижение места часто происходит случайно, в результате несчастного случая

зано познание прошлого и овладение заклинаниями, могут быть сопоставлены с уже несколько менее общими чертами обряда инициации: действительно, обряд посвящения, в особенности когда речь идет о посвящении лиц, относящихся к более специализированному религиозному контингенту, обычно происходит в крайне изолированном месте. Путь к этому месту труден и требует магической помощи. Именно в этом месте посвящаемый приобретает знание мифологии и необычные способности, типологически легко сопоставимые со знанием прошлых воплощений и овладением тремя заклинаниями в приведенной легенде.

Если первые из отмеченных здесь черт сюжета свойственны буддийской легенде, то черты второй группы хотя и входят в нее, но генетически тяготеют уже к более древнему слою, более тесно связанному со сказкой, нежели с легендой.

1.4. Наконец в поэме «Манимехалей» встречаются эпизоды, не типичные для буддийской легенды вообще и случайные для ситуаций, в которых они присутствуют. Здесь хочется привести один из таких эпизодов, особенно яркий и необычный.

Царь Бхумираджа узнает от отшельницы Манимехалей о том, что для знания своей «прежней» жизни ему следует отправиться на остров Манипаллавам. Царь покидает свой край и прибывает на остров, где узнает, что именно там, у берега моря, он, уморив себя голодом, и нашел свою смерть в предыдущем воплощении. И вот тогда случается событие, которого, очевидно, не мог ожидать ни царь, ни читатель легенды: Манимехалей показывает принцу не только место его погребения, но и его скелет.

Вот строки из XXV главы поэмы, в которых Манимехалей говорит:

Смотри! Вот скелет, оставшийся от жизни прекрасной той,  
Бесценной жизни, что [тебе], царю, [прежде] была дарована;  
Был песком покрыт он, намытым волнами;  
[Здесь лежит он], в тени дерева пунней<sup>5</sup>.

Вообще получение знания о прежнем рожденьи не должно связываться с видением своего скелета в буддийских легендах и притчах. Сам момент видения своего прежнего скелета либо не встречается, либо встречается очень редко<sup>6</sup>. Кроме того, в контексте поэмы этот момент по ряду соображений представляется неоправданным внесением чего-то абсолютно инородного. Приведем здесь эти соображения.

Во-первых, этот момент не может быть истолкован, как иллюстрация буддийской концепции перевоплощения<sup>7</sup>, поскольку как Бхумираджа, так и все другие действующие лица поэмы, принимающие буддийскую дхарму, прежде принадлежали к тому или иному, индуистскому или брахманистскому, вероучению, обязательно включающему в себя концепцию перевоплощения.

Во-вторых, знание прежней жизни выступает как откровение, которое не требует никаких доказательств, иллюстраций или примеров.

В-третьих, это знание получается в воздаяние, в дар, как высшая милость. Ни одно из действующих лиц, получивших это знание (а оно

<sup>5</sup> *cattāṇār, maṇimēkalai mūlamum, u. vē. cāminātaiyar patavuraiyum. cennai*, 1898, p. 235.

<sup>6</sup> Так, у С. Радхакришнана имеется ссылка на буддийский текст, где говорится, что «отшельник смотрит на человека, но видит только скелет». Однако здесь мы имеем дело с чисто нравоучительным контекстом (С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. I, М., 1956, стр. 186).

<sup>7</sup> В буддизме эта концепция связана с «законом зависимого происхождения».



в поэме было получено всеми положительными действующими лицами), не может принять или не принять его; оно, согласно общиндуистской и буддийской точке зрения, само по себе является частью естественного процесса наряду с возмездием, достоинством и т. д. И это знание принималось всеми действующими лицами примерно в той же ситуации, что и царем Бхумираджей, но без видения своего скелета<sup>8</sup>.

Таким образом, этот момент кажется необъяснимым как с позиций общей концепции поэмы, так и со стороны конкретной ситуации, что и дает возможность отнести его к акцидентальным моментам.

2.0. В то же время «случайность» и «неоправданность» этого момента сами по себе могут служить косвенным указанием на его обрядовость. Это положение можно объяснить следующим образом: довольно давно некоторые исследователи отмечали явление сильной маркированности<sup>9</sup> культовых текстов относительно некультовых, в частности и в особенности мифологических<sup>10</sup>.

2.1. Эпизод «видения скелета» — яркий случай такой «нелогичности» и «безрезультатности». Буддийское мировоззрение стремилось в легенде увязать *свою* умозрительную философско-этическую концепцию с *не своим* культом и также *не своим* крайне расплывчатым пантеоном. Не удивительно, что при этом в сравнительно поздние тексты попали фрагменты из глубокой древности, о чем говорит и то обстоятельство, что этот эпизод встречается в чисто культовом контексте географического района, чрезвычайно далекого от Южной Индии.

2.2. Кнуд Расмуссен во время одной из своих экспедиций к гренландским эскимосам отметил у них один весьма любопытный обряд, предшествующий посвящению в шаманы и не замеченный пока ни у одной другой народности, практикующей шаманизм. Молодой эски-

<sup>8</sup> Следует отметить, что этот эпизод никак не повлиял на дальнейший ход действия рассказа о Бхумирадже и поэмы в целом.

<sup>9</sup> Понятие маркированности текста, очевидно, связано с восприятием и субъективной оценкой последнего. Если у нас имеется несколько разновидностей текстов, то маркированным (точнее, наиболее маркированным) будет считаться текст, разновидность которого будет выступать особенно явно, либо тот текст, о котором можно по крайней мере сказать, что он не относится к уже известным нам разновидностям. (При этом предполагается, конечно, что сама разновидность не названа в тексте.) Так, если взять художественную прозу, протокол и стихи, то наиболее маркированными будут стихи, затем протокол и после него — художественная проза. (Е. Зализняк, В. Иванов и В. Топоров, *О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семантических систем*, — «Структурно-типологические исследования», М., 1962, стр. 134—143).

<sup>10</sup> Вообще легенда в отличие от сказки является определенно *арелигиозным* текстом, где на первом плане стоит описание поведения *отдельной личности*. Сам ход действия в легенде гораздо менее стахистичен, чем в сказке или мифе. Иначе говоря, если нам еще неизвестна типология данного легендарного текста и данного сказочного текста и если нам предлагают рассмотреть эпизоды, взятые наугад из середины сказки и легенды, то по эпизоду, взятому из легенды, будет легче восстановить неизвестный нам предыдущий эпизод, чем по эпизоду, взятому из сказки, восстановить предыдущий эпизод сказки. В случае же знания нами типологии этих двух текстов, нам, напротив, будет легче восстановить предыдущий эпизод сказки, поскольку в легенде типология выражена слабее, а логическая связь актов поведения — гораздо сильнее. (Аналогичным образом изменится и степень предсказуемости неизвестного нам последующего эпизода на основании известного нам предыдущего. По степени убывания стахистичности разновидности текстов их можно расположить следующим образом: сказка, миф, легенда, современный роман, современная новелла). Обнаружив в легенде момент, логически не связанный с ее контекстом и в то же время заведомо не являющийся *новым*, мы с известным основанием можем отнести его к более типологическому сказочному субстрату, всегда связанному с каким-то архаическим культовым текстом. Фрагмент сказочно-культовой подосновы в легенде обычно и бывает отрицательно маркирован, т. е. про него можно скорее сказать «это не легенда», нежели отнести его к *определенному* культу.

мос, готовящийся стать шаманом, сосредоточив всю свою волю, последовательно удаляет в своем воображении кожу, мышцы, внутренние органы и т. д. и наконец видит себя со стороны «как скелет». Это видение служит непрямым условием получения им шаманских знаний и способностей<sup>11</sup>.

Однако параллель с эпизодом из тамильской поэмы, где царь Бхумираджа «видит свой скелет» накануне своего приобщения к буддийской дхарме, подчеркивается и еще одним обстоятельством. У эскимосов это видение осуществляется при помощи старого шамана, направляющего весь обряд. В поэме же отшельница Манимехалей силой волшебства на мгновение удаляет намытый морем песок, чтобы царь мог увидеть свой скелет.

В обоих случаях дело не обходится без «магической помощи», характерной для всякого обряда посвящения в шаманы.

3. Очевидно, мы имеем дело с проникновением в позднейший буддийский легендарный текст чисто шаманского элемента, оказавшегося в поэме искусственно включенным в сферу индуистско-буддийской идеи перевоплощения. Пока нет оснований связывать общность этого момента у южных индийцев и эскимосов с этнической миграцией или культурным заимствованием. Скорее всего речь идет об известной общности типологии древнейшего шаманизма. В Южной Индии этот момент давно «выпал» из культа, как и шаманизм в целом. У эскимосов же он сохранился благодаря той изумительной устойчивости архаических явлений, которая столь характерна для всей их культуры.

<sup>11</sup> К. Rasmussen, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, — «Report on the 5th Thule Expedition», vol. VII, Copenhagen, 1929, № 1, pp. 111—114; М. Eliade, *Le chamanisme*, Paris, 1951, p. 71.



Э. А. Грантовский

## ИЗ ИСТОРИИ ВОСТОЧНОИРАНСКИХ ПЛЕМЕН НА ГРАНИЦАХ ИНДИИ

Начиная со II—I вв. до н. э. государства, созданные восточноиранскими племенами — саками, кушанами, эфталитами — включали в свой состав значительную часть территории Индии. Однако в индийских источниках имеются данные, свидетельствующие о знакомстве с восточноиранскими племенами и относящиеся к более раннему времени. Часто без достаточных к тому оснований считают, что в этих случаях следует иметь в виду сакские и другие восточноиранские племена Средней Азии. Между тем сакские и родственные им племена засвидетельствованы на границах Индии уже в VI—V вв., и именно к ним прежде всего должны быть отнесены эти данные раннего периода.

Сведения о восточноиранских племенах в пограничных с Индией областях имеют особое значение для истории народов этого района, говорящих на языках восточноиранской группы. В настоящее время к ним принадлежат афганцы и ряд малочисленных народностей, живущих в северо-восточном Афганистане, советском Памире и соседних районах Китая, Пакистана и штата Джамму и Кашмир. Предки этих, как и других известных в древности и в средние века, народов входили некогда в состав восточносакских и родственных им племен.

Материалы, свидетельствующие о появлении восточноиранских племен у границ Индии, имеют большое значение и для решения вопроса о времени и месте формирования восточноиранской группы народов в целом, а вместе с тем и проблемы происхождения всех ирано-язычных народов.

В настоящее время к числу восточноиранских языков относятся пашто, осетинский, мунджанский с диалектом йидга, припамирские языки и диалекты, ягнобский. В древности языки этой группы были распространены на огромной территории от Северного Причерноморья до Западного Китая и от лесостепной части территории СССР до южной части современного Афганистана. К ним принадлежали согдийский, хорезмийский, хотано-сакский, языки скифо-сармато-аланской группы народов, ставший недавно известным «бактрийский» и некоторые другие. Все эти языки обнаруживают характерные особенности в области фонетики, лексики, а также морфологии и синтаксиса, которые выделяют их из всей иранской группы и отличают от западноиранских языков.

В целом характерные черты, сближающие между собой восточноиранские языки, настолько существенны, что безусловно следует признать положение о близком соседстве и лингвистическом соприкосновении носителей этих языков, имевшем место в течение определенного,

по-видимому весьма продолжительного, времени уже после общеиранского периода. В связи с этим вполне правомерна постановка вопроса о времени и месте таких контактов, приведших к возникновению и распространению общих для восточноиранских языков особенностей<sup>1</sup>.

Распространение восточноиранских диалектов по обширной территории, на которой они впоследствии бытовали, связывается в литературе обычно с племенными передвижениями III—II вв. до н. э. В третьей четверти II в. до н. э. группа скифских народов вторглась в Греко-бактрийское царство и заняла его территорию. По Страбону, это были асии, пасианы, тохары и сакараулы, пришедшие из-за Яксарта, а по китайским источникам — юэ-чи, первоначально продвинувшиеся под натиском гуннов с востока, с китайских границ. Примерно в то же время восточно-сакские племена, обитавшие в юго-западной части китайского Туркестана, в связи с движением гуннов и юэ-чи, прошли через горные проходы к верховьям Инда и спустились в его долину. Несколько ранее сарматы на западе перешли Дон и заняли Северное Причерноморье и т. д. Все эти передвижения действительно сыграли значительную роль в изменении этнической карты многих областей, но к первоначальному распространению восточноиранских языков и народов они, очевидно, не имеют отношения.

Различные данные свидетельствуют о распространении восточноиранских племен далеко на запад задолго до III—II вв. до н. э. Так, из сведений античных авторов и весьма богатого в настоящее время археологического материала определенно следует, что формирование сарматов происходило между Доном и Южным Зауральем и может быть отнесено к VII—VI вв. до н. э. Сарматские племена, пришедшие с этой территории, прежде всего из ее западной части, заняли в III—II вв. до н. э. Северное Причерноморье. Именно к ним, а может быть, даже к племенам, находившимся в этой области и ранее, следует относить многочисленные встречающиеся здесь имена с ярко выраженными восточноиранскими чертами, свойственными позже осетинскому языку. Следует также заметить, что продвижение сарматов к западу от Дона началось значительно раньше, чем известные нам переселения народов в восточной части Средней Азии и Восточном Туркестане.

Г. Бейли в статье «Asica», отмечая особые сходства между осетинским, хорезмийским, согдийским, хотано-сакским и пашто, считает, что лингвистическое соприкосновение носителей этих языков имело место в Средней Азии и на ее границах, рядом с Согдианой и Хорезмом. По его мнению, эти контакты продолжались до племенных передвижений III—II вв. до н. э., а до этого предки осетин и афганцев, хорезмийцы и согдийцы были тесно связаны друг с другом. Важным аргументом в пользу приведенной точки зрения Г. Бейли считает положение, согласно которому пасианы идентичны предкам афганцев; последние, следовательно, появились на территории Афганистана также во II в. до н. э.; ранее они входили в ту же группу племен, вторгшихся с севера в Бактрию<sup>2</sup>.

Это мнение было впервые выдвинуто Г. Моргенштерне на основе ряда положений В. Тарна. И некоторые другие авторы также придерживаются точки зрения о появлении именно во II в. до н. э. в Восточном Афганистане и соседних районах народов восточноиранской группы. Так, по И. М. Оранскому, афганский, мунджанский и памирские языки

<sup>1</sup> H. W. Bailey, *Asica*, — TPS, London, 1946, pp. 1—3.

<sup>2</sup> Ibid.



«распространены на территории, занятой в древности (со II в. до н. э.) сакскими и тохарскими племенами, и являются продолжением древних сако-тохарских диалектов»<sup>3</sup>.

Перейдем к рассмотрению данных о появлении восточноиранских племен на границах Индии и в соседних районах. Вопрос о происхождении этих племен, и в частности афганцев, неоднократно привлекал внимание многих исследователей.

Сведения об «афганцах», упоминаемых под этим именем, появляются в источниках довольно поздно. Мусульманские авторы, сообщающие о них с X в. н. э., еще застают афганцев на сравнительно ограниченной территории: к юго-востоку от Газни и Кабула до восточных склонов Сулеймановых гор, к западу от долины Инда. Ранее афганцы упоминаются у Варахамихиры (VI в. н. э.) под названием *Avagāṇa* как народ, обитавший, по-видимому, на северо-западных границах Индии, и в биографии Сюань-Цзана (VII в. н. э.) под именем *A-p' o-k'len* < \**Avagān* в той же области, которую занимали афганцы, согласно ранним мусульманским источникам.

Эти данные относятся лишь к весьма позднему периоду, и термин *Avagān*, *Afṛān* не является исконным именем афганцев. В связи с этим особое внимание привлекает безусловно имеющее древнее происхождение самоназвание афганцев *raštūn* и важный этнический термин *raštō*. Сравнивая эти названия или древнеиранские формы, к которым они должны восходить, с именами народов, известных в древности, пытались отождествить предков афганцев с теми или иными из этих народов. В течение долгого времени в литературе было широко распространено мнение, что предки афганцев упоминались уже у Геродота под именем пактиев *Πάκτιες* (VII, 67, 68, 85), их земля — *Πακτική* (III, 102; IV, 44; III, 93). При этом основывались на некоторой близости этого имени с афг. *raštō*, *raštūn*. Это отождествление было предложено Лассеном и принято рядом авторов — Траппом, Гирсоном и др., хотя на его сомнительный характер уже в XIX в. указывали Ф. Шпигель и В. Гайгер<sup>4</sup>. Встречается оно и в некоторых современных работах, например, у А. Фуше и С. Агравалы<sup>5</sup>. Однако в настоящее время не приходится сомневаться в его неприемлемости, особенно в связи с установлением древнего значения афг. группы *-št-* в *raštō*. Совр. *raštō*, *raštūn*, сравниваемые с греч. *Πάκτιες*, являются лишь диалектными формами от *raštō*, *raštūn*. Сочетание согласных, к которому восходит афг. *-št-* (=диал. *-xt-*), никак не могло в V в. до н. э. быть передано в греческом через *-kt-*. Следовательно, не имеется никакой связи между именами *Πάκτιες* и *raštūn*. Отождествление пактиев с предками афганцев неприемлемо и по историко-географическим соображениям<sup>6</sup>. Область пактиев находилась, очевидно, севернее древнего местожительства афганских племен<sup>7</sup>.

Афг. группу *-št-* возводили ранее к древнеиран. *-ršt-*<sup>8</sup>. В соответ-

<sup>3</sup> И. М. Оранский, *Введение в иранскую филологию*, М., 1960, стр. 346.

<sup>4</sup> Историю вопроса см. М. Longworth Dames, *Afghānistān*, — E. I., t. I, 1913, p. 152; ср. также у В. В. Григорьева («Кабулистан и Кафиристан», СПб., 1867), ср. прим. 5.

<sup>5</sup> A. Foucher, *La vieille route de l'Inde de Bactre à Taxila*, Paris, t. I (1942), p. 198; t. II (1947), p. 410; S. V. Agrawala, *India as known to Pāṇini*, Lucknow, 1953, p. 438.

<sup>6</sup> J. Marquart, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran*, H. II, Leipzig, 1905, S. 175—177; Longworth Dames, *Afghānistān*, — E. I., t. I, 1913.

<sup>7</sup> См. предыд. прим. Ср. ниже о положении Каспатья, с которым постоянно связывается Пактика у Геродота. Локализация пактиев в Сулеймановых горах (ср. A. Foucher, *La vieille route*, p. 198) основывается лишь на отождествлении пактиев с предками афганцев.

<sup>8</sup> J. Marquart, *Untersuchungen*, H. II, s. 177; G. Morgenstierne, *An etymological vocabulary of Pashto*, Oslo, 1927, p. 61.

ствии с этим объясняли этническое название афганцев из авест. *paršta-*, древнеинд. *pr̥ṣṭha-* 'спина', 'хребет', 'верхняя часть чего-либо'; 'высота', \**pr̥ṣṭānā* 'the hill-people' или 'the prominent ones'. Однако Г. Моргенштерне, первоначально также следовавший этому объяснению, показал впоследствии его необоснованность, продемонстрировав, что древнеиран. *-ršt-* дает в афг. *-š-*<sup>9</sup>.

Что же касается *-št-* в *raštō*, *raštūn*, то оно должно восходить к древнеир. *-rs-*. Закономерность перехода общеир. *-rs-* > афг. *-št-* была открыта П. Тедеско и подтверждена Г. Моргенштерне. Об этом соответствии свидетельствует целый ряд примеров<sup>10</sup>. Таким образом, этнические термины *raštō*, *raštūn* восходят к древнеиран. *pars-*, *parsu-*, от которого образованы и имена ряда других иранских племен и народов: \**Parsava* в Западном Иране в IX—VII вв., *Parsa* — персы и др., также ряда восточноиранских народов. *Raštō* < *parsavā* является прилагательным женского рода к *Parsu* (т. е. язык Парсу); эта первичная основа, *Parsu*, также сохранилась в афг. *Rašt*<sup>11</sup> и т. д.

Существование восточноиранских племен с подобным именем засвидетельствовано Птолемеем, который называет народы парсии и парсиеты (первый — в западной части Паропамисад, второй — в южной части той же области и в северной части территории, расположенной между Арахозией и долиной Инда), а также города в Паропамисадах — Парсиа и Парсиана. Следует заметить, что о каких-то особых (внутри иранской общности) связях этих восточноиранских народов с носившими подобные имена западноиранскими народами говорить не приходится<sup>12</sup>.

Вместе с тем существование восточноиранских племен с этническим именем, образованным от древнеиран. *pars-*, *parsu-*, представляет безусловный интерес для древнейшей истории афганцев. Моргенштерне и вслед за ним Бэйли непосредственно идентифицируют с предками паштунов парсиев Птолемея и считают, что этот народ появился на территории Афганистана во II в. до н. э., находя обоснование для своей точки зрения в теории Тарна относительно парсиев<sup>13</sup>.

По Тарну, парсии Птолемея идентичны с пасианами Страбона, из чего делается вывод, что парсии входили в число народов, вторгшихся между 140—129 гг. в Бактрию. Затем, как считает Тарн, они продвинулись к Арахозии, в районы Газни и Кабула, где основали свое царство с городами Парсиа и Парсиана, а их цари *Ṣpalaḥora*, *Ṣpalaḡadama*, *Ṣpaliṛiṣi* чеканили здесь свою монету<sup>14</sup>. Г. Моргенштерне считает, что территория, отводимая Тарном для парсиев, хорошо соответствует области первоначального распространения афганцев («от Арахозии и Гильменда к Сулеймановым горам и Газни-Кабулу»). Так как *ṣpala-* в приведенных именах происходит от древнеир. *spara-* 'войско', для языка, которому принадлежали эти имена, был характерен переход *δ > 1*, с чем Моргенштерне связывает аналогичное явление, характерное для афганского. Таковы аргументы в пользу мнения о появлении афганцев на

<sup>9</sup> G. Morgenstierne, 'Pashto', 'Pathan' and the treatment of *r* + sibilant in Pashto, — AO, vol. XVIII, 1940, pp. 140—142.

<sup>10</sup> G. Morgenstierne, 'Pashto', 'Pathan'..., — AO, vol. XVIII, pp. 138—141.

<sup>11</sup> G. Morgenstierne, 'Pashto', 'Pathan'..., — AO, vol. XVIII, pp. 143—144; H. W. Bailey, *Asica*, — TPS, p. 2. Ср. Э. Грантовский, *Древнеиранское этническое название 'Parsava'—Parsa*, — КСИИ, XXX, М., 1961, стр. 6, 10, прим. 14.

<sup>12</sup> Э. Грантовский, *Древнеиранское*..., — КСИИ, XXX, стр. 14.

<sup>13</sup> G. Morgenstierne, 'Pashto', 'Pathan'..., — AO, vol. XVIII, pp. 142—144; H. W. Bailey, *Asica*, pp. 1—3.

<sup>14</sup> W. W. Tarn, *The greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1938, pp. 284, 292—295, 332, 469.



территории Восточного Афганистана во II в. до н. э. Однако все эти соображения, особенно в части, заимствованной у Тарна, необоснованны.

Рассмотрим прежде всего, насколько оправдано отождествление пасианов с парсиями. Иных сведений о пасианах, кроме приведенных у Страбона, не имеется. Поэтому различные исследователи пытаются идентифицировать их с теми или иными народами, названия которых в какой-то мере созвучны с именем, переданным у Страбона как «пасианы». Что касается отождествления Тарна, то оно представляется одним из наименее убедительных и в специальной литературе, посвященной тем же сюжетам, что и монография Тарна, в основном не принимается<sup>15</sup>.

Предлагались также сопоставления пасианов с асианами Страбона и пасиками Птолемея. Последнее предположение, пожалуй, наиболее удачно<sup>16</sup>, если народ, называемый у Страбона пасианы, действительно существовал. Однако самой распространенной является точка зрения, которая исходит из давно предложенного исправления текста Страбона: ἡ Ἀσιανῶν вместо Πασιανῶν, с чтением не «асии и пасианы», а ἡ Ἀσιῶν ἡ Ἀσιανῶν<sup>17</sup>.

Отождествление пасианов с парсиями основывается на следующих соображениях: рядом с Pasiāni у Страбона упоминаются Asii, идентичные с Asiani Помпея Трога; подобным образом должны были существовать параллельные формы \*Pa(r)sii и \*Pa(r)siani, которым соответствуют имена городов парсиев, Parsia и Parsiana. Для выпадения -г- в Pasiāni привлекается имя Asii, по мнению некоторых авторов, являющееся вариантом этнического имени Arsi документов из Восточного Туркестана (arṣi)<sup>18</sup>. Племенное имя Asii близко к одному из старых названий алан-осетин: As, Asy и т. д. Часто считают, что эти имена восходят к более древней форме с -г-: Arsi, ārsya.

Однако мнение о связи предков осетин с асиями Страбона не может считаться доказанным, даже если их имена действительно связаны между собой. Еще более сомнительна точка зрения о происхождении осетин из Восточного Туркестана или соседних областей. Этнические имена, сходные с As, Asy и т. д., достаточно рано засвидетельствованы далеко на западе, среди сарматов (Ἀσαῖοι и др.). Как уже указывалось, формирование последних происходило между Доном и Южным Зауральем, причем значительно раньше, чем началось движение племен Восточного Туркестана на запад.

Наконец совершенно неубедительным выглядит сопоставление имен как асиев, так и предков осетин с arsi<sup>19</sup>, в том числе и с лингвистической точки зрения. В. И. Абаев считает его необоснованным<sup>20</sup>. Однако и независимо от того, приемлемо ли это отождествление, привлечение его в качестве примера для сопоставления имен Pasiāni и Parsii неверно.

<sup>15</sup> С. П. Толстов, *Подъем и крушение империи эллинистического «Дальнего Востока»*, — ВДИ, 1940, № 3—4, стр. 206—207; И. Умняков, *Тохарская проблема*, — ВДИ, 1940, № 3—4, стр. 184—185; А. К. Нарайн, *The Indo-Greeks*, Oxford, 1957, p. 132.

<sup>16</sup> Ср. И. Умняков, *Тохарская проблема*, — ВДИ, 1940, № 3—4, стр. 184—185.

<sup>17</sup> G. Haloun, *Zur Ue-tsi-Frage*, — ZDMG, Bd 91, 1937, S. 244; А. К. Нарайн, *The Indo-Greeks*, p. 132.

<sup>18</sup> W. W. Tarn, *The Greeks...; ср.* Н. W. Bailey, *Asica*, pp. 2—3; ср. О. Maenchen-Helfen, *The Yüeh-chih Problem Re-examined*, — JAOS, 1945, pp. 71—81; Н. W. Bailey, *Iranica Indica*, — BSOS, XIII, 1, 1949, pp. 135—136.

<sup>19</sup> Ср. И. Умняков, *Тохарская проблема*, — ВДИ, 1940, № 3—4, стр. 189.

<sup>20</sup> В. И. Абаев, *Осетинский язык и фольклор*, М., 1949, стр. 157; *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, М.—Л., 1958, стр. 80.

Имена, сближаемые с Asii, известны впоследствии в формах без -г-, Ἀσιῶν, Asiani, Ἀσαῖοι, As, yas-, Asy и т. д. Что же касается древнеиранских этнических названий, образованных от pars (u), то они во всех известных нам случаях сохранили группу -rs- (или восходящую к ней группу согласных). Если бы парсии действительно были идентичны с пасианами, то данные о них Птолемея должны были быть определенно более поздними, чем те сведения, из которых исходит Страбон. Между тем Птолемей передает их имя как Parsioi с -рс-. Афг. paštō, pašt и т. д. также восходят к \*parsava, parsu. К тому же ни в одном из иранских языков, которые являются наиболее близкими к языкам группы племен, завоевавших во II в. до н. э. Бактрию, не имела места ассимиляция rs → ss в словах, образованных от parsu. Кроме того, если бы имена пасианов и асиев происходили от форм с -rs-, то следовало бы ожидать их написания с двойным s, как это и имеет место при передаче в греко-латинских источниках иран. -ss-, в том числе возникшего в результате ассимиляции rs → ss (ср., например, племенное имя Θυρσαῖται с известной более ранней формой Tursagetai). Таким образом, видеть в Pasiāni закономерную передачу для \*Pasiāni не представляется возможным.

Отождествление парсиев Птолемея с пасианами Страбона представляется, следовательно, необоснованным и должно быть отвергнуто. Остается поэтому бездоказательным и мнение о том, что парсии проникли на территорию Афганистана в третьей четверти II в. до н. э. Рассмотрим теперь, насколько убедительны другие положения Тарна и следующего за ним Г. Моргенштерне о парсиях. По Тарну, владения парсиев распространялись на область Газни — Кабула, и происходящие отсюда монеты названных выше владетелей, в именах которых Г. Моргенштерне считает возможным усматривать диалектные черты, характерные именно для афганского, принадлежали царям парсиев. Соображения, по которым Тарн относит монеты с именами Ṣpalaḥora, Ṣpalaḡadama, Ṣpalirīša к парсиям, неубедительны. В настоящее время после публикации материалов новых археологических исследований и монетных находок на территории Афганистана и появления существенно важных работ по нумизматике греко-бактрийского, индо-греческих, сакских и индо-парфянских царств<sup>21</sup> многие построения Тарна должны быть пересмотрены. Не может быть и речи о существовании сколько-нибудь значительного царства парсиев.

Монеты с названными именами лишь в единичных экземплярах известны из районов Кабула, а также Беграма (древней Капиши), Сеистана и из Таксилы (с областью последней они связаны типом надписей — на греческом и кхароштии). Выпускались эти монеты на территории Арахозии, откуда происходит и основное число их находок, в области Газни и Кандагара, в районах которых находились Александрополь и Александрия Арахозии. Таким образом, эти монеты чеканились во владении, находившемся не на территории Паропамисад, а в Арахозии.

Спалахора и Спалагадама, очевидно, принадлежали к числу сакских правителей, захвативших долину Инда и ряд соседних областей, в том числе Арахозию. Из сакского правящего рода (или родов) определенно происходили и Спалирис и Спалирисес, которые, возможно, были братьями первого из известных нам великих царей саков Мауеса. Спалирисес, по-видимому, наследовал Мауесу в ранге великого царя. Его монеты,

<sup>21</sup> А. М. Simonetta, *A new essay on the Indo-Greeks, the Sakas and the Pahlavas*, — «East and West», Rome, vol. IX, 1958, pp. 154—186. Там же, pp. 171—172, см. предшествующую литературу по данному вопросу.



в том числе поздняя серия с именем его соправителя и преемника Азеса I, также выпускались и находятся на территории Арахозии, в том числе в районе Кандагара<sup>22</sup>.

Власть Азеса I, одного из наиболее могущественных сакских царей, простиралась на район Таксилы и другие области Северо-Западной Индии и Юго-Восточного Афганистана. Существовавшее на этих территориях сакское царство, согласно определенному сообщению китайских источников, было образовано сакскими племенами, проникшими в области по Инду с севера через проходы Памирской горной системы и Гиндукуша. Некоторые исследователи сомневались в возможности этого пути. По мнению Тарна и некоторых других авторов, эта группа саков двигалась через Среднюю Азию, Мерв, Герат, Сеистан в долину Нижнего Инда, а уже затем на север вплоть до Таксилы и Кашмира. Мнение, что саки не могли пройти через горные проходы Памира и Гиндукуша, неосновательно. Об этом свидетельствует как передвижения полукошачьего и кочевого населения в этих районах, имевшие место вплоть до недавнего времени, так и тот факт, что названные горные области были освоены саками уже в VII—VI вв. до н. э. В настоящее время движение саков, основавших царство в долине Инда в I в. до н. э., через Памир и Гиндукуш не вызывает сомнений<sup>23</sup>.

Правители, носившие имена со Spal(a)-, происходили из этой группы сакских племен и, следовательно, не имеют отношения к народам, разрушившим Греко-Бактрийское царство, в том числе к пасианам Страбона. Безусловно не были связаны они и с парсиями, обитавшими далеко к северо-западу от тех областей, которыми владели названные правители. Поэтому если spal(a)- в указанных именах соответствует древнеиран. sрада-, то это должно свидетельствовать лишь о том, что для языка некоторых групп саков, обитавших ранее к северу от Памира, был характерен тот же переход  $\delta > 1$ . Он наблюдается не только в отдельных согдийских и скифских диалектах, а в более южных областях — в афганском и ряде других восточноиранских языков. Как стало известно после опубликования надписи из Сурх-Котала, тот же переход был характерен и для бактрийского, который А. Марикк и В. Хеннинг считают древним языком Бактрии, бытовавшим здесь до прихода новых племен во II в. до н. э.<sup>24</sup>

Основные области сакской династии, к которой принадлежали Мауес, Азес I и другие правители, лежали, очевидно, в долине среднего Инда. Представители этой династии подчинили себе и другие территории Северо-Западной Индии и Юго-Восточного Афганистана. Однако именно область Паропамисад продолжала оставаться независимой в течение почти всего периода господства саков в долине Инда и соседних районах. По-видимому, лишь Мауесу удалось на короткое время подчинить Паропамисады. В остальное время, на протяжении всего I в. до н. э., здесь правили греческие государи, выпускавшие

<sup>22</sup> A. M. Simonetta, *A new essay...*, — «East and West», vol. IX, 1958, pp. 166—167, 180—182.

<sup>23</sup> С. П. Толстов, *Подъем и крушение империи...*, — ВДИ, 1940, № 3—4, стр. 206—208; А. К. Нарайн, *The Indo-Greeks*, pp. 135—136; Б. А. Литвинский, *Археологические открытия на восточном Памире и проблема связи между Средней Азией, Китаем и Индией в древности*, — «XXV международный конгресс востоковедов», М., 1960; А. М. Simonetta, *A new essay...*, — «East and West», vol. IX, pp. 163—164 etc.

<sup>24</sup> A. Maricq, *La grande inscription de Kaniska et l'éteo-tokharien, l'ancien langage de la Bactriane*, — JA, 1958, pp. 345—440; Bactrien ou éteo-tokharien?, — JA, 1960, pp. 161—166; W. B. Henning, *The Bactrian inscription*, — BSOS, vol. XXIII, 1960, pp. 47—55.

монеты в главном городе Паропамисад Капише. Некоторым из них удавалось иногда присоединить к своим владениям прилегающие районы Арахозии. В их руках обычно находилась и долина нижнего Кабула (район Пушкалавати). Греки владели Паропамисадами вплоть до начала I в. н. э., когда эта область перешла под власть кушан<sup>25</sup>. Таким образом, для положения о существовании в I в. до н. э. сильного царства парсиев в Паропамисадах или прилегающих районах не имеется никаких оснований.

Появились ли парсии в том районе, где они отмечены Птолемеем, во второй половине II в. до н. э. в результате вторжения в это время кочевых племен с севера или жили здесь ранее, сказать трудно. Единственный аргумент, который приводится в пользу первого мнения — отождествление парсиев с пасианами — как мы видели, бездоказателен и, очевидно, неверен. Что же касается области, занятой парсиями, то она, вопреки мнению Тарна и Моргенштерне, определенно не распространялась на районы Кабула и Газни. Птолемей не просто помещает парсиев в Паропамисады, но, сообщая о том, какие народы обитают на севере, западе, юге и востоке этой области, указывает, что парсии находятся в ее западной части, в которую он помещает также аристофилов: *κατέχουσι δὲ τῆς χώρας τὰ μὲν ἀρκτικά βωλίται, τὰ δὲ δυσμικά Αριστόφιοι καὶ ὑπ' αὐτοὺς Πάρσιοι, τὰ δὲ μεσημβρινὰ Πάρσουηται, τὰ δὲ ἀνατολικά Ἀρβῆται* (VI. 18, 3)<sup>26</sup>. Парсии располагались далее к западу и северо-западу от Кабула, как ясно следует из анализа данных Птолемея о Паропамисадах (см. ниже). Что же касается района Газни, лежащего еще южнее Кабула, то он вообще не входил в состав Паропамисад.

Бассейн реки Газни всегда являлся частью Арахозии, географически и исторически составляя единое целое с бассейном Аргастана и Аргендаба, с районом Кандагара. В районе Газни находился один из главных центров Арахозии в различные исторические периоды. Область Газни входила в состав Арахозии и в рассматриваемое время<sup>27</sup>. Граница Паропамисад и Арахозии проходила между Кабулом и Газни. Позже, по данным китайских источников, Но-си-па < Ghazna была главным городом или одной из двух столиц соответствующей по территории древней Арахозии страны Tsao-kiu-č'a (Джагуда), которую еще некоторые ранние арабские авторы называли Арохадж<sup>28</sup>.

К северу от Джагуды находилось царство Капиша, в состав которого входил и район Кабула. В VI в. до н. э. Арахозия, — возможно, на короткий период — включала и область Капиши (ср. в Бехистунской надписи, III, 60—61), но район Газни никогда не входил в состав Паропамисад. Следует заметить, что один из называемых Птолемеем городов Паропамисад, *Γάζακα ἢ Γαύζακα* (VI. 18, 4; упоминается также у Аммиана Марцеллина, XXIII. 6, 70), вопреки мнению, принимаемому Кисслингом, Э. Бенвенистом, А. Ольмстедом и другими авторами<sup>29</sup>,

<sup>25</sup> A. M. Simonetta, *A new essay...*, — «East and West», vol. IX, p. 170.

<sup>26</sup> *Claudii Ptolemaei Geographia*, ed. C. F. A. Nobbe, vol. II, Lipsiae, 1845, p. 134.

<sup>27</sup> См. ряд убедительных данных по этому поводу у Тарна (W. W. Tarn, *The greeks...*, pp. 469—472 а. о.), хотя его идентификация Александрии Арахозии непосредственно с Газной бездоказательна.

<sup>28</sup> Об идентификации Хосины с Газной, положении Джагуды и т. д. см. Ed. Chavannes, *Documents sur les Toukiue (Turcs) occidentaux*, Paris, [s. a.], p. 160; B. Laufer, *Sino-Iranica*, Chicago, 1919, pp. 358—362; A. Foucher, *La vieille route...*, pp. 231—234, 239.

<sup>29</sup> Kiessling, *Gazaka*, — RE, Bd VII (1912), Sp. 887; E. Benveniste, *Le nom de ville de Ghazna*, — JA, t. 226, pp. 141—143; A. Olmstead, *The history of Persian Empire*, Chicago, 1959, p. 49.



не может быть идентична с Газной. Бенвенист считает, что вместо *Gāzaka* следует читать \**Gāzaka* и что от этого имени в результате метатезы *pz* → *zp* произошла более поздняя форма *Ghazna*. Однако, если даже допустить указанное искажение при переписке, придется предположить еще одну ошибку, на этот раз самого Птолемея, уже в отношении географического положения этого пункта. Дело в том, что Газака определенно помещена к северу от Кабула (*Kābura*), по Птолемею, под 118° д. и 35° ш., а Газака — под 118°30' д. и 36°15' ш., следовательно, севернее и несколько восточнее Кабула, примерно между ним и Капишей (последняя под 118°40' д. и 37°30' ш.) Газни же находится к юго-западу от Кабула. По Кисслингу, Птолемей ошибался, помещая Газаку и Лохарну севернее Кабула. На самом деле Лохарна (совр. Логар) правильно отмечена Птолемеем на той же долготе, что и Кабул, и на 1° южнее последнего.

У Бируни<sup>30</sup> при перечислении притоков Гурбанда названа «река ущелья *Ghūzak*» (ماءِ ثَنِيَّةِ غُوزَك) рядом с Панджгиром, но до притоков, впадающих в Гурбанд-Кабул в его нижнем течении, в области Лагмана и далее. Эта река и ущелье *Ghūzak*, таким образом, находились на старой территории Паропамисад, в пределах области Капиши-Кабула, а топонимическое название *Ghūzak* соответствует форме *Gāzaka* Птолемея (\**Ghauzaka* > \**Ghōzak* > *Ghūzak*). Газни упоминается у Бируни в форме *غزنه*.

Вернемся к парсиям, которые, согласно Птолемею, размещались в западной части Паропамисад. По системе античных географов Паропамисады граничили на западе с Арейей (Птолемей VI. 18, 1; Страбон XV. 2, 9 и др.), расположенной по Герируду, с центром в районе Герата. Западная часть Паропамисад находилась, следовательно, между Арейей и областями Капиши и Кабула (центральной частью Паропамисад) в верховьях Гильменда и долинах, расположенных по верхнему Сурхабу и его притокам, возможно, она включала также и верховья Герируда. Эти районы и должны были распределяться между парсиями и аристофилами. Еще более точно место парсиев в Паропамисадах может быть установлено по данным о положении городов Парсиа и Парсиана, безусловно связанных с парсиями. Их координаты, указанные Птолемеем, определенно свидетельствуют, что города парсиев должны быть локализованы значительно северо-западнее линии Газни — Кабул. Птолемей дает координаты 16 пунктов в Паропамисадах. Положение некоторых из них хорошо известно (Каписа, Кабура, Лохарна), что позволяет определить примерное местоположение остальных<sup>31</sup>. Парсиа — самый западный из перечисляемых Птолемеем городов Паропамисад (35° ш. и 113°30' д.). Находилась она, следовательно, намного западнее Кабула и Капиши, скорее всего в районе, где берут начало истоки рек Балха и Герируда. Парсиана помещена на крайнем севере Паропамисад (38°45' ш. и 118°30' д.), северо-западнее Капиши, рядом с южными пределами Бактрии-Тохаристана. Судя по положению Парсиа и Парсианы, парсии обитали, очевидно, в долинах к северу от хребта Кух-и-Баба.

<sup>30</sup> «Китабу-л-хинд», изд. Эд. Захау (Alberuni's India, London, 1887), p. 130.

<sup>31</sup> Координаты, которые дает Птолемей всем этим пунктам, естественно, не соответствуют их точному географическому положению. Определение их широты и долготы основано на их положении по отношению друг к другу и расстояниях между собой по данным географических и исторических сочинений, и особенно подорожников, описаний маршрутов купцов и путешественников и т. д.

Интересно отметить, что устанавливаемая, таким образом область парсиев примерно совпадает с территорией Бамьянского царства, определенные сведения о котором относятся ко второй половине I тысячелетия н. э. В него входили в основном территории по верхнему Сурхабу и его притокам (Таншу, гл. 221). На юго-западе это царство простиралось вплоть до истоков Герируда<sup>32</sup>, на востоке граничило с Капишей<sup>33</sup>. На севере Бамьян примыкал к стране тохаров (Таншу, Сюань Цзан), соответствующей древней Бактрии. Причем китайские источники указывают, что территория Бамьяна и ранее находилась за пределами владений, входивших некогда в состав Тохаристана<sup>34</sup>. Таким образом, территория Бамьяна довольно точно соответствует северо-западной части Паропамисад и включает районы, где могут быть локализованы Парсиа и Парсиана. Именно эта область, составлявшая единое целое в географическом и культурно-историческом отношении, и должна быть признана областью парсиев Птолемея.

Итак, мнение о тождестве паштунов с парсиями и парсиями и основания, по которым относят появление предков афганцев на территории Афганистана ко II в. до н. э., должны быть отвергнуты по ряду причин. По сведениям раннесредневековых источников и некоторым другим данным, территория расселения парсиев не соответствует области первоначального распространения афганцев. Даже районы Газни и Кабула еще в раннем средневековье не были заняты афганцами, которые появляются здесь позднее. До этого предки афганцев обитали в горных районах к юго-востоку от Кабула и Газни до восточных склонов Сулеймановых гор. Эта область первоначального распространения афганцев находилась, следовательно, на большом расстоянии от территории парсиев и была отделена от нее различными царствами и владениями.

Было бы необоснованным и предположение, что предки афганцев появились на территории к юго-востоку от Газни в результате переселения парсиев из западных Паропамисад. Данные Птолемея определенно свидетельствуют, что уже в то время, к которому восходят его сведения о Паропамисадах и соседних районах, в той самой области, где обитали афганцы по известиям раннесредневековых источников, уже находился народ парсиеты, в котором с полной уверенностью можно видеть действительного предка паштунов.

Данные о народе *Parṣaitai*, или *Parṣaitai*, содержащиеся в Географии Птолемея, уже были в свое время рассмотрены И. Марквартом, сопоставлявшим этот народ именно с предками афганцев<sup>35</sup>. Правда, И. Маркварт, связывая имя этого народа с самоназванием афганцев, возводил афг. *paštūn* < \**paštān* к имени \**Parštān*, которое, по его мнению, и передано через *Parṣaitai*. Это положение неверно как в отно-

<sup>32</sup> По Худūd ал-'Алам (л. 10а, 21а), в пределах Бамьяна находились верховья реки Балха.

<sup>33</sup> Сюань Цзан, *Si-yu-ki. Buddhist records of the western world translated from the Chinese of Hsüen Tsiang* (A. D. 629) by S. Beal, London, vol. 1, 1906, pp. 53—54.

<sup>34</sup> У Сюань Цзана дается описание владений, на которые распалась страна Ту-хо-ло («*Si-yu-ki*», vol. I, pp. 37—49; vol. II, pp. 286—296). Последним из них вверх по реке Сурхаб-Кундуз был Баглан, к юго-западу от него Саманган по верхнему Хульму («*Si-yu-ki*», p. 43) и к юго-востоку от Баглана — Андараб (к северо-востоку от Капиши («*Si-yu-ki*», vol. II, pp. 285—287).

<sup>35</sup> Т. Marquart, *Untersuchungen...*, H. II, S. 175—178. А. Геррманн считает возможной эту идентификацию Маркварта, одновременно отмечая предложенное Моргенштерне отождествление паштунов с парсиями (А. Hergmann, *Parsietai*, — RE, Bd XVIII, 1949, Sp. 1880).



шении этимологии самоназвания афганцев, так и в связи с греческой формой имени (-т- отделено от -р- двумя гласными и во всяком случае не могло входить в группу -ršt-). Как было отмечено Моргенштерне, τ в Παρσιῆται невозможно идентифицировать с -št- в raštūp, а ται является обычным суффиксом в племенных именах<sup>36</sup>. Древнеиран. -ršt- переходит в афг. в -š-, а не в -št-. Однако это не дает оснований отвергать другую сторону аргументации И. Маркварта, исходившего также из того, что область парсиетов совпадала с территорией, которую занимали афганцы по данным мусульманских источников.

Птолемей помещает парсиетов в южную часть Паропамисад (VI. 18, 3); кроме того, также на юге Паропамисад, в пограничных районах с Арахозией, отмечены одноименные горы, по-видимому, названные по имени народа, — Παρσιῆται, или Παρσιῆται, ὄρη (VI. 18, 1). Очевидно, тот же народ занимал соседние к югу районы в северной части территории, включаемой Птолемеем в пределы Арахозии (VI. 20, 3). Для имени народа в южных Паропамисадах издания обычно дают форму Παρσιῆται, для народа на севере Арахозии — Παργυῆται. Точнее в обоих случаях Παρσιῆται и соответственно Παρσιῆται ὄρη<sup>37</sup>.

Маркварт определяет положение парсиетов, помещаемых на юге Паропамисад, исходя из положения народов Βολῆται (вместо Καβολῆται) в районе Кабула и Αρβᾶται в районе Ламгана и далее до Кунара. Парсиеты, по Маркварту, должны были, следовательно, находиться в районах к востоку от Газни и к югу от верхнего Курама. Геррман также локализует их в горных долинах у Газни. Соображения, на основании которых сделан этот вывод, в целом представляются вполне убедительными и могут быть подкреплены некоторыми дополнительными данными.

Помещая народы Паропамисад соответственно на север, запад, юг и восток этой области, Птолемей исходит, очевидно, из соседства каждой из этих частей Паропамисад с пограничными областями согласно описанию общих границ Паропамисад: на севере — Бактрия, на западе — Арейя, на юге — Арахозия, на востоке — части Индии. Паропамисады и Арахозия доходят у Птолемея до долины Инда. Поэтому область Лагмана, лежавшая к востоку от основного центра Паропамисад, безусловно включена в их состав. Северная (в Географии Птолемея) часть Паропамисад примыкала к Бактрии, почему она и названа северной, хотя в действительности являлась по существу центральной частью Паропамисад. Западная часть Паропамисад (с аристами и парсиями) была расположена не южнее «северной». На северо-востоке Паропамисад Птолемей помещает народ Βολῆται, имя которого следует читать как Καβολῆται к Кабул<sup>38</sup>. Здесь же, в северной части, определенно находился и город Капиша. Следовательно, эта часть Паропамисад соответствует древней области и царству Капиша.

Сведения о стране и городе Капиша содержатся в ряде источников. Она упоминается под именем Καρίσι, Καρίσα и у индийских авторов, впервые у Панини (IV. 2, 99, 29) около V в. до н. э. Город Капиша определенно следует видеть и в Бехистунской надписи (III. 60—61) крепости Καρίσα -kani. Тот факт, что Капиша была известна уже

<sup>36</sup> G. Morgenstierne, 'Pashto', 'Pathan...', — AO, vol. XVIII, p. 142.

<sup>37</sup> Cp. Claudii Ptolemaei Geographia, Ed. C. F. A. Nobbe, vol. II, pp. 134, 137; J. Marquart, Untersuchungen..., II, S. 177—178; A. Herrmann, Parsietai, — R E, Bd XVIII, Sp. 1880.

<sup>38</sup> J. Marquart, Untersuchungen..., H. II, S. 177—178; A. Herrmann, Kaboura, — R E, Bd X, 1919, Sp. 1432.

при первых Ахеменидах, следует также из сообщения Плиния о разрушении Киром города Каписы (Nat. Hist., VI, 25, 1 [VI. 23]).

Древний город Капиша (Κάπισα Птолемея) соответствует развалинам большого города, раскопанного французской археологической миссией в Афганистане на полях Беграма, недалеко от слияния Гурбанда с Панджгиром. Капишей называлась также область и царство (инд. Kāriṣi и др., Carisene Плиния, кит. Kia-pi-shi, Kaуariṣ Бируни), имевшие центр в одноименном городе. Некоторые исследователи, в том числе Тарн<sup>39</sup>, считают, что область Капиша была расположена лишь к востоку от слияния Гурбанда и Панджгира и включала области Кафиристана.

На самом деле область Капиша была расположена по Гурбанду, начиная от его истоков, и Панджгиру, а на юге включала район Кабула. Кафиристан же скорее причислялся к области Ламгана. О том, что Капиша простиралась далее на запад от слияния Гурбанда и Панджгира, свидетельствует хотя бы описание пути Сюань Цзана, указывающее, что Бамьян на востоке граничил с Капишей<sup>40</sup>.

Особый интерес представляет обычно не учитываемое сообщение Бируни, который в описании рек пограничной с Индией полосы<sup>41</sup> указывает, что река Гурбанд берет начало на границах царства Кауариṣ, далее упоминается и Панджгир, уже как второй приток Гурбанда. Еще более существенно, что Бируни отождествляет царство Капишу

с Кабулом: مملكة کاپیش و هو کابل 'царство Капиша, т. е. Кабул'. Таким образом, район Кабула входил в состав древней Капиши. Кабул и Капиша, следовательно, находились в одной, «северной», части Паропамисад у Птолемея, отведенной им народу, имя которого связано с именем Кабула.

Из того же текста Бируни следует, что область Капиша-Кабул простиралась до гор, в которых берут начало истоки Гурбанда и его притоков. Позднее хребет Гиндукуша также был границей Кабула. Так, Бабур указывает, что Гиндукуш отделяет Кабул от Балха, Кундуза и Бадахшана, причем непосредственно к северу от Кабула за Гиндукушем находились Кундуз и Андараб<sup>42</sup>; Капиша также, по данным китайских источников, граничила на северо-востоке с Андарабом.

На востоке Капиша-Кабул примыкала к области, или к отдельному владению, центр которого в древности и в средние века находился в районе Ламгана (совр. Лагман). В индийских источниках эта область и город именуются Lambāka или Lamprāka<sup>43</sup>, в китайских — Lan-ro, в мусульманских, следующих местному иранскому произношению, — Lamṭān. Бируни пишет: لبک اعنن لمغان «Lambaka (или Lampraka), т. е. Ламган». У Бабура область Ламгана называется Lamṭānāt; он указывает также на существование особого языка lamṭānī<sup>44</sup>. В основе всех приведен-

<sup>39</sup> N. W. Tarn, The Greeks..., pp. 460—462.

<sup>40</sup> «Si-yu-ki», vol. I, p. 53 fol.; «The life of Hiuen-Tsiang by the Shamans Hwui Li and Yen-Tsung», transl. by S. Beal, London, 1911, p. 54.

<sup>41</sup> «Китабу-л-хинд», стр. 130.

<sup>42</sup> «The Bábar-Nāma», ed. A. S. Beveridge, — GMS, vol. I, Leiden—London, 1905, leafs 130, 128; «Memoirs of Zehir-ed-Din Muhammed Babur», translated by J. Leiden and W. Erskin, annotated and revised by L. King, Oxford, 1921, vol. I, pp. 217, 222.

<sup>43</sup> О Лампаке в индийских источниках см. H. Lüders, Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan, — «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», Phil.-Hist. Klasse, 1930, S. 43—58.

<sup>44</sup> «The Bábar-Nāma», leaf 131 b; «Memoirs of Zehir-ed-Din Muhammed Babur», p. 225.



ных форм должно лежать единое древнее имя — очевидно, этническое название.

По Хеннингу, Lamṣān происходит от \*Lambayān < \*Lampakāna, и это имя имеет суффикс -akān(a), как во многих иранских топонимических названиях, а \*Lampra или \*Lamba может быть племенным именем<sup>45</sup>. Последнее предположение подтверждается данными Птолемея. Что касается второй части имени, то в ней, возможно, следует видеть не суффикс -(a)kāna, а иран. kāpa-, kāpi- в значении крепость, город, поселение, как в названии соседней Капиши в Бехистунской надписи: Kāpiša-kāpi и, очевидно, в именах других городов Паропамисад: Δαροακάνα (Daruakāna 'деревянный город?'), Ταρβακάνα — и соседней Арахозии: Αρικόνα (Птолемей VI. 18, 4; 20, 4).

Во всяком случае независимо от значения -kāna основная часть имени определено Lampra или Lamba, являющееся названием страны и народа. Это подтверждается и китайской передачей имени этой области: Lan-po < Lamba или Lampra. Именно сюда должен быть помещен народ, для имени которого у Птолемея даются формы Αρβάται (VI. 3, 18) и Λαμβάται (VII. 1, 42); территория его на востоке доходила до районов по Кунару<sup>46</sup>. Данные об этом народе рассматривались рядом исследователей, правильно отождествлявших и локализовавших его в области Ламгана. Однако имя этого народа для обоих мест у Птолемея всегда исправляли на Λαμβάται, опираясь на инд. Lampāka<sup>47</sup>. Но окончание имени в обоих случаях -tai: в античных источниках оно встречается многократно в названиях племен и соответствует показателю мн. ч. \*ta в восточноиранских языках: осетинском, согдийском и некоторых других. Это окончание добавлялось к основной форме племенного имени, которое могло употребляться и быть известным и без -tai<sup>48</sup>. Основной формой древнего названия области Ламгана было Lamba<sup>49</sup>. Таким образом, имя Λαμβάται образовано совершенно правильно: Lamba + tai. Имя Λαμβάται с -tai подтверждает, что Lamba в основе являлось этническим названием. На то, что область Ламгана была занята народом, имевшим определенные этнические отличия от других индийских и иранских народов, указывает и сообщение Бабура о существовании особого языка ламгани, который он называет в числе языков области Кабула наряду с арабским, персидским, индийским, афганским и др.

В качестве окончания племенных названий -tai входит в состав имен и других отмеченных у Птолемея народов, обитавших именно на интересующей нас территории, в центральных и восточных Паропамисадах и далее к югу на восточных границах Арахозии: \*Καβουλίται (к Kābul-), Παρουήται и, очевидно, в том же значении в Ρωπλοῦται и Εωρεῖται (VI. 18, 3; 20, 3). Возможно, не все эти имена принадлежа-

<sup>45</sup> W. B. Henning, *The aramaic inscription of Asoka found in Lampāka*, — BSOS, vol. XIII, 1949, pp. 80 fol.

<sup>46</sup> W. Tomaschek, *Ambatai*, — RE, vol. I, 1894, Sp. 1797; J. Marquart, *Untersuchungen...*, H. II, S. 177, 178; Wecker, *Lambagai*, — RE, XII, 1924, Sp. 542.

<sup>47</sup> W. Tomaschek, *Ambatai*, — RE, vol. I, 1894, Sp. 1797; J. Marquart, *Untersuchungen...*, H. II, Ss. 177, 178; Wecker, *Lambagai*, — RE, XII, 1924, Sp. 542; V. Minorsky, *Hudūd al-'Ālam*, London, 1937, p. 251.

<sup>48</sup> В. И. Абаев, *Осетинский язык и фольклор*, стр. 37, 218—220.

<sup>49</sup> Очевидно, из более древнего Lampra. Но форма Lamba была известна очень рано и, может быть, являлась первоначальной. С -p- это имя определенно засвидетельствовано лишь в индийских источниках, но они пишут его и с -b-, причем в буддийской традиции имелся рассказ, в котором это имя производилось от инд. lambate 'он висит' (Lüders, *Weitere Beiträge...*, S. 43). Этимология эта определенно неверная, но свидетельствует о раннем существовании формы Lamba.

ли иранским племенам, в языке которых употреблялось \*ta в качестве показателя множественности. Однако такие племена должны были жить в то время в данном районе; в этом случае приведенные названия получены источником Птолемея из их речи. Существенно, что в Λαμβάται определенно имеет место прибавление окончания tai к имени народа, которое существовало здесь задолго до вторжения во II в. до н. э. в Бактрию, Северную Индию и соседние области племен с севера. Область Лампака была известна индийцам как Лампака по крайней мере при Маурьях<sup>50</sup>.

Область Ламгана, инд. Лампака и т. д., на западе примыкавшая к области Капиши-Кабула, как мы видели, соответствует территории народа ламбатов Птолемея. Именно территория этого народа составляет у Птолемея восточную часть Паропамисад, примыкавшую к части, занятой кабулитами. Границы области Ламгана были следующими: на севере она доходила до Гиндукуша (следовательно, территория Кафиристана должна была причисляться именно к ней), на востоке — до реки Кунар. Согласно Птолемею, районы по Кунару также должны быть отнесены к восточной части Паропамисад и к области ламбатов. Основную часть области составляли долины рек Алингара и Алишанга и образующейся от их слияния реки Баран, впадающей в Кабул<sup>51</sup>. По горным районам к западу от Алишанга проходила граница с областью Капиши-Кабула; об этих пограничных районах между Капишей и Ланпо говорится, в частности, у Сюань Цзана. На юге область Ламгана была отделена рекой Кабул от Нагарахары, с которой она с древних времен была тесно связана. Ко времени Бабура Нагарахара входила в состав Ламганата. Не исключено, что территория Нагарахары, расположенной вдоль южного берега Кабула (в районе Желалабада), в системе Птолемея также включена в восточную часть Паропамисад, доходящих у Птолемея до долины Инда.

С определением территории северной и восточной частей нетрудно установить, что следует понимать у Птолемея под югом Паропамисад, куда он помещает парсиетов. Это — горные территории к юго-востоку от города Кабула и к югу от долины реки Кабула, выше Желалабада. Установленные таким образом северные и северо-западные границы парсиетов точно совпадают с соответствующими пределами первоначального распространения афганцев, занимавших в период раннего средневековья горные районы к юго-востоку от Кабула и к востоку от долин Газни и Аргастана до восточных склонов Сулеймановых гор. Характерно также, что южная часть Паропамисад должна была граничить или даже частично совпадать с территорией Нагарахары, а афганцы очень рано были связаны с этой областью, обитая на ее границах или в ее пределах (ср. «Худуд ал-'Āлам», л. 16а). То, что парсиеты занимали именно горные районы указанной территории, подтверждается и сообщением Птолемея о горах, носящих имя этого народа, на границах Паропамисад и Арахозии.

Парсиеты обитали и к югу от Паропамисад. Птолемей помещает их в пределы Арахозии вместе с народами Ρωπλοῦται, Εωρεῖται и Σιδροῖται.

<sup>50</sup> W. B. Henning, *The aramaic inscription...* Ср., в частности, упоминание Лампаки в списке Yakṣa Mahāmāyūrī.

<sup>51</sup> Ср. описание Ламганата у Бабура: «The Bábar-Nāma», leaf 131 b fol.; V. Minorsky, *Hudūd al-'Ālam*, pp. 251—252.



(VI. 20, 3). Все эти народы обитали в действительности не на основной территории Арахозии, а между ней и, возможно, Северной Гедрозией и Индом, как было показано уже Марквартом. Следует только заметить, что это не является результатом ошибки, а закономерно вытекает из системы, принятой античными географами, по которой Паропамисады, Арахозия и Гедрозия распространялись вплоть до Инда (ср. Страбон, XV. 2, 9). Подобный взгляд восходит к системе Эратосфена, который ввел в античную географию понятие «Ариана», имея в виду иранские области к востоку от Мидии и Персиды<sup>52</sup>. Области, составлявшие в этой системе восточную полосу Арианы, стали распространяться до ее восточной границы, до Инда. Парсиеты отмечены в северной части полосы, занятой народами, обитавшими к востоку от основной территории Арахозии, и, следовательно, примыкают к парсиетам юга Паропамисад, составляя с ними одно целое. Положение парсиетов между основной территорией Арахозии и долиной Инда также соответствует области первоначального распространения афганцев, по раннесредневековым источникам.

Данные о парсиетах не оставляют сомнения в том, что именно парсиеты — предки паштунов. Соответствуют и имена этих народов. В имени парсиетов *-ta* определенно является обычным окончанием (возможно, происходящим даже не из языка самих парсиетов), добавляемым к племенному названию, а *Парсути-* должно передавать иран. *\*Parsu* или *\*Parsava*<sup>53</sup>, откуда происходит и самоназвание афганцев и наименование их языка. Данные Птолемея не дают оснований для решения вопроса о том, когда появились парсиеты в указанной области. Они могли, однако, обитать здесь, как и соседние с ними народы, уже в V—III вв. до н. э.<sup>54</sup> По данным Раверти, пространство от окраины горных районов непосредственно к востоку от Газни до восточных склонов Сулеймановых гор называлось у афганцев *Rašt*. Афг. *Rašt* восходит к древне-иран. *\*Parsū* и указывает, что в древности страна, занятая паштунами, называлась по имени этого народа. Свидетельством Птолемея также подтверждается, что горная область к юго-востоку от Газни и Кабула носила имя, совпадающее с именем парсиетов, т. е. предков паштунов.

Ряд данных дает основание считать, что именно народ *\*Parsū* — *Parsava*, обитавший в области *\*Parsū*, следует видеть в племенном объединении *Raṣṣi* — *Raṣṣava*, упоминаемом в индийских грамматических сочинениях вслед за Панини. *Raṣṣi* — общее название племени или народа и, очевидно, страны, им населяемой. *Raṣṣava* — название всего племени или народа в целом. *Raṣṣava* отдельный представитель этого племени или народа (Панини, V. 3, 117). Инд. *Raṣṣi* — *Raṣṣava* правильно передает иран. *\*Parsu* — *\*Parsava*, как инд. *Ṣaka* — иран. *Saka* и т. д. Подробное обоснование отождествления *Raṣṣi* Панини с предками афганцев дается нами в другой работе<sup>55</sup>. Здесь укажем лишь на следующее. В *Raṣṣi* Панини следует видеть иранское племенное объединение пограничной с Индией полосы. Из известных

<sup>52</sup> Ср. «*Agriana*», — RE, Bd II, Sp. 813—814; E. Herzfeld, *Sakastan*, — AMI, Bd IV, Berlin, 1932, S. 35—39, 44.

<sup>53</sup> Э. Грантовский, *Древнеиранское...*, — КСИНА, № XXX, стр. 10, прим. 46.

<sup>54</sup> Предки ламбатов находились здесь уже при Маурьях. *Śūdra* передает инд. *Śūdra*. Такой народ известен в индийской традиции. Он упоминается уже у Панини (IV.2, 54, *Śaudrāyana*, к *Śūdra*).

<sup>55</sup> Э. Грантовский, *Племенное объединение Raṣṣi—Raṣṣava у Панини*, — сб. «Древняя Индия».

нам иранских племен и народов на отраженной в труде Панини территории лишь предки афганцев носили имя *\*Parsu* — *Parsava*. У Панини упоминаются все основные области, с которыми граничила в древности область паштунов: Капиша — к северо-западу, Камбоджа — к западу, Дамани — к юго-западу от нее и т. д. На востоке предки афганцев являлись соседями и были тесно связаны с раннего времени с областью в долине Банну, известной в индийских источниках под именем Варну и неоднократно упоминаемой у Панини. Включение *Raṣṣi* в число военных объединений республиканского типа соответствует данным о социально-политическом строе и образе жизни афганцев в ранний период их истории.

Панини жил в V в. или в первой половине IV в. до н. э. Если принять отождествление племенного объединения *Raṣṣi* с предками афганцев, это будет означать, что они и близко родственные им племена появились на границах Индии уже в VI—V вв. до н. э.

Определенные данные о появлении восточноиранских племен в Индии или у ее границ содержатся и в самом труде Панини. На некоторые из них указал в своей работе, посвященной Панини, индийский ученый В. С. Агравала, который, однако, считает, что Панини, как и авторы некоторых других древнеиндийских источников, в основном был знаком с саками, обитавшими еще в Средней Азии. Этот вывод ничем по существу не аргументируется, но связывается с отождествлением отдельных упоминаемых у Панини имен с названиями областей Средней Азии. Но эти отождествления неприемлемы, а территории Средней Азии у Панини никак не отражены<sup>56</sup>. Единственный же конкретный аргумент Агравалы свидетельствует, напротив, о наличии сакских (или вообще восточноиранских) племен у границ Индии или на ее территории. Панини несколько раз говорит об окончании имен мест *-kanthā* и приводит ряд названий городов и поселений с этим окончанием. *Kanthā* не является собственно индийским словом, а заимствовано из иран. *kanḍā*. Причем иран. *kanḍā* 'город', 'поселение' (укрепленное) является именно восточноиранским словом, засвидетельствованным почти для всех основных языков восточноиранской группы, от осетинского до хотанско-сакского. Панини также сообщает, что это окончание использовалось в именах мест в Варну и Ущинара. Область Ущинара была расположена в Пенджабе. Агравала в связи с этим замечает, что причины появления уже ко времени Панини сакского слова в названиях мест этой области неясны; это, возможно, свидетельствует о вторжении, оставившем свои следы в топонимике, задолго до сакских контактов с Индией во II—I вв. до н. э.<sup>57</sup>

Подобные факты, однако, не являются случайными. Распространение сакских племен по горным районам Памира, Гиндукуша и более южных областей относится к очень раннему времени и намного предшествует II—I вв. до н. э. В Восточном Памире кочевые сакские племена засвидетельствованы археологически уже для VII—VI вв.<sup>58</sup>. О том, что они находились и в более южных районах, где археологические исследования не проводились, по крайней мере в VI в. до н. э., свидетельствует анализ письменных источников. Особенно много в этом отношении сделал И. Маркварт, по мнению которого груп-

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> S. V. Agrawala, *India...*, pp. 67—69, 71, 78, 467—468.

<sup>58</sup> Б. А. Литвинский, *Археологические открытия...*, Там же, см. предшествующую литературу.



па саков, идентифицируемая им с саками-хаумаварга, занимала в это время территорию от Гандары до Бактрии<sup>59</sup>. По А. Бернштаму, «этнически обособленная» (по его мнению, отличная от саков-хаумаварга) группа саков, которых он называет североиндийскими, появилась в Индии несомненно ранее III—II вв. до н. э., так как «все ахеменидские надписи, как правило, локализуют в перечне стран саков рядом с Индией»; саки, пришедшие сюда во II в., «лишь дополнили сакские племена Северной Индии и Афганистана»<sup>60</sup>.

Из древнеперсидских надписей, содержащих перечисления провинций, наиболее важны в данном случае надписи Дария I Бехистунская и Персепольская «е», относящиеся к первому периоду его правления; первая — к началу царствования, вторая — к более позднему времени, но до 511 г. Обе надписи называют лишь одну провинцию Сака и относят ее к одному и тому же району, а списки провинций последующих надписей различают несколько групп саков и помещают их в различные области. В двух первых случаях Сака стоит внутри группы восточных провинций, примыкающих к долине Инда: Гандара, Сака, Саттагидия, Арахозия, Мака (примерно соответствует Гедрозии античных авторов) — в Бехистунской надписи; Саттагидия, Арахозия, Хинду, Гандара, Сака, Мака — в Персепольском списке, ко времени составления которого были присоединены новые территории по Инду и образована провинция «Индия». Указанная группа замыкает перечисление провинций восточной половины Ахеменидской империи, среди которых сначала называются Парфия, Дрангиана, Арейя, затем группа среднеазиатских провинций: Хорезм, Бактрия, Согдиана, (D Beh.; D Pers. «е»: Бактрия, Согдиана, Хорезм). Показательно, что Сака не входит в число среднеазиатских провинций и не примыкает к ним, так же как и провинции саков-хаумаварга и саков-тиграхауда в последующих списках. Из данных D Beh. и D Pers. «е» следует, что провинция Сака находилась на крайнем востоке, на границах Индии, очевидно в соседстве с Гандарой. К спискам D Beh. и D Pers. «е» по времени и составу провинций близок источник, к которому восходит список податных округов державы Ахеменидов у Геродота (III. 89—96), заимствовавшего его у одного из греческих писателей конца VI в. (возможно, у Гекатея). Этот источник был более поздним, чем список D Beh., но старше, чем D Pers. «е»: в нем уже представлена Индия. Ему также была известна лишь одна провинция Саков, безусловно та же, что и Сака в D Beh. и D Pers. «е». Причем из анализа данных списка Геродота следует, что территория названных в нем саков также должна примыкать к восточным областям: Саттагидии, Гандаре, Арахозии и т. д.<sup>61</sup>.

Именно этой области саков должна, очевидно, соответствовать провинция саков-хаумаварга более поздних списков. О ее географическом положении можно судить по данным надписей DS «е», DNR «а», Art. (II или III) Pers.<sup>62</sup>. Здесь эта провинция примыкает к той же

<sup>59</sup> J. Marquart, *Untersuchungen...*, H. II, S. 139 ff., 242; см. также в других работах того же автора.

<sup>60</sup> А. Бернштам, *Очерк истории гуннов*, Л., 1951, стр. 90.

<sup>61</sup> Э. Грантовский, *Сагартин и XIV округ государства Ахеменидов по списку Геродота*, — КСИНА, № XLVI.

<sup>62</sup> Провинции саков-хаумаварга и тиграхауда — упоминаются еще в ХР «h», но эта надпись не придерживается географического принципа, которому следуют другие надписи; так, Армения стоит в ней между Арахозией и Дрангианой, Вавилония и Ассирия между Хорезмом и Саттагидией, Каппадокия между Индией и дахами и т. д.

группе стран, в которую включена Сака в D Beh. и D Pers. «е», и стоит теперь после Индии. То, что старая сакская провинция или территория подчиненных Ахеменидам племен, именуемых просто саками, соответствует прежде всего именно области саков-хаумаварга, греч. Ἀρύριοι, подтверждается и данными античных авторов. Это следует, в частности, из сличения мест у Геродота (IX.113; VII.64), где определенно имеются в виду одни и те же сакские племена, проживавшие рядом с Бактрией (к востоку от нее)<sup>63</sup> и, очевидно, входившие с ней в один военный округ. В первом случае они называются просто саками, во втором — саками-амюргиями. О тождестве саков, подчиненных уже при Кире и имеющих в виду в ранних надписях Дария, именно с саками-амюргиями и об их положении на крайнем востоке Ахеменидского государства, к востоку от Бактрии и на границах Индии, свидетельствуют и другие данные<sup>64</sup>.

Таким образом, можно с достаточной уверенностью говорить, что в VI—V вв. до н. э. саки обитали на границах Северо-Западной Индии, а очевидно, и в ее древних пределах. На юге сакские племена распространялись по крайнем мере до Гандары (рядом с которой стоит Сака D Beh. и D Pers. «е»). В связи с этим особое значение имеет сохранный у Стефана Византийского фрагмент из Гекатея: *Κασπάριος πόλις Γανδαρίῃ Σινδὼν ἀκτῇ*<sup>65</sup>. Определение Каспапура как «берега скифов» часто вызывает недоумение исследователей именно потому, что представляется маловероятным наличие скифов в этом районе в столь раннее время. Обычно принимают предложенное Зиглином исправление *Σινδὼν ἀκτῇ* на *Σινδὼν ἀντῇ* с примерным значением «сторона, противоположная скифам», «напротив скифов» или более вольно — «ворота в страну скифов»<sup>66</sup>. Однако это исправление малоубедительно, а толкования исправленной фразы еще более сомнительны. Дошедший текст является, очевидно, точным и во всяком случае свидетельствует о распространении скифов в рассматриваемом районе в конце VI в. Каспапур, определяемый Гекатеем как город Гандара, известен также Геродоту (у него *Κασπατορος*), который сообщает, что из этого города и из Пактии экспедиция Скилака отправилась вниз по реке и, плывя далее, вышла в море (IV. 44). В другом месте у Геродота указывается, что северные индийцы живут на границе с городом Каспапуром и Пактиикой (III.102).

Из данных Гекатея и Геродота следует, что Каспапур находился скорее всего на нижнем Кабуле (судоходном в этой части) и во всяком случае не севернее этого района. Обычно его помещают в район современного Пешавера<sup>67</sup>. Сведения, содержащиеся в рассматриваемом

<sup>63</sup> Ср. W. Tomaschek, *Amyrgioi Sakai*, — RE, Bd I, 11894, Sp. 2010—2011.

<sup>64</sup> J. Marquart, *Untersuchungen...*, H. II, S. 86, 139—140, 242 ff. Томашек помещал саков-амюргиев в Шугнан и Бадахшан, Геррман — в Гиндукуш, Бэйли и Ольмстед — на Памир и т. д. Не обоснована локализация саков-хаумаварга в районе Мерва, исходящая из неприемлемого сопоставления имени *Haumavargā* с названиями Мерва — Маргианы (древнеиран. *Magul*) и Мургаба. Ссылаются при этом на греч. Ἀρύριοι, но оно является лишь передачей имени *Haumavargā* (ср. *Umurga* в аккадских версиях) и при сравнении форм сохранившихся в иранских источниках имен не имеет значения.

<sup>65</sup> «Fragmenta historicorum graecorum», ed. Müller, vol. I, Paris, 1841, Hecat. fragm. 178.

<sup>66</sup> A. Herrmann, *Kaspapyros*, — RE, Bd X, 2, Sp. 2270; A. Olmstead, *History of Persian empire*, p. 212; Р. Хеннинг, *Неведомые земли*, т. I, М., 1961, стр. 137—141 и сл.

<sup>67</sup> Маркварт, Геррман, Хеннинг и др. Другая принимаемая в настоящее время локализация Каспапура в районе Мультана (A. Foucher, *La vieille route...*, pp. 193, 194, там же см. соответствующую литературу) представляется совершенно неоправданной и не удовлетворяет ни одному из приведенных свидетельств о Каспапуре.



фрагменте, определенно заимствованы Гекатеем, как и ряд других данных о соседних областях, из перипла Скилака. Экспедиция Скилака была организована в связи с завоеванием персами областей по Инду и происходила, очевидно, между 518—516 гг. (Во всяком случае до 512 г.), т. е. в период между составлением Бехистунского и Персепольского списков провинций Дария; к этому же времени относится источник, к которому восходит список Геродота. В этих списках саки отмечены на границах с Индией, рядом с Гандарой. У Скилака саки были засвидетельствованы у района Каспапура в пределах Гандары. Сведения этих различных по характеру источников, относящиеся к одному десятилетию, таким образом взаимно подтверждают друг друга и определенно отражают реальное положение вещей в пограничных с Индией областях.

Таким образом, сакские племена уже в VI в. проникли до нижнего Кабула, а возможно, и к югу от него. Эти районы уже находятся в непосредственной близости к области первоначального распространения афганцев к территории, куда мы помещаем Paṅṣi Панини. Выше было приведено мнение Агравалы относительно распространения слова -kanthā в Ущинаре. Для нас здесь особый интерес представляет его употребление в Варну. Оно должно указывать на наличие в этой области, расположенной на нижнем Кураме (совр. Банну), или на ее границах восточноиранских племен уже до времени Панини. Из всех областей Индии предки афганцев были наиболее тесно связаны именно с этой областью. В языке племени \*Parsu — Parsava, предке современного «пашто», определенно существовало слово \*kanḍā — 'город', 'поселение'. Оно сохранено в современном афг. kandaī 'квартал', а также в диал. вазир. ganda 'мелкое подразделение племени', 'клан', из древнего \*hakanḍā 'обитающий в одном поселении' <sup>68</sup>.

Таким образом, и это свидетельство Панини говорит о раннем проникновении восточноиранских племен далеко к югу от реки Кабул до области, где застают афганцев раннесредневековые источники (и до них Птолемей).

Панини несколько раз называет имя Мауи́джауана: при перечислении военных общин-республик (V. 3,116) как родовое имя к Муи́жа (IV.1,99) и Мауи́жагани как название представительницы этого объединения (IV.1,73). По мнению Агравалы, Мауи́жауана соответствует Мунджану в области верхнего Окса, в котором распространен диалект, называемый мунджани <sup>69</sup>. На мунджи говорят в настоящее время в Центральной Гиндукуше в долине реки Мунджан. Местные жители называют свой район Munjān, себя — Munji(y) и свой язык — Munji-rōi. Их соседи, говорящие по-персидски и по-таджикски, также называют этот район Munjān. Близкородственный мунджи диалект йидга, говорящие на котором называют себя idəj, мн. ч. idyē (в мунджи соответственно yldg, yldəgi), употребляется сейчас в нескольких селениях по Луткуху, притоку Кунара. Но здесь говорящие на йидга не были исконным населением; по их преданиям, они переселились сюда из Мунджана после его завоевания правителями Бадахшана <sup>70</sup>. Мунджан упоминается, возможно, уже у Сюань Цзана как Mung-kien и известен

<sup>68</sup> G. Morgenstierne, *Iranica. IV. Additional Pashto etymologies*, — «Norsk tidsskrift for sprogvidenskap», № XII, Oslo, 1942, pp. 263, 267.  
<sup>69</sup> S. V. Agrawala, *India...*, p. 447.  
<sup>70</sup> G. Morgenstierne, *The name Munjān*, — BSOS, vol. VI, 1931, pp. 439—444; *Indo-iranian frontier languages*, vol. II, Oslo, 1938, pp. 3—16.

средневековым арабским авторам под именем مندجان. Еще в то время Мунджан не ограничивался районом в верховьях Джирма, а занимал, очевидно, всю долину этой реки и территории далее к западу, до районов Ханабада и Таликана <sup>71</sup>. Мунджан в этих пределах Маркварт идентифицировал с областью саков-хаумаварга <sup>72</sup>. Но область распространения последних была все же значительно шире той территории, которую занимал ранее Мунджан. Поэтому, если предки мунджанцев действительно были связаны с саками-хаумаварга, они должны были составлять скорее всего одно из подразделений этой группы саков. В последнее время часто идентифицируют имя idəy (й.), yldg (м.) < \*Indug, возводимое к \*Winduka, с Iwan-d'uok древним китайским названием сакской области в северном Памире. Отождествляют также названия Мунджана: Munj-ān, Bre'γ-əyo (название Мунджана в йидга), Mrūj-gul (название Мунджана в кафирском диалекте кати) — и возводят их к древнему Naumavarga > (H)ōmwurg (где, по-видимому, имело место ранее сокращение начала слова) <sup>73</sup>. Однако последнее отождествление, впервые предложенное Моргенштерне, не представляется убедительным. В основном точка зрения Моргенштерне сводится к следующему: йидгское Bre'γ с br- < \*mbr < \*mr должно происходить от более древнего названия \*Mrəg-, которое выводится из формы \*Mrg- или \*Murg; к той же форме возводится Mrūj диалекта кати и — с промежуточным \*Murng — \*Mung в \*Mungān, откуда Munjān. Однако ряд закономерностей фонетического развития, которые кладутся в основу приведенной схемы, являются недоказанными, а некоторые пункты в цепи доказательств остаются необъясненными, на что указывает и сам Моргенштерне.

Форма \*Mungān — с g — реально не засвидетельствована (возможно, за исключением кит. Mung-kien Сюань Цзана, которое, однако, может иметь различные значения). Известны лишь формы с j: перс.-тадж. Munjān и др., также мундж. Munjān. Последнее считается заимствованием из персидского, в котором в свою очередь рассматривается как арабизированная форма от \*Mungān. Однако таким образом не может быть объяснено название Мунджана в соседнем с ним иранском диалекте сангличи Mande'žān. Кроме того, название Мунджана у арабских авторов не مندجان, как следовало бы ожидать в свете изложенной гипотезы, а مندجان. Это имя, очевидно, не может передавать \*Mungān, так как иран. g всегда правильно передавалось араб. j (ср. جرجان — иран. gurgān и др.), в том числе после n (زنجی — иран. zangi и др.). Форма же مندجان с d(a)j или d(i)j, по-видимому, происходила из какого-то соседнего с Мунджаном языка, в котором j (dž) в Munja стало произноситься как daž (или daǰ), dež; к подобной форме восходит и сангл. Man de'žān. Поэтому j в имени Мунджана должно было существовать еще до арабского завоевания и не зависит от норм арабского языка.

Это мнение определенно подтверждается упоминанием Мауи́джауана (к Munja) в древнеиндийских источниках. Даже если это племенное

<sup>71</sup> J. Marquart, *Eranšahr*, Berlin, 1901, S. 226; G. Morgenstierne, *Indo-iranian frontier languages*, vol. II, p. 7 fol.

<sup>72</sup> Cp. G. Morgenstierne, *The name Munjān*, — BSOS, vol. VI, 1931, p. 444.

<sup>73</sup> G. Morgenstierne, *The name Munjān*, — BSOS, vol. IV, 1931, pp. 439—444; H. W. Bailey, *Languages of the Saka*, — «Handbuch der Orientalistik», Abteilung I, Bd IV, Abschnitt II, Leyden—Köln, 1958, S. 131, 132; Б. А. Литвинский, *Археологические открытия...*



имя не связывать непосредственно с предками мунджанцев, то и тогда наличие этого названия в горных районах на северной границе Индии делает излишними иные объяснения имени *Munjān*. Так как *Mañjāyana* упоминается уже в древности, в том числе уже у Панини, ясно, что этническое и географическое название *Munja-*, *Munjān* не может происходить от имени *Naumavargā* или подобного. Из этого также следует, что имя *Munjān* не связано по происхождению с названием Мунджана в йидга *Bre'yeuo*. Последнее, возможно, действительно восходит, как предполагают, к имени саков-хаумаварга.

По индийским источникам, *Mañjāyana* должна быть помещена в горные районы на северных границах Индии. Предки мунджанцев, возможно как подразделение саков-хаумаварга, должны были играть немаловажную роль в древности и занимали ранее весьма значительную территорию в Центральном Гиндукуше и на его северных склонах. Эти районы определенно были известны Панини (ср. упоминание им Кашмира, Дардистана и, возможно, Бактрии).

Название *Mañjāyana* образовано от имени *Munja*, как *Ṣaudrāyana* — от имени народа *Ṣudra* и т. д. От *Munja* (= инд. *Munja-*) и должно происходить иран. \**Munjāna* > *Munjan* и современное самоназвание мунджанцев и их языка *Munji-*.

Что касается первоначального происхождения и значения имени \**Munjāna*, то оно остается неясным. Слово *munja* хорошо известно в древнеиндийском (уже с Ригведы), вполне вероятно существование соответствующего иран. *munja* примерно в том же значении. В пограничных с Индией иранских языках оно могло быть и заимствованием из индо-арийского. Кафиры Прасуна называют Мунджан *Ṣabəl*; это имя с каф. прас. *b<dv*, очевидно, восходит к индо-ар. *ṣadvala* 'трава', 'травянистое место', 'место со свежей или зеленой травой', что может соответствовать характеру долины Мунджана с хорошими пастбищами и лугами<sup>74</sup>. Инд. *munja* и образования от него (*munjāta* и др.) служат для обозначения ряда растений. Основное значение инд. *munja* — камышовая трава, трава типа осоки, трава «мунджа». Возможно, что к подобному значению и восходит название Мунджана, как и каф. прас. *Ṣabəl* (ср. инд. *ṣadvalavat* 'травянистый', 'покрытый зеленой травой' и *munjavat* 'покрытый', 'заросший травой мунджа', последнее известно также как название гор на севере, *Munjavat*). С другой стороны, *munjavat* известно в индийской традиции как обозначение одного из видов растения сомы, из которого поиготовлялся священный напиток, инд. *soma*, иран. *hauma*. Связь слова *munja* с обозначением сомы-хаумы дает, быть может, основание сопоставить образованное от него имя мунджанцев и Мунджана с именем саков-хаумаварга, которое также содержит название хаумы: *Naumavargā* 'чтущие хауму'.

Мунджанцы, по-видимому, упоминаются уже у Панини. С другой стороны, они, очевидно, происходят от саков-хаумаварга, на что указывает как совпадение их территории с областью этой сакской группы, так и вероятная связь имен предков йидга и мунджанцев (совр. мундж. *yldg*, йидга *ldəj*, *Bre'yeuo* и др.) с древними именами саков Памира и Гиндукуша. Поэтому и независимо от сопоставления *Mañjāyana* Панини с мунджанцами можно говорить о том, что их предки обитали здесь уже в VI—V вв. до н. э.

Из известных в настоящее время иранских языков и диалектов паш-  
<sup>74</sup> G. Morgenstierne, *The name Munjān*, — BSOS, vol. VI, 1931. Со ссылкой на описание Робертсона.

то наиболее тесно связан именно с мунджи — йидга<sup>75</sup>. В древности диалекты, от которых происходят эти языки, должны были находиться в тесном контакте и, очевидно, входили в одну группу иранских языков, принадлежавших племенам, из среды которых вышли саки, уже в VII—VI вв. продвинувшиеся в районы, примыкающие к Северной Индии. Близость предков афганцев к юго-восточной группе сакских племен подтверждается также некоторыми особыми связями, которые обнаруживают пашто и хотано-сакский. По Morgenstierne, «специальное родство или контакт между йидга — мунджи и пашто должны восходить к ранней дате, до периода, когда сакские племена принесли иранский диалект, от которого произошел пашто в Южном Афганистане»<sup>76</sup>.

Однако, по мнению Morgenstierne и некоторых других авторов, предки афганцев продвинулись сюда лишь в конце II в. до н. э. Как было показано выше, соображения, по которым относят появление предков афганцев на территории Афганистана ко II в. до н. э., определенно необоснованны. С другой стороны, ряд данных указывает, что восточноиранские племена сакской группы, в которую, очевидно, входили и предки паштунов и мунджанцев — йидга, уже к VI в. до н. э. распространились по границам Северо-Западной Индии и в ее пределах по крайней мере до Гандары и нижнего Кабула (а некоторые из них, может быть, и до Пенджаба). Примерно в то же время предки афганцев проникли далее к югу, к западу от долины Инда, в область, где они обитали со времени Панини и в пределах которой они находились до XII—XIII вв. н. э.

Таким образом, предки современных восточноиранских народов и близко родственные им древние сакские племена заняли области от Памира до северо-западных пределов Индии уже в VII—VI вв. до н. э. Аналогичная картина наблюдается и в соседних районах, где жили восточноиранские племена. Бактрия, Согд и Хорезм существовали уже в VII—VI вв. до н. э. и были известны под этими именами, как и их жители под названиями бактрийцев, согдийцев, хорезмийцев с того же времени. Из археологических данных следует, что начало жизни (по крайней мере оседлой) уже именно этих иранских народов на соответствующих территориях относится к VIII—VI вв. до н. э. Нет оснований считать, что засвидетельствованные позже языки этих народов с характерными, свойственными для восточноиранской группы особенностями были принесены на эти территории позже. В этом отношении показательным, что недавно открытый язык Бактрии (надпись из Сурх-Котала) не является языком племен, пришедших сюда во II в. до н. э., а принадлежит старому иранскому населению этой области<sup>77</sup>, которое является непосредственным потомком бактрийцев, живших здесь уже в VI в. до н. э. Характерно, что язык надписи из Сурх-Котала обнаруживает особые сходства с мунджи — йидга и пашто<sup>78</sup>. Хеннинг определяет его как занимающий промежуточное положение между пашто и йидга — мунджи, с одной стороны, согдийским, хорезмийским и парфянским — с другой<sup>79</sup>. Предки мунджанцев и те сакские племена, к числу которых принадле-

<sup>75</sup> W. Tomaschek, *Yidghah*, — «Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen», Bd VII, 1883, S. 195—210; И. Зарубин, *К характеристике мунджанского языка*, — «Иран», т. 1, 1926, стр. 111—130; G. Morgenstierne, *Indo-iranian frontier languages*, vol. II, p. 25, fol., 40.

<sup>76</sup> G. Morgenstierne, *Indo-iranian frontier languages*, vol. II, pp. 25, 26.

<sup>77</sup> См. прим. 24.

<sup>78</sup> A. Maricq, *La grande inscription*, p. 404.

<sup>79</sup> W. B. Henning, *Bactrian inscription*, p. 47.



жали предки афганцев, по-видимому, давно жили рядом с будущими бактрийцами, а Мунджан непосредственно примыкал к Бактрии и позже.

Таким образом, материалы из крайней юго-восточной области той территории, на которой обитали восточноиранские народы, свидетельствуют, что они и их языки со свойственными им специфическими особенностями, отличающими их от западноиранских языков, распространились по различным районам, в том числе не связанным между собой, уже к VII—VI вв. до н. э. Следовательно, процесс складывания восточноиранской группы языков и народов относится к предшествующему периоду.

Ю. Я. Цыганков

## ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ГОРОД

(по данным «Артхашастры»)

История индийского города, его характер и роль в социально-экономическом развитии Индии до настоящего времени не привлекали должного внимания исследователей. Между тем всестороннее изучение проблем развития общества немыслимо без рассмотрения вопроса о городе. Сам факт появления города свидетельствует о достижении обществом определенной стадии экономического и политического развития, а с возникновением городов появляется и противоположность между городом и деревней, которая в дальнейшем становится одним из определяющих факторов развития общества. Город складывался как самостоятельная экономическая организация, базирующаяся на ремесленном производстве и торговле, на товарно-денежных отношениях, в то время как в деревне еще долго сохранялось натуральное хозяйство. Именно город являлся в конечном итоге носителем прогресса производительных сил общества и новых социально-экономических отношений.

Круг вопросов, связанных с историей древнеиндийского города, чрезвычайно обширен, а их изучение находится пока еще на начальной стадии. При таком положении невозможно в одной статье даже перечислить все нерешенные вопросы, а тем более решить хотя бы некоторые из них. Однако начать эту работу все же необходимо.

В настоящей статье автор ставит перед собой весьма ограниченную задачу: дать самое общее представление о древнеиндийском городе, его внешнем виде, населении и хозяйстве. Для этого использован один из наиболее интересных и богатых по содержанию древнеиндийских источников — «Артхашастра» Каутильи<sup>1</sup>. Этот трактат, составленный в виде подробной инструкции правителю государства, по полноте и разнообразию содержащихся в нем сведений, пожалуй, не имеет себе равных во всей огромной древнеиндийской литературе, представленной в основном религиозно-философскими или эпическими произведениями. В отличие от них «Артхашастра» была предназначена для чисто практических целей — служить пособием в повседневной жизни и деятельности правителя, хотя она тоже не является официальным сводом законов. Автор трактата поневоле должен был исходить из реально существовавших в то время общественно-экономических отношений, иначе подобное произведение не имело бы никакой практиче-

<sup>1</sup> «Артхашастра» («Arthaśāstra»), «Наука о пользе» — трактат об обязанностях царя по управлению государством, приписываемый традицией брахману Каутилье (или Кауталье) Чанакья, министру магадхского царя Чандагупты Маурья (конец IV в. до н. э.).



ской ценности и не было бы так широко известно, и не только в Северной Индии, где оно было, по-видимому, создано, но и в Южной, о чем свидетельствует наличие ряда комментариев (в том числе и комментария на тамильско-малаяльском диалекте).

К сожалению, ни время, ни точное место создания трактата неизвестны. На основании косвенных данных различные исследователи определяют время его создания от IV в. до н. э. до IV в. н. э. Однако наиболее приемлемой представляется точка зрения, согласно которой дошедший до нашего времени вариант трактата появился не ранее первых веков нашей эры, хотя не исключена возможность и более древнего происхождения начальных вариантов<sup>2</sup>.

В «Артхашастре» город обозначен термином «нагара», иногда «дурга»<sup>3</sup>, хотя чаще термин «дурга» употребляется в значении города-крепости. Торговый город назван термином «паттана».

На основании данных «Артхашастры», относящихся в первую очередь к описанию городов-крепостей, можно составить представление и о городе вообще, поскольку «Артхашастра» прямо признает возможность использовать подобные города в качестве не только военных, но и административных центров, вплоть до столиц государств. Кроме того, там обычно имелось значительное торгово-ремесленное население.

Основные сведения о сооружении и заселении города содержатся в разделах 21—22 второй книги этого трактата<sup>4</sup>. «Артхашастра» рекомендует при выборе места для сооружения крепости, помимо чисто военных соображений (расположение на выгодных для обороны местах, вблизи важнейших путей сообщений), учитывать также и пригодность самой местности для поселения. Особое внимание обращается на наличие естественного водоема или на возможность сооружения искусственного водохранилища для снабжения водой населения, а также для заполнения окружавших крепость рвов<sup>5</sup>.

В качестве основных укреплений трактат рекомендует земляной вал вокруг города с угловыми и надвратными башнями, построенными из кирпича, укрытиями для лучников и хранилищами для оружия и снаряжения. Чтобы вал был более неприступен, наружную сторону его рекомендуется обсаживать колючими и ядовитыми кустарниками. Перед валом должны быть сооружены рвы (не более трех), облицованные камнем или кирпичом и наполненные водой. Для въезда в город сооружались укрепленные ворота, по трое с каждой стороны. Таким образом, город должен иметь двенадцать ворот, поскольку рекомендовалось придавать ему форму квадрата<sup>6</sup>.

О размерах города трактат не приводит никаких данных, однако некоторое представление о занимаемой таким городом-крепостью территории можно иметь по данным археологии. Так, город Шишупалгарх (в дельте реки Маханади в Ориссе) очертаниями очень напоми-

<sup>2</sup> О датировке «Артхашастры» см: А. М. Осипов, *Краткий очерк истории Индии до X века*, М., 1948, стр. 44, 45; В. И. Кальянов, *О датировке «Артхашастры»*, — ВДИ, 1953, № 3, стр. 196—208; В. И. Кальянов, *Артхашастра — важнейший памятник индийской культуры*, — «Артхашастра или наука политики», М.—Л., 1959, стр. 502—510. Подобный обзор аргументации сторонников ранней и поздней датировки «Артхашастры» имеется также в книге: «The History and culture of the Indian people», vol. 2, «The Age of Imperial Unity», London, 1953, pp. 247, 275, 285—287.

<sup>3</sup> Например, в сочетании «дурга-раштра» — «город и сельская местность».

<sup>4</sup> «The Arthashastra of Kautilya», ed. by Samasastri, Mysore, 1919, pp. 51—54.

<sup>5</sup> Интересно отметить, что подобные же рекомендации содержатся и в «Манасаре», трактате по архитектуре, датированном V—VII вв. н. э. (Kumara Prasanna Acharya, *Architecture of Manasara*, vol. 1—5, London, 1933).

<sup>6</sup> Artha, II, 21, pp. 51, 52.

нает описанный в «Артхашастре»<sup>7</sup>. Шишупалгарх представлял собой почти правильный квадрат со стороной около 0,75 мили (примерно 1200 м), т. е. площадью примерно 1,45 кв. км.

Раскопки Таксилы показывают, что два поздних комплекса этого города, а именно Сиркап (II в. до н. э.— I в. н. э.) и Сирсукх (середина I—V вв. н. э.), имели размеры соответственно 800×1300 м и 1000×1300 м<sup>8</sup>. Это очень небольшая территория даже для древнеиндийского города. В «Мансаре» приведены размеры городов приблизительно 5×10 км<sup>9</sup>. О наличии крупных городов сообщает и Мегасфен: «Самый большой город у индийцев — так называемый Палимботра... длина этого города... равна 80 стадиям, ширина — 15»<sup>10</sup>.

Таким образом, размеры городов были весьма различны, но судя по тому, что даже город Таксила имел небольшие размеры, крупные города встречались довольно редко.

Приведенные выше примеры показывают, что по крайней мере вновь строившиеся города-крепости имели достаточно сильные укрепления, земляные или каменные. Эти же данные свидетельствуют и о том, что правильная планировка городов также была небезызвестна индийцам. Раскопки города Сиркапа, разведки Сирсукха и Шишупалгарха, по-видимому, также подтверждают это.

Правильную планировку вновь сооружаемых городов предлагает и Каутилья. Основу ее должны были составлять главные улицы, соединявшие противоположные ворота. В центре города, к северу от центральной площади, строился дворец (*антанура*), располагавшийся на возвышенном месте и окруженный в свою очередь стеной и рвом — своего рода цитадель, центр оборонительных сооружений города. В этой же части города находился и главный храм, тогда как многочисленные более мелкие храмы располагались в различных частях города, а некоторые — даже за городской чертой. В городе должны были быть сооружены также различные хранилища, склады, арсенал, мастерские, конюшни, также арсенал (*аюдхагара*), мастерские (*кармагриха*), склады (*коштхагара*), здание суда (*дхармастия*), тюрьма (*бандханагара*), таможня (*шулкашала*), различные хранилища, конюшни и слоновники. Вокруг площади главного городского рынка строились лавки (*паньягриха*) и склады товаров (*паньягара*).

Согласно трактату, различные группы населения города поселялись в строго определенных местах, соответственно их занятиям и варне<sup>11</sup>:

«...Торговцы благовониями, венками, зерном, жидкостями, главные мастера и кшатрии пусть населяют восточную часть...надсмотрщики за городскими зернохранилищами, порядком, мастерскими и войском; торговцы вареной пищей, напитками и мясом; публичные женщины, танцовщицы и вайшья пусть населяют южную сторону... шерстобиты, изготовители циновок, кожевники, латники, оружейники, изготовители щитов, а также шудры пусть населяют западную часть... кузнецы, ювелиры и брахманы пусть населяют северную часть...

<sup>7</sup> Описание раскопок Шишупалгарха дано в журн. «Ancient India», 1949, № 5, pp. 62—105.

<sup>8</sup> Г. Ф. Ильин, *Древний индийский город Таксила*, М., 1958, стр. 36, 67.

<sup>9</sup> Kumara Prasanna Acharya, *Architecture of Manasara*, vol. 2, p. 8.

<sup>10</sup> Примерно 15,2×2,9 км принимая 1 стадий = 190 м (Ариан, *Индия*, 2,5—2,7, — ВДИ, 1940, № 2, стр. 238).

<sup>11</sup> В а р н а — сословная группа древнеиндийского общества. Известны четыре традиционные варны: брахманы, кшатрии, вайшья и шудры.



Пашанды и чандалы должны селиться за местом сожжения трупов»<sup>12</sup>. Таким образом, в четырех частях города, в принципе соответствовавших четырем варнам, трактат рекомендует селить представителей различных профессий, не всегда принадлежавших к соответствующей варне. Так, в северной, брахманской части города селятся кузнецы и ювелиры, а в восточной, кшатрийской — «главные мастера (ремесленники)» и некоторые торговцы, хотя во вводной части трактата и устанавливается, что ремесло должно быть уделом шудр, а торговля — шудр и вайшьев<sup>13</sup>. Вероятно, упомянутые группы ремесленников и торговцев занимали достаточно высокое общественное положение и поселение их в привилегированных кварталах города не нарушало «чистоты» высших варн.

Управление городом Каутилья предлагает сосредоточить в руках государственных чиновников:

«Подобно сборщику налогов (*самахартар*), градоначальник (*нагарака*) пусть заботится о городе; «квартальный» (*гопа*) — о десяти, двадцати или сорока семьях; он должен знать в них женщин и мужчин, их касту, род, имя и занятия, доходы и расходы.

О четвертой части города пусть заботится начальник района (*стханика*)»<sup>14</sup>.

Помимо чисто административных функций по управлению городом городские власти должны были осуществлять надзор за состоянием городских укреплений, общественных сооружений и вести учет населения и его имущества, устанавливать сумму налогов, их виды и сроки уплаты, обеспечивать полное и своевременное поступление налогов в казну. В обязанности низшей группы городской администрации входил непосредственный учет имущества жителей определенного квартала или улицы. На основании представлявшихся сведений подобный же учет вел начальник района и градоначальник. Многочисленные надзиратели (*адхьякша*) ведали различными отраслями производства, кладовыми, торговлей и т. п., а сборщик налогов (*самахартар*) контролировал поступления в казну:

«Сборщик налогов пусть надзирает за городом, сельской местностью, рудниками, сооружениями, лесами и торговыми путями.

Пошлины, штрафы, поборы с мер и весов, то, что получено от градоначальника, надзирателя за монетой, надзирателя за клеймами, с напитков, скотобоев, нитяных изделий, маслобоев, сахара, с золотых дел мастеров, от торговли, публичных и игорных домов, построек, ремесленных организаций, от надсмотрщика за божествами, от входных сборов и от пришельцев — [это разряд доходов, называемый] „дурга“»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Пашанды — еретики. Шамашастри, ссылаясь на комментарии, считает их буддистами.

Чандалы — согласно традиции, дети брахманки и шудры. Считались наиболее низкой кастой, неприкасаемыми (*Artha*, II, 22, pp. 55, 56).

<sup>13</sup> *Artha*, I, 3, p. 7.

<sup>14</sup> *Ibid.*, II, 56, pp. 143, 144.

<sup>15</sup> *Artha*, II, 24, pp. 59, 60. Приведем для сравнения описание управления городом, данное Мегасфеном, хотя оно относится к несколько более раннему периоду (около 300 г. до н. э.):

«Астиномы разделяются на группы по пять человек. Одни из них наблюдают за мастерскими, другие ведают приемом иностранцев... Третьи собирают справки о рождении и смерти самых лучших и самых худших людей. Четвертые заведуют мелочной торговлей и обменом товаров; они наблюдают за мерою и за тем, чтобы плоды при продаже обладали определенными достоинствами... Пятые ведают произведениями реме-

Общий контроль за порядком в городе принадлежал, по-видимому, трем высшим чиновникам, осуществлявшим также и судебные функции: «Три судьи или три министра пусть осуществляют правосудие („устранение терний“)»<sup>16</sup>.

Таким образом, трактат рекомендует сосредоточить всю полноту власти в руках государственных чиновников, которые должны обеспечивать порядок в городе, следить за его санитарным состоянием, сохранностью сооружений и т. д. Особое внимание Каутилья уделяет противопожарным мероприятиям, поскольку в условиях сухого и жаркого климата и при наличии значительного числа деревянных сооружений и их скученности пожары несомненно были частым явлением, особенно в таких густонаселенных местах, как город. К числу таких мероприятий относится запрещение зажигания огня в жаркую погоду в середине дня, сосредоточение ремесленников, пользующихся для своей работы огнем, в одном, безопасном для окружающих, месте, требование иметь около каждого дома запасы воды, особенно в ночное время, а также сосуды с водой на больших улицах, перекрестках и перед дворцом<sup>17</sup>.

Деятельность всех звеньев государственного аппарата, жизнь и даже мысли не только приближенных царя, но и всего населения страны автор трактата рекомендует держать под постоянным и всеобъемлющим секретным контролем, который осуществлялся бы посредством широко развитой сети тайных агентов (*гудхапуруша*). Кадры этой агентуры рекрутировались из самых различных слоев населения начиная с приближенных царя и кончая людьми, стоявшими на самых низших ступенях общественной лестницы, — слугами, танцовщицами и т. п. В качестве осведомителей предполагалось также использование земледельцев и купцов, потерявших состояние, отшельников и их учеников и др.<sup>18</sup>. Проникая во все слои общества, эти тайные осведомители всеми средствами должны были выяснять настроения подданных и своевременно доносить царю о их деятельности и замыслах.

На содержание всей массы чиновничества, войска и агентуры необходимы были значительные средства, главным источником которых трактат считает доходы от земледелия, скотоводства и торговли:

«Земледелие, скотоводство и торговля составляют хозяйство ...казной и силой (царь) подчиняет свою и чужую стороны»<sup>19</sup>.

Из этих доходов на административные нужды трактат рекомендует выделять четвертую часть. Оплата чиновников производилась двумя способами — путем наделения землей (главным образом чиновников сельского управления) или путем фиксированной денежной платы чиновникам центрального аппарата и городским властям. В главе об организации новых поселений рекомендуется наделять землей брахманов и некоторых служащих государственного аппарата, причем брахманам земля дается освобожденной от взысканий и налогов и, по-видимому, в полную собственность, для чиновников же «...продажа и за-

сел и пускают в продажу при определенных условиях новые отдельно от старых... Шестые и вместе последние собирают десятину с продаваемых товаров» (Страбон *География*, кн. XV, гл. I. Цит. по кн.: «География Страбона в 17 книгах», пер. Ф. Г. Мищенко, М., 1879, стр. 724). Несмотря на различие в деталях, описание Мегасфена имеет несомненное сходство с данными «Артхашастры», подтверждая таким образом реальность установлений этого источника.

<sup>16</sup> *Artha*, IV, 76, p. 200.

<sup>17</sup> *Ibid.*, II, 56, p. 145.

<sup>18</sup> *Ibid.*, I, 7, p. 19.

<sup>19</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 8.



клад исключаются»<sup>20</sup>. В то же время в главе об оплате чиновников и дворцовых слуг «надзиратели за городскими делами и мастерскими»<sup>21</sup> упоминаются среди одной из высших групп чиновников, получавших денежную оплату в размере 12 тыс. пан<sup>22</sup> в год. Там же упоминаются и некоторые более мелкие должностные лица, получающие денежную плату.

«Артхашастра» не дает возможности полностью разрешить все вопросы, касающиеся развития ремесла в целом, и не позволяет с одинаковой степенью достоверности судить о всех отраслях производства. Исходя из своей основной задачи, автор трактата уделял особое внимание тем отраслям производства, которые были непосредственно связаны с обслуживанием представителей правящего класса и армии, способствовали усилению экономического могущества государства. В вопросах же организации производства автор ограничился рассмотрением прежде всего тех из них, которые были связаны с устройством царских мастерских, тогда как о свободных ремесленниках, работавших в собственных мастерских, почти ничего не известно.

Однако и имеющиеся в трактате данные свидетельствуют о значительном развитии ремесел и их разнообразии. Так, упоминаются мастерские по обработке сельскохозяйственного и лесного сырья, по обработке минералов, кузнцы, оружейные, ювелирные и прядильно-ткацкие мастерские, мастерские по изготовлению повозок и боевых колесниц и т. д. Весьма разнообразен и перечень их продукции. Достаточно сказать, например, что только различных видов оружия насчитывается несколько десятков наименований.

На основании данных источника невозможно судить о значении царских мастерских в ремесленном производстве в целом, но, поскольку они описаны в источнике более подробно, целесообразно начать рассмотрение вопроса о ремесле именно с царских мастерских.

В трактате не дается никаких указаний ни на размеры мастерских, ни на число работников в них, однако описание, например, прядильной мастерской позволяет составить о ней представление как о сравнительно небольшом предприятии. Все административные и организационные функции начиная с набора рабочей силы и кончая приемкой готовой продукции, трактат возлагает на одно лицо — надзирателя (*сутрадхьякша*). Работы обычно производились в одном помещении (за исключением случаев, когда работница не могла выходить из дому), и надзиратель лично наблюдал за количеством и качеством продукции, за дисциплиной работниц.

Уже один только перечень лиц, занятых в мастерской, показывает, что, несмотря на несомненно свободное положение части работниц, это были люди, не имевшие других средств к существованию и привлекавшиеся к труду в принудительном порядке:

«... (силами) вдов, калек, девочек, монахинь, матерей публичных женщин, старых царских рабынь и прекративших службу храмовых рабынь пусть прядутся шерсть, мочало, хлопок, пенька, шелк»<sup>23</sup>.

Оплата труда прядильщиц производилась по принципу: «меньше платят — меньше плата»<sup>24</sup> — и составляла десятую часть произведенного продукта.

<sup>20</sup> Ibid., II, 19, p. 46.

<sup>21</sup> Ibid., V, 91, p. 247.

<sup>22</sup> П а н а — денежная единица.

<sup>23</sup> Artha, II, 40, p. 113.

<sup>24</sup> Ibid., II, 40, p. 114.

По-видимому, подобным же образом были организованы и другие мастерские, так как методы набора рабочей силы, принципы и размер оплаты везде приблизительно одинаковы. Вряд ли чем-либо отличались и условия труда в различных мастерских, за исключением, может быть, ювелирных, требовавших особенно высококвалифицированных мастеров, где условия труда были несколько лучше.

Принудительный характер труда в мастерских подтверждается и тем, что трактат не дает никаких рекомендаций относительно ограничений эксплуатации непосредственных производителей. Единственное «ограничение», предусмотренное трактатом, касается продолжительности рабочего года в царских мастерских («рабочий год — 354 дня и ночи»<sup>25</sup>), что означает фактическое отсутствие всяких ограничений. Свободный же ремесленник отработывал на казну лишь определенный срок (обычно один день в месяц).

Отсутствие упоминаний об орудиях производства в мастерских объясняется, по-видимому, тем, что ремесленники или имели собственные орудия или изготовляли их своими силами на месте.

Наряду с царскими мастерскими, перерабатывавшими главным образом сырье государственных хранилищ (за исключением мастерских по обработке золота и серебра, которые могли работать и по заказам частных лиц), в трактате упомянуты и частные мастерские ремесленников. Эти мастера работали на дому, выполняя, по-видимому, заказы частных лиц и получая за свою работу часть произведенной ими продукции:

«...Ремесленники пусть живут со своей семьей в местах, где они работают»<sup>26</sup>.

Такой ремесленник, очевидно, работал сам, возможно, ему помогала семья. Имел ли он еще подмастерьев или учеников, неизвестно, но система ученичества была широко распространена в Индии. В «Артхашастре» не говорится о деятельности ремесленных организаций, хотя эти организации (*сангха*) упоминаются в источнике.

Известна еще одна группа ремесленников, которым в отличие от остальных трактат рекомендует установить фиксированную плату. Эти ремесленники упомянуты в разделе об оплате государственных чиновников и слуг царя среди лиц, получавших денежную плату: «ремесленники — 120 (пан)»<sup>27</sup>. По-видимому, здесь речь идет о дворцовых ремесленниках, содержавшихся для производства непредвиденных, но срочных работ.

Город в первую очередь являлся военно-административным центром, местом сосредоточения рабовладельческой знати, чиновничества и армии. В их руках концентрировались значительные материальные ценности, реализация которых вызывала необходимость постоянного товарного обмена. Это вело к развитию рынка и установлению внешне-торговых связей.

Поэтому в источнике отводится много места вопросам торговли, обеспечения ее безопасности, организации торговых путей и центров. По той же причине главное внимание уделяется защите интересов царской торговли в целях извлечения наибольших доходов от продажи царских товаров. При этом самыми важными Каутилья считает вопросы, связанные с установлением государственной монополии на рынке, с обе-

<sup>25</sup> Ibid., II, 25, p. 63.

<sup>26</sup> Ibid., II, 56, p. 144.

<sup>27</sup> Ibid., V, 91, p. 248.



спечением преимущественных прав царских купцов при покупке и продаже наиболее необходимых и ценных товаров.

Перечень товаров, продаваемых на городском рынке, весьма разнообразен: зерно, овощи, фрукты, ткани и одежда, вареная пища и напитки, предметы, необходимые при совершении многочисленных обрядов и во время праздников, благовония и лекарства и т. п. Особое внимание трактат уделяет торговле предметами роскоши, драгоценностями, оружием и слонами, т. е. теми товарами, которые служили для удовлетворения потребностей имущих классов. Большинство таких предметов привозилось из отдаленных районов, и данные «Артхашастры» свидетельствуют о сильно развитых торговых контактах между различными частями Индии, а также о связях Индии с соседними странами. Так, в трактате упомянуты районы Индии от Гималайских гор на севере до государства Пандьев на крайнем юге и ряд районов, лежащих за пределами Индии: Парасамудрака<sup>28</sup>, Камарупа (Ассам), Чина<sup>29</sup>, Виварна<sup>30</sup> и др.<sup>31</sup>. Наличие внешнеторговых связей подтверждается и данными других источников, в частности археологическими раскопками города Арикамеду (южнее Пондишери), являвшегося в первых веках нашей эры римской торговой колонией на Коромандельском берегу Индии, а также греческими и римскими письменными источниками<sup>32</sup>.

Начиная с первых веков нашей эры наблюдаются торговые связи Индии и с восточными соседями: Индокитаем, островами Юго-Восточной Азии и Китаем. В отличие от запада на востоке торговля находилась, по-видимому, главным образом в руках индийских торговцев. Источники показывают, что торговые колонии Индии имелись во многих районах Юго-Восточной Азии вплоть до острова Бали.

Обширные внешние торговые связи Индии вели к развитию рыночных отношений и между индийскими городами, тогда как в деревне господствовало еще натуральное хозяйство. В связи с этим весьма интересны рекомендации «Артхашастры» о мерах по установлению государственной монополии в торговле, прежде всего во внешней, как наиболее развитой и доходной. Трудно, конечно, на основании данных трактата решить вопрос, насколько в действительности удавалось государству контролировать торговлю, однако попытки такого рода несомненно имели место.

Прежде всего трактат рекомендует монополизировать источники минерального сырья (в первую очередь добычу железа, драгоценных металлов и камней), а также торговые пути и центры, что безусловно должно было содействовать развитию торговли:

<sup>28</sup> Самасастри, основываясь на комментариях, считает, что это Ассам. Комментарий Бхаттасвамины называет так Цейлон.

<sup>29</sup> Чина — Китай. Так считает большинство исследователей. Однако некоторые отрицают это (см., например: R. Shafer, *Ethnography of Ancient India*, Wiesbaden, 1954, pp. 131, 132).

<sup>30</sup> Географическое положение неизвестно. Комментарии называют Виварну «морем около острова яванов». Явана — ионянин, грек, чужестранец.

<sup>31</sup> Artha, II, 29, pp. 75—81.

<sup>32</sup> О широком развитии торговых связей Индии с Римской империей свидетельствуют, в частности, данные «Плавания вокруг Эритрейского моря», где перечисляются многочисленные индийские города, участвовавшие в торговле с Римом: на западном побережье упоминаются Баригазы (Броч), Озена (Уджанн), Пайтана (Пайтхан), Тагара (Тер), Супара (Сурат), Каллиена (Кальян), Семилла (в р-не Бомбея), Мандагора (неизв.), Палайпатмы (неизв.), Мелизейгара (неизв.), Византион (Визиадурга), Авраиобра (неизв.), Наура (неизв.); на Малабарском побережье: Тиндис (неизв.), Музарис (Мангалур); в государстве Пандьев — Нелькнида (Нилесвара), Бакар (Тинере?), Балита (неизв.), Комарей (Каньякумари, мыс Коморин); Подука, Сопатма (неизв.) (ВДИ, 1940, № 2, стр. 275—280).

«Пусть (царь) основывает рудники, мастерские... торговые пути... и торговые города»<sup>33</sup>.

Затем перечисляется комплекс мероприятий, способствующих осуществлению контроля за торговлей. Среди них — запрещение продавать товары где-либо помимо специально отведенных для торговли мест; установление пошлин на товары и клеймение их в знак уплаты всех сборов, а также для удостоверения качества товара; запрещение продажи ряда товаров (очевидно, во избежание конкуренции с царскими товарами) и освобождение от пошлин других, приобретаемых, по-видимому, для нужд государства<sup>34</sup>; преимущества, предоставляемые при продаже царских товаров; стимулирование внешней торговли путем предоставления льгот и т. д.

Для осуществления этих мероприятий трактат предлагает назначать специальных чиновников — сборщика пошлин (*шулкадхьякша*), надзирателя за рынком (*паньядхьякша*), одной из задач которого было обеспечение продажи царских товаров в первую очередь, и надзирателя за мерами и весами (*паутавадхьякша*).

Сбыт царских товаров трактат рекомендует осуществлять через специальных агентов — царских купцов, находившихся под непосредственным контролем надзирателя за рынком и обязанных отчитываться перед последним о количестве проданных и непроданных товаров, а также хранить их в соответствующем месте:

«Начальник купцов пусть прежде уложит в деревянный ящик... вырубку от (продажи) товаров; в восьмую часть дня пусть возвратит (остаток, сказав): «Это продано, это остаток»<sup>35</sup>.

В связи с развитием торговли в городах начинает развиваться ростовщичество. Что же касается лиц, занимавшихся им, то можно лишь предположить, что это либо наиболее состоятельные купцы, либо целые купеческие объединения. Впрочем, судить об этом трудно, так как никаких данных, за исключением упоминания о возможности получить ссуду и обязанности платить проценты за нее, в источнике не содержится<sup>36</sup>.

Обращает на себя внимание наличие в городе большого числа наемных работников. Если в отношении к царскому хозяйству наем, возможно, был лишь формальным актом, то в отношении к частному нанимателю работник выступал уже как лицо, обладающее по крайней мере минимумом юридических прав, в том числе правом оговаривать плату за свой труд, а также условия работы. Таких работников «Артхашастра» обозначает термином «наемник» (*бхритака*) и уделяет им значительно больше внимания, чем, например, свободным ремесленникам. Прежде всего источник указывает, что эти работники объединялись в организации, называвшиеся «организация наемников» (*сангха-бхрита*) и занимавшиеся главным образом производственными вопросами. Они отвечали за своевременное и качественное производство работы отдельными членами организации, определяли в случае необходимости ее качество и в соответствии с ним оплату. Они могли, вероятно, и защитить работника от несправедливости нанимателя и оказать ему материальную помощь путем предоставления ссуд или займов<sup>37</sup>. К сожалению, трактат ничего не сообщает о характере работ, производи-

<sup>33</sup> Artha, II, 19, p. 47.

<sup>34</sup> Ibid., II, 40, pp. 113—115.

<sup>35</sup> Ibid., II, 34, p. 98.

<sup>36</sup> Ibid., III, 63—64, pp. 200.

<sup>37</sup> Ibid., III, 66, pp. 185, 186.



мых *бхритака*, однако можно предположить, что это были какие-то временные или сезонные работы, требующие усилий нескольких людей на определенный срок, например строительство, ремонт и т. п.

Очень интересна другая группа работников, стоявшая, по-видимому, ниже предыдущей и образовавшая своего рода переходную ступень от раба к свободному, — группа *кармакара*. Эта категория работников довольно часто упоминается в «Артхашастре», однако сведения о них чрезвычайно отрывочны, и на их основании нельзя определить с достаточной полнотой ни их происхождение, ни положения в обществе. Известно только, что *кармакары* входили в категорию *вишти* и упоминаются почти всегда наряду с рабами: «...Метельщики, сторожа, весовщики... рабы и *кармакара* — это *вишти*»<sup>38</sup>.

С другой стороны, термин *вишти* употребляется для обозначения одной из категорий сел, поставлявших рабочую силу вместо налогов. Наконец имеется прямое указание на зависимое положение *кармакара*.

«Не принимающие участия в общественных работах должны послать делать работу *кармакара* и буйволов»<sup>39</sup>.

В то же время с частными лицами *кармакара*, судя по данным источника, вступал в договорные отношения в присутствии свидетелей:

«...Условия (соглашения) *кармакара* должны знать соседи... Плата (ему) должна даваться согласно условию... если не условлено, то земледелец — зерном, пастух — маслом, торговец — товарами, которые (он) продает, должны платить десятую часть»<sup>40</sup>.

Таким образом, *кармакара* составляли особую прослойку общества, обладавшую определенным минимумом юридических прав, но находившуюся на столь низкой ступени общественной лестницы, что в отношении к государству почти ничем не отличались от рабов. Необходимо, однако, отметить, что автор «Артхашастры» вообще, по-видимому, предпочитал труд свободных рабскому труду, поскольку вопросам освобождения рабов уделяет значительное место.

В связи с этим необходимо отметить, что, согласно точке зрения Каутильи, положение человека в обществе должно определяться в первую очередь его происхождением, его варной, а не свободным или рабским положением. Так, трактат признает законным наличие у раба личной собственности и сохранение им «состояния арья», т. е. каких-то привилегий его прежней варны. В то же время изгнанный из варны хотя формально и оставался свободным, но лишался всех прав и привилегий этой варны, в том числе и права наследования имущества, а презренный чандала (тоже формально свободный) должен был жить за городской чертой и выполнять работы, оскверняющие дваждырожденных, даже если они были рабами:

«С отнимающего у раба имущество или лишаящего [раба] состояния арья — половина штрафа»<sup>41</sup>.

«Изгнанный (из касты) или рожденный от изгнанного... не (имеет) доли (наследства)»<sup>42</sup>.

Что касается роли рабского труда и его места в производстве, то по всей вероятности этот труд не являлся господствующим. Во всяком случае из данных «Артхашастры» нельзя сделать вывода о существовании каких-либо отраслей хозяйства, использовавших исключительно

труд рабов. Наоборот, создается впечатление, что в царских мастерских и в царском поместье (не говоря уже о частных хозяйствах и сельских общинах) рабы не только работали вместе со свободными, но и составляли меньшую часть работников.

Тем не менее трактат свидетельствует о значительном развитии рабовладения в древней Индии<sup>43</sup>, хотя сфера применения рабского труда была ограничена, по-видимому, подсобными работами. При этом (по крайней мере в царских мастерских) рабы использовались на тех же условиях, что и свободные производители, причем эти условия были не совсем обычными для рабов, а именно: и рабы и свободные получали за свой труд определенную плату на одинаковых основаниях.

Вопрос о связях города с деревней по данным «Артхашастры» проследить чрезвычайно трудно. Имеются, правда, указания на привоз сельскохозяйственной продукции в город для продажи, но никаких данных о том, кто именно доставлял в город эти товары, в источнике не содержится. По-видимому, все же доставка и продажа продовольственных товаров на городской рынок находилась в руках купцов, а часть продовольствия поступала в город помимо рынка, в виде налогов.

В то же время данные трактата не оставляют сомнения в том, что часть городских жителей (в первую очередь представители низших слоев городского населения) была достаточно прочно связана с земледелием, которое являлось дополнительным источником к основным средствам существования. Однако по крайней мере часть продуктов городского земледелия также поступала на рынок:

«...По желанию хозяев должны быть установлены границы мастерской и поля, там должны выращиваться цветы, плоды, овощи в садах и полях, а также запасаться зерном для продажи»<sup>44</sup>.

Таким образом, данные «Артхашастры» свидетельствуют о том, что, по крайней мере в Северной Индии, даже сравнительно мелкие города-крепости являлись не только военно-административными центрами, но и вполне сложившимися центрами товарного производства и главным образом товарного обмена.

При этом, разумеется, господствующую роль играла межгородская торговля, тогда как деревня в ней непосредственно почти не участвовала. Используя свою политическую власть (а в случае необходимости и военную силу) представители господствующих классов сосредоточивали в своих руках значительные массы сельскохозяйственных продуктов, полученных ими в виде налогов, т. е. путем внеэкономического принуждения. Реализуя часть этой продукции на городском рынке, они могли удовлетворять свои потребности в тех предметах, которые не производились в сельской общине. Свободные городские ремесленники, хотя они, по-видимому, и работали главным образом на заказ, могли по крайней мере часть продукции изготавливать для продажи. Не исключена возможность, что изделия, сделанные на заказ или в царских мастерских, также выносились на рынок, но не самим производителем, а заказчиком. Таким образом, одной из главных особенностей экономического развития города было, по-видимому, почти полное отстранение самих производителей от непосредственного участия в товарном обмене, хотя сам город и являлся вполне самостоятельной экономической единицей.

<sup>43</sup> В статье Г. Ф. Ильина приводятся названия четырнадцати категорий рабов, причем по крайней мере половина их обозначает лиц, попавших в рабство из свободного состояния (Г. Ф. Ильин, *Особенности рабства в древней Индии*, — ВДИ, 1951, № 1, стр. 35).

<sup>44</sup> Artha, II, 22, p. 56.

<sup>38</sup> Ibid., II, 33, p. 97.

<sup>39</sup> Ibid., II, 19, p. 47.

<sup>40</sup> Ibid., III, 65, p. 183.

<sup>41</sup> Ibid., III, 65, p. 182.

<sup>42</sup> Ibid., III, 60, p. 161.



А. В. Герасимов

ДРЕВНЕЙШИЕ ДАННЫЕ ОБ ИНДИЙСКОМ ЖРЕЧЕСТВЕ  
(*hotar* и *adhvarī* в Ригведе)

Наиболее древними среди существующих в ведийской литературе наименований жрецов являются *хотар* (*hotar*) и *адхварью* (*adhvarī*). Настоящая заметка посвящена анализу значений этих двух слов в гимнах Ригведы.

Как будет показано ниже, в термине *хотар* можно найти ряд совпадающих между собой значений. Нам представляется целесообразным разделить эти значения следующим образом: 1) первоначальный *хотар*, 2) простой *хотар*, 3) *hotāras* (Pl.) как обозначение группы жрецов. Под «первоначальным *хотаром*» понимается *хотар* как единственный совершитель всей жертвы, в то время как «простой *хотар*» обозначает жреца — исполнителя заклинаний и ритуальных гимнов, противопоставляемого в своих функциях *адхварью* — жрецу, выполняющему материальную сторону жертвоприношения<sup>1</sup>; *hotāras* — общее обозначение жрецов, участвующих в совершении жертвенного обряда.

1. Первоначальный *хотар*

Термин *хотар*, встречающийся в Ригведе свыше 250 раз<sup>2</sup>, употребляется в большинстве случаев именно в данном значении. Следует отметить при этом то обстоятельство, что *хотар* в Ригведе — почти исключительно эпитет Агни.

Как будет показано ниже, данный случай представляет определенный интерес для выявления древнейших значений *хотара*, и свой анализ мы начнем именно с него.

Агни-*хотар*. Введем это обозначение для всех тех случаев, где Агни выступает в функции «первоначального *хотара*». Основное качество, отличающее данное значение *хотара* от «простого *хотара*», состоит в его отношении к жертве в целом и находит самое точное выражение в формуле (II, 2, 5): *sā hōtā vīṣvan pāri bhūtv adhvarām — «Он (Агни) [как] хотар пусть совершит все жертвенные обряды».*

Существование у Агни-*хотара* некоторой определенной функции не означает, однако, наличия единого термина для ее обозначения. Действие осуществляется преимущественно в связи с Агни, но в одних случаях Агни выступает как синоним «первоначального *хотара*»,

в других речь идет об «Агни, как хотаре». Так в I, 26, I верующие обращаются к Агни со словами: *sēmān po adhvarām yaṇa — «Принеси для нас эту жертву»*, не упоминая термина *hotar*; в I, 14, II читаем: *tvām hōtā mānurhitō 'gne... sēmān po adhvarām yaṇa — «Ты, [как] хотар, поставленный Ману, о Агни, принеси для нас эту жертву».* Оба случая широко распространены, причем различный способ выражения ни в чем не препятствует совпадению смысла. Функция «первоначального *хотара*», впрочем, может иметь, как будет показано ниже, еще одного носителя: встречающиеся несколько раз в Ригведе *dāivya hōtā* («два божественных *хотара*») характеризуются той же особенностью. Таким образом, «Агни-*хотар*» лишь обозначение определенной функции, имеющей в Ригведе более чем одного носителя, но выступающей по преимуществу как раскрытие содержания понятия «Агни в качестве хотара».

По своей природе Агни-*хотар* — жрец, его характер раскрывается в осуществляемых им действиях и в связанных с этими действиями качествах, которые и следует рассмотреть.

Среди особенностей, которые отличают Агни-*хотара*, первой, наиболее часто упоминаемой чертой является мудрость. Это качество отражено в большом числе эпитетов. Во всех случаях, как это убедительно показал Гонда<sup>3</sup>, речь идет о мудрости, выражающейся в знании законов жертвоприношения, умении совершать связанные с жертвой церемонии. Среди этих эпитетов основным является *kavi* — «мудрец», «мудрец, обладающий видением»<sup>4</sup>. Нередко *kavi* выступает как приложение в качестве специального названия *хотара*: *kavīr hōtā yajati — «хотар-мудрец совершает жертву»*<sup>5</sup> или *agnīn hōtāram itate... yajātān kavīm — «Агни они просят быть хотаром, [его], достойного жертвы мудреца»*<sup>6</sup>.

В других случаях простое упоминание о «мудреце» не удовлетворяет певца. Подчеркивая значение божественного жреца, он наделяет его сверхъестественной мудростью, мудростью, не имеющей себе равной: *kavibhiḥ kavīn sān — «[Ты], сущий мудрецом среди мудрых»*<sup>7</sup>, — обращается он к Агни-*хотару*, — или выражением *agne kavīn kāvyenāsi — «О Агни, ты — мудрец в области [религиозной] мудрости»*<sup>8</sup> подчеркивает его превосходство над всяким иным *kavi*.

В тесной связи с *kavi* находится как эпитет Агни-*хотара* понятие *kratu*, выступающее в терминах *kavikratu*, *sukratu* и *kratuvid*.

В гимнах Ригведы прослеживаются как два основных значения *kratu* следующие: «способность к совершению действия как некая сила» и «способность как мудрость»<sup>9</sup>. Наиболее вероятным представляется вариант: «проявляющий ум в осуществлении дела (в религиозном смысле)»<sup>10</sup>. Значение этого качества для понятия Агни-*хотара* достаточно подчеркивается в V, 11, 4, где данная особенность изображается основным мотивом избрания Агни *хотаром*: *agnīn vṛṇānā vṛṇate kavīkratum — «Когда они выбирают Агни, [то] избирают обладающего действенной мудростью».*

<sup>3</sup> J. Gonda, *Epithets in the Rgveda*, 's-Gravenhage, 1959, pp. 86, 87, 89, 90.

<sup>4</sup> Ibid., p. 86.

<sup>5</sup> I, 151,7.

<sup>6</sup> I, 128,8.

<sup>7</sup> I, 76,5.

<sup>8</sup> X, 91,3.

<sup>9</sup> GrW, S. 353.

<sup>10</sup> Ср. «resourceful» у Гонда (J. Gonda, *Epithets in the Rgveda*, p. 86).

<sup>1</sup> Н. Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda*, Wiesbaden, 1955, S. 1681 (далее — GrW).

<sup>2</sup> Grassmann насчитывает 265 случаев (ibid.).



Термин *sukratu* в применении к Агни-хотару, очевидно, близок к *kavikratu* и также означает «способность к жертвоприношению». Во всяком случае на это указывает I, 12, 1: *agnīm ... vṛṇīmahe hótāram viśvāvedasam asyā yajñāsyā sukrātum* — «Мы избираем Агни, всеведущего, способного совершить эту жертву, хотаром».

Понятие *kratuvīd* означает, по-видимому, «обладающий *kratu*». В связи с Агни-хотаром оно употреблено следующим образом: *agnīḥ tad dhōtā kratuvīd vijānān yajīṣṭho devāñ gtuṣō yajāti* — «Агни, хотар, обладающий жертвенной мудростью, постигающий это (все, что было упущено или потеряно при совершении жертвы) [и] лучший среди жертвующих, в соответствии со сроком да пожертвует богам»<sup>11</sup>.

Однако знание, даже такое возвышенное, как то, которое в отношении Агни характеризуется терминами *kavi* и *kavikratu*, не являлось единственным качеством, которым в представлении ведийских индийцев должен был обладать идеальный жрец. Для совершения жертвоприношения требовалось еще одно качество, которое можно было бы приблизительно определить как «горение духа» и которое в ведийском языке наиболее точно выражал термин *vīra* с основным значением «внутренне возбужденный», «воодушевленный»<sup>12</sup>. Как существительное он приобрел затем значения «молящийся», «заклинатель», «религиозный певец», под влиянием которых изменилось и его значение как прилагательного, перешедшее в «мудрый», «красноречивый». В применении к Агни-хотару, впрочем, можно предполагать первоначальный смысл: *viśvān devāñ ... vīpro hōtehā vakṣati* — «Воодушевленный жрец да принесет сюда всех богов»<sup>13</sup>.

Другая сторона этого «духовного возбуждения» выражается в эпитете *svādhi*, в буквальном переводе: «имеющий хорошую страстность» или, точнее, «религиозно ревностный», «благоговейный». В I, 67, 2 читаем: *bhūvat svādhir hōtā havuavāḥ* — «Он, несущий жертву, да станет ревностным хотаром».

К этим же эпитетам примыкает и *devayuci* — «почитающий богов», «благочестивый», «преданный богам»<sup>14</sup>; «преданный богам хотар» встречается в X, 176, 3.

Рассмотрев качества, свидетельствующие о способности Агни-хотара принести жертву, следует обратиться теперь к самому выполнению им своего назначения. Самая общая характеристика его функций содержится в эпитете *dūta* — «посланник», «посредник»<sup>15</sup>. Это определение встречается настолько часто, что превращается в своего рода неотъемлемый признак Агни-хотара. О нем упоминают, когда говорят об «избрании» Агни: *agnīm dūtām vṛṇīmahre hótāram* — «Мы избираем хотаром Агни-посредника»<sup>16</sup> или: *prā tvā dūtām vṛṇīmahe hótāram* — «Мы избираем тебя, посредника, хотаром»<sup>17</sup>.

Прежде чем начинать жертвоприношение, необходимо было правильно определить для него благоприятное время. Выбор его по верованиям индийцев столь же важен для успеха жертвоприношения, как и точное исполнение обряда. В связи с этим понятно значение эпита-

тов, характеризующих Агни-хотара как знатока *риты* (*ṛta*) — принципа последовательности совершения культовых действий. Ему присваивают торжественное имя «хранителя *риты*» — *gorā ṛtasya*<sup>18</sup>, он изображается также как «священный (в связи со знанием *риты*) хотар» — *ṛtāva hōtā*<sup>19</sup>.

Жертвенные действия Агни-хотара характеризуются весьма подробно. Употребляемые здесь термины распадаются на несколько групп, отражающих:

- а) совершение жертвоприношения в целом,
- б) заклинание и песню как отдельную часть обряда,
- в) материальное жертвоприношение.

Рассмотрим эти функции в отдельности.

Наиболее характерное обозначение жертвоприношения вообще, безотносительно к входящим в него конкретным действиям, представляет термин *yajña* («жертва») и глагол *yaj* («жертвовать»). Последний употребляется весьма часто: например, «*yaja*» («Принеси жертву») — постоянное обращение верующих к своему жрецу.

Обобщенный смысл присущ слову *yajña* («жертва»). Агни-хотар либо непосредственно приносит ее<sup>20</sup>, либо способствует ее совершению<sup>21</sup>; он прославляется как «знаток жертвы»<sup>22</sup>.

В языке *Ригведы* существовали еще два термина для обозначения всей совокупности жертвенных действий: *adhvara* и *aras*. Так, например, в VI, 52, 12 читаем: *imām po agne adhvarām hotar yaja* — «Принеси для нас эту жертву, о хотар».

Термин *aras* обозначает в тексте *Ригведы* «работа», «труд», «занятие», в особенности «религиозный труд на жертвеннике»<sup>23</sup>. Именно в этом жреческом значении он и применяется к Агни-хотару<sup>24</sup>.

Прочие действия Агни-хотара могут быть разграничены, как связанные с заклинательной и материальной сторонами жертвы. Разберем первую из этих частей. Мы находим здесь ряд терминов, имевших первоначально различные значения, но существенно сблизившихся затем, когда в зависимости от текста они стали обозначать «молитву», «заклинание» или «ритуальную песнь» без принципиальной грани между этими понятиями. Таковы: *manman*, *dhi*, *vacas*, *vac*, *manā*, *uktha*. Они характеризуют заклинание в целом и в тексте часто близки друг другу по значению<sup>25</sup>. Связь Агни-хотара с ритуальной песней яснее всего проявляется в определении *manōtā dhiyās* — «изобретатель (измысливатель) жертвенной песни»<sup>26</sup>.

Целью этих песнопений было прежде всего — привести богов на жертву. Он «несет» их к месту жертвы, и это движение передается излюбленным в ведийской поэзии сравнением с бегом быстрых коней<sup>27</sup>.

То, что функция «несения богов», так часто встречающаяся в посвященных Агни гимнах, является лишь аллегорическим выражением «заклинательных приглашений» Агни-хотара, исчерпывающе показывает выражение: *ukthair éndram kṛṇvita sādaneṣu hōtā* — «Своими гим-

<sup>18</sup> I, 1,7—8.

<sup>19</sup> I, 77,1 и 2.

<sup>20</sup> I, 44,11.

<sup>21</sup> III, 17,2.

<sup>22</sup> III, 11,1.

<sup>23</sup> GrW, S. 74.

<sup>24</sup> I, 70,8.

<sup>25</sup> Ср. I, 26,2; X, 12,2; I, 176,2.

<sup>26</sup> VI, 1,1.

<sup>27</sup> X, 70,3.

<sup>11</sup> X, 2,5.

<sup>12</sup> GrW, S. 1284. См. также: Д. П. Овсянко-Куликовский, *К истории культа огня в эпоху Вед*, Одесса, 1887, стр. 105.

<sup>13</sup> I, 14,9.

<sup>14</sup> GrW, S. 635.

<sup>15</sup> GrW, S. 624.

<sup>16</sup> I, 12,1.

<sup>17</sup> I, 36,3.



нами *хотар* да ведет (или: да несет) Индру к местам сидения» (IV, 21, 5). «Несение» совершается, таким образом, в религиозном песнопении.

Материальная сторона жертвоприношения зафиксирована в *Ригведе* достаточно определенно. Мы находим здесь прежде всего «ритуальную трапезу богов» (*miyedha*), упоминаемую в связи с избранием Агни *хотаром*<sup>28</sup>; неоднократно упоминается *havis* — «жертвенное возлияние», заменяющее в ряде мест другие обозначения жертвы (с которыми оно, впрочем, далеко не вполне тождественно по смыслу, так как относится только к принесению даров): *tām id árbhe haviṣy á samānām it tām in mahé vṛpate* — «Его они избирают одинаково, как при малом, так и при большом жертвенном возлиянии»<sup>29</sup>.

Для жертвенных даров употребляются и другие обозначения: *yaṁjā* (в узком смысле), *iṣ*, *id*, *prayas*<sup>30</sup>.

Указанные функции Агни-*хотара* объясняют и ряд других эпитетов, именно эпитеты, связанные с понятием «богатство»: *prauantā vāsūpat*, *patī gauṇām* и *pṛuvāra*. Богам отдавалось самое ценное, жертвенные дары были (или должны были быть) самым дорогим богатством людей. Передавая богам жертву, Агни-*хотар* становился на момент этого ритуального акта обладателем всех этих ценностей, он был «держателем богатств» — *prauantā vāsūpat* или их «властителем» — *patī gauṇām*. К нему обращались: *bcdhī prauantar... vāsūpat* — «Будь держателем богатств»<sup>31</sup>, и в момент совершения жертвы он действительно становился таковым — богатым и «многовладеющим» (*pṛuvāra*)<sup>32</sup>.

Существовал ли отличный от Агни прототип Агни-*хотара*? Мы рассмотрели все основные случаи, где понятие Агни-*хотара* представляется как целое, связанное с исполнением определенных жреческих действий. Единство значения, как уже отмечалось, не означает, однако, наличия единого термина. «Агни» и «*хотар*» нередко заменяют друг друга, но мы часто встречаем также формулировку «Агни, как *хотар*», указывающую, что эти понятия не только могли мыслиться, но и несомненно мыслились как нетождественные. При этом под *хотаром*, в роли которого выступал Агни, едва ли мог пониматься «проситель *хотар*»: функция *хотара* для Агни всегда означала деятельность универсального жреца, т. е. «первоначального хотара»<sup>33</sup>. Момент вступления Агни, являвшегося до этого богом огня, в роль жреца отражается в «приглашениях Агни», о которых имеется много упоминаний в тексте. Существенно преобладающим вариантом этого акта являются «выборы» Агни (конструкции с *vṛ*)<sup>34</sup>, которые могут приобретать, однако, тот или иной оттенок в зависимости от степени уверенности верующих в успехе своего предприятия. В одних случаях жертвователи относятся к своему жрецу с определенной активностью, они «обращают» его в *хотара* (*kr*)<sup>35</sup>, «приводят» (*pi*)<sup>36</sup>, «достигают» (*dha*)<sup>37</sup>, нако-

нец «полагают» его (*man*)<sup>38</sup> своим *хотаром*. В других местах, однако, его приходится «призывать» (*vac*)<sup>39</sup> или увещевать мольбами (*id*)<sup>40</sup>.

Известный материал для выяснения различия терминов «Агни» и «*хотар*» дают также многочисленные эпитеты, характеризующие «сверхъестественную» природу Агни-*хотара*. Он «божественный *хотар*» — *devo hōtā*<sup>41</sup>, «небесный *хотар*» — *dyukṣo hōtā*<sup>42</sup>, «хотар богов» — *devānām hōtā*<sup>43</sup>, он «знает племя богов» — *cikītvān dāivyaṁ jānam*<sup>44</sup>. Как и боги, он «бессмертен» — *amṛta*<sup>45</sup>, *amartya*<sup>46</sup>. Другая группа эпитетов характеризует его «древность», «первоначальность» его посвящения в обязанности *хотара*. Он изображается как «первоначальный *хотар*» — *pūrvya hōtā*<sup>47</sup>, «первый *хотар*» (в смысле времени)<sup>48</sup>, «старинный» — *hōtā pradiva*<sup>49</sup>. Эта древность происхождения передается часто как связь с Ману: Агни поставлен Ману как *hotar-manur-hita*<sup>50</sup>, он «находится как *хотар* со времен Ману» — *sattō hōtā manuṣvad*<sup>51</sup>, наконец он просто «*хотар* Ману»<sup>52</sup>. Частым его определением является *pratna* — «древний»<sup>53</sup>, его называют также *palita* — «седой»<sup>54</sup>.

Все эти определения ничего не сообщают нам о характере жреческой деятельности Агни-*хотара*. Они показывают только, что присутствующее в выражении «Агни как *хотар*» различие двух этих понятий может быть в ряде случаев еще более подчеркнуто прибавлением к *хотару* специальных определений.

Агни-*хотар* как огонь. Изложение характера термина Агни-*хотар* было бы неполным, если бы мы не коснулись ряда эпитетов, первоначально связанных с мифологическим образом Агни, как божеством огня, или с самим огнем, как естественным явлением. Так, *хотар* оказывается неожиданно помещенным на небо: *divo vā pābhā ny āsadi hōtā* — «Он садится, как *хотар*, на пупе небес»<sup>55</sup>, он появляется среди вод (представление о бегстве Агни от людей): *hōtā... apām sadhāsthe* — «*хотар* в местонахождении вод»<sup>56</sup>, ему придается характерный для Агни эпитет *dvimātā* — «имеющий двух матерей»<sup>57</sup>.

Иногда в перечислениях богов место Агни занимает *хотар* как синоним<sup>58</sup>. К Агни обращаются, называя его *хотаром*<sup>59</sup>, а также при характеристике Агни *хотар* выступает как имя божества: *hōtā pṛāṇam*

<sup>38</sup> I, 127,1.

<sup>39</sup> IV, 1,19.

<sup>40</sup> I, 128,8 и др.

<sup>41</sup> III, 7,9; ср. IV, 16,1.

<sup>42</sup> II, 2,1.

<sup>43</sup> X, 110,3.

<sup>44</sup> VI, 52,12.

<sup>45</sup> I, 58,1 и 3; I, 77,1; IV, 41,1 и др.

<sup>46</sup> I, 44,11.

<sup>47</sup> I, 26,5; VIII, 23,7 и др.

<sup>48</sup> IV, 7,1; VI, 9,4; X, 88,4.

<sup>49</sup> II, 3,1.

<sup>50</sup> I, 13,4; I, 14,11 и др.

<sup>51</sup> I, 105,14; ср. I, 44,11.

<sup>52</sup> V, 3,4 и др.

<sup>53</sup> I, 117,1; II, 7,6; VI, 62,4; VIII, 44,7 и др.

<sup>54</sup> I, 164,1.

<sup>55</sup> III, 4,4.

<sup>56</sup> I, 149,4.

<sup>57</sup> III, 55,7.

<sup>58</sup> III, 5,4 и др.

<sup>59</sup> X, 61, 14.

<sup>28</sup> III, 19,1.

<sup>29</sup> X, 91,8.

<sup>30</sup> Ср. X, 92,1; III, 1,22; III, 4, 3; X, 53,2.

<sup>31</sup> I, 76,4.

<sup>32</sup> I, 68,7; IV, 21,5.

<sup>33</sup> Напомним, что все описанные выше функции осуществляет не только «Агни как *хотар*», но и просто «*хотар*», который не мог быть только синонимом Агни как бога огня, как как в этом случае выражение «Агни как *хотар*» было бы лишено смысла.

<sup>34</sup> Встречается чрезвычайно часто.

<sup>35</sup> VII, 16,12.

<sup>36</sup> X, 176,3.

<sup>37</sup> I, 44,11; V, 4,3.



nāyuo nītamah kṣarāvān — «хотар (т. е. Агни), муж среди мужей, самый мужественный, защитник земли»<sup>60</sup>

В других случаях термин *хотар* может подразумевать жертвенный костер. Во всяком случае именно так следует понимать этот термин в I, 164,1, где упоминаются *хотар* и его «средний» и «третий братья» — tasya bhrātā madhyamo... tṛtiyo bhrātā («три брата» здесь — три жертвенных огня).

Помимо «Агни как *хотара*» имеется еще одно обозначение для той же самой функции. Это daīvyā hotārā — «Два божественных *хотара*». Они упоминаются в *Ригведе* всего несколько раз и характеризуются теми же особенностями, что и Агни-*хотар*.

Они также знают порядок жертвоприношения<sup>61</sup>, совершают жертву<sup>62</sup>, обладают качествами заклинателей и религиозных певцов<sup>63</sup>, «собирают» богов на месте жертвы<sup>64</sup>.

Приведенные здесь факты показывают, что в представлении древних индийцев существовала определенная жреческая функция, преимущественным носителем которой был «Агни в качестве хотара». Поскольку она не имела специального названия, мы в целях удобства обозначили ее термином «Агни-*хотар*». Наиболее типичным случаем ее описания является тот, при котором слова «Агни» и «*хотар*» свободно заменяют друг друга в выражении этой функции. Однако это равновесие двух обозначений нарушается в ряде мест как в ту, так и в другую сторону. В одном случае мы встречаем определения, сводящие данную функцию только к *хотару* и превращающие тем самым Агни лишь в одного из ее носителей, в другом — мы видим, как *хотар*, поглощаемый Агни, становится синонимом огня.

Указанные явления имеют, по-видимому, только одно объяснение. *Хотар* как универсальный жрец существовал реально в определенный период времени и как единственный исполнитель жертвы стал сравняться с единственным костром, на котором сжигались жертвенные дары. Это сравнение перешло со временем в традицию; представление об Агни как о жреце получило такое распространение, что тесное соединение этих двух понятий превратило Агни в синоним *хотара*.

Тогда же как попытка осмыслить это слияние двух образов в одном возникло понятие «двух *хотаров*». Оно не было, по-видимому, отражением «первого жертвователя» и «первого огня»<sup>65</sup>, так как два совмещающихся в нем лица представляются совершенно тождественными и проявляют себя только в жреческих действиях.

Потребовался, однако, еще некоторый период времени, чтобы этот процесс в дальнейшем своем развитии вызвал обратное явление, зафиксированное в случаях, где *хотар* выступает синонимом Агни и материального огня.

Ко времени гимнов *Ригведы* все эти три стадии были уже пройдены, но, сохранившись в языке, они сосуществовали друг с другом, порождая кажущееся противоречие.

<sup>60</sup> X, 29,1.

<sup>61</sup> II, 3,7.

<sup>62</sup> I, 13,8.

<sup>63</sup> I, 142,8; I, 188,7.

<sup>64</sup> II, 3,7.

<sup>65</sup> Взгляд Гельднера, см. «Der Rig-Veda», übers. von K. F. Geldner, Bd. I, Cambridge, Mass., 1951, S. 14.

## 2. Простой хотар

По сравнению с данными об Агни-*хотаре* материал, освещающий деятельность «простого хотара», поражает своей отрывочностью и неполнотой. Это может казаться странным, учитывая, что *Ригведа* является по преимуществу «Ведой *хотара*». Однако данное обстоятельство служит в то же время и объяснением: поскольку гимны исполнялись *хотаром* (именно «простым хотаром», который был исполнителем, а в принципе также и составителем этих произведений) и обращались к богам, они менее всего говорили о том, от чьего имени они произносились. Деятельность хотара подразумевалась сама собой, она состояла в чтении гимна, и постольку говорить о ней специально не было необходимости. Однако в ряде случаев мы находим все же отдельные упоминания о ней. Первым среди таких мест должен быть назван 23 гимн книги IV, состоящей из ряда вопросов о деятельности некоего жреца, под которым подразумевается «простой хотар»<sup>66</sup>. Жрец именуется здесь sajamāna yājū — «ревностно молящийся жертвователь»<sup>67</sup>, его постоянное обозначение — jaritar («певец»)<sup>68</sup>, он обращается к божеству Индре с зовом — hūamāna<sup>69</sup>, произносит «истинные слова» (молитву)<sup>70</sup>. Говорится о его жертвовании — yajña<sup>71</sup>; термин обозначает здесь, по-видимому, заклинательную часть жертвы.

Те же черты, связанные с заклинанием и песней, отличают функцию «простого хотара» и в других гимнах. Он определяется как «поющий хвалу» — gṛnāt<sup>72</sup>, gṛnāna<sup>73</sup>, он «исполняет песнь» — jigāti<sup>74</sup>, он — «певец среди жертвенных песен»<sup>75</sup>, его непосредственной деятельностью считается молитва (или молитвенная песнь) — dhi<sup>76</sup>.

Функция «простого хотара» становится несколько более ясной, если учесть ее постоянное противопоставление деятельности *адхварью*, состоявшей в материальной стороне жертвы. О том, что это противопоставление в период *Ригведы* было признанным и мыслилось как традиционное, свидетельствует I, 94, 6: tvām adhvarīu utā hōtasi purvū — «Ты (Агни) — первоначальный хотар и первоначальный адхварью».

О разделении функций этих двух жрецов говорится в III, 35, 10: adhvarīu vā grāyatarī śakra hāstad dhōtur vā yajñam — «Адхварью приносит сверкающий [сок сомы] в руке, у хотара-жертвоование»<sup>77</sup>.

Подчеркнутое противопоставление двух этих функций не имеет никаких параллелей в отношении хотара с другими жрецами. Поэтому правомерно предположение, что неоднократно упоминаемая «пара» жрецов — mithunā<sup>78</sup>, dhiyājūro mithunāsah<sup>79</sup>, mithunāso nīkā-

<sup>66</sup> «Der Rig-Veda», T. I. S. 449.

<sup>67</sup> IV, 23,2.

<sup>68</sup> IV, 23,3. Ср. IV, 23,11 (=IV, 16,21).

<sup>69</sup> IV, 23,3.

<sup>70</sup> IV, 23,1.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> VI, 6,7.

<sup>73</sup> VII, 56,18.

<sup>74</sup> VI, 6,1.

<sup>75</sup> IX, 97,47.

<sup>76</sup> IV, 16,21 (=IV, 23,11).

<sup>77</sup> yajña — здесь, по-видимому, «заклинание».

<sup>78</sup> I, 173,2.

<sup>79</sup> V, 43,15.



та<sup>80</sup> — обозначает *хотара* и *адхварью*. Те же два лица фигурируют, по-видимому, в „споре двух жрецов“ в 88 гимне книги X<sup>81</sup>. Наконец часто встречаемое выражение „*хотар* и *потар* (potar)“<sup>82</sup> также имеет, видимо, в своей основе различие заклинательной и материальной сторон жертвы: функции *потара* нам неизвестны, но этимология слова (от рй — „очищать“, прежде всего „очищать сок сомы“) <sup>83</sup> наводит на мысль, что мы имеем здесь дело с процессом подготовки жертвенного питья, главную роль в котором играл *адхварью*. Замена *адхварью* в тексте термином *потар* может быть объяснена стилистическими мотивами, именно созвучием слов hotar и potar<sup>84</sup>.

### 3. Hotāras — „жрецы — совершители жертвы“

Во множественном числе слово hotar имеет одно, четко определенное значение — „жрецы — совершители жертвы“. Обычно их семь по числу жрецов, участвовавших в жертвоприношении в период *Ригведы*<sup>85</sup>. Выражение sapta hotāras — „семь *хотаров*“<sup>86</sup> заменяется иногда просто hotāras<sup>87</sup>. В значении „семь *хотаров*“ выступает нередко „семь воодушевленных (т. е. жрецов)“ — sapta víprāḥ<sup>88</sup>. Исключением является только II, 34, 14: упоминаемые здесь „пять *хотаров*“ представляют собой явную параллель к понятию „пять *адхварью*“<sup>89</sup>. Приращение термина *хотар* к жрецам — исполнителям материальной стороны жертвы указывает, что этот термин в ряде случаев превращался в общее обозначение жреца без какого-либо указания на характер его функций.

\* \* \*

С выяснением значения термина *адхварью* мы находимся в совершенно ином положении, чем с *хотаром*. Деятельность жреца (или жрецов), приготавлившего жертвенные дары и приносившего их к огню для сожжения, происходила перед глазами исполнителя гимнов (*хотара*) и находила в них достаточно конкретное описание. Термин adhvaryu, встречающийся в *Ригведе* 42 раза<sup>90</sup>, фигурирует в единственном и множественном числе; adhvaryaḥ — „жрецы-адхварью“ обозначает группу жрецов, осуществлявших те функции, которые в отдельных случаях *адхварью* совершал один. Число их и их имена не были постоянными. Мы с несомненностью можем отнести к ним *потара* — гипотетического „очистителя сомы“, возможно, к ним принадлежал также и peṣṭar, назначение которого в период *Ригведы* остается неясным<sup>91</sup>. Таким образом, можно утверждать, что

<sup>80</sup> IX, 97,37

<sup>81</sup> X, 88,17—19.

<sup>82</sup> I, 75,4; VII, 17,5; X, 2,2 и др.

<sup>83</sup> GrW, S. 862.

<sup>84</sup> Аналогичные примеры дает Гонда (Gonda, *Stylistic repetition in the Veda*, Amsterdam, 1959, pp. 204, 206, 212—214, 216).

<sup>85</sup> Ср. II, 1,2 и др.

<sup>86</sup> IX, 114, 3; X, 35, 10.

<sup>87</sup> IX, 10,7 и др.

<sup>88</sup> III, 7,7; IX, 92,2.

<sup>89</sup> Ср. III, 7,7.

<sup>90</sup> GrW, S. 49.

<sup>91</sup> «Der Rig-Veda», T. I, S. 283.

функция *адхварью*, получившая обозначение adhvariṇā<sup>92</sup>, выполнялась в определенных случаях при посредстве ряда жрецов, число которых, впрочем, никогда не было с точностью зафиксировано. Частным случаем „жрецов-адхварью“ являлись „пять *адхварью*“ в обороте: adhvaryūbhiḥ pañcabhiḥ sapta víprāḥ priyāṁ rakṣante nīhitam padāṁ vēḥ — «Семь воодушевленных вместе с пятью *адхварью* хранят приятную тайну — след сокола»<sup>93</sup>. Под пятью *адхварью* понимаются жрецы — исполнители adhvariṇā; „семь воодушевленных“ — исполнители заклинаний, число 7 применено к ним в связи с его священным характером; сокол — частое обозначение Агни. Формула говорит о разжигании священного огня<sup>94</sup>.

Характер термина *адхварью* и его особенности раскрываются (так же как и у *хотара*) в его жертвенных действиях. Мы рассмотрим их в той последовательности, в какой, насколько можно судить, они совершались.

Деятельность *адхварью* связана прежде всего с сомой, с ее приготовлением, несением к месту жертвы и возлиянием в огонь. Приготовление начиналось с выжимания сока из растения, предназначенного для этой цели. Выжимание передается исключительно глаголом su: uttomāṁ sōmam sunōta — «Выжимайте лучший [сок] сомы», — обращается к жрецам-адхварью *хотар*<sup>95</sup>. Выжимание производилось с помощью камней — adrayas или grāvānas: sōmam suṣava madhuman-tam adribhiḥ — «(Адхварью) выжимал сладкую сому с помощью камней»<sup>96</sup>. В других местах внимание обращается на шум, издаваемый употребляемыми при выжимании камнями; этот шум, предвещавший скорую жертву, привлекал богов: adhvaryaḥ sōmam índrāya sotana ādhi bradhnāsyā ādrayo vi cakṣate sūnvānto dagvādhvaram — «жрецы-адхварью, выжимайте сому для Индры; камни, которые, выжимая, действуют над красным [соком сомы], способствуют почитающему богов жертвой (т. е. своим шумом помогают жрецу в призывании богов)»<sup>97</sup>. Или: vādan grāvāna vēdiṁ bhriyāte yāsyā jīrām adhvaryaḥ saṁgati — «Шумящий камень должен быть доставлен на жертвенник, его приводят в быстрое движение жрецы-адхварью»<sup>98</sup>.

Когда сок получен, его требуется очистить, так как для жертвы употреблялся лишь хорошо очищенный напиток. Этот процесс передается глаголами рй и mṛj; rūṇiḥ pātave — «Очисти [сому] для питья»<sup>99</sup>, — приказывает *хотар* своему помощнику-адхварью. О деятельности жрецов-адхварью говорится: te adhvaryaḥ sōmam mṛjanti — «Для тебя [Индра] жрецы-адхварью очищают сому»<sup>100</sup>. Очищение происходило путем процеживания через цедилку: ādhvaryo ādribhiḥ sutāṁ sōmam pavitra ā sṛja — «Адхварью, выжатую с помощью камней сому возлей через цедилку»<sup>101</sup>; в одном случае упоминается об очищении с помощью растений: adhvaryo... āśīṁśā ōṣadhibhiḥ punītat — «Адхварью, возлей [сому] [и] с помощью (или: с употреблением) расте-

<sup>92</sup> II, 1,2.

<sup>93</sup> III, 7,7.

<sup>94</sup> Ср. «Der Rig-Veda», T. I, S. 345.

<sup>95</sup> IX, 51, 2. В VII, 92,2, адхварью назван sōtā jirō — «быстрый выжиматель».

<sup>96</sup> IV, 45,5; ср. V, 43,4.

<sup>97</sup> VIII, 4,13.

<sup>98</sup> V, 31,12.

<sup>99</sup> IX, 51,1.

<sup>100</sup> III, 46,5.

<sup>101</sup> IX, 51,1.



ний очисти ее»<sup>102</sup> — обычай, который по аналогии с позднейшим ритуалом можно представить как бросание определенных трав в сосуд с сомой.

Очищенный сок сливался в жертвенный сосуд „чаму“: *sómaḥ... asadac samīṣu* — «Сома помещается в [сосуды] чаму»<sup>103</sup> или в деревянный кубок (*samasá*): *adhvaryā vaḥ... vāne pīṛūtam vāne ūp paṇad-hvam* — «Жрецы-адхварью, направьте очищенный в дереве (т. е. сок, очищенный в деревянном сосуде) в дерево (т. е. в деревянный сосуд)»<sup>104</sup>, сосуд, в который сливался пропущенный через цедилку напиток, также был, таким образом, деревянным.

Для особенно значительных жертвоприношений употреблялись большие сосуды с характерным названием *āmatrās* — «не имеющие меры»: *adhvaryavo... āmatrebhiḥ siṅcatā mādyaṁ āndhaḥ* — «Жрецы-адхварью, возлейте в сосуды *āmatrās* опьяняющий сок»<sup>105</sup>.

Весь процесс приготовления сомы, без разделения на выжимание и очищение, отражается в выражениях „делать сому“: *adhvaryavaṣ cakṛvāṇso mādhuṇi... sukrām* — «Жрецы-адхварью изготавливают (букв. „изготавливающие“) сладкий сверкающий [сок сомы]»<sup>106</sup> — и „служить соме“: *sāraṇti yām mithunāso pīkāmā* — «Сушие в паре, жаждущие, служат ей [сому]»<sup>107</sup> („парные“ — *хотар* и *адхварью*). Участие *хотара* в приготовлении сомы нигде более не упоминается, и в данном случае, вероятно, имелось в виду общее руководство жертвой, осуществляя которое, *хотар* наблюдал, в частности, и за приготовлением сомы.

Другое указание на ту же функцию *адхварью* связано с термином *havis* — «жертвенное питье» (в данном случае, очевидно, подразумевается сома). Мы встречаем его дважды: жрецы-адхварью названы „приготавливающими жертвенное питье“ — *adhvaryavo haviṣmanto*<sup>108</sup>. Упоминается также и о том, что они „делают жертвенное питье“: *haviṣ kṛṇudhvam* — «Делайте жертвенное питье»<sup>109</sup> (приказ, как обычно, дается *хотаром*).

Прилагаемые к *адхварью* эпитеты также характеризуют его деятельность, хотя они не имеют здесь такого значения, как для определения *хотара*, ввиду наличия более непосредственных указаний. С моментом приготовления „сомы“ связан ряд типичных для *адхварью* определений с общим значением „ловкий“, „искусный“. Таковы: *suhasta* — „с ловкими руками“<sup>110</sup>, *gathirāsaḥ suhāstāḥ* — „колесничие с ловкими руками (т. е. жрецы-адхварью)“<sup>111</sup> и *suhastya*<sup>112</sup> с тем же значением. Этот же смысл передает термин *sugabhastī*<sup>113</sup>. В данном же процессе *адхварью* проявляет себя как „быстрый“ — *iṣṭra*<sup>114</sup> и „ревностный“ — *taraṇi*<sup>115</sup>; эпитет *niktahasta* — „с вымытыми руками“<sup>116</sup> подчеркивает,

по-видимому, чистоту *адхварью* — качество, не лишенное здесь как символического, так и практического смысла, так как функцией *адхварью* является „очищение сомы“.

К приготовлению сомы относится также церемония почитания воды и божества вод — Апам Напата, первоначально, по-видимому, связанная с процессом разбавления сомы водой<sup>117</sup>. Мы узнаем о ней из 30 гимна книги X, где упоминается о „шестивии“ *адхварью* к водам<sup>118</sup> и почитании Апам Напата<sup>119</sup>. В связи с этим стоит упоминание: *āyad adhvaryūr haviṣāva sindhum* — „Адхварью идет с жертвенным питьем к реке“<sup>120</sup>.

Когда жертвенное питье готово, его относят к месту жертвоприношения. В этой функции *адхварью* выступает чаще всего. *Хотар*, как и прежде, дает распоряжение: *bhaga [bharata] sómat* — „Неси (несите) сому“<sup>121</sup>, — или отмечает в гимне, что божественный напиток уже доставлен жрецами: *adhvaryūbhiḥ prāsthitaṁ somyām madhu* — „Сладкое существо сомы установлено [на месте жертвоприношения] жрецами-адхварью“<sup>122</sup>. Термин „*soma*“ не всегда употребляется в гимне, нередко опьяняющий сок именуется просто *andhas* („напиток“) или о нем говорят иносказательно, как о „вершине сладости“ (*mādhvo āgram* или *mādhvo agriyām*): *āndhaso 'dhvarasyo prā bhaga sūtām* — „Принеси, о адхварью, этот выжатый напиток“<sup>123</sup>; *adhvaryūbhiḥ prāyatam mādhvo āgram* — „Вершина сладости доставлена жрецами-адхварью“<sup>124</sup>; или: *prā... mādhvo agriyām bhāraṇty adhvaryāvo* — „Жрецы-адхварью несут вершину сладости“<sup>125</sup>.

В другом месте: *adhvaryavaṣ... prā vāyāve bharata cāru sukrām* — „Жрецы-адхварью, принесите духам ветра милый светлый [напиток]“<sup>126</sup>. Иногда указывается только, что доставляемый напиток получен путем выжимания: *bhāra sūtasya pītāye* — „[адхварью], принеси выжатый [сок] для выпивания“<sup>127</sup>, или: *adhvaryo... prā mahé sūtānam indrāya bhaga* — „Адхварью, носи выжатые [соки] великому Индре“<sup>128</sup>.

Во время ходьбы жрец ронял иногда отдельные капли напитка: *drapsā skādati... adhvaryo* — „Капля выпадает [из руки] адхварью“<sup>129</sup>, в связи с чем в гимне специально отмечалось, что и они также считаются принесенными в жертву<sup>130</sup>.

Описания такого рода не только устанавливают самый факт, что жрецы-адхварью относили к месту жертвы приготовленные для богов дары, но и позволяют точнее определить, что именно понималось под „жертвенным даром“. Кроме *havya* — „жертвенного питья“, жрецы приносили богам „свежеприготовленное масло“ — *ghṛta*: *yājamahe vām mahāḥ sajōṣā havyébhir mitrāvaruṇa pāmobhiḥ ghṛtair... vām... adhvaryāvo nā... bharanti* — „Мы почитаем ваше величие совместно, о Митра-Вару-

<sup>102</sup> X, 30,5.<sup>103</sup> IX, 97,37.<sup>104</sup> II, 14,9.<sup>105</sup> II, 14,1.<sup>106</sup> V, 43,3.<sup>107</sup> IX, 97,37.<sup>108</sup> X, 30,2.<sup>109</sup> VIII, 72,1.<sup>110</sup> GrW, S. 1560.<sup>111</sup> IX, 97,37.<sup>112</sup> X, 41,3.<sup>113</sup> V, 43,4.<sup>114</sup> III, 5,4.<sup>115</sup> IV, 45,5.<sup>116</sup> Ibid.<sup>117</sup> A. Weber, *Indische Studien*, Bd 3, S. 370<sup>118</sup> X, 30,2 и 5.<sup>119</sup> X, 30,3.<sup>120</sup> V, 37,2.<sup>121</sup> II, 14,1; II, 14,2; II, 14,6 и 7.<sup>122</sup> II, 37,2; ср. X, 135,6.<sup>123</sup> VI, 42,4.<sup>124</sup> IV, 27,5.<sup>125</sup> VII, 92,2.<sup>126</sup> V, 43,3.<sup>127</sup> VIII, 32,34.<sup>128</sup> VI, 44,13.<sup>129</sup> X, 17,12.<sup>130</sup> Ibid.



на, жертвенным питьем и поклонами; и как жрецы-адхварью приносим вам *ghṛta*<sup>131</sup>. *Ghṛta* противопоставляется здесь жертвенному питью (*havya*), которое, вероятно, обозначало сому<sup>132</sup>.

С „несением даров“ связан, наконец, один из эпитетов адхварью — *madhuraṇī*<sup>133</sup> („имеющий сладкое в руках“)<sup>134</sup>; происхождение этого термина становится ясным, если учесть, что *madhu* — распространенное определение сомы.

Наиболее важной частью функций адхварью было, разумеется, возлияние приготовленного напитка в жертвенный костер. Процесс передается глаголами: *hu* („жертвовать“), *drāva* („заставлять литься“), *sic* („брызгать“, „лить“), *ṛṇ* („наполнять“), *hi* („нести вперед“, „приносить в дар“). *Sómat juhota* — „Жертвуйте сому“<sup>135</sup>; — говорит *хотар*. Аналогично: *juhota víṣne* — „Пожертвуйте быку (Индре)“<sup>136</sup>; *indrāyāndhaso juhota* — „Пожертвуйте напиток Индре“<sup>137</sup>; *ṛṇā hoṣi mādhumantam... sómat* — „Да пожертвуешь ты (адхварью) сладкую сому“<sup>138</sup>. В другом месте жрецы-адхварью названы „жертвующими“ (*ajūhvānās*)<sup>139</sup>.

Конструкции с *drāva* носят такой же характер: *ādhvaryo drāvāya tvām sómat indraḥ pīṣati* — „адхварью, возлей сому, Индра хочет пить“<sup>140</sup>. Приведем примеры с употреблением других глаголов: *sic: ādhvaryav... śīṇcā sómatī vīṛāya śīṇcē* — „адхварью, возлей сому для героя, с возжелением сложившего губы“<sup>141</sup>; *ṛṇ: ādhvaryavaḥ pāyasódhar yāthā gōḥ sōmebhīr im ṛṇatā... indram* — „Жрецы-адхварью, наполните Индру сомой, как коровье вымя [бывает наполнено] молоком“<sup>142</sup>; „Жрецы-адхварью, наполните Индру сомой, как амбар зерном, это ваша священная задача (*apas*)“<sup>143</sup>; *hi: yām sómat indra... te hinvantī* — „Эту сому, о Индра, они (жрецы-адхварью) тебе жертвуют“<sup>144</sup>; *ādhvaryavaḥ... indram sómasya bhṛtē hinota* — „Жрецы-адхварью, пожертвуйте Индре, когда сома принесена“<sup>145</sup>.

Наконец тот же акт может изображаться как „очищение“ огня посредством жертвенных даров: *ādhvaryavo haviṣā marjayadhvam* — „Жрецы-адхварью, очистите [огонь] с помощью жертвенного питья“<sup>146</sup>.

В описании функции адхварью в момент жертвоприношения имеются, кроме того, следующие подробности: жрецы стелют траву бархис на месте, где должны затем находиться боги: *pī barhīṣi dhattana* — „Положите бархис“<sup>147</sup>. Во время жертвенного акта адхварью сидит или стоит на траве бархис: (*adhvaryo*) *barhīr... sīda* — „адхварью, садись на [траву] бархис“<sup>148</sup> и *stīṛṇē barhīṣi samidhāne agnā ūrdhvō adhvaryūr...*

*asthāt* — „Когда был разложен огонь, адхварью встал высоко на расстеленной [траве] бархис“<sup>149</sup>. Об этом „стоянии перед божеством“ нередко упоминается отдельно: *ṛṇā... te adhvaryūr asthāt* — „Для тебя, [о Индра], встал адхварью“<sup>150</sup>; *ṛṇā... adhvarēṣv asthāt* — „[адхварью] встал среди жертвенных даров“<sup>151</sup>.

В связи со всем комплексом жреческих обязанностей адхварью ему приписываются такие качества, как „знание воли“ богов и выполнение „послушания“ (*ṣruṣṭi*): *vidvān asya ṛṇāṣanam* — „Он знает его [Аgni] волю“<sup>152</sup>; *ādhvaryavaḥ kārtanā sruṣṭim* — „Жрецы-адхварью, проявите послушание (здесь: как исполнение жреческих функций)“<sup>153</sup>. Таковы же происхождение отдельных его эпитетов: *dāṣvadhvara* — „почитающий богов жертвой“<sup>154</sup>, *devayant* — „служащий богам“<sup>155</sup>, *yajya* — „жертвующий“<sup>156</sup>, *devayajya* — „жертвующий богам“<sup>157</sup>.

Известный интерес представляет также неясное указание на то, что жрецы-адхварью участвовали в питье сомы — они названы *somūāsas* („достойные сомы“) <sup>158</sup>. Возможно, что с употреблением этого возбуждающего напитка связаны такие определения адхварью, как *nikāma* — „жаждущий“<sup>159</sup>, *uṣant* — „страстно желающий“<sup>160</sup>, *juṣāṇa* — „радующийся“<sup>161</sup>, хотя допустимо также, что они выражают обычное „воодушевление“ жреца во время жертвы.

Таким образом, гимны *Ригведы* показывают, что *хотар* и *адхварью* как две противопоставленные жреческие функции существовали в период их создания, и мы можем на материале данных гимнов исследовать деятельность этих двух категорий жрецов. В то же время употребление термина *хотар* дает возможность установить, что в более древний период это слово обозначало жреца, совершавшего весь обряд жертвоприношения, в том числе и действия, ставшие позднее обязанностью адхварью.

<sup>149</sup> IV, 6,4.

<sup>150</sup> VI, 41,2.

<sup>151</sup> VII, 92,2.

<sup>152</sup> VIII, 72,1.

<sup>153</sup> II, 14,9.

<sup>154</sup> VIII, 4,13.

<sup>155</sup> VII, 92,2.

<sup>156</sup> II, 14,8.

<sup>157</sup> X, 30,15.

<sup>158</sup> X, 30,14.

<sup>159</sup> *nikāmā* (dual.: *ndhvarью* и *хотар*) — IX, 97,37.

<sup>160</sup> *uṣantaḥ* — X, 30,2.

<sup>161</sup> IV, 6,2.

<sup>131</sup> I, 153,1.

<sup>132</sup> Ср. I, 135,3.

<sup>133</sup> Ср. X, 41,3.

<sup>134</sup> Ср. GrW, S. 986.

<sup>135</sup> II, 14,8.

<sup>136</sup> II, 14,1.

<sup>137</sup> II, 14,5.

<sup>138</sup> VI, 44,14; ср. VII, 98,1.

<sup>139</sup> *ajūhvānās... ādhvaryavo* (VII, 2,4).

<sup>140</sup> VIII, 4,11.

<sup>141</sup> VIII, 32,24.

<sup>142</sup> II, 14,10.

<sup>143</sup> II, 14,11.

<sup>144</sup> III, 46,5.

<sup>145</sup> II, 14,4.

<sup>146</sup> VII, 2,4.

<sup>147</sup> X, 30,14.

<sup>148</sup> III, 53,3.



Г. Г. Стратанович

О РАННИХ ВЕРОВАНИЯХ ДРЕВНИХ КИТАЙЦЕВ  
(тотемизм)

В литературе, посвященной у нас и за рубежом вопросам социальных отношений, древней истории и истории идеологии древнего Китая, часто встречаются упоминания о проявлении в той или иной форме тотемистических представлений у хань<sup>1</sup>. Немногие авторы относились к тотемистическим представлениям как к идеологии древних китайцев. Среди них в первую очередь следует назвать русских синологов В. П. Васильева, С. М. Георгиевского, П. С. Попова, И. Г. Баранова<sup>2</sup>. Как форму социальной организации данного народа тотемистические представления трактовали русский социолог Н. Мацокин, французские историки А. Масперо и М. Гранэ<sup>3</sup>. Из последних публикаций, в которых тотемизм в Китае рассматривается с этих же позиций, следует упомянуть работу молодого советского китаеведа В. Крюкова<sup>4</sup>. Лишь немногие авторы поднимаются до анализа явлений, и в литературе преобладает изложение некоторого количества фактов тотемизма в Китае, чаще всего не связанных между собой. При этом, подобные свидетельства считаются достаточными не только для вывода о существовании явления, но и для претензий на приоритет его «открытия» (этим, к сожалению, грешит в известной мере и упомянутая работа В. Крюкова).

Изучение данных явлений, видимо, может быть плодотворным при соединении исследования тотемизма как идеологии народа на определенной стадии его развития и как формы социальных отношений.

Изучение тотемизма у любого народа — задача весьма сложная. В Китае она затруднена тем, что тотемистические воззрения ханьцев — явление далекого прошлого. Даже самые ранние письменные памятники хранят лишь отражение более или менее стойких пережитков тотемизма, которые относятся к различным стадиям его развития. Осторожно снимая последующие пласты, можно выявить первичные, ранние представления тотемизма. Относительно полная картина восстанавливается

<sup>1</sup> Хань — самоназвание китайцев, в отличие от «чжунго жэнь» — жители Китая, т. е. все народы страны.

<sup>2</sup> В. П. Васильев, *Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм*, СПб., 1873; С. Георгиевский, *Принципы жизни Китая*, СПб., 1888; С. Георгиевский, *Мифические воззрения и мифы китайцев*, СПб., 1892; П. С. Попов, *Китайский пантеон*, — «Сборник Музея антропологии и этнографии» т. I, вып. VI, СПб., 1907; И. Г. Баранов, *По китайским храмам Ашихэ*, Харбин, 1926.

<sup>3</sup> Н. Мацокин, *Материнская филиация в Восточной и Центральной Азии*, вып. 1, Владивосток, 1910, 1911; Н. Масперо, *La Chine antique*, Paris, 1927; М. Гранет, *Chinese Civilization*, London, 1930.

<sup>4</sup> В. Крюков, *Род и государство в Иньском Китае*, — ВДИ, № 2, 1961.

только при условии сопоставления с верованиями малых народов Китая, а также с уже изученными явлениями у других народов (австралийцев, папуасов и др.).

В данной статье в соответствии с периодизацией, принятой в советской науке, рассматриваются тотемы из растительного царства (ранняя стадия) и затем из мира животных (более поздняя стадия).

Отголоском древнейших верований у хань и их соседей, вероятно, можно считать представление о родстве с полезными растениями (в частности, с отдельными породами деревьев) и очень близкий к фетишизму культ отдельных деревьев и священных рощ.

Наиболее ранним источником сведений о растениях является «Свод песен» (Шицзин). Не случайно его иногда называют «Цветочным сводом» (Пацзин) — первым сводом знаний по ботанике: столько упоминаний растений содержится в этих народных песнях. Древние китайцы хорошо знали полезные качества многих растений: плодовых, клубнеплодов, злаков; тутовника, клещевины, дуба и других как корма гусеницам шелкопряда; индиго, акации, кудрании, дающих синий, бледно-желтый и красно-желтый красители; четырех твердых пород деревьев для лучка и плашки при добывании огня трением в различные времена года и т. д. Однако там же встречаются упоминания о «странных» растениях, отдельных деревьях, поражавших причудливостью формы ствола, листьев или плодов. Такие растения становились предметом почитания. Например, «чудовищная сосна» (гуай сун), с ее узловатым и искривленным стволом, — обязательный элемент пейзажа «гохуа»; дерево «гинко», с его веерообразным листом-хвоей, — предшественник сосны в верованиях и искусстве; лимонное дерево, с плодами, похожими на пятипалую кисть руки.

Таких примеров полужеттистских или раннетотемистических представлений можно привести множество. Особенно, если учесть, что растения-тотемы, утрачивая главенствующее значение в верованиях с развитием анимистических представлений, сохранялись как спутники новых великих божеств пантеона. Так, крапчатый бамбук «бан чжу» возведен в ранг спутника владычицы реки Сян, которые кровавыми слезами оплакивали своего супруга — предка Шуня. Следы их слез и объясняется пятнистость этого бамбука.

Сосна и гинко стали сопровождать даосское божество долголетия. В такого же спутника буддийского божества и символ долголетия превратился упоминавшийся лимон. Имя Будда в его названии «рука Будды» (Фошоу гань) явно указывает на восприятие новой религией древних верований.

Изображения растений — спутников божеств, а в прошлом тотемов, постоянны в живописи «гохуа» и ее проявлениях в народном творчестве: новогодних картинках, ажурных вырезках из бумаги, наклеиваемых на окна, в полотняной набойке, в скульптуре и других изделиях изобразительного искусства. Спутники даосских божеств долголетия — обычный бамбук и персик, чудесный «гриб кудесников» (линчжи) и многие другие растения — почти окончательно утратили свое первоначальное тотемистическое осмысление. Их широкое использование в реалистичных композициях говорит о чрезвычайной стойкости традиционных представлений.

Народной традицией было в Китае и «награждение деревьев». В простейшей форме оно сохранилось до наших дней у тюркских, тибетских и монгольских народов в обряде украшения «священного» дерева ленточками, особенно ценным считалось подношение полосы от своей







к птицам, гора Тайшань по отношению к холмам и муравьиным кочкам, реки и моря по отношению к лужам суть предметы однородные, так и святые (мудрецы) по отношению к остальному человечеству также одного с ним рода; они только выделяются из своего рода, выдаются из толпы»<sup>8</sup>.

Цилинь, точнее, Линь-единорог, занимает в китайских мифах и легендах почетное место. Он входит в число первых четырех животных, «сотворенных вселенной». По существу Линь представляется в мифах как персонифицированный коллектив. К Линю обращен вотум-заговор — одна из наиболее ранних песен «Шицзина»:

(1) (Как) Линя ноги  
Опорою (пусть) гуну  
будут сыны его!

(2) (Как) Линя лоб  
Защитою (пусть) гуну  
будет клан наш

(3) (Как) Линя рог  
Оружием острым гуну  
(пусть будет) наше  
племя

О, Линь благовещий!

О, Линь благовещий!

О, Линь благовещий!

Своеобразное, «фетишистское» отношение к этим сложным образам, обожествление их, на последней стадии развития тотемизма принимает форму почитания их как «сподвижников божеств», животных-помощников. Благовещное существо, например цилинь, стало спутником даосского божества долголетия.

Ранние источники не содержат уже обилия «компилятивных» животных-тотемов, немногочисленных и у других народов, однако среди упоминаний о полуантропоморфных существах мы находим и следующие: «Принося жертву тем десяти духам, у которых туловище кабанье, хвосты змеиные, используют один яшмовый диск, закапывая его»<sup>10</sup>.

В отличие от «странных» растений-тотемов животным-тотемом признаются главным образом «странные» животные, либо никогда не встречавшиеся в Китае, либо исчезнувшие из его фауны задолго до записи сведений о них. Таковы, например, образы носорога (*си-ню*) и льва (*ши-цзы*)<sup>11</sup>, близкие по осмыслению к сложным фантастическим образам. Образ льва стал символом храбрости; в скульптурном изображении он слился с образом «Небесной собаки» (*Тянь гоу*), символом падающей звезды и исполнения желаний, а впоследствии, подобно тюркской Собаке-созидательнице, получил значение оберега против всех злых духов.

К разряду диковинных животных относится и «Человек-рыба»

<sup>8</sup> В примечании поясняется: «Фын-хуан — баснословная, благовещая птица феникс, которая считается у китайцев главой пернатого царства и птицею благовещею. Она имеет петушью голову, ласточкино горло, змеиную шею, журавлиное тело и рыбий хвост и имеет разноцветное оперение. Феникс служит эмблемою императрицы. Цилинь — баснословное животное с телом сайги, коровьим хвостом, волчьей шеей и лошадиными копытами — изображение его на одежде у князей. Он считается животным человеколюбивым, потому что появление его, имеющее место в эпоху всеобщего благоденствия, служит предвестником благовещих событий. Цилинь считается у китайцев царем животных» (П. С. Попов, *Китайский философ Мэн-цзы*, СПб., 1904, стр. 52, 53).

<sup>9</sup> «Шицзин», ч. I, разд. I, песнь 11.

<sup>10</sup> «Шань хай цзин», Шанхай, 1936, стр. 49, 50.

<sup>11</sup> В толковом словаре Эр-я о носороге говорится: «Си подобен быку». Комментарии к фразе, Го Пу (IV в. н. э.) поясняет: «Одноногий, темного цвета, весом в тысячу найден в фауне Китая. Недавно на том основании, что он сохранился в Северо-Западной Индии, вновь был поднят вопрос о более широком обитании льва в древности. Перенос образа нам кажется более вероятным».

(*вава-юй*). дословно: ребенок-рыба, криком своим и поныне пугающая рыбаков в южных водах у границ страны, что послужило источником китайских легенд о русалках.

Однако, кроме «странных» животных, среди тотемных персонажей присутствуют местные, довольно широко распространенные птицы и звери. В надписях на гадательных костях (ок. XIV в. до н. э.) часто упоминаются племена, которые носят наименования своих тотемов-животных: племя Лошадей (*Ма фан*), племя Овец (*Цян фан*), племя Собак (*Цюань фан*) и др.<sup>12</sup>.

У самих китайцев родовой и, несомненно, племенной тотемизм находит выражение в прозвании всей группы «хуа-ся». Упоминается тотем — «фантастический белый тигр» (*Цзоу-юй*), который, ступая по траве, не топчет ее, т. е. «всепроникающий». Позже это свойство толковалось как миролюбие буддийского типа, т. е. нежелание губить живые существа. С молением об удачной охоте к Цзоу-юю обращаются в древнем заговоре<sup>13</sup>.

Одним из наиболее почитаемых животных был медведь «сюн». Культ медведя и отношение к нему как к тотему можно выявить по различным материалам и в разных формах. Так, в обряде «Изгнание нечисти» (*Да но*) на голову главного жреца натягивалась шкура четырехглазого медведя<sup>14</sup>. К обрядовой стрельбе из лука царская мишень делалась из медвежьей шкуры<sup>15</sup>.

Своеобразное смешение реальности и позднейшей культовой интерпретации представляет, на наш взгляд, следующая запись: «Еще в 150 ли к востоку есть, сказывают, Медведь-гора (*Сюн-шань*). В ней есть пещеры. Медвежьи пещеры. Из всех (пещер может) появиться дух-человек. Летом они открыты, а зимой закрыты. Если эта пещера открывается зимой, то обязательно будет сражение»<sup>16</sup>.

И далее: «У Медведь-горы (на вершине) — плоскость, где устраивают жертвоприношения. По ритуалу Великого заклания — утварь и вино. Украшают животных нефритовым диском одним. Тысяча людей (воинов) танцуют с оружием, надев убор из «звонкой» яшмы (удары яшмовых подвесок одна об другую помогали держать ритм. — Г. С.), чтобы отогнать бедствие»<sup>17</sup>.

В первом случае мы видим фантастическое отражение вполне реальной в прошлом, но забытой потомками зимней охоты на медведя, поднимаемого из берлоги во время спячки. Во втором — ритуал предотвращения бедствия, исполняемый танцорами-воинами.

С медведем связано представление о тотеме, который помогает потомкам. Например, в сказании о Гуне, подарившем людям живую землю для борьбы с потопом. В наказание за это он был брошен Предком на острые зубы безлесной Крыло-горы и во чреве своем три года вынашивал сына. Родив же его, Гунь обратился в желтого медведя

<sup>12</sup> Чэнь Мынь-цзя, *Свод расшифровки текстов иньских гадательных костей*, Пекин, 1956, стр. 277, 283, 284, 514 (кит. яз.).

<sup>13</sup> «Литература Древнего Востока», М., 1962, стр. 322. — В переводе на русский язык «Шицзина» Цзоу-юй ошибочно трактуется как фамилия охотника («Шицзин», М., 1958, ч. I, разд. 2, песнь 14).

<sup>14</sup> П. С. Попов, *Изречения...*, прим. к § 10 гл. X; см. также Э. М. Яншина, *О некоторых изображениях на рельефах ханьских погребений*, — ВДИ, 1961, № 3, стр. 69.

<sup>15</sup> «Луньюй», гл. III, § 16 (кит. яз.).

<sup>16</sup> «Шаньхай цзин», стр. 83.

<sup>17</sup> Там же (в некоторых изданиях встречается вариант: вместо «си» «плоскость» — знак «ди» «Предок». Соответственно меняется и перевод: «Медведь-гора — это Предок, которому, устраивают...»).



ведя<sup>18</sup>. Его сын Юй был прозван Великим за то, что довел до конца отцовские начинания по обузданию потопа. Сам Юй во время этой титанической работы по ночам перевоплощался в медведя и клыками и когтями рыл русла девяти рек<sup>19</sup>. Образ медведя, видимо восходя к Юю, нашел отражение и в легенде о Вэнь-ване, который, увидев во сне летящего медведя, понял, какого он найдет себе помощника. Наставником этого же Вэнь-вана был «Вскармливающий медведя» (Юй-скн). К роду «Владеющих медведем» (Ю-сюн ши) принадлежал зачинатель генеалогической линии первых царей — «Желтый предок» (Хуанди)<sup>20</sup>.

Таким образом, начиная с глубокой древности и до середины XII в. можно протянуть логическую линию тотемных представлений о Медведе, в дальнейшем выявляющихся изредка по элементам обрядности.

Животное-помощник не раз встречается в легендах и исторических преданиях древнего Китая, Кореи и других стран Восточной и Юго-Восточной Азии. Так, в корейской летописи Силла под годом тринадцатым правления марипкана Чичжына (512 г. н. э.) значится: решив покорить хитростью людей Усана ичхан Исабу «сделал во множестве деревянные изображения львов, погрузил их на военные корабли и переправился к берегам этой страны, где лукаво заявил: «Если вы не покоритесь, мы выпустим этих хищных зверей, которые растопчут и растерзают вас». Люди той страны испугались и сдались»<sup>21</sup>. Очевидно, использование животных в качестве помощников в военных действиях было не редкостью и в самом Северо-Восточном Китае.

Согласно тем же бамбуковым летописям, в борьбе против Чию с его восемьюдесятью братьями (очевидно, речь идет о враждебном союзе племен, знавших металлическое оружие ранее хуа-ся) Хуанди выпустил животных «четырех родов»: барсов, тигров, медведей пятнистых и медведей сычуанских (бао, ху, сюн, пи), т. е. по существу двух родов: тигровых и медведей. Победа осталась за Хуанди, потому что именно он принадлежал к роду «Владеющих медведем» и медведи были верными его помощниками.

Одним из преданных человеку животных стала собака. Как у самих хань, так и у их соседей был создан ряд мифов и легенд о их происхождении от собаки. Таков миф о происхождении народа яо от пятицветной собаки, имя которой Паньху не раз связывали с именем создателя мира у ханей — Паньгу<sup>22</sup>. Выше уже говорилось, что собака как тотемное животное зафиксирована на гадательных костях. Здесь мы встречаем два типа записи:

А. Прямое свидетельство того, что человек приручал не только «живые кладовые» — крупных животных (которым отдавалось предпочтение при выборе тотема у австралийцев), но и помощников в охоте — собак. Например: «В динмао... охотиться ли... с собаками? Добыли оленей сто шестьдесят два...».

<sup>18</sup> В. Kребсовá, *Lu Hsun and his collection «Old tales retold»*, — «Archiv orientální», Прага, 1960, pp. 225—281. См. цитату из «Цзочжуань», Чжао-гун, год 7: «Древле, когда Юй предал Гуня смерти на горе Юйшань, его дух воплотился в желтого медведя и ушел в обрыв (той же горы) Юй» («Цзочжуань» стр. 279).

<sup>19</sup> Лу Синь, *Покорение стихии*, — Собрание сочинений, т III, М., 1955, стр. 221.

<sup>20</sup> «Бамбуковые летописи» («Чжуншун цзи-нянь», гл. I, стр. 16, изд. Сыбу цун кань, Шанхай).

<sup>21</sup> Ким Бу Сик, *Самкук саги*, М., ч. I; 1959, стр. 127.

<sup>22</sup> Н. Мацокин, *Материнская филиация...*, вып. 2, стр. 59.

Б. Свидетельства о собаке — тотеме племени: «Собаки сообщили из Юй об оленях; вану за ними следовать...». Или: «...Собаки сообщили о кабанах в...; вану за ними следовать»<sup>23</sup>.

Несколько более поздние сообщения включают и записи третьего типа: память о времени, когда мясо собаки являлось ритуальной пищей (и по сей день его используют корейцы, племена «ва» на Юге Китая и др.)<sup>24</sup>. «Все их (гор) духи имеют тело человека и головы дракона. С молением им приносят в жертву из животных одну собаку, кровью ее (кропят землю); используют и рыбу» или, например: «Принеся с молением жирное жертвенное животное, (дополнительно) используют в жертву одну черную собаку на вершине, а петуха и курицу — у подножия горы. Забив одного выкормленного барана, кровью его кропят землю, украшают его обрядовой яшмой (примечание: это кровавая жертва), молясь, украшают и кормят его (т. е. оставляют его, пока не истечет кровью, и, вложив в рот его траву, возносят моление.—Г. С.)»<sup>25</sup>.

Список животных-тотемов по прямым и косвенным свидетельствам можно было бы еще намного расширить. Так, тигр, упоминавшийся как помощник во многих мифах, легендах и сказках, выступает духом — хозяином горы. Однако он же воспринимается весьма реально и как «молочный брат» чуских людей, «вскормленных молоком тигрицы»<sup>26</sup>.

Морские черепахи выступают как помощники демиурга-мироустроителя в мифе о Нюй-ва. Они в том же мифе отвозили обломки гор в океан. Однако черепахи, как и совы, терзали тело Гуня — нарушителя воли предка.

Все эти образы, дошедшие до нас в позднем оформлении, связаны с культом предков, т. е. по существу с поздними анимистическими верованиями и воззрениями. Однако и в этом варианте животные-тотемы сохранили способность реинкарнации. Так, Гунь превращался в медведя, и обратно; во множестве новелл и преданий лисы живут среди людей, вновь превращаясь в лис после разоблачения; Чжу Бацзе (свинья) и Сунь Укун (обезьяна) в романе «Путешествие на Запад» меняют животный облик на человеческий по мере надобности. Легенда «О Белой и Синей змейке» построена на «превращении» змеи<sup>27</sup>.

Иногда животное-помощник, действующее в легенде, полностью утрачивает связь со своим реальным прототипом. Таков «Справедливый дракон» (Ин-лун), помогавший Великому Юю прокладывать русла рек, прочерчивая их своим хвостом<sup>28</sup>. Повелитель водной стихии — Дракон был тотемом всех племен «юэ» морского побережья в древнем Китае, у которых отмечена татуировка тела<sup>29</sup>; основным символическим рисунком было изображение дракона. Как тотем дракон сохранился до наших дней в легендах вьетнамцев и других народов.

Таким же отвлеченным обобщенным тотемом населения Центрального Китая и многих южнокитайских племен была Пурпурная Птица (Сюань няо), гимн в честь которой начинается следующими строками:

<sup>23</sup> А. С. Серкина, *Значение охоты в Китае эпохи гадательных костей* (ст. в данном сборнике); Чэнь Мынь-цзя, *Свод расшифровки текстов иньских гадательных костей*, стр. 514 (кит. яз.).

<sup>24</sup> И. Цюнь, *Краткий очерк национальных меньшинств Китая*, Пекин, 1958.

<sup>25</sup> «Шань хай цзин», стр. 52, 68.

<sup>26</sup> П. С. Попов, *Изречения...*, гл. V, § 18, стр. 28.

<sup>27</sup> «Цзочжуань», Чжао-гун, год 7; Пу Сун-лин, *сборник новелл «Лисьи чары» и др.*

В. П. Шкуркин, *Легенда о белой и синей змейке*, Шанхай, 1928; у Чэн-энь, *Путешествие на Запад*, т. 1—4, М., 1959.

<sup>28</sup> Цюй Юань, *Стихи*, М., 1956, стр. 78, 79.

<sup>29</sup> П. С. Попов, *Изречения...*, § 8, гл. XVIII.



Неба велением Пурпурная Птица  
Долу спустилась, и Шанов она породила<sup>30</sup>.

Сходный мотив появления предка из яйца чудесной неведомой птицы встречается постоянно у вьетнамцев, мыэнг и некоторых народов Индии; в мифологизированной истории корейцев «Летопись трех царств» появление из яйца чудесной птицы в той или иной ситуации приписывается трем основным прародителям. Хотя комментатор здесь объясняет гимн в обычном плане патриархальной морали<sup>31</sup>, однако мы в нем можем увидеть фиксацию перехода от птицы к прародительнице-женщине, т. е. переход от тотемистической стадии в религиозных представлениях к анимистической и антропоморфной.

Оттеснившая предка-птицу Э-хуан «императрица Э» происходит из рода Э, из которого происходит и «Чан Э или Су Э — богиня-обитательница Луны, где она пляшет с десятью наперсницами под большим коричным деревом»<sup>32</sup>. Вряд ли можно усомниться в том, что в образе Чан Э мы имеем фантастически трансформированный образ Матери-Прародительницы, совершающей обряд вызывания плодородия — «ю ю вэй». Остановимся на этом обряде подробнее. Известно, что образ Матери-Прародительницы сохранился в китайской литературе в искаженном образе Богини-Свахи. Вероятно, трансформация прародительниц, возглавлявших тайные игрища, в Богиню-Сваху происходит еще в фольклоре, но ее канонизированный образ второстепенного божества создан конфуцианской литературой.

Известны также фольклорные свидетельства, характеризующие тайные весенние игрища в древнем Китае на разных исторических этапах. Ниже приводятся два из них. По форме это призывы, приглашения на игрище — перекличка (заигрывание) между юношей и девушкой:

Юноша поет:

Сорока на луг бежит,  
За нею перепел спешит.  
Коль нет дружка у тебя,  
Так милым готов стать я.

Девушка отвечает:

На луг тот перепел спешит,  
Сорока за ним бежит,  
Коль милой нет у тебя,  
Подружкой твоей стану я.

Это раннее заигрывание (*си-нио*), когда еще бытовали подражания птичьему призыву (*мин си*). И хотя запекает юноша, но решение вопроса остается за девушкой. При этом игрище проходит открыто. Другая песня того же царства Юн:

Стена в колючках — не размести.  
Тебя об игрище не известить.  
Оно и можно б сказать вполне,  
Да слово молвить то стыдно мне.

<sup>30</sup> «Шицзин» ч. IV, разд. V, песнь 3, строфа 1.

<sup>31</sup> «Пурпурная птица весенней порою отложила яйцо. Женщина из рода Э, по имени Цзяньди, супруга Предка Шуня (*Гаосин ши*) проглотила его и почувствовала себя в тягости. Разрешившись Ци, она произвела на свет род Шанов» («Шицзин», ч. IV, разд. V, песнь 3).

<sup>32</sup> Палладий — Попов, *Китайско-русский словарь*, Пекин, т. II, 1888, стр. 588. Образ Чан Э широко известен по фольклору всех народов Восточной Азии. В русскую литературу он вошел через сатирическую сказку «Побег на луну» (Лу Синь, Собрание сочинений, т. III, стр. 195).

Стена в колючках — их не убрать.  
Про игры тайные как рассказать?  
Оно и можно б сказать вполне,  
Да толковать-то не время мне.

Стена в колючках — в сноп не связать.  
Про игры тайные не рассказать.  
Оно и можно б сказать вполне,  
Да повод дам я дурной молве<sup>33</sup>.

Этот призыв явно более поздний. Игрища приобрели уже характер тайных сборищ: девушка могла стать предметом пересудов, юноше, чтобы пробраться к ней, нужна была известная смелость. В данном случае неловкий юноша, видимо, не отваживался на подобный шаг, за что выслушивал насмешки. По сообщениям комментатора, игрища происходили в глубине двора, у женских покоев, под священным деревом.

По существу почти весь первый раздел «Шицзина» посвящен таким же явлениям. Это станет ясным, если вспомнить, что «дун» — это не только Восток, но и Весна, которая означала и любовь. Следовательно, «Встречи и игры у Восточных ворот» (*Дун мынь кань*) — это «весенние встречи» (*чунь кань*), «весенние словечки» (*чунь янь*). Под всем этим скрывались любовные встречи, дошедшие до наших дней в виде весенних игр, танцев при луне и других обрядовых действий и развлечений национальных меньшинств Китая (народов лису, мяо, ли и др.).

Устные материалы и письменные свидетельства дают мало оснований для развернутого исследования ранних этапов этих представлений. Поздний отголосок их, средневековый пережиток, дошедший почти до наших дней в форме «Учения о внутренней и внешней сущности» (*Нэй-вай дань ю*), представляется исследователям как некая секта даосизма, тесно связанная с алхимией, мистическим процессом продолжения жизни путем совершенствования управления «всеми сферами тела, где сосредоточена жизненная сущность». При этом «внешняя сущность» (*вай дань*) представляется как соединение и расплавление двух космических начал (*инь-ян*), позволяющие вернуть все вещества (минералы и металлы) к хаосу, а затем по своей воле вновь превращать их в золото, получать эликсир бессмертия и т. п. «Внутренняя сущность» (*нэй дань*) — физиологическая — представляется как «частица ян». Исследователь о. Палладий (Кафаров) добавляет, что основной процедурой очищения частицы «ян» (мужского светлого начала в ранней китайской диалектике) является обрядность — «извлечение первобытного эфира или частицы «ян» из другого существа и привитие его к собственной жизни для продолжения жизни (*цзинь е хуань дань*). Простыми словами это значит — извлекать частицу ян, таящуюся в природе женщины»<sup>34</sup>, подавляемую основой женской сущности — частицей инь.

На первый взгляд кажется, что в Китае это учение отражает попытку женщин удержать главенство в обществе путем «захвата» частицы ян. Подлинный его смысл удастся восстановить, сопоставляя с индийским учением тантризма («локаяты» или «настиков»), который в самой Индии считается принесенным из Китая<sup>35</sup>. В Китае же тантризм рассматривается исследователями как индийское учение.

<sup>33</sup> «Шицзин», ч. I, разд. IV, песни 5, 2.

<sup>34</sup> «Чжуцзы цзинь», т. VIII, Шанхай, 1957; «Баопуцзы», гл. IV, стр. 12—21; интересные сведения дает К. К. Флуг, *Очерк истории даосского канона*, — ИАН СССР, Отд. гум. наук, 1930, стр. 239—250; высказывания Палладия. Палладий — Попов, *Китайско-русский словарь*, т. I, Пекин, 1888, стр. 156, 157.

<sup>35</sup> Д. Чаттопадхья, *Локаята Даршана — история индийского материализма*, М., 1961, стр. 379.



Как и «Учение о сущности» (*дань ю*) в Китае, индийский тантризм третировался как самая вредная из ересей. Даже защитник материалистических в основе идей «Локаяты» Чаттопадхья называет с точки зрения современной морали обряды и теории тантризма непристойными, хотя и вполне рационалистичными.

В период становления рода социальная организация формируется как материнскоправовой род. Разбирая этот процесс на примерах тотемистических представлений и верований народов Южной и Восточной Азии (Индии и Китая)<sup>36</sup>, Д. Чаттопадхья подводит нас к следующему выводу: ограниченность производственной практики и соответствующая ей ограниченность форм сознания сказались на том, что два «основных производственных процесса» — воспроизводство себе подобных и производство средств существования — продолжали осознаваться как некое единство. Женщина-мать, прародительница представлялась олицетворением самой Матери-Природы. На этом этапе уже сама представительница рода человеческого — женщина наделялась не только естественными свойствами, более связанными с природой, но и сверхъестественными — свойством стимулировать производительные функции самой природы. Так родилось представление, что выполнение на истощенном поле акта зачатия может повысить урожайность поля. Массовость этого действия, сопровождаемого разговором (диалогом), усиливается использованием скульптурных и графических (орнаментальных) изображений половых органов и акта слияния полов. Характерно, что и использование «янтра» — орнаментальных геометрических композиций — квадратов, обрамленных растительным кантом, в центре которых расположено условное изображение женских гениталий в виле падма — лотоса с шестиугольной или многоугольной звездой, составленной из двух или нескольких треугольников, теперь объясняется тем, «что боги якобы спускаются с небес, чтобы расположиться на янтрах»<sup>37</sup>.

Однако другие индийские же материалы дают возможность объяснить значение янтр точнее и проще. Несомненно, в обряде, кроме действия и слова — диалога, присутствовал также рисунок — символ растительного мира, самой Матери-Природы, точнее, всех ее богатств, выраженных символически изображением женских гениталий.

Полную параллель сказанному выше и составлял, видимо, китайский обряд, определяющийся формулой «ю ю ю взй» «полный мудрости и деятельности». Интересно, что если заменить слово «дань», имеющее алхимический оттенок, в названии обряда «нэй-вай дань ю» другим словом «дань» наслаждаться, то название полностью совпадает с индийским тантризмом — пристрастием к «панча макара». Равным образом полное подобие «янтрам» представляют чудесный нефрит «гуай-юй» или «счастливая яшма» «цзи юй», которые зарывали во время моления о благополучии у места погребения Предка, например, при обрядах молений на вершинах гор. «...Лиэр — курган (вместо ухода в землю предка. — Г. С.). На нем совершается моление с жертвой и утварью по ритуалу Великого заклания животных. Подвешивают нефрит». «Горы Ду и Юй — это курганы. Им приносят жертву по ритуалу Малого заклания, украшая животных нефритом благодати»<sup>38</sup>.

В обоих случаях «счастливая яшма» или «чудесный нефрит» — это «рисунок богов» янтра. Но если здесь провести параллель знака 吉

<sup>36</sup> Там же, стр. 326.

<sup>37</sup> Там же, стр. 331.

<sup>38</sup> «Шаньхай цзин», стр. 60, 91.

цзи 'благодать' с его омофоном 卂 цзи 'чаровница', то осмысление предмета полностью совпадает со словом янтра. Как и янтра, 'цзи' или 'цзи нуй' имеет значения: «название лотоса» и «искусницы музыкантши», 'певуны и танцовщицы', которые участвовали в процессиях и приглашались в дома. Считается, что эту «государственную проституцию» ввел живший в глубокой древности некий Хун-яй Цзи. Обращает на себя внимание, что этот «мужчина» носит женское имя, которое означает женскую профессию: «Танцовщица на краю разлива наводнения (заклинающая потоп жрица. — Г. С.)»<sup>39</sup>.

Древнейшие формы китайской письменности в свою очередь помогут правильно понять индийскую символику. В ранней китайской идеограмме 'вань' («вечность», позже «десять тысяч») на гадательных косях изображались четыре обращенных друг к другу треугольника — символически изображавших (тайную?) встречу четырех Матерей-Прародительниц, обращенных друг к другу лицом (что и фиксируется направлением верхнего угла треугольника — символа гениталий)<sup>40</sup>. Не случайно и число встречающихся женщин или возглавляемых ими групп — четное: известно, что родовое общество знало деление на две половины. Известно также, что материнскоправовое общество сохраняло деление на четыре и восемь групп<sup>41</sup>.

Все изложенное дает нам право высказать предположение, что древние индийские янтры, как и первые обрядовые нефритовые круги у китайцев, были, так сказать, зарисовкой в плане самого обряда: встречающихся в центре игрового (или реального, возделываемого) поля групп женщин, стоящих позади них мужчин и наконец растительности, вотум о хорошем урожае которой был целью обряда.

Совершенно очевидно, что одновременно с молением о хорошем урожае к Матери-Природе обращалось и моление о продлении рода человеческого. Женский коллектив магически стимулировал процветание природы, ожидая, что природа — Предок позаботится о процветании коллектива, о продлении «генеалогической линии». Этот мотив «вечности в потомках» сохранился до наших дней в китайском фольклоре.

В древнейшем его памятнике «Шицзин» песни, связанные с «общением с предками», заканчиваются обычно так:

Жарим мы и парим, и костры горят,  
К небесам струится дивный аромат.  
Как великолепен жертвенный обряд.  
И полны величья прашуры глядят.  
Счастьем неизменным всех нас наградят.  
Род потомков наших на века продлят.

Или:

А как же бессмертье сулю тебе я?  
Тебя им одарит супруга твоя,  
Тебя им одарит супруга твоя,  
А следом и внуков пойдут сыновья<sup>42</sup>.

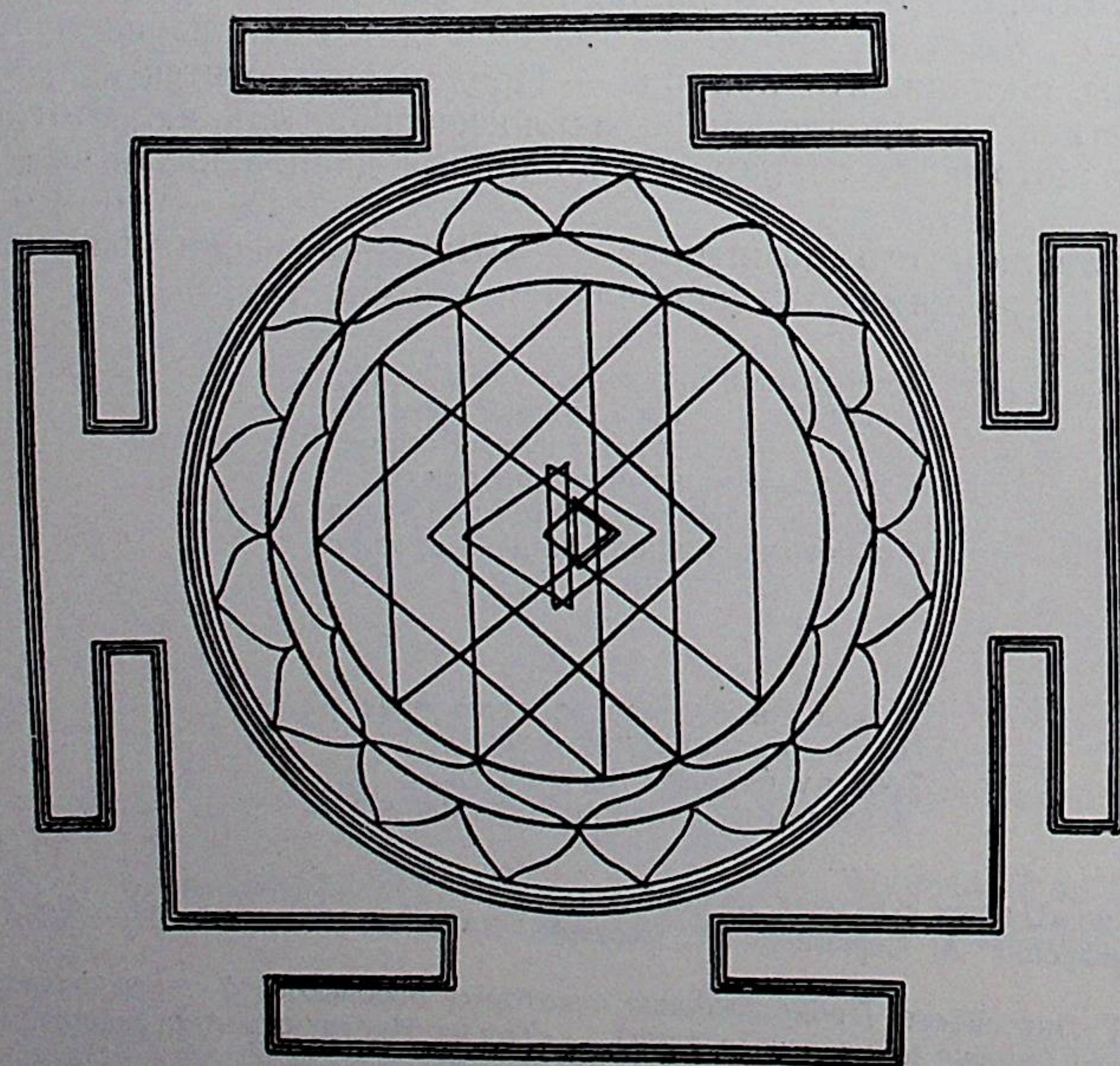
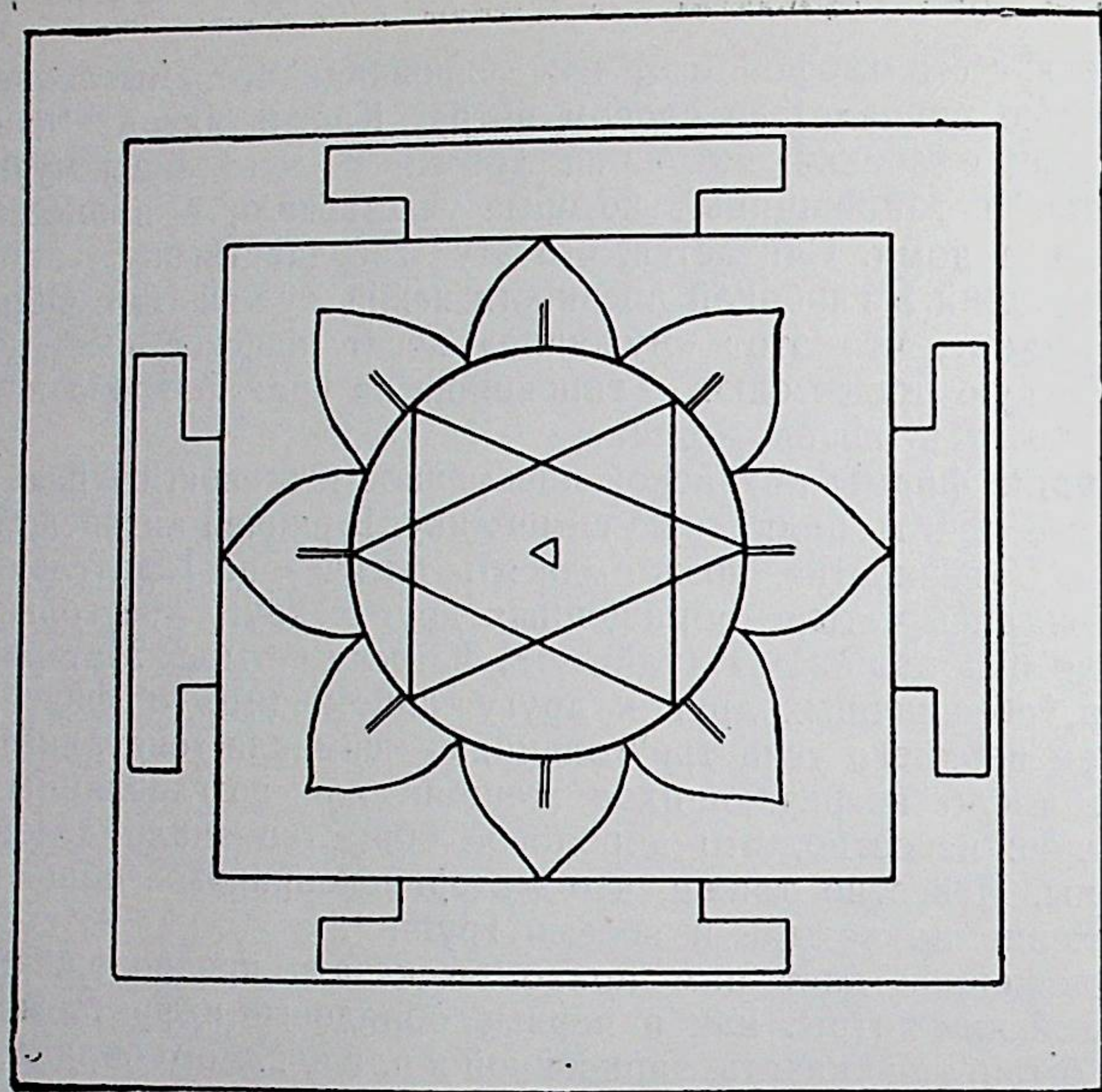
<sup>39</sup> Судя по «Цзянси тун-чжи», полный титул его: «Хунъяй сяньшэн».

<sup>40</sup> Расшифровка А. Серкиной (А. Серкина, Значение знака 'ди'..., — ВДИ, 1962, № 1).

<sup>41</sup> Ю. М. Лихтенберг, Происхождение некоторых особенностей классификаторских систем родства (турано-ганованского типа), — Труды Института этнографии, н. сер., т. 54, М., 1960, стр. 209.

<sup>42</sup> «Шицзин», ч. I, разд. VI, песнь 6, строфа 6; ч. III, разд. II, гимн 3, строфа 8.





Орнаментальная прорисовка «места богов» — янтры

(Рисунки воспроизведены по кн. Д. Чаттопадхьяя, Локаята Даршана — история индийского материализма, стр. 332).  
Асимметричное расположение «лучей» звезды (левый рисунок) передает «записи движений» двух коллективов с помощью смещения треугольников. Обвод (правый рисунок) обычно заполняется изображением растений, урожай которых испрашивался.

Олицетворением Матери-Природы является образ спасительницы живых людей на земле и демиурга Нюйва. Это она, починив небо, погасила пожары, придала правильный руслу рек, утихомирила диких зверей (спасла растения и животных; упорядочила их жизнь). Но, сотворив из глины (из желтозема) людей, она устала. И, погружившись в сон, слилась с природой, растворилась в ней, отчего и земная поверхность стала неровной, подобно телу Нюйва. Однако в китайской традиционной иконографической манере сохранился более отдаленный прием изображать Нюйва сестрой-женой Фуси и эту пару рисуют полулюдьми, полужмеями<sup>43</sup>.

Наряду со столь прямыми свидетельствами пережитков третьей стадии развития тотемистических представлений и верований (даже в таких ранних источниках, как «Шицзин», «Шуцзин» и «Чуские оды», получившие по существу анимистическое оформление) мы имеем возможность проследить постепенную трансформацию идеи предка от тема — животного или растения — к полной его антропоморфизации.

К сожалению, в нашем распоряжении нет прямых сообщений о полудриадной, полуженской форме образа Матери-Прародительницы у древних китайцев; пережитком этого представления, возможно, является обычай поздравления свекрови и свекра снохами в Новогодних обрядах: «...С веткой жужуба или каштана в руках». У вьетнамцев в этот праздник и сейчас принято поздравлять с покрытым плодами деревцем мандаринов<sup>44</sup>. Зато сведений о полуантропоморфном духе и полужооморфном, полуантропоморфном предке мы имеем в достаточном количестве благодаря их фиксации в «Шаньхай цзине».

О сорока шести горах в третьей книге говорится: «...принося жертву тем двадцати духам, которые имеют туловище коня и человеческое лицо, употребляют растение «цзаолань» (досл. «душистое водяное растение», возможно образно «лотос», т. е. вновь намек на обряд «ю ю ю вэй», тем более что «цзао» значит также «утонченное наслаждение». — Г. С.), зарывая его. Тем четырнадцати духам, у которых тело кабанье и бивни — нефрит, приносят в жертву обрядовую яшму, не зарывая ее. При жертве тем же десяти духам, у которых туловище кабанье и хвосты змеиные, используют один нефритовый диск, закапывая его<sup>45</sup>.

Там же сказано и о девяти горах: «...Их духи имеют человеческие тела и рога баранов; для принесения им жертвы используют одного барана, а из зерновых — просо. [При этом делают все тайно, потому что] те духи, если увидят, то ветром, дождем и водами все уничтожат»<sup>46</sup>.

О духах гор Ли рассказывается, что у них «человеческое лицо и звериное туловище. Всем им приносят животных по масти (горам — черных, солнцу — рыжих. — Г. С.) и еще белого петуха... Надевают расшитые (изображениями петуха. — Комментарий к тексту) одежды»<sup>47</sup>. «Дух Цзимын... У него тело человека, голова дракона...»<sup>48</sup>.

С горой Фуфу связан дух, у которого «человеческое тело, а руки сжимают двух змей. Он имеет обыкновение резвиться в водоворотах реки Янцзы; когда выходит — сверкнет свет. Там много чудовищных ду-

<sup>43</sup> Э. Яншина, О некоторых изображениях..., — ВДИ, 1961, № 3.  
<sup>44</sup> «Viet-Nam dan chu cong hoa 15 tuoi», Hà-nói, 1960, тб. № 204.  
<sup>45</sup> «Шаньхай цзин», стр. 49, 50.

<sup>46</sup> Там же, стр. 56.

<sup>47</sup> Там же, стр. 66.

<sup>48</sup> Там же, стр. 79.



хов; по облику они подобны людям, но обвиты змеями и в правой и левой руках сжимают по змее»<sup>49</sup>.

Таким образом, мы имеем неосознаваемые уже (или непонятные для писца) полуантропоморфные образы духов вообще (духов гор и духов предков в частности), свидетельство о кровавой и бескровной жертве им животными (живыми и предварительно забитыми)<sup>50</sup>, вином, зерном, растениями, а также обрядовой яшмой (подобной янтрам) и нефритовыми пластинами и посохами (жезлами и плоскими брусками с рисунком пути предков, т. е. чурингами). Примечательно, что даже вполне антропоморфные образы предков «обвиты» змеями или сжимают в руках змей (что воспринимается позже как признак их мудрости, а не Геракловой силы). Своеобразно сохранен источником и мотив чудесного исчезновения Предка. Приход и уход духов сопровождается чудесными явлениями: полыханием света, ураганами, наводнениями, ливнями. Все эти черты предков и явления природы, а также формы осознания своей связи с предками и характера жертвоприношений не были понятны уже ученикам Конфуция и ему самому. Учитель предпочитал не давать четких ответов на вопросы о смысле обрядов древности<sup>51</sup>. Тем менее они были понятны поздним фиксаторам и толкователям устных преданий, песен и диалогов.

В современных нам работах дается ряд определений тотемизма и этапов его развития. Не ставя перед собой задачи рассмотрения всех точек зрения, отошлем читателя к специальной сводке в исследовании Д. Е. Хайтуна<sup>52</sup>.

Здесь же необходимо остановиться на некоторых теоретических положениях и хорошо истолкованных сравнительных материалах по этнографии других народов, что в значительной мере поможет понять характер пережитков тотемистических явлений в древнем Китае. Исследователи социальной организации и истории идеологии у различных народов мира отмечали наличие и виды тотемизма: полового (мужского и женского), возрастного (общих представлений определенных возрастных групп), коллективного (или группового: не четко определенной группы, рода, племени), индивидуального, религиозного (иначе обрядового), экономического (возникшего как система распределения пищи), генетического (родственного, братско-сестринского, истокового, т. е. покоящегося на признании происхождения от единого предка) и т. п. Однако при сведении воедино этих точек зрения различных исследователей одна и та же форма или стадия тотемизма попадала бы в различные рубрики одновременно (например, генетический тотемизм в то же время и коллективный и обрядовый). В нашей попытке выделить основную линию классификации мы опираемся на периодизацию этапов развития тотемизма, данную С. П. Толстовым.

Поскольку основное содержание тотемизма составляет вера в происхождение чаще всего от одного (иногда и от нескольких) растения, животного, птицы, насекомого, мы остановились на основной его форме — генетическом тотемизме. Нам представляется, что приведенные выше его три подвида — это лишь три стадии в развитии тотемистических воззрений и верований.

<sup>49</sup> Там же, стр. 92, 93.

<sup>50</sup> Жертвенное убийство животных по ритуалу Великого Лао («Лицзи», гл. 3, стр. 18а).

<sup>51</sup> «Луньюй», гл. III, § 9; гл. XI, § 11.

<sup>52</sup> Д. Е. Хайтун, *Тотемизм, его сущность и происхождение*, 1958.

Древнейшая из них — стадия тотемистических воззрений, на которой люди уже четко осознают единство своего коллектива. Они противопоставляют его другим родственным или же неродственным, но дружественным и, наконец, чужим и потому враждебным коллективам. Вместе с тем человеческое общество не выделяется из широкого мира живых существ природы, в котором также есть родственные и неродственные группы. На этой стадии восприятия социальных отношений считается аксиомой, что родственный — означает дружественный коллектив. Однако здесь действует скорее представление о единстве, чем о происхождении (точнее, о единстве происхождения, чем о происхождении от единого предка). «Узко ограниченными формам общественного быта человеческих коллективов того времени соответствуют узко ограниченные формы сознания»<sup>53</sup>. Но эти формы быта соответствовали ограниченными же формам производства — в хозяйственной деятельности людей того времени преобладало присвоение готовых произведений природы. На этой стадии развития тотемистических воззрений еще нет места религиозному восприятию отношений между человеком и существами живой природы. Инстинктивный дикарь не выделяет себя из природы: «...человек лишь одна частичка отражаемой в его сознании природы»<sup>54</sup>.

С течением времени коллективы расселялись. С их разрастанием и расширением производства средств существования люди связывают свои судьбы, а отсюда и представления о родстве с определенными растениями или животными, наиболее распространенными в данном районе. Эти конкретные растения и животные сородичи — воспринимаются как сестры или братья мужчин и женщин данного человеческого коллектива. Как родичи они в представлениях людей того времени постоянно участвуют в жизни коллектива: вместе с ним выступают на борьбу против враждебных коллективов, заботятся о пропитании всех родичей, помогают им в охоте на других животных (охота на тотемное животное запретна, ибо это была бы охота на брата) и лишь в случае крайних затруднений с заготовкой пищи или с ее добычей кормят родичей своей кровью и плотью. В этот период люди уже выделяют себя из животного мира, но сохраняют представление о кровном родстве с тотемными животными. И животные-тотемы и люди — члены данного коллектива, — по их представлениям, обладают способностью реинкарнации, т. е. легко могут перевоплощаться, принимать образ тотемного животного или человека, и столь же легко могут вернуться к исходной позиции. Как и на людей — членов данного коллектива, — на его тотемных животных распространяются брачно-групповые права и запреты. Тотемные самцы имеют право на тех же женщин, что и мужчины данного коллектива, тотемные самки — на мужчин. Появление сюжета о таинственных животных-помощниках в мифах и сказках, равно как и сюжета о свободном или насильственном браке между животными и людьми, возможно, восходит к этому времени. В мифах, легендах и сказках народов Китая редки случаи, когда самка животного или женщина заставляет мужчину стать ее мужем, но у соседних народов этот сюжет проявляется постоянно (см., например, тайские сказки и сказки). Нами не случайно упомянуто, что тотемное животное в критический момент кормит сородичей своей плотью и

<sup>53</sup> С. А. Токарев, *Религия австралийцев*, — «Народы Австралии и Океании», стр. 223.

<sup>54</sup> В. И. Ленин, *Материализм и эмпириокритицизм*, — Сочинения, т. 18, изд. 5, стр. 119.



кровью. С. А. Токарев произвел подсчет тотемов по всем районам Австралии. Он наглядно выявляет зависимость перечня тотемов от природных условий, от характера флоры и фауны в каждом из районов. С. А. Токарев отмечает, что «при наличии в фауне данного района более крупных животных предпочтение при выборе тотемов отдается им»<sup>55</sup>. Однако эта мысль о критическом периоде уже тогда привела к введению табу на употребление в пищу мяса тотемных животных. Правильность такого предположения подтверждается «исключениями» — сообщениями о ритуальной трапезе, обрядовом вкушении плоти тотемного животного. По-видимому, к этому же раннеродовому периоду существования человеческого коллектива относится и возникновение представления о сверхъестественной силе и возможностях животных-тотемов. Оно связано с тем, что люди того времени не только не считали себя венцом творения природы, но и во многих случаях признавали превосходство животных<sup>56</sup>. Переставая зависеть от природы, люди постепенно утрачивали органическую связь с ней, полностью сохранявшуюся животными. Фантастическое представление о большей близости животных к природе и способности их использовать ее возможности породило веру в сверхъестественные способности и силу животных — помощников в реальной жизни человеческого коллектива могло оказаться реальным подтверждением осуществления вожеланий, укрепляло веру.

В упомянутом выше подсчете тотемов различных австралийских групп С. А. Токарев приводит перечень случаев, когда в качестве тотемов выступают явления природы или предметы неживой природы. Фактически это не тотем, а пережитки фетишей. Нам представляется естественным сохранение во втором периоде развития тотемистических воззрений, с которыми продолжает на всем пути развития первобытного общества оставаться связанным даже представление о таком явлении, как зарождение ребенка в утробе матери. Некоторые авторы сообщают о том, что австралийцы и папуасы причиной беременности считают не семя отца, а воздействие того или иного предмета, поблизости от которого женщина впервые почувствовала в себе ребенка. У аранда и других племен австралийцев, еще в XIX в. сохранявших «локальный тотемизм», считается, что в тело матери — сначала в грудь, а затем в область живота — входит зародыш ребенка в виде «палочки, брошенной предком», или «чуринги», или самого предка-тотема, решившего воплотиться и т. д.

Такое представление о зарождении, сохранившееся у большинства народов Восточной и Юго-Восточной Азии в мифах о чудесном рождении предка, связано с третьей стадией развития тотемистических представлений и верований — периодом, когда человеческий коллектив видится в тотемном животном уже не просто члена коллектива, а предка-прародителя.

На этом этапе развития тотемизма все представления о связи человеческого коллектива с природой так или иначе опосредствованы через предка-тотема. Лишь ему присуще искусство перевоплощения или право воплощения в образе одного из своих потомков. На нем лежит забота не только о пропитании потомков, но и о продолжении своего рода. К нему обращаются с молением о защите и с благодарственными жерт-

<sup>55</sup> Д. Е. Хайтун, *Тотемизм...*, стр. 32, 33.

<sup>56</sup> Г. В. Плеханов, *Статьи о религии*, Харьков, 1925, стр. 45, 46.

вами. Обоожествленный предок-тотем все более выделяется из коллектива предков вообще, действует все чаще самостоятельно. В мифах он выступает как демиург. Иногда предок выступает лишь в качестве «оформителя», как, например, в мифе племени унматчера старый мужчина-ворон, который однажды заметил толпу «инминтьера» (недочеловеков) и решил помочь им. Он клювом отделил мужчин от женщин; потом вернулся в свой лагерь, сделал «чурингу» и, вновь прилетев, с ее помощью обрезаю людей. В указанном случае предок имеет уже полуатропоморфный облик.

Для исследователя, занимающегося воззрениями и верованиями народов Восточной Азии, большое значение имеет представление о «чурингах». В двух случаях упомянутое выше слово «чуринга» имеет разное значение: в одном — это «сущность» предка (как и сам предок, по существу представляет собой персонифицированную «биологическую сущность» людей племени своего тотема), во втором — это орудие труда, резец демиурга. С нашей точки зрения, в первом случае мы имеем сравнительно позднее представление, очень близкое к китайскому понятию «духа предка» во втором же — очень раннее, фетишистское представление о предмете, наделенном сверхъестественными свойствами. Гораздо ближе к точному тотемистическому смыслу «чуринги» определение их в мифах аранда. «Чуринга» представляет собой обычно продолговатый плоский камень или кусок дерева, украшенный орнаментом, главным образом из концентрических кругов, полукругов, спиралей, параллельных линий и т. д., символически изображающих странствия предков. Эти «чуринги» находятся в особых тотемистических центрах — местах пребывания предков, ожидая своего воплощения. Завидя проходящую женщину, они входят в нее в виде «детского зародыша...»<sup>57</sup>. Напомним, что у малых народов Китая и соседних стран Индокитая до наших дней сохранилось в погребальном обряде почитание о пути души покойного к области рождения предков (у народа цзинпо такой рассказ ведет специальный хранитель преданий). Все это подтверждает правильность определения роли «чуринги».

Нам остается лишь остановиться на последнем этапе развития предка-тотема. С. П. Толстов, которым дана принятая нами периодизация этапов «генеалогического» тотемизма, пишет о том, что «культ тотема предка есть позднейшая модификация тотемизма, а представление о тотеме, как о брате (т. е. члене коллектива), и еще раньше отождествление коллектива с тотемом — предшествующие ему стадии, говорит нам все направление развития, движущегося в сторону культового человеческого предков, процесс антропоморфизации тотема, как заключительный этап тотемизма»<sup>58</sup>. Но процесс антропоморфизации тотема очень длителен. По существу все, что в этом процессе выходит за рамки полуантропоморфных представлений о предке, выходит за рамки тотемизма вообще.

Для заключительного этапа тотемизма характерно признание исключительности всего, что связано с предком. Это хорошо раскрыто Д. Е. Хайтуном. Но если расширить круг народов, то формы перехода от зооморфного тотема-предка к антропоморфному предстанут в гораздо более причудливых ипостасях: «сложного» животного, сочетающего

<sup>57</sup> Г. Г. Стратанович, *Экономические и социальные отношения у цзинпо*, — «Советская этнография», 1959, № 4, стр. 69; Ли Чжи-Чун, *Положение народности цзинпо*, — «Чжунго миньцзу вэньи яньцзю цзикань», 1955, № 2, стр. 68.

<sup>58</sup> С. П. Толстов, *Проблемы родового общества*, — «Советская этнография», 1931, № 34, стр. 92.



в себе черты всех или многих животных-тотемов, присущих данному человеческому коллективу на первых этапах развития тотемистических представлений и верований, человека страшного облика, получеловека и полуживотного, иногда животного или мифического существа с головой или торсом человека и т. д.

Таковы основные вопросы, начиная с этапа развития тотемистических представлений о единстве человека и живых существ в природе и кончая развитым тотемизмом — религией становящегося рода.

Процесс развития представлений и верований у древних жителей Китая протекал так же, как и у других народов мира. Формирование культа предков шло по тем же этапам, которые характерны для него у всех народов, не знавших развитого (господствовавшего в хозяйстве) скотоводства. Этот процесс у исконных земледельцев шел замедленными темпами. Представления о полуантропоморфном предке сохранялись в древнем китайском обществе и в период развитого отцовского рода, что иконографически зафиксировано в основных образах древних мифов или раннего этапа мифологизированной истории.

Э. М. Яншина

## БОГОБОРЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

Истоки китайской литературы, как и любой другой, — в устном народном творчестве доклассового общества. Важнейшим видом фольклора того периода была мифология, т. е. «природа и сами общественные формы, уже переработанные бессознательно-художественным образом народной фантазией»<sup>1</sup>. В ней древний человек отражал свой трудовой и социальный опыт, свое восприятие окружающего мира, воспоминания о прошлом, а также формировал первый опыт художественного обобщения и воплощения действительности, который лег в основу дальнейшего развития литературы. Без изучения начального этапа — мифологии — невозможно воссоздать целостный историко-литературный процесс в Китае.

От этого этапа до нас дошел отрывочный и неполно сохранившийся материал, зафиксированный в памятниках V в. до н. э. — II в. н. э., относящихся уже к рабовладельческому обществу<sup>2</sup>. Материал по мифологии подвергся в них классовому отбору и интерпретации соответствующим взглядам участвовавших в его оформлении социальных групп. Следовательно, составить на основании таких памятников правильное и полное представление о мифологии родового и раннеклассового общества невозможно. Это затрудняет изучение мифологии, но не исключает его возможности. Ибо при оформлении мифа в устной и письменной традиции, при использовании его в политических или философских целях сохраняются сюжет и главные герои. Изменение идеологической направленности достигается выбором определенной ситуации, перегруппировкой героев, перемещением акцента и новой циклизацией мифов. Изучение вариантов, содержащихся в памятниках различных по времени и направлению, а следовательно, и неодинаково трактующих данный миф, дает возможность выявить сюжетные линии, ситуации и образы героев, которые были свойственны этому сказанию в фольклорной традиции родового и раннеклассового общества.

В этой статье мы попытаемся путем сопоставления вариантов воссоздать один из китайских мифов — миф о древних героях Гуне и Юе. Выбор темы вызван важностью отраженных в этом мифе этапов исторического развития древних китайцев и выраженных в нем социальных

<sup>1</sup> К. Маркс, *Введение* (Из экономических рукописей 1857—1858 годов), — К. Маркс и Ф. Энгельс, *Сочинения*, т. 12, изд. 2, стр. 737.

<sup>2</sup> В вопросе о периодизации древней истории Китая и характере социально-экономических отношений в нем мы придерживаемся точки зрения советских историков, изложенной во II т. «Всемирной истории» (М., 1956).



в себе черты всех или многих животных-тотемов, присущих данному человеческому коллективу на первых этапах развития тотемистических представлений и верований, человека страшного облика, получеловека и полуживотного, иногда животного или мифического существа с головой или торсом человека и т. д.

Таковы основные вопросы, начиная с этапа развития тотемистических представлений о единстве человека и живых существ в природе и кончая развитым тотемизмом — религией становящегося рода.

Процесс развития представлений и верований у древних жителей Китая протекал так же, как и у других народов мира. Формирование культа предков шло по тем же этапам, которые характерны для него у всех народов, не знавших развитого (господствовавшего в хозяйстве) скотоводства. Этот процесс у исконных земледельцев шел замедленными темпами. Представления о полуантропоморфном предке сохранялись в древнем китайском обществе и в период развитого отцовского рода, что иконографически зафиксировано в основных образах древних мифов или раннего этапа мифологизированной истории.

Э. М. Яншина

## БОГОБОРЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

Истоки китайской литературы, как и любой другой, — в устном народном творчестве доклассового общества. Важнейшим видом фольклора того периода была мифология, т. е. «природа и сами общественные формы, уже переработанные бессознательно-художественным образом народной фантазией»<sup>1</sup>. В ней древний человек отражал свой трудовой социальный опыт, свое восприятие окружающего мира, воспоминания о прошлом, а также формировал первый опыт художественного обобщения и воплощения действительности, который лег в основу дальнейшего развития литературы. Без изучения начального этапа — мифологии — невозможно воссоздать целостный историко-литературный процесс в Китае.

От этого этапа до нас дошел отрывочный и неполно сохранившийся материал, зафиксированный в памятниках V в. до н. э. — II в. н. э., относящихся уже к рабовладельческому обществу<sup>2</sup>. Материал по мифологии подвергся в них классовому отбору и интерпретации соответствующим взглядам участвовавших в его оформлении социальных групп. Следовательно, составить на основании таких памятников правильное и полное представление о мифологии родового и раннеклассового общества невозможно. Это затрудняет изучение мифологии, но не исключает его возможности. Ибо при оформлении мифа в устной и письменной традиции, при использовании его в политических или философских целях сохраняются сюжет и главные герои. Изменение идеологической направленности достигается выбором определенной ситуации, перегруппировкой героев, перемещением акцента и новой циклизацией мифов. Изучение вариантов, содержащихся в памятниках различных по времени и направлению, а следовательно, и неодинаково трактующих данный миф, дает возможность выявить сюжетные линии, ситуации и образы героев, которые были свойственны этому сказанию в фольклорной традиции родового и раннеклассового общества.

В этой статье мы попытаемся путем сопоставления вариантов воссоздать один из китайских мифов — миф о древних героях Гуне и Юе. Выбор темы вызван важностью отраженных в этом мифе этапов исторического развития древних китайцев и выраженных в нем социальных

<sup>1</sup> К. Маркс, *Введение* (Из экономических рукописей 1857—1858 годов), — К. Маркс и Ф. Энгельс, *Сочинения*, т. 12, изд. 2, стр. 737.

<sup>2</sup> В вопросе о периодизации древней истории Китая и характере социально-экономических отношений в нем мы придерживаемся точки зрения советских историков, изложенной во II т. «Всемирной истории» (М., 1956).



идей. В основу нашей реконструкции положен вариант мифа, изложенный в «Трактате о горах и морях» («Шань хай цзин») <sup>3</sup>, который наиболее близок к фольклорному прототипу сказания, известного только по передаче его письменной традицией. «Трактат о горах и морях» относится к числу наименее изученных памятников древнего Китая. Некоторые ученые ставят под сомнение древность самого памятника, заявляя, что его материал не имеет корней в традиции, в фольклоре и народных верованиях <sup>4</sup>. Однако ряд современных литературоведов считают «Трактат о горах и морях» важнейшим источником по мифологии <sup>5</sup>, причем восходящим к более древней традиции, чем сообщения других памятников <sup>6</sup>.

Сюжет потопа, с которым связано сказание о Гуне и Юе, — один из наиболее распространенных в китайском фольклоре. И это не случайно. Бурные и капризные реки были для древних китайцев источником жизни и причиной бедствий, предметом страха и почитания. С глубокой древности китайский народ пытался обуздать грозную стихию, но, бессильный тогда еще совершить это в действительности, он «преодолеывает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения» <sup>7</sup>. Многовековая борьба с реками, извечная мечта об их покорении и составила содержание мифов о героях — борцах с потопом. В отличие от сходных сказаний многих других народов китайский миф посвящен не богам, а человеку — Юю, великому герою, победителю потопа, спасшему людей от гибели. Много лет трудился он, проложил русла рек, урегулировал их течение, отвел их воды в моря. И нет в Китае такого уголка, где не видно было бы следов деятельности Юя.

Другому герою этого мифа — Гуню, отцу Юя, — уделялось меньше внимания. Обычно рассказом о Гуне, изгнанном (или казненном) за то, что он не сумел справиться с потопом, начиналось повествование о Юе и его деяниях.

Миф о потопе упоминается во многих источниках, но далеко не полностью и часто лишь для того, чтобы доказать какое-либо философское, политическое или этическое положение. Только в «Трактате о горах и морях» миф дается самостоятельно. Он изложен в обычном для этого памятника лапидарном стиле: «Воды потопа разлились до небес. Гунь не дождался приказа бога и похитил саморастущую землю, чтоб преградить [путь] водам потопа. И приказал тогда бог Чжуюю <sup>8</sup> казнить Гуня вблизи горы Перьев. Гунь воскрес и родил Юя. И повелел тогда бог Юю закончить насыпи земли и установить девять областей» <sup>9</sup>.

<sup>3</sup> «Трактат о горах и морях» — памятник синкретического характера состоит из восемнадцати глав. Первые пять — «Книги о горах» — в основном представляют собой свод ранних знаний по географии; последние тринадцать — «Книги о морях» и «Книги о Великих пустынях» — собрание сведений по мифологии, данные в виде фрагментов или перечислений. Оформление различных частей «Трактата» большинство ученых датируют II в. н. э. («Вэйшу тункао», т. II, Шанхай, 1957, стр. 688). Источником по мифологии мифа о потопе извлечен из гл. 18 («Трактат о горах и морях», — «Сы бу бэй яо», Шанхай, 1957).

<sup>4</sup> В. Карлгрен, *Legends and cults in ancient China*, — BMFEA, 1946, № 18, p. 204.

<sup>5</sup> Чжэн Чжэньдо, *История китайской литературы*, Пекин, 1957, стр. 33.

<sup>6</sup> Юань Кэ, *Мифы древнего Китая*, Пекин, 1957, стр. 23.

<sup>7</sup> К. Маркс, *Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов)*, стр. 737.

<sup>8</sup> Чжуюю — бог огня в китайском пантеоне.

<sup>9</sup> «Трактат о горах и морях», гл. 18, стр. 9.

Наибольший контраст этому фрагменту «Трактата о горах и морях», пожалуй, представляет интерпретация данного сюжета в «Книге преданий» («Шуцзин») <sup>10</sup>, вошедшей в священный канон конфуцианцев.

В этом памятнике фрагменты мифа о Гуне и Юе входят в повествование о мудрых правителях Яо и Шуне, вокруг которых циклизуются почти все сюжеты и герои мифов в конфуцианской традиции. Миф о потопе здесь изложен следующим образом: «„О [главы] четырех гор! Бурлят и пенятся разлившиеся воды, и разрушают они все вокруг. Окружили они горы, залили они холмы, и поднялись они до небес, и тяжко стонут внизу люди» <sup>12</sup>. Есть ли такой, кто смог бы остановить их [воды потопа]?» И воскликнули все: „О, это — Гуны!» И сказал правитель: „О, он преступен! Он разрушает род, он отвергает повеления». И сказали [главы] гор: „[Он] выдающийся. Испытай его! Сможет [действовать], используй». И сказал правитель: „Иди, благородный муж!» И трудился девять лет Гунь и не имел успеха» <sup>13</sup>. Тогда Шунь, преемник Яо, наказал Гуня в числе четырех других величайших злодеев Поднебесной, чем и ознаменовал начало своего «светлого правления»: «И сослал Шунь Гунгуна в долину Тьмы, и удалил Хуаньтоу на гору Чжун, и прогнал Трех Мяо к горе Трех Опасностей, и сослал (казнил) <sup>14</sup> Гуня на гору Перьев, и свершилось четыре наказания, и покорилась Поднебесная» <sup>15</sup>.

Дело, начатое отцом, в неустанных трудах завершает его сын Юй: «И сказал Юй: „Воды потопа поднялись до небес, окружили они горы, залили они холмы, внизу люди погрузились во мрак (пришли в смятение) и гибли (тонули). Я пользовался четырьмя способами передвижения; проходя по горам, я вырубал [на них] деревья; вместе с И [я] учил народ добывать себе в пищу свежее мясо; и прорубил (проложил) я русла девяти рек, и отвел их воды в четыре моря; [я] углубил каналы и отвел их в реки, и вместе с Цзи (Цзи, как и И, — сподвижник Юя по данному варианту мифа. — Э. Я.) учил народ сеять злаки, чтоб

<sup>10</sup> В «Книге преданий» получила оформление та историческая традиция, которая с поправками и дополнениями прочно вошла в официальную идеологию и историографию. На основании древних мифов и легенд в этой традиции было выработано представление о «золотом веке» идеальных царей — важнейшая часть социально-этического учения конфуцианцев, бывших в V—III вв. до н. э. идеологами потомственной знати. В процессе приспособления общенародных традиций родового общества к своим классовым интересам эти идеологи знати подвергли сюжеты и образы мифов политической и риторической обработке и демифологизации (см. «Книгу преданий», — «Сы шу у цзин», т. I, Шанхай, 1936).

<sup>11</sup> «[Г л а в ы] ч е т ы р е х г о р» — очевидно, члены совета старейшин, с которыми совещаются древние вожди.

<sup>12</sup> Таков дословный перевод выражения «ся минь», где первое слово означает «низ», «нижний», а второе — «народ». Совершенно очевидно, что это — привычное словосочетание типического места древнего мифа, в котором речь шла о людях, живущих внизу (на земле), и богах, живущих наверху (на небе). Рационалистическое объяснение (люди, живущие в низинах, или простой народ), которое дают ему обычно комментаторы и переводчики (Легг, Карлгрен), подгоняя под общий «исторический» контекст, неправомерно. Именно такие рудименты древней мифологии в истории легендарного периода и помогают раскрыть мифологическую основу этой «истории».

<sup>13</sup> «Книга преданий», гл. «Канон Яо», стр. 3.

<sup>14</sup> Здесь употреблено слово «цзи», которое в первобытном обществе означало самое жестокое наказание, равносильное смертному приговору, — изгнание. В раннеклассовом обществе этот вид наказания исчез и слово стало употребляться в значении «казнь». В большинстве фрагментов мифа о Гуне употребляется именно это слово, что свидетельствует о древности передаваемой ими традиции. В ряде же случаев оно заменено словами «убить», «казнить» (например, в «Трактате о горах и морях»).

<sup>15</sup> «Книга преданий», гл. «Канон Шуня», стр. 7.



дополнить их [в пищу] к свежему мясу; я беспокоился о том, чтоб меняли они то, что у них есть, на то, чего у них нет; и имел народ пропитание и пришли в порядок царства...<sup>16</sup> Когда я взял в жены [женщину] горы Ту, то оставался дома [дни] син, жань, цзе и цзя. Когда плакал Ци (сын Юя. — Э. Я.), я не подходил к нему (у меня как будто и не было сына); я осуществлял свои планы по устройству земли, исправлял и завершал [устройство] пяти владений в пять тысяч ли, [я] поставил наставников двенадцати округов, а вовне я дошел до четырех морей, где поставил пять глав [правителей]»<sup>17</sup>.

Все эти деяния Юя и послужили основанием для выдвижения его в соправители Шуня: «И рек правитель: „О [главы] четырех гор! Есть ли такой, кто мог бы, проявив рвение, понести бремя лучезарного правителя? Кому можно поручить все дела, кто мог бы проявить ясность [ума] в выборе и [суметь] воздать за заслуги?“ И сказали все: „Дядя Юй! [Он] управляет работами“. И рек правитель: „Ты привел в порядок воды [реки] и земли! Прояви же и сейчас свое рвение!“»<sup>18</sup>.

Сравнение фрагментов «Трактата о горах и морях» и «Книги преданий» показывает, что, хотя оба памятника сохраняют общую ситуацию мифа (потоп и борьба с ним) и его главных героев (Юя и Гуня), миф изложен в них по-разному. В «Трактате о горах и морях» передается сказание о Гуне, а в «Книге преданий» в основном повествуется о деяниях Юя. От такого перемещения героев меняется все содержание мифа и образов его героев.

В «Книге преданий» зафиксирован миф о борьбе героя с природой, а в «Трактате о горах и морях» — миф о борьбе героя с богом и наказание его за ослушание воли богов. Такие мифы принадлежат разным историческим эпохам, их социально-историческая основа неодинакова.

Мифы о героях, борющихся со стихийными силами природы и побеждающих их, складываются в период наивысшего расцвета родового общества, когда человек уже добился сравнительно больших успехов в борьбе с природой и осознал преобразующую силу труда. Тогда род и племя выступали как единый производственный коллектив, где не было социальных противоречий. Образ героя, побеждающего силы природы, олицетворял мощь всего трудового коллектива. Поэтому он монолитен, не тронут социальными рефлексиями.

Мотив богоборчества более позднего происхождения и свидетельствует о начале крушения веры во всемогущество богов и о зарождении протеста против земных владык. Горький писал: «Чем более мощным и властным становился рабовладелец, — тем выше в небеса поднимались боги, а в массе явилось богоборчество, воплощенное в образе Прометея, эстонского Калеви и других героев, которые видели в боге враждебного им владыку владык»<sup>19</sup>. Таким образом, мотив богоборчества должен был появиться в эпоху разложения родового строя.

Следовательно мифы о Юе и Гуне не могли быть созданы одновременно, как две части единого целостного сюжета о потопе.

В таком случае возникает вопрос: основываются ли оба мифа на древней фольклорной традиции?

В большинстве источников, как и в «Книге преданий», главное содержание мифа о потопе составляют деяния Юя. Это безусловно

<sup>16</sup> Там же, гл. «И Цзи», стр. 17.

<sup>17</sup> Там же, стр. 20.

<sup>18</sup> Там же, гл. «Канон Шуня», стр. 8.

<sup>19</sup> М. Горький, *Советская литература*, — Собрание сочинений, т. 27, М., 1953, стр. 301.

свидетельствует о том, что в основе варианта «Книги преданий», лежит чрезвычайно популярный и широко распространенный в традиции миф о Юе и его борьбе с природой.

Повествование о Юе, близкое к версии «Книги преданий», вошло в «Исторические записки» («Ши цзи») Сыма Цяня (I в. до н. э.), а затем и в официальную историографию Китая. У Сыма Цяня в образе Юя с большей определенностью, чем в «Книге преданий», подчеркнуты черты героя-труженика. В этом отношении Сыма Цянь следует трактовке этого образа философскими школами, враждебными конфуцианцам, главным образом моистами. Так, в даоском памятнике «Чжуанцзы» (IV—III вв. до н. э.) сохранился следующий фрагмент из «Моцзы» (IV—III вв. до н. э.): «Некогда Юй, усмиряя воды потопа, прорывал русла рек и давал им проход через земли четырех варваров и девять областей. Он дал названия тремстам горам, провел русла трем тысячам больших рек, а скольким малым и не счесть. Юй сам нес торбу и сошник и делал сток рек Поднебесной. На ногах и бедрах у него стерлись волосы, умывал [его] сильный дождь, причесывал быстрый ветер. Так он трудился для Поднебесной!»<sup>20</sup>.

Содержание образа Юя, как и содержание самого мифа, говорит о фольклорном происхождении сказания.

Однако многие источники подтверждают и «законность» варианта, изложенного в «Трактате о горах и морях».

Так, Гунь выступает главным героем во фрагментах памятников «Вопросы Небу» («Тянь вэнь») и «Весна и осень Люя» («Люйши чуньцю»), датируемых примерно III в. до н. э., аутентичность которых бесспорна. Особенно близок к передаче «Трактата о горах и морях» фрагмент «Вопросов Небу», где почти полностью сохраняется вся ситуация (нет лишь мотива похищения волшебной Земли). В «Весне и осени Люя», как и в «Книге преданий», Гунь дан в окружении идеальных правителей Яо и Шуня в несколько необычной для него ситуации — претендента на престол и соперника Шуня, но в отличие от версии «Книги преданий» Гунь здесь главный и активно действующий герой.

Приведем весь фрагмент «Весны и осени Люя»: «Яо уступил Поднебесную Шуню. Гунь был правителем (чжухоу). Вскипел гневом против Яо Гунь и вскричал: „Кто постиг закон (дао) Неба, тот стал правителем! Кто постиг закон правителя, тот стал третьим гуном! Я же постиг закон Земли, а меня не сделали даже третьим гуном“. И не мог ничего возразить Яо... И рассвирепел [Гунь], как лютый зверь. И захотел поднять он смуту. И смог сделать крепостные стены из рогов животных, а из хвостов их — знамена. И призывали его, и не явился он. И носился он по диким просторам, и хотел он повергнуть Шуня. И сослали [казнили] тогда его на гору Перьев, и разрубили его [там] усским мечом»<sup>21</sup>.

«Весна и осень Люя» — компилятивный памятник, созданный «гостями» мецената Лю Бувэя, ближайшего сподвижника первого объединителя Китая Цинь Шихуана, с которым боролись конфуцианцы. И оче-

<sup>20</sup> «Чжуанцзы», — «Чжу цзы цзи чэн», т. III, Пекин, 1954, стр. 217.

<sup>21</sup> «Вопросы Небу», — «Чуцы бучжу», т. I, Пекин, 1958, стр. 4а. Перевод всего фрагмента будет дан ниже.

<sup>22</sup> Мечи, изготовлявшиеся в древнекитайском царстве У, славились по всему Китаю.

<sup>23</sup> «Весна и осень Люя», — «Чжу цзы цзи чэн», т. VI, 1954, стр. 267. В эпизоде борьбы за престол Гунь выступает также в «Хань Фэйцзы» (III в. до н. э.) («Хань Фэйцзы», — «Чжу цзы цзи чэн», т. V, 1954, стр. 243).



видно, не случайно трактовки образа Гуня в нем и в «Книге преданий» не совпадают.

Гунь без связи с Юем упоминается и в близких по содержанию фрагментах «Речей царств» («Го юй») <sup>24</sup> — памятнике ораторского искусства — и «Цзочжуань» <sup>25</sup> — одной из древних летописей.

Очевидно, в традиции существовал и миф, главным героем которого был Гунь. Можно ли утверждать, что именно богоборчество было основным содержанием такого мифа?

По приведенным фрагментам видно, что при любом переоформлении мифа мотив наказания Гуня сохраняется. По-видимому, это наказание и являлось кульминационным пунктом мифологического сказания, а главным содержанием его было преступление или подвиг героя, приведшие его к гибели.

Во фрагменте «Трактата о горах и морях» этим «преступлением» Гуня было его богоборчество и помощь людям; в варианте «Весна и осень Люя» и «Хань Фэйцзы» — борьба Гуня с правителями Яо и Шунем из-за престола. Судя по фрагменту «Книги преданий», казнь героя последовала за неумение справиться с порученной ему работой.

Представляется, что главной коллизией мифа о Гуне в фольклорной традиции была борьба Гуня с богом, как это и передает «Трактат о горах и морях». Это подтверждают и сообщения других памятников. Так, в «Речах царств» говорится об изгнании (казни) Гуня за то, что он восстал против бога: «Некогда Гунь пошел против бога и был казнен (сослан) на горе Перьев» <sup>26</sup>. В «Вопросах Небу» также говорится, что Гуня наказал бог: «Гунь стремился добиться успеха. За что же бог покарал его, изгнав навечно на гору Перьев?» <sup>27</sup>. О том, что гнев бога был причиной неудач Гуня и его гибели, свидетельствует и фрагмент одного из наиболее ранних натурфилософских трактатов — «Великий план» («Хуньфань»), входящего в состав «Книги преданий»: «...в древности Гунь запрудил разлившиеся воды [потопа] и разрушил тем порядок [чередования] пяти элементов; и вспылал тогда бог гневом, и не дал он Гуню Великого Плана Девяти Разделений <sup>28</sup>, и нарушился тогда порядок отношений [людей?]; и изгнан был тогда Гунь, и умер он. И возвысился за ним Юй, и даровало Небо Юю План Девяти Разделений, и пришли тогда в порядок законы отношений» <sup>29</sup>.

Тот факт, что противоборство Гуня в ряде источников представлено как борьба с правителями, объясняется переоформлением все того же богоборческого мотива при историзации мифологии. Например, в уже приведенном фрагменте «Речей царств» под слово бог комментатор подставляет имя Яо <sup>30</sup>. А в почти текстуально совпадающем с ним фрагменте «Цзочжуань» <sup>31</sup> имя Яо уже стоит в самом тексте. Это прием,

<sup>24</sup> «Речи царств», Шанхай, 1958, стр. 171.

<sup>25</sup> «Цзочжуань», — «Сы шу у цзин», т. III, Шанхай, 1936, стр. 429.

<sup>26</sup> «Речи царств», стр. 171.

<sup>27</sup> «Вопросы Небу», стр. 4а.

<sup>28</sup> О «Плане Девяти Разделений» больше не упоминается ни в тексте, ни в комментариях. Очевидно, это деталь одного из вариантов мифа о Юе. Согласно мифу, Юй Девяти Разделений и есть план его трудов.

<sup>29</sup> «Книга преданий», гл. «Великий план», стр. 74.

<sup>30</sup> «Речи царств», стр. 171. То же самое делает ранний комментатор «Вопросов Небу» — Ван И («Вопросы Небу», стр. 4а).

<sup>31</sup> «Цзочжуань», стр. 429.

к которому обычно прибегают, чтобы приспособить древние мифы к требованиям более поздних эпох. Например, при превращении древнееврейских текстов в священное писание христиан в первом греческом переводе имя Ягве везде было заменено словами «творец» и «всевышний», что в корне меняло смысл текста <sup>32</sup>. Имя Гуня было объединено с именами мудрых правителей Яо и Шуня сравнительно поздно, в период историзации мифологии в классовом обществе и циклизации в конфуцианской традиции вокруг трех фигур идеальных правителей — Яо, Шуня и Юя — мифологических сказаний, ранее не имевших к ним никакого отношения. Доказательством чисто формального соединения Гуня с его карателями может служить противоречивость сообщений различных источников. Так, «Цзочжуань» <sup>33</sup>, «Хань Фэйцзы» <sup>34</sup>, «Хуайнаньцзы» (II в. до н. э.) <sup>35</sup> называют карателем самого Яо; «Книга преданий» <sup>36</sup>, «Исторические записки» <sup>37</sup>, «Весна и осень Люя» <sup>38</sup>, «Мэнцзы» (гл. «Вань Чжан») <sup>39</sup> — Шуня. Очевидно, введение Гуня в легенду о борьбе за престол («Весна и осень Люя» и «Хань Фэйцзы») также связано с этой циклизацией.

Устойчивость мотива противоборства Гуня даже в историзованной мифологии подтверждает то, что богоборческий мотив не был введен составителями «Трактата о горах и морях», а имел глубокие корни в традиции и был ведущим в мифе о Гуне. Наиболее глухо он проходит в памятниках конфуцианской традиции, но о нем можно догадываться даже по передаче «Книги преданий». Так, отклоняя предложение старейшин поручить борьбу с потоком Гуню, Яо восклицает: «О, он преступен! Он разрушает род и отвергает повеления» <sup>40</sup>. Сообщение о наказании четырех преступников резюмируется словами: «...и свершились четыре наказания, и покорилась Поднебесная» <sup>41</sup>. Очевидно, богоборческий мотив оказался завуалирован в результате позднейшей обработки мифа конфуцианцами, приспособившими традиции родового общества к классовым интересам потомственной знати.

В этом отношении характерно различие уже упоминавшихся фрагментов «Речей царств» и «Цзочжуаня». Они приведены по одному и тому же поводу (совет цзиньскому царю принести жертву Гуню) в одинаковом контексте и текстуально почти совпадают. Но во фрагменте «Речей царств» говорится, что Гуня казнил бог, а в «Цзочжуань» — Яо. Таким образом, «Цзочжуань» передает миф о Гуне в традиции, близкой к конфуцианской. Разумеется, в «Цзочжуань» был изъят и мотив богоборчества <sup>42</sup>. Эта поправка «Цзочжуань» становится еще понятнее в свете наблюдений, сделанных Л. Д. Позднеевой: «Цзочжуань», передавая тот же материал, что и «Речи царств», производит его отбор

<sup>32</sup> А. Б. Ранович, *Очерк истории древнееврейской религии*, М., 1937, стр. 327.

<sup>33</sup> «Цзочжуань», стр. 429.

<sup>34</sup> «Хань Фэйцзы», стр. 243.

<sup>35</sup> «Хуайнаньцзы», — «Чжу цзы цзи чэн», т. VII, 1954, стр. 331.

<sup>36</sup> «Книга преданий», гл. «Канон Шуня», стр. 7.

<sup>37</sup> «Исторические записки», гл. «Хроника Ся», — «Сыши», т. I, Шанхай, 1936, стр. 9.

<sup>38</sup> «Весна и осень Люя», стр. 267.

<sup>39</sup> «Мэнцзы», — «Сы шу у цзин», т. I, стр. 70.

<sup>40</sup> «Книга преданий», гл. «Канон Яо», стр. 3.

<sup>41</sup> Там же, гл. «Канон Шуня», стр. 7.

<sup>42</sup> Ср. передачу мифа в этих двух памятниках: «Некогда Гунь пошел против бога и был казнен на горе Перьев. Он превратился в бурого медведя и ушел в пучину Перьев. Там и есть родовой храм Ся» («Речи царств», стр. 171); «Некогда Яо казнил Гуня на горе Перьев. [Он] превратился в бурого медведя и ушел в пучину Перьев. Там и есть родовой храм Ся» («Цзочжуань», стр. 429).



и обработку в интересах школы, близкой к конфуцианской, и дома цзиньских царей, близкого к чжоускому<sup>43</sup>. Так, в результате «незначительной» поправки совершенно изменяется смысл мифа.

С замалчиванием богоборчества связана и еще одна особенность передач мифа. Если богоборческая тенденция мифа выражена четко, ясно формулируется и мотивировка неудач Гуня и его наказания. Если богоборческий мотив снят, невнятно сказано и о причинах поражения Гуня. В одних источниках причины неудачи Гуня объясняются тем, что он запрудил реки, вместо того чтобы отвести их воды («Великий план»); в других выражается недоумение, почему Гунь потерпел поражение, а Юй, продолжая его дело, добился успеха и спрашивается: «Разве у них были разные планы?» («Вопросы Небу»); в третьих сообщается, что Гунь был наказан за безуспешный труд («Книга преданий», «Канон Яо»); в четвертых все сводится к тому, насколько добродетельны Гунь и Юй: «Гунь строил запруды и был казнен, Юй сумел добродетельно улучшить его успехи» («Речи царств»). Совершенно очевидно, что при изъятии идеи богоборчества вся коллизия мифа становилась непонятной.

В соответствии с тенденцией замолчать богоборчество Гунь представлен в «Книге преданий» порочным, но пассивным героем; сообщается лишь о прошлой непокорности героя. В дальнейшем же он подчиняется приказу Яо, а затем смиренно несет наказание. Между тем данные других источников, хотя они и очень скудны, позволяют говорить о том, что образу Гуня-богоборца были свойственны черты активного героя, побежденного, но не покорившегося. В историзованной мифологии эти черты наиболее рельефно представлены в уже приведенном фрагменте «Весна и осень Люя»<sup>44</sup>.

В передачах, где сохраняется мифологический характер сказания, о непокорности Гуня свидетельствуют не только сообщения о восстании Гуня против бога («Трактат о горах и морях», «Речи царств»), но и мотив воскресения героя и рождения им своего преемника — Юя («Трактат о горах и морях», «Вопросы Небу»).

В вариантах передачи мотива воскресения разными памятниками отразилась его эволюция: от выражения первичной идеи — превращения предка после смерти в тотемное животное — до утверждения правоты героя в споре с богом и бессмертия его дела, а также эволюция всей мифологии Гуня: от почитания его как предка-родоначальника к его образу богоборца и наконец его этическому переосмыслению.

Происхождение самого мотива воскресения восходит к древнейшим корням культа Гуня как предка-тотема племени Ся. Наиболее ясно этот культовый смысл выражен в уже приведенных фрагментах «Речей царств» и «Цзочжуань». В этих передачах Гунь после смерти оживает и превращается в бурого медведя. В его образе ссылаются и чтители своего предка<sup>45</sup>. Хотя в этих фрагментах есть и элементы мифологии Гуня-богоборца, они соединяются с мотивом воскресения чисто эклектически. Сообщения других памятников — «Кай у»<sup>46</sup> и «Вопросов Небу» — по-

<sup>43</sup> Л. Д. Позднеева, *Ораторское искусство и памятники древнего Китая*, — ВДИ, 1959, № 3, стр. 25 и сл.

<sup>44</sup> «Весна и осень Люя», стр. 267.

<sup>45</sup> Б. Карлгрен считает, что превращение Гуня в медведя не означает, что он был предком-тотемом, с чем нельзя согласиться (B. Karlgren, *Legends and cults in ancient China*, — BMFEA, t. 118, 1946, p. 251).

<sup>46</sup> «Кай у» — памятник, не дошедший до нас; фрагменты из него цитирует комментатор «Трактата о горах и морях» Го Пу (IV в. н. э.).

казывают процесс переосмысления этого мотива: отмирание его архаической части — превращения Гуня в тотем — и замену ее другими мотивами, присущими мифу о Гуне-богоборце: жестокостью кары, невозможностью убить героя и рождением им своего преемника. Так, в «Кай у» говорится: «Гунь умер и не тлел три года, когда же разрубили его уским мечом, он превратился в желтого дракона»<sup>47</sup>. Здесь мотив превращения Гуня свидетельствует лишь о том, что герой все же не умирает. Перевоплощение же Гуня в дракона подтверждает утрату прежних тотемистических черт в образе Гуня. Теперь и после смерти Гунь остается связанным с водной стихией, против которой он борется, которую олицетворял издревле в Китае дракон.

Во фрагменте «Вопросов Небу», построенном в значительной мере на полемике с отрицательной интерпретацией образа Гуня, также говорится о том, что Гунь три года после казни не тлел. Однако выражено это в более драматической форме, и, кроме того, здесь вводится мотив рождения Гунем сына-преемника. О превращении Гуня в животное сказано лишь вскользь: «Зачем было поручать ему (Гуню) усмирять воды, если бы он был не способен на это? Почему же в таком случае все выдвигали его и говорили, отчего не испытаешь его, не дашь ему действовать? Прилетали совы, приползали черепахи и рвали его на куски. Почему же Гунь подчинился им? Он стремился достичь успеха, за что же бог покарал его? Как мог он так долго лежать на горе Перьев и за три года не истлеть? Юй вышел из чрева Гуня, как смог потом перевоплотиться он (Гунь)? Как смог, восприняв дело отца, добиться успеха Юй? Разве их планы были различны? Так почему же трудился Гунь, а слава вся досталась Юю?»<sup>48</sup>.

В «Трактате о горах и морях» вовсе снимается сообщение о превращении Гуня после смерти в животное, а говорится только о его воскресении, рождении им сына, которому бог сам повелевает продолжать дело отца<sup>49</sup>. Таким образом, в «Трактате о горах и морях» мотив воскресения полностью теряет свое архаическое (культовое) значение и подчиняется выражению идеи богоборчества, т. е. утверждению непобедимости героя и его бессмертия.

Последний этап эволюции мотива воскресения, или, вернее, изъятие этого мотива, можно видеть в передаче «Книги преданий».

Резко отрицательная трактовка образа Гуня, данная в «Книге преданий» и закрепленная в ортодоксальной традиции, также свидетельствует о том, что главным содержанием его образа в мифе о потопе было бунтарство и непокорность. Такое заключение подсказывается следующими аргументами. Отрицательная интерпретация образа Гуня не могла быть связана с ранними представлениями о нем, как предке-родоначальнике племени Ся. Это входило бы в противоречие с самим духом культа предков, столь сильным во всякой племенной идеологии. Культ Гуня не потерял своего значения и после образования в Китае государств. Так, насколько можно судить по источникам, культ Гуня в VI в. до н. э. носил общекитайский характер и имел большое политическое значение: жертвоприношение ему было обязанностью и привилегией гегемона Китая<sup>50</sup>. Следовательно, превращение Гуня в

<sup>47</sup> «Трактат о горах и морях», гл. 18, стр. 9 (комментарий).

<sup>48</sup> «Вопросы Небу», стр. 5.

<sup>49</sup> «Трактат о горах и морях», гл. 18, стр. 9.

<sup>50</sup> «Это — родовой храм Ся. Три династии (Ся, Инь и Чжоу. — Э. Я.) приносили ему жертву. Ныне вы (цзиньский царь) гегемон Китая. Как же вы не приносите ему жертвы?» («Цзочжуань», стр. 429; «Речь царств», стр. 171).



порочного героя могло быть производным только от его образа героя-богоборца. Отрицательная трактовка образа Гуня — результат этического переосмысления его в идеологии господствующего класса рабовладельческого общества.

Даже на основании имеющихся скудных данных можно утверждать, что образ Гуня в мифе был насыщен пафосом бунта против богов, трагизмом неравной и благородной борьбы, самопожертвования героя ради спасения людей.

Подобный образ в народной традиции безусловно должен был пользоваться любовью. Отзвуки такого отношения к Гуню, осуждение несправедливости и жестокости наказания героя имеются в вышеприведенном фрагменте «Вопросов Небу». В «Трактате о горах и морях», хотя прямо и не выражено положительное отношение к Гуню, но оно вытекает из всего контекста. Гунь карается не за то, что был порочен или не смог справиться с порученным делом, а за желание помочь людям тайно от бога и вопреки его воле. Перекликается с этим отношением к Гуню и несколько неожиданное для Цюй Юаня (который в основном принимает конфуцианское толкование мифологических и легендарных героев) упоминание в поэме «Скорбь отлученного» («Ли-сао») имени Гуня как положительного героя: сестра поэта, увещевая брата смириться, поступиться своими идеалами и принципами, приводит исторические параллели, из которых следует, что честность и прямота губит людей; в числе несправедливо погубленных она называет и имя Гуня: «Был Гунь чрезмерно прям душою и погубил себя; был в молодые годы казнен вблизи горы Перьев»<sup>51</sup>.

Все содержание мифа — восстание Гуня против бога, наказание героя, способ этого наказания и отказ Гуня покориться — сближает идею этого мифа с идеей греческого мифа о Прометее<sup>52</sup>. В этом образе в китайской мифологии нашел выражение тот «Спор человека с богами», в котором «народное творчество гордо возносится на высоту величайшего символа веры... вскрывает свои великие цели и сознание своего равенства богам»<sup>53</sup>.

В какой же связи находился миф о потопе, который повествовал о судьбе богоборца Гуня, с мифом о потопе, главным героем которого был Юй?

Миф о Юе сложился в эпоху расцвета родового общества. Титаническая фигура Юя — монументальный и величественный образ героя-труженика, олицетворение коллективного осознания мощи коллективного труда. Ему фольклорная традиция приписала и дела самой природы, и результаты труда многих поколений, и то, о чем еще только мечтали люди, — окончательную победу человека над природой. Создание такого образа свидетельствует о том, что главным содержанием социальной и производственной жизни его творцов была еще борьба с природой, на которой и были сосредоточены все их силы и помыслы.

Миф о богоборце-Гуне — новый этап развития мифа о потопе, отражающий социально-исторические отношения той эпохи, когда появляются первые признаки социального расслоения и социального протеста. На пороге образования в Китае классового общества миф о потопе переоформляется и наполняется пафосом борьбы героя с богами.

В образе Гуня, в новой разработке сюжета отразился огромный

сдвиг в сознании людей, происшедший в связи с развитием производительных сил общества, накоплением положительных знаний и опыта, увеличившейся властью над силами природы. Сама идея восстания против богов означала совершенно новое представление о месте человека в мире. Но с развитием производительных сил были связаны и новые производственные отношения, в результате которых труженик оказался отделенным от плодов своего труда: они теперь присваивались теми, кто не трудился. Значение идеи труда в таком обществе было сильно подорвано, появилось представление, что залогом успехов и побед может быть не труд, а обладание каким-то «секретом», возможно, дарованным богами.

Именно такова, очевидно, социальная основа смены «метода» покорения вод в мифе о Гуне. Если Юй побеждал природу своим титаническим трудом, то Гунь хочет похитить у бога средство, которое помогло бы ему выполнить ту же тяжелую работу. Здесь отразилась фантазия древнего человека, стремившегося облегчить свой труд и увеличить его производительность. Но и в мифе о Юе присутствует эта фантазия. Уже сам образ Юя, которому приписывались такие великие и непосильные дела, мифологичен. Но сохранились и отголоски сказочно-волшебных элементов мифа о нем, выхолощенных позднейшей историзацией. Так, сообщается, что Юй превращался в медведя и рыл русла рек когтями<sup>54</sup>, что ему помогали бог дождя — дракон Ин, животные, что он передвигал горы, прорубал в них ущелья и т. д. Однако вся эта фантазия сводилась все к той же идее триумфа тяжкого и многодневного труда. Гунь же, похищая волшебную землю у бога, получает средство покорения природы без всякой затраты труда. Такая фантазия — явление совершенно иного социального порядка.

Таким образом, хотя оба мифа основываются на одном и том же сюжете мифа о потопе, это — два различных сказания, и, очевидно, не случайно ни в одном источнике они не соединяются в качестве двух равноправных частей одного сюжета, как это зачастую делается в современных реконструкциях. Миф о Юе отнюдь не исчез с новым развитием мифа о потопе. Длительное время оба мифа переплетались, но не сливались. Вероятно, их сосуществование в фольклорной традиции имело примерно тот же вид, в каком оно представляется по дошедшим до нас сообщениям: в мифе о Юе мотив богоборчества Гуня проходил вторым планом и являлся экспозицией к нему; в мифе о Гуне мотив победы над природой Юя был финалом, утверждающим торжество дела героя.

Более ранние этапы развития мифа о потопе последовательно проследить не удастся, хотя и очевидно, что сказания о Юе и Гуне прошли длительный путь развития. Видимо, Юй и Гунь не всегда объединялись в одном сюжете, как отец и сын. Генетические корни их культов неодинаковы. Образ Гуня восходит, как мы видели, к представлениям его предком-тотемом племени Ся. В мифологии Юя тоже прослеживается его связь с тотемом — медведем<sup>55</sup>, но вполне возможно, что это — влияние мифологии Гуня. В очень разнообразных мифах о рождении Юя устанавливается скорее связь с фетишистскими воззрениями — культом камней<sup>56</sup>. Версия о рождении Юя Гунем безу-

<sup>51</sup> «Скорбь отлученного», — «Чуцы бучжу», т. I, Пекин, 1958, стр. 15.

<sup>52</sup> Идею мифа о Гуне с идеей мифа о Прометее сближают многие китайские литературоведы, в частности Юань Кэ (Мифы древнего Китая, стр. 213).

<sup>53</sup> М. Горький, Разрушение личности, — Собрание сочинений, т. 24, стр. 29.

<sup>54</sup> «Вопросы Небу», стр. 5а, 10.

<sup>55</sup> Например, в уже упоминавшемся мотиве оборотничества Юя.

<sup>56</sup> В «Хуайнаньцзы» (II в. до н. э.) говорится: «Юй порожден был камнем» (стр. 337). Комментарий смягчает это сообщение, поясняя, что мать Юя забеременела, проходя мимо камня, и родила сына, когда ей разрубили грудь (вариант: спину). То, что



словно лишь один из этапов развития их мифологии, в которой также сохраняются следы фетишистской стадии культа Юя<sup>57</sup>. Когда и как объединились эти герои, неизвестно. Судя по мотиву рождения Юя самим Гунем, это могло произойти в эпоху утверждения отцовского права, т. е. в тот же период, когда должны были складываться и образы героев — борцов с природой. Не исключено, что на каком-то этапе Гунь и Юй сосуществовали как два героя разных родовых традиций, одинаково успешно борющихся с наводнениями. Так, в «Вопросах Небу»<sup>58</sup> и в «Трактате о горах и морях» все деяния в равной мере приписываются обоим героям<sup>59</sup>. Впоследствии в процессе слияния разных родоплеменных традиций эти герои, возможно, и были объединены на правах отца и сына, поделив между собой приписываемые им деяния. Примеров подобного объединения в китайской мифологии, как и во всякой другой, множество<sup>60</sup>. Если объединение действительно произошло на основе сходных функций обоих героев<sup>61</sup>, то на данной стадии развития мифа Юй оттеснил Гуня и превратился в главного героя сказания. Это могло быть вызвано или большим художественным совершенством образа Юя или большим влиянием традиции, к которой он принадлежал. Во всяком случае именно Юй стал собирательным и главным героем мифа о борьбе с потопом.

Возможно, что незавершенность образа Гуня — борца с природой, от которой до нас дошли лишь отзвуки, дала возможность его дальнейшей эволюции — превращению в героя-богоборца. И на этой стадии развития мифа образ Гуня достигает не меньшего социального и художественного звучания, чем образ Юя на предыдущей. Но в мифе о Гуне, кроме того, были и потенциальные возможности для превращения Гуня в трагического героя: мотивы его растерзания и воскресения, восходящие к древним формам культа Гуня. Всю длительную и сложную эволюцию этого образа проследить не удастся, но очевидно, что подобный образ богоборца был высшей точкой развития образа Гуня в мифе. И данный образ был настолько значителен, что предыстория богоборца Гуня почти забывается, а дальнейшее этическое переосмысление не может выхолостить этого основного его содержания и пафоса.

Сделанный выше разбор показал, что передача мифа о Гуне в «Трактате о горах и морях» наиболее близка к древней фольклорной традиции. Это дало возможность реконструировать один из вариантов широко популярного в древнем Китае мифа о потопе и выявить богоборческие мотивы в древнекитайской мифологии. А такие

матери разрубает грудь или спину для рождения Юя, очевидно, имеет своим исходным моментом раскалывание камня для рождения Юя. Параллель этому мы находим в мифе о рождении сына Юя: жена Юя превращается в камень, который после восклицания Юя: «Отдай мне сына!» — раскалывается пополам, и таким образом рождается его сын.

<sup>57</sup> Юй рождается, после того как разрубает Гуня, т. е. так же как рождается Юй от камня и матери.

<sup>58</sup> «Вопросы Небу», стр. 4а.

<sup>59</sup> «Юй и Гунь первыми стали делать насыпи и разделили (проложили) русла девяти рек» («Трактат о горах и морях», гл. 18, стр. 9).

<sup>60</sup> Подобное соединение сходных героев разных традиций можно видеть хотя бы в генеалогиях того же трактата, где, например, соединены имена Сичжуна, которому большинство источников приписывает изобретение повозки, и Цзегуана: Сичжун при систематизации превращается в отца Цзегуана («Трактат о горах и морях», гл. 18, стр. 8).

<sup>61</sup> Это предположение может быть только гипотетическим. На основании данных памятников можно предположить и другой вариант: Юй был героем той же родовой традиции, что и Гунь, и, когда культ Юя стал иметь большое значение, его сделали сыном наиболее почитаемого предка-родоначальника.

мотивы были отражением передовых идеалов народа, его стремления к социальному равенству. Вполне закономерно, что именно эти идеи оказались наиболее неприемлемыми для господствующего класса и последовательно изымались из древних мифов. Всякий протест, любая непокорность были глубоко враждебны всей идеологии господствующей верхушки, ее морали и этике. Поэтому-то образ бунтаря Гуня, как и других богоборцев, вызвал к себе столь враждебное отношение.

Восстановление линии богоборчества в древнекитайской мифологии помогает развеять легенду о кротких и покорных сыновей и почитавших ханжескую и слащавую мораль почтительных сыновей и подданных бунтарству и дерзаниям, и раскрывает героические характеры древнекитайских мифов и творческую фантазию их создателей.



А. А. Серкина

## ЗНАЧЕНИЕ ОХОТЫ В КИТАЕ В ЭПОХУ ГАДАТЕЛЬНЫХ КОСТЕЙ

Первые публикации древнейших китайских памятников — гадательных костей<sup>1</sup>, предпринятые в начале XX в., содержали 1169 фрагментов надписей, из которых 197 относились к рыболовству и охоте (соответственно 11 и 186)<sup>2</sup>. Дальнейшие исследования показали, что надписей, посвященных охоте, значительно больше, число их, по последним публикациям, превышает 250<sup>3</sup>.

На значение охоты в Китае во II тысячелетии до н. э. существуют различные точки зрения. Находки костей домашних животных в культуре Аньяна, записи о принесении в жертву быков, баранов, свиней, имущественная дифференциация и пр. привели некоторых ученых к выводу о том, что охота в эпоху гадательных костей не играла существенной роли, а была лишь развлечением царя<sup>4</sup> и привилегированных слоев населения<sup>5</sup>. Это подтверждалось и частым упоминанием в надписях слова «ван» (глава союза племен, современное значение «царь»).

Другие исследователи считают, что охота в Китае в конце II тысячелетия все еще имела важное хозяйственное значение<sup>6</sup>.

Охота — одна из самых ранних отраслей производственной деятельности первобытного человека — в течение длительного времени накладывала отпечаток на общественную жизнь каждого народа. Охотничьи традиции, способы и орудия охоты изменялись крайне медленно и передавались из поколения в поколение на протяжении многих столетий.

Материалы гадательных костей дают возможность составить довольно ясное представление о роли охоты в общественной жизни той эпохи.

<sup>1</sup> Гадательные кости с надписями, найденные в Аньяне, принято датировать концом II тысячелетия до н. э. В то время здесь, согласно легендам, находилась царствующая династия Шань-Инь. Этот период охватывает приблизительно 200 лет (XIV—XII вв. до н. э.), однако исследование показывает, что часть надписей относится к более раннему времени. Обычай гадания возник в Китае уже в неолитическую эпоху. Не исключена возможность, что часть гадательных костей из Аньяна, представлявшего центр оракула, следует датировать началом II тысячелетия. Общество, оставившее эти письменные памятники, мы называем обществом эпохи гадательных костей.

<sup>2</sup> Го Мо-жо, *Чжунго гудай шэньхуэй яньцзю*, Пекин, 1954, стр. 217, 218.

<sup>3</sup> Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, Пекин, 1956, стр. 552—556.

<sup>4</sup> Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 552; Ху Хоу-сюань, *Цзягу сюйцзунь*, Шанхай, 1955, кн. I, стр. 7; Чжу Чуань-жу, *Цзягу вэньцзы юй Инь-Шан чжиду*, Шанхай, 1934, стр. 67, 68.

<sup>5</sup> Го Мо-жо, *Чжунго гудай шэньхуэй яньцзю*, стр. 218—233.

<sup>6</sup> Л. В. Симоновская, Г. В. Эренбург, М. Ф. Юрьев, *Очерки истории Китая*, М., 1956, стр. 7, 8; В. И. Авдиев, *История Древнего Востока*, изд. 2, М., 1953, стр. 629, 630; W. Böttger, *Die ursprünglichen Jagdmethoden der Chinesen*, Berlin, 1960.

В надписях на гадательных костях содержатся сведения об очень больших единовременных добычах на охоте, например: оленей — триста восемьдесят четыре, диких лошадей — сто тринадцать, косуль — сто, сайги — семьдесят одна, кабанов — сорок один, лисиц — сорок одна, и даже носорогов — семьдесят один<sup>7</sup>. Эти данные позволяют предполагать, что охота в эпоху гадательных костей имела коллективный характер и, следовательно, сохраняла хозяйственное значение. На основании нашего подсчета число надписей по каждому виду животных, добытых на охоте, следующее: об оленях — 54, носорогах — 46, лисицах — 41, косулях — 39, сайгах — 22, птицах — 22, кабанах — 17, тиграх — 11<sup>8</sup>.

Главными объектами охоты в эпоху гадательных костей были стадные крупные копытные, а также носороги и лисы.

Кроме того, по данным археологических раскопок, в эту эпоху охотились также и на медведей<sup>9</sup>. Сведения о большой добыче медведей в Северном Китае во II тысячелетии до н. э. приводятся в книге «Ичжоушу»: «Уван охотился с собаками. Добыли тигров двадцать два, диких кошек — две, сайги — пять тысяч двести тридцать шесть, носорогов — двенадцать, буйволов — семьсот двадцать один, бурых медведей — сто пятьдесят один, серых медведей — сто восемнадцать, самцов-оленей — восемнадцать, косуль — пятьдесят, ланей — тридцать, оленей — три тысячи шестьсот восемь»<sup>10</sup>.

Изучение гадательных костей дает возможность вскрыть разнообразие средств ведения охоты. Имеются надписи, свидетельствующие о том, что охота велась путем коллективных облав:

«Гадали в бинсюй (третий день декады): завтра в динхай вану строить ли западни для оленей, ловить? Поймали триста и еще сорок восемь».

«В динмао (четвертый день декады) охотиться ли с собаками?.. Добыли оленей сто шестьдесят два... сто четырнадцать, кабанов десять, зайцев два».

«...ван гадал: отправиться ли охотиться (в местность) Ту? Ван гадал, ответ гласил: (будет) удача!.. Поймали... сто сорок восемь, зайца два».

«Гадали в жэньшэнь (девятый день декады): ловить ли оленей в бинцзы (через три дня, в третий день декады), строить ли западни для оленей? Да! Поймали двести и еще девять... одного».

«...Да! Поймали тигра одного, оленей сорок, лисиц сто шестьдесят четыре, сайги сто пятьдесят девять».

«Поймали носорогов шесть, кабанов семьдесят и шесть, сайги сто и девять, и еще девять»<sup>11</sup>.

В приведенных надписях наряду с перечнем животных, добытых в большом количестве, упоминаются, например, один тигр или один-два зайца. Как полагают исследователи, они могли оказаться случайной добычей, что и указывает на облавный характер охоты<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Го Мо-жо, *Чжунго гудай шэньхуэй яньцзю*, стр. 218, 219; Го Мо-жо, *Цзягу вэньцзы яньцзю*, Пекин, 1952, стр. 63—65; Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 555.

<sup>8</sup> Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 552—554.

<sup>9</sup> Там же, стр. 555.

<sup>10</sup> «Ичжоушу» — (Книга утерянных чжоуских преданий) в 10 главах, из которых считаются достоверными три первые. Цит. по: Го Мо-жо, *Чжунго гудай шэньхуэй яньцзю*, стр. 332.

<sup>11</sup> Го Мо-жо, *Чжунго гудай шэньхуэй яньцзю*, стр. 218; Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 108.

<sup>12</sup> С. Н. Замятин, *Некоторые вопросы изучения хозяйства в эпоху палеолита. Проблемы истории первобытного общества*, — «Труды Института этнографии», н. сер., т. IV, М.—Л., 1960, стр. 99.



Широко применялась облава с огнем, например, при охоте на носорогов:

«При облаве с огнем поймал ли? В гуймао (десятый день декады) одобряю облаву с огнем. Поймали носорогов — 71, кабанов — 15, сайги — 25»<sup>13</sup>.

Об этом приеме охоты сообщают не только гадательные кости, но и памятники второй половины I тысячелетия до н. э., например «Лицзи», «Люйши чуньцю»<sup>14</sup>. В «Люйши чуньцю» (III в. до н. э.) этот способ охоты порицается как хищнический:

«При охоте с поджогом чащи, разве не получишь добычи? Но на другой год зверя не будет».

Помимо общего понятия 'фэнь' — 'облава с огнем' 焚, писавшегося знаком, состоящим из двух знаков 'дерево' и знака 'огонь', в древне-китайской письменности существовали конкретные термины: 'облава с огнем на кабанов' 焚 и облава с огнем на тигров 虎焚. Первый состоит из двух знаков 'кабан' и знака 'огонь', встречается в словаре Шовэнь (II в. н. э.), второй состоит из двух знаков 'тигр' и знака 'огонь', встречается в надписях на гадательных костях<sup>15</sup>.

О различных западнях и ловушках, применявшихся на охоте, дают наглядное представление графические формы знаков<sup>16</sup>.

Пиктограмма со знаком 井 или 卩, с которым слитно изображен олень, обычно дешифруется знаком 𠂔 'цзинь' — 'западня', 'расставить западни'<sup>17</sup>. При небольших охотах животных, по-видимому, загоняли в специальные ловчие ямы. Для охоты в более крупных масштабах применялись способы, основанные на использовании естественных условий местности.

Чэнь Мын-цзя приводит другую древнюю форму знака 'цзинь', изображавшуюся сочетанием знаков 'холм' и 'колодец' 阱. У В. Бётгера находим еще одну древнюю форму знака 'цзинь', которая изображалась сочетанием знаков 'вода' и 'колодец' 𠂔<sup>18</sup>. Обе эти формы и наводят на мысль, что древнейшее значение знака 𠂔 'цзинь' связано не со специально вырытой ловчей ямой, а с естественными условиями местности. Пиктограммы со знаком 'цзинь' изображали древний прием охотников — загонять животных на кручу, откуда они кидались в пропасть или в реку. Тот факт, что в эпоху гадательных костей применялся способ загоня в реку, подтверждается тем, что со знаком 井 или 卩 иногда, помимо оленя, слитно изображались точки, напоминающие сокращенное изображение знака 'вода'<sup>19</sup>.

Известные нам три формы знака 'цзинь' 𠂔, 𠂔, 𠂔 в древне-китайской письменности передавали различные конкретные способы ведения охоты и, следовательно, в устной речи также должны были иметь соответствующие термины. Конкретизацию терминов охоты с ловушками отражает также словарь Эр-я, в котором сообщается:

«Ловушка на птиц называется ло, ловушка на зайцев называется

<sup>13</sup> Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 555.

<sup>14</sup> «Лицзи», т. 5, разд. 11; «Сышу Уцзин», изд. Шицзе, стр. 145; «Люйши чуньцю», в серии Чжунцзы цзинь, VI, стр. 147.

<sup>15</sup> W. Böttger, *Die ursprünglichen...*, S. 45.

<sup>16</sup> Шан Чэнь-цзо, *Иньсюй вэньцзы лэйбянь*, 1923, кн. 4, т. 7, стр. 15, 16.

<sup>17</sup> Го Мо-жо, *Чжунго гудай шэхуй яньцзю*, стр. 220; W. Böttger, *Die ursprünglichen...*, S. 90.

<sup>18</sup> Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 554; W. Böttger, *Die ursprünglichen...*, S. 54.

<sup>19</sup> Го Мо-жо, *Чжунго гудай шэхуй яньцзю*, стр. 220; W. Böttger, *Die ursprünglichen...*, S. 54.

цзюй, ловушка на оленей называется мао, ловушка на кабанов называется луань»<sup>20</sup>.

Способ охоты путем длительного преследования оленей, а также и других животных в надписях представлен пиктограммами: 'след ноги' и 'кабан', 'след ноги' и 'олень', 'след ноги' и 'заяц', 'след ноги' и 'собака', 'след ноги' и какое-то неизвестное животное<sup>21</sup>, которые дешифруются современным знаком 'чжу' 逐<sup>22</sup>, чжу графически объясняется изображением следа ноги и кабана. Современное значение слова 'чжу' — 'преследовать', а также его древние графические формы показывают, что эти знаки выражали охоту путем преследования. Причем каждая из форм этого знака обозначала охоту на конкретного животного.

Сравнительно редко в надписях об охоте вообще и на оленей в частности сообщается о стрельбе из лука. Из 54 надписей об охоте на оленей, приведенных Чэнь Мын-цзя, только в девяти случаях указан этот способ охоты 射<sup>23</sup>. По-видимому, он применялся обычно в сочетании с облавой и преследованием. Имеются надписи без указания способа охоты, относительно которых можно прийти к заключению, что подразумевается охота с луком и стрелами. Например:

«Добыли птиц сто сорок восемь, лисиц двух»<sup>24</sup>.

«Добыли птиц двести двенадцать, лисицу одну»<sup>24</sup>.

Приведенные надписи свидетельствуют, что в данном случае главным образом охотились на птиц. Охота на них возможна с помощью ловушек или метательного оружия. Лисица же в ловушку, расставленную для птиц, попасть не могла. Следовательно, охотники стреляли в нее из лука.

Некоторые данные позволяют предположить, что и для охоты с помощью лука и стрел употреблялись конкретные термины. В надписях на гадательных костях встречаются знаки, изображающие животных, пронзенных стрелой. Один из них предположительно объясняют как изображение дикого быка. Другой — исследователи дешифруют как 'чжи' «дикая свинья»<sup>25</sup>. Сравнивая их с изображениями наскальной палеолитической живописи, Бётгер полагает, что эти знаки имели магическое значение<sup>26</sup>. Однако аналогичная конкретизация охотничьих терминов для других способов охоты позволяет прийти к выводу, что эти знаки выражали не магическое заклинание, а изображали попадание стрелы в конкретных животных. Следует остановиться и на способе охоты с собаками. Е. Эрkes приводит иероглиф 𠂔, состоящий из двух знаков 'кабан' и одного 'собака'<sup>27</sup>. По аналогии с 𠂔, который исследователи переводят как 'охота с собаками на кабанов', знак 𠂔 следует понимать как 'охота с собаками существовали конкретные термины. В надписях об охоте с собаками, помимо знака 獸 'шоу', употребляется термин 犬 'цюань' (букв. 'собака'), например:

«Перейти (ли) вброд... дойти (ли) до (местности)... стрелять (ли) из лука? Выслеживать (ли) собаками? Добудете!»<sup>28</sup>.

<sup>20</sup> «Эр-я», серия Тянь лу линь лан, 1931, т. 2, разд. 6, стр. 4.

<sup>21</sup> Шан Чэнь-цзо, *Иньсюй вэньцзы лэйбянь*, кн. 1, т. 2, стр. 13, 14.

<sup>22</sup> Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 553.

<sup>23</sup> Там же, стр. 553.

<sup>24</sup> Там же, стр. 108.

<sup>25</sup> W. Böttger, *Die ursprünglichen...*, S. 89.

<sup>26</sup> Ibid., S. 28.

<sup>27</sup> E. Erkes, *Das Schwein im alten China*, — «Monumenta Serica», 1942; цит. по: W. Böttger, *Die ursprünglichen...*

<sup>28</sup> Перевод знака 犬 в значении глагола основан на интерпретации Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 130.



Однако в ряде случаев знак 'цюань' встречается в другом значении, например, надпись 多犬冒<sup>29</sup>, по аналогии с рядом других:

«Позвать (ли) многих (из племени) Овец преследовать сайгу? Поймаете!»

«Множеству (из племени) Лошадь преследовать (ли) оленей? Добудете.»

«(Племени) хуа ловить (ли) оленей?»

«...(племени) хуа охотиться ли?»<sup>30</sup> можно расшифровать лишь следующим образом: «Множеству (из племени) Собак расставить (ли) силки?»

Необходимо иметь в виду, что в приведенных надписях рядом со знаком 'собака', 'баран' и 'лошадь' нет ничего похожего на знак 'племя' или 'род'.

Лаконичность — главная особенность текста гадательных костей — зачастую не оставляет места для каких-либо определений. Отсюда и разногласия в трактовке: от прямого значения собака до самоназвания племени, которое имело, очевидно, тотемом собаку. Существует даже мнение (высказанное, в частности, Го Мо-жо), что знак „собака“ в ряде надписей означает чиновника, ведавшего охотой. Однако и в случае царской охоты речь могла идти лишь о псарях, т. е. о той категории людей, которые к разряду «чиновников» не относятся. Этой точке зрения Чэнь Мын-цзя противопоставляет трактовку знака 'цюань' как 'племя Собак', с чем можно согласиться<sup>31</sup>.

Как показывают надписи, в эпоху гадательных костей названия племен, в особенности тех, которые еще находились на охотничьей стадии, были тесно связаны с локальным материнским тотемом. Это подтверждается легендой о происхождении одной из ветвей племени Собак от женского предка, жены Гао Синь-ши<sup>32</sup>. Племена, стоявшие еще на стадии тотемизма, не проводили резкой грани между собой и животным, которого они считали своим тотемом. Согласно китайским легендам, юго-западная ветвь племени Собак даже в одежде старалась подражать внешнему виду этого животного, приделывая к своему платью подобие хвоста<sup>33</sup>.

Племя Собак часто привлекалось к межплеменным охотам, о чем свидетельствуют и следующие надписи:

«Приказать ли (племени) Собак отправиться охотиться в Цзин?».

«Приказать ли (племени) Собак отправиться на охоту? Согласен»<sup>34</sup>.

Однако охота, как показывают этнографические материалы, не была единственной производственной деятельностью даже у самых примитивных народов. В надписях мы встречаем упоминание о сборе урожая 'собаками':

«Гадали в синью (восьмой день декады): соберет ли (племя) Собак урожай? (Соберет) в десятой луне»<sup>35</sup>.

Чэнь Мын-цзя полагает, что и племя Овец привлекалось к охоте

<sup>29</sup> Там же, стр. 514.

<sup>30</sup> Там же, стр. 101, 279, 508.

<sup>31</sup> Там же, стр. 514.

<sup>32</sup> А. Ивановский, *Материалы для истории инородцев юго-западного Китая*, СПб., 1887, стр. 1—4, Гао Синь-ши, согласно традиции, царствовал в Северном Китае в середине III тысячелетия до н. э. (2435—2375 гг. до н. э.).

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 514.

<sup>35</sup> Ху Хоу-сюань, *Цзягусюе Шанши луньцунь*, кн. 1, гл. «Иньдай фынцзянь чжиду као», стр. 23, 24.

вследствие того, что оно было кочевым, «исключительно охотничьим» племенем и имело охотничьих собак<sup>36</sup>. Однако само название племени говорит о том, что оно сочетало охоту с разведением мелкого скота, кроме того, в одной надписи спрашивается: соберет ли племя Овец урожай?<sup>37</sup>

В надписях на гадательных костях, как мы уже видели, встречаются и другие названия племен, относительно которых оракула спрашивали, следует ли им охотиться.

К числу охотничьих племен, возможно, следует отнести и некоторые из тех, на чьей территории оракул советует вану охотиться. Так, кроме приведенной выше надписи относительно охоты племени хуа, есть надпись, где оракул рекомендует вану охотиться в местности Хуа:

«...вану охотиться в (местности) Хуа. Добыли большого вепря»<sup>38</sup>.

Наряду с надписью об охоте племени Овец имеется надпись: «Охотиться (в местности) Овец» 田羌<sup>39</sup>, есть надпись о сборе урожая племением юй 孟<sup>40</sup> и надпись относительно охоты в местности Юй孟<sup>41</sup>.

Здесь, как и в большинстве случаев, названия территории и племени совпадают. Имеются и другие надписи, где говорится об охоте во главе с ваном на территории различных племен, например:

«Гадали в жэньшэнь (девятый день декады), вану охотиться в Цзи? Во время похода туда и обратно не будет несчастья. Ван гадал, ответ гласил: счастье. Поймали лисиц тринадцать».

«Гадали в моушэнь (пятый день декады): вану охотиться в Цзи? Во время похода туда и обратно не будет несчастья. Поймали лисиц двух».

«В жэньцзы (десятый день декады) вану охотиться в Ю? При походе туда и обратно не будет несчастья. Поймали оленей одиннадцать»<sup>42</sup>.

Сравнительная небольшая добыча свидетельствует, что в данном случае охота велась одним племенем или даже частью его.

В тех случаях, когда ван возглавлял охоту нескольких племен, добыча исчислялась сотнями оленей и кабанов (см. приведенные выше тексты). По-видимому, без согласия и предводительства вана не могла проходить ни одна большая охота. Об этом говорят, в частности, уже цитированные надписи о разрешении и приказе оракула охотиться тому или иному племени. При таких обстоятельствах ван оказывался организатором и руководителем охоты, как одного из видов хозяйственной деятельности.

Коллективным формам труда соответствовали и коллективные формы распределения. После больших совместных охот союза племен добыча подалась совместно во время празднеств: жертвоприношений и массового пиршества в знак закрепления союза племен. Тот факт, что большинство надписей посвящено жертвоприношениям, свидетельствует о том, что оно помимо религиозного имело еще и практическое значение.

<sup>36</sup> Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 282.

<sup>37</sup> Там же, стр. 314. Слово «овцы» в этой надписи передано не через знак 羌 'ян', а через знак 羊 'ян'.

<sup>38</sup> Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 102.

<sup>39</sup> Там же, стр. 282.

<sup>40</sup> Там же, стр. 314.

<sup>41</sup> Чэнь Мын-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 514; Ху Хоу-сюань, *Цзягу сюйцунь*, стр. 7.

<sup>42</sup> Го Мо-жо, *Чжунго гудай шэжуй яньцзю*, стр. 232.



В числе жертвенных животных упоминаются быки, бараны, свиньи, в том числе и дикие. Причем в надписях о жертвоприношении встречается тот же знак кабана, что и в надписях об охоте<sup>43</sup>. В некоторых случаях знаки быка, барана, свиньи изображены под крышей: 牢宰家. По мнению китайских ученых, это указывает на то, что животные были одомашнены<sup>44</sup>. Те же знаки без изображения крыши (牛羊豕) означали диких зверей, добытых на охоте<sup>45</sup>. Иногда в одной и той же надписи читаем о жертвоприношении животного, знак которого не имеет крыши, и животного, изображенного под крышей<sup>46</sup>. Следовательно, часть охотничьей добычи предназначалась для жертвоприношений, это подтверждают и памятники I тысячелетия до н. э., например «Лицзи», где говорится:

«Сын неба и правители царств, если не было войны, охотились три раза в год: во-первых, для жертвоприношений, во-вторых, для приема гостей, в-третьих, для нужд царских кухонь»<sup>47</sup>.

Материалы гадательных костей позволяют проследить еще одно значение охоты для древнего общества. Надписи свидетельствуют о связи охоты с военной практикой. На войне использовались способы ведения охоты. Меткость стрельбы из лука, выработанная во время охоты, давала возможность применять это оружие и против врагов. Надписи свидетельствуют, что на войне использовались и западни. Так, встречается пиктограмма, представленная слитным изображением знака 亼 с антропоморфной фигурой, которая объясняется как «человек в западне»<sup>48</sup>. Термин 焚 «фэнь» «охота с огнем» употребляется и в надписях о войнах с племенами жэнь и цюнь<sup>49</sup>.

Имеется несколько надписей, свидетельствующих об употреблении колесницы и на охоте, и на войне<sup>50</sup>. Исследование дает возможность установить, что охотничьи и военные экспедиции обозначаются в надписях одним и тем же знаком 征<sup>51</sup>.

Упоминание о связи охоты с военной практикой имеется и в сравнительно поздних источниках.

В трактате Сунь-цзы (VI—V вв. до н. э.) «огневое нападение» перечисляется среди основных приемов боя. Там же встречается и охотничья терминология гадательных костей: капканы, сети и пр.<sup>52</sup>. Организация охотничьего коллектива и методы ведения охоты влияли на военную организацию. Ван, возглавлявший массовые охоты, являлся одновременно и ответственным за боевую подготовку племен, входивших в союз.

О том, что охота продолжала служить своего рода военной подготовкой, неоднократно свидетельствует и «Лицзи»:

«В той же луне (в последнюю осеннюю луну) Сын Неба обучал

<sup>43</sup> О принесении в жертву вепрей см. А. А. Серкина, *Значение знака ди в надписях на гадательных костях*, — ВДИ, 1962, № 1, стр. 70.

<sup>44</sup> Чэнь Мынь-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 556.

<sup>45</sup> См. надписи о принесении в жертву 牛羊豕 в ст. А. А. Серкиной, *Значение знака ди...*, ВДИ, 1962, № 1, стр. 69.

<sup>46</sup> Чэнь Мынь-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 463.

<sup>47</sup> «Лицзи», т. 3, гл. «Ванчжи», стр. 70; о принесении в жертву диких зверей говорится также в гл. «Юелин», т. 3, стр. 94.

<sup>48</sup> W. Böttger, *Die ursprünglichen...*, S. 56, 90.

<sup>49</sup> Чэнь Мынь-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 305, 322.

<sup>50</sup> Чэнь Мынь-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 554; Ху Хоу-сюань, *Цзягу сюйцунь*, стр. 4.

<sup>51</sup> Чэнь Мынь-цзя, *Иньсюй буцы цзуншу*, стр. 514.

<sup>52</sup> См. Сунь-цзы, гл. XII, «Огневое нападение», — Н. И. Конрад, *Сунь-цзы, Трактат о военном искусстве*, М., 1950, стр. 54 и комментарии, стр. 286—291.

охоте для тренировки в пяти видах оружия и управления лошадьми»<sup>53</sup>. Или «...при охоте для (жертвоприношений) Земле выходят все люди царств... В конце весны, когда появляется (звезда) Огонь, (устраивается) огневая облава (на зверей). Затем производится смотр колесницам и воинам, они рассчитываются на десятки и сотни. Сам царь перед (алтарем) Земли произносит речь к войскам и проводит воинские упражнения по команде: «налево, направо, сесть, встать», наблюдая за их выучкой. Наблюдая за тем, чтобы не нарушали правил при виде мчащейся лавиной дичи... стремясь подчинить их (воинов) страсти, (чтобы) не было жадности к добыче. Поэтому (они) на войне побеждают, в жертвоприношениях обретают счастье»<sup>54</sup>.

Этот фрагмент показывает, что и во второй половине I тысячелетия до н. э. охота тесно переплеталась с военной тренировкой, велась коллективно и носила исключительно организованный характер.

Значительный интерес гадавших к вопросам охоты и сохранения большой конкретизации охотничьих терминов свидетельствуют о том, что во II тысячелетии до н. э. для ряда племен Северного Китая охота являлась основным средством существования, которое могло сочетаться с примитивным женским земледелием и разведением мелкого скота. Другие племена уже перешли от охоты как основного занятия к земледелию, но и у них охота продолжала сохранять довольно большое значение.

Изучение охоты как одной из отраслей хозяйственной деятельности общества, оставившего гадательные кости, позволяет уточнить наше представление об этой эпохе.

Разнообразие способов охоты и охотничьих терминов, обнаруженных на гадательных костях, наряду со значительным числом надписей, посвященных большим коллективным охотам, указывают на то, что и после того, как возросло значение земледелия и скотоводства, охота все еще сохраняла большое хозяйственное значение.

<sup>53</sup> «Лицзи», т. 3, гл. «Юелин», стр. 95.

<sup>54</sup> «Лицзи», т. 6, гл. «Цзяо тэшен»; «Сышу Уцзин», изд. Шицзе, 1936, т. II, стр. 145.



В. А. Рубин

К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ  
МОНЕТНОГО ОБРАЩЕНИЯ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

Возникновение монетного обращения — показатель наступления нового этапа на пути к образованию товарного хозяйства. Лишь в форме монеты деньги могут полностью вступить в свои права в качестве меры стоимости, средства обращения и средства платежа. Появление устойчивого и общепризнанного «товара товаров» способствует расширению и облегчению обмена, что влечет за собой далеко идущие социально-экономические и политические последствия. Поэтому для истории каждой страны имеет большое значение определение эпохи появления металлической монеты.

Среди ученых, занимающихся историей древнего Китая, существуют две точки зрения на вопрос о времени возникновения монетного обращения в Китае. Часть исследователей считает, что монета появилась в Китае в период Чуньцю (721—480 гг. до н. э.) и стала широко применяться в период Чжаньго (403—221 гг. до н. э.). Этому взгляду придерживаются Пэн Синь-вэй<sup>1</sup> и Го Мо-жо<sup>2</sup>. Близок к нему Ли Цзянь-нун, подчеркивающий натуральный характер обмена в период Чуньцю<sup>3</sup>. Этому же мнению придерживаются (правда, с некоторыми колебаниями) Ян Лянь-шэн и Криль<sup>4</sup>.

Другая точка зрения на этот вопрос высказана в книге Ван Юй-цюаня «Возникновение и развитие денег в древнем Китае». Ван Юй-цюань считает, что металлические деньги начали циркулировать в Китае в конце эпохи Инь (XII—XI вв. до н. э.), а к VII—V вв. до н. э. денежное обращение уже достигло некоторого развития<sup>5</sup>.

Казалось бы, решающее слово в исследовании этой проблемы должно принадлежать археологии. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что в настоящее время археологические материалы несомненно свидетельствуют лишь о распространении металлической монеты в период Чжаньго. Интерпретация находок, относящихся к более ранним эпохам, вызывает среди ученых настолько большие разногласия, что решить эти вопросы без привлечения письменных источников не представляется возможным.

<sup>1</sup> Пэн Синь-вэй, *История денежной системы в Китае*, т. I, Шанхай, 1954, стр. 24 (кит. яз.).

<sup>2</sup> Го Мо-жо, *Эпоха рабовладельческого строя*, М., 1956, стр. 63.

<sup>3</sup> Ли Цзянь-нун, *Очерк экономической истории в доцинский и ханьский периоды*, Пекин, 1957, стр. 61—66 (кит. яз.).

<sup>4</sup> Yang Lien-sheng, *Money and credit in China*, New York, p. 14; H. G. Greel, *La naissance de la Chine*, Paris, 1937, p. 302.

<sup>5</sup> Ван Юй-цюань, *Возникновение и развитие денег в древности в нашей стране*, Пекин, 1957, стр. 34, 98 (кит. яз.).

Важнейшим памятником, рассказывающим об истории древнего Китая в 721—468 гг. до н. э., является «Цзочжуань» — по названию, а отчасти и по форме комментариев к приписываемой Конфуцию летописи «Чуньцю», по существу же самостоятельная хроника, год за годом и месяц за месяцем освещающая события, происходившие в крупнейших древнекитайских государствах в указанное время.

От Сыма Цяня идет традиция, которая относит составление этого источника к V в. до н. э. и приписывает его авторство современнику Конфуция Цзо Цю-мину<sup>6</sup>. Но уже в XII в. Чжэн Цяо доказал, что «Цзочжуань» не мог быть создан ранее IV в. до н. э.<sup>7</sup> Однако то, что этот источник был написан до уничтожения древнекитайской литературы в 213 г. до н. э., не вызывало сомнения вплоть до XIX в., когда целая группа китайских ученых выступила с теорией о том, что «Цзочжуань» — фальшивка, сочиненная в начале I в. н. э. Лю Синем в угоду Ван Ману, захватившему в это время престол. Этот взгляд, главным пропагандистом которого был лидер реформаторского движения конца XIX в. Кан Ю-вэй, нашел в начале XX в. довольно значительный отклик как среди китайских, так и среди европейских исследователей<sup>8</sup>. Однако в ходе возникшей в связи с этим дискуссии теория Кан Ю-вэя была опровергнута, и трудами других ученых (в особенности Б. Карлгрена) было доказано, что «Цзочжуань» является аутентичным источником, написанным на основании древних анналов в IV в. до н. э.<sup>9</sup>

Установление времени, когда была составлена эта ценная хроника, является одним из крупных достижений синологической науки последних десятилетий. Разрешение вопроса датировки дает ученым возможность привлекать «Цзочжуань» для исследования обширного круга проблем древней истории Китая.

Что же дает этот источник для решения вопроса о времени возникновения денежного обращения в Китае? Изучение «Цзочжуани» показывает, что в нем ни разу не упоминаются деньги или денежные единицы. Там, где говорится о предметах, являвшихся объектом спора или служивших для подкупа, упоминается либо земля, либо лошади, либо драгоценности, либо ткани, либо зерно, причем ни разу не указывается стоимость этих предметов в каких-либо денежных единицах. Приведем несколько характерных текстов.

1. К 544 г. до н. э. относится рассказ о том, как в Ци вернулись ранее изгнанные сыновья циского царя Чжуан-гуна. Источник сообщает, что Цзин-гун вернул им их ценности и имения. Один из них — Янь-цзы — должен был получить район Пэйдянь, в который входило 60 населенных пунктов. Однако Янь-цзы отказался принять его. Когда его спросили, почему он не хочет столь желанного людям богатства, он ответил, что богатство возбуждает зависть и ведет к гибели, и он опасается, что, став чрезмерно богатым, навлечет на себя несчастье. «К тому же, — добавил Янь-цзы, — богатство подобно кускам полотна

<sup>6</sup> Сыма Цянь, *Шицзи*, т. I, Пекин, 1955, стр. 277.

<sup>7</sup> Пи Си-жуй, *Очерк изучения канонических книг*, Пекин, 1954, разд. 4, стр. 36 (кит. яз.).

<sup>8</sup> Чжан Синь-чэн, *Исследование аутентичности книг*, т. I, Шанхай, 1957, стр. 446 (кит. яз.); O. Franke, *Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion*, Hamburg, 1920, S. 62—75.

<sup>9</sup> B. Karlgren, *On the authenticity and nature of the Tso chuan*. — «Göteborgs högskolas årsskrift», Göteborg, XXXII, 1926, № 3; H. Maspero, *La composition et la date du Tso tchouan*, — «Mélanges chinois et bouddiques», Bruxelles, 1932, Vol. I. Современное состояние вопроса освещено в статье В. А. Рубина (В. А. Рубин, *О датировке и аутентичности «Цзо чжуань»*, — ПВ, 1959, № 1).



или шелка, которые делаются по определенным размерам и не должны их превосходить»<sup>10</sup>.

Вряд ли сравнение богатства с тканями случайно. Если бы в середине VI в. до н. э. в Ци уже были распространены металлические деньги, вероятно, Янь-цзы именно их взял бы в качестве символа богатства, тем более что к ним вполне применимо то, что он говорит о тканях.

2. К 527 г. до н. э. относится рассказ о том, что после смерти цзюйского царя его наследником стал живший до того в Ци его младший брат Гэн Юй. Сопровождавшие Гэн Юя в Цзюй писцы получили в Цзюе землю<sup>11</sup>.

3. В 515 г. до н. э., в то время, когда луский Чжао-гун жил в изгнании в Ци, двое подчиненных Цзи Пин-цзы, захватившего власть в Лу и узнавшего, что циские правители собираются помочь Чжао-гуну вернуть престол в Лу, были отправлены с двумя кусками парчи к цискому военачальнику Гао И. Они сказали Гао И, что если он сумеет подкупить своего командира Цзы Ю, то станет главой рода Гао, а затем получит пять тыс. юй<sup>12</sup> зерна. Увидев парчу, Цзы Ю заявил, что она ему нравится и он хотел бы ее получить. Гао И ответил: «Лусцы купили кусок этой парчи, равный (по весу) 100 лянм, но так как дороги непроезжи, то пока прислали только это»<sup>13</sup>.

4. К 506 г. до н. э. относится запись, рассказывающая о том, что алчный чуский сановник Цзы Чан держал три года в заточении цайского царя из-за того, что тот не хотел отдать ему свою меховую одежду и драгоценности. Такая же судьба постигла и танского царя, не желавшего отдать Цзы Чану своих лошадей. Приближенные танского царя в конце концов выкрали этих лошадей и отдали их Цзы Чану, чтобы добиться освобождения своего повелителя<sup>14</sup>.

5. В 487 г. до н. э. представители У потребовали от Лу в качестве контрибуции 100 комплектов жертвенных животных<sup>15</sup>.

Таких текстов в «Цзочжуани» десятки.

В книге «Очерки экономической истории доциньской эпохи и династии Хань» Ли Цзянь-нун приводит подсчет, согласно которому в «Цзочжуани» имеется 20 отрывков, говорящих о подкупе, 29 отрывков, говорящих о подарках, 14 текстов, перечисляющих грабежи, и 9 отрывков, рассказывающих о каких-то имущественных притязаниях. Ни в одном из них не упоминается о деньгах<sup>16</sup>.

Отсутствие в «Цзочжуани» упоминаний о деньгах и денежных единицах, как и указаний на стоимость каких-либо предметов, является серьезным доводом в пользу того, что торговля в это время велась

<sup>10</sup> «Чуньцю цзин. чжуань цзи цзе» т. II, Пекин, 1955, стр. 1306—1307. Это издание представляет собой фотографическое воспроизведение напечатанного в эпоху Мин (1363—1644) текста источника с предисловием и комментариями известного ученого и полководца III в. н. э. Ду Юя. Особенностью такого рода переизданий древних текстов. в настоящее время в большом количестве выходящих в Китае, является сквозная пагинация, прибавленная к обычной в старых китайских книгах раздельной пагинации и значительно облегчающая пользование ими. В дальнейшем все ссылки даются на это издание.

<sup>11</sup> «Чуньцю...», т. III, стр. 1649.

<sup>12</sup> Ду Юй объясняет, что юй равен 16 доу («Чуньцю...», т. 3, стр. 1817). В настоящее время 1 доу равен 10,354 л. Таким образом получается, что Гао И предлагает взять доу был намного меньше нынешнего.

<sup>13</sup> «Чуньцю...», т. III, стр. 1817.

<sup>14</sup> Там же, стр. 1917, 1918.

<sup>15</sup> Там же, стр. 2069, 2070.

<sup>16</sup> Ли Цзянь-нун, *Очерки экономической истории...*, стр. 62, 63.

в основном путем обмена и деньги, пусть даже начавшие появляться, не играли еще существенной роли в хозяйственной жизни страны.

Однако, как отмечалось выше, некоторые ученые не согласны с этим выводом. Особенно горячо выступает против него Ван Юй-цюань, который на основании приведенного выше текста третьего доказывает, что на самом деле в «Цзочжуани» встречается упоминание о деньгах. Он считает, что отрывок, переведенный нами: «Лусцы купили кусок этой парчи, равный (по весу) 100 лянм...», говорит о появлении денег. В его интерпретации 魯人買之百兩一布 означает: «Лусцы купили 100 лян этой парчи за 1 бу (медная монета, отлитая в форме лопаты. — В. Р.)». Предположение, что иероглиф 布 'бу' здесь представляет собой часть сочетания 'буцюань' 布泉 «деньги», было выдвинуто впервые известным комментатором II в. Чжэн Сюанем. Юй-цюань не согласен с теми учеными, которые заявляли, что 100 кусков шелка не могли стоить одну медную монету. Он считал, что в данном случае Гао И называл слишком низкую цену шелка в Лу, чтобы намекнуть Цзы Ю, что у него есть возможность получить много драгоценной ткани. Этот довод нам не кажется убедительным: названная Гао И цифра могла бы звучать только насмешкой, а не серьезным указанием или намеком на цену шелка в Лу. Однако даже если бы подобного упоминания не было, по мнению Ван Юй-цюаня, это все равно ни о чем не говорило, потому что данный источник посвящен исключительно описанию жизни знати, не интересовавшейся деньгами. Ограниченным кругозором авторов «Цзочжуани» объясняется то, что на его страницах не запечатлена во всей полноте экономическая жизнь общества того времени. «В обществе периода Чуньцю власть принадлежала старой родовой знати, а для нее основным видом богатства были земля, зерно, драгоценности и скот; именно эти предметы были достойны того, чтобы хвастаться ими, деньги же были слишком грубой вещью, чтобы вступить в зал, где распевали торжественные оды»<sup>17</sup>.

Аргументация Ван Юй-цюаня не кажется нам убедительной. Прежде всего неверна оценка, которую он дает «Цзочжуани». В этом источнике рассказывается отнюдь не только о знати, но и о простом народе, в большинстве государств не утратившем еще общинных свобод и игравшем весьма активную роль в политической истории той эпохи<sup>18</sup>. Об экономическом положении народа в «Цзочжуани» имеется много данных. Так, в пяти текстах рассказывается о раздачах зерна голодающим<sup>19</sup>, некоторые отрывки повествуют о трудовых повинностях рядовых общинников, об их обложении и т. д.<sup>20</sup>. Содержащиеся здесь же ценные свидетельства позволили воссоздать сравнительно полную картину положения рабов и их использования в период Чуньцю<sup>21</sup>.

Все это наводит на мысль о том, что если бы деньги в самом деле были широко распространены, это нашло бы в «Цзочжуани» свое отражение. Но даже если Ван Юй-цюань был прав и «Цзочжуань» рассказывал бы только о жизни аристократов, то и в этом случае невозможно себе представить, чтобы в обществе, где распространено денежное обращение, люди не оценивали бы предметов в принятых денежных единицах. Представители знати могли не интересоваться

<sup>17</sup> Ван Юй-цюань, *Возникновение и развитие денег...*, стр. 31.

<sup>18</sup> В. А. Рубин, *Народное собрание в древнем Китае в VII—V вв. до н. э.*, — ВДИ, 1960, № 4.

<sup>19</sup> «Чуньцю...», т. I, стр. 593; т. II, стр. 1016, 1319; т. III, стр. 1445, 1572.

<sup>20</sup> «Чуньцю...», т. I, стр. 370, 381; т. III, стр. 1445.

<sup>21</sup> В. А. Рубин, *Рабовладение в древнем Китае в VII—V вв. до н. э.*, — ВДИ, 1959, № 3.



деньгами, но они несомненно при наличии денег, хоть иногда, измеряли бы свои ценности в денежных единицах.

Итак, тексты «Цзочжуани» являются достаточно веским свидетельством того, что в эпоху Чуньцю денежное обращение еще не было распространено<sup>22</sup>. Им, однако, противоречит текст из книги «Го юй», освещающей этот же период китайской истории. Этот текст говорит как будто о том, что в конце VI в. до н. э. денежное обращение не только было известно, но и достигло известного развития. В третьей части раздела «Чжоу юй» рассказывается, что чжоуский Цзин-ван в 523 г. до н. э. решил приступить к выпуску больших монет. В ответ на это его приближенный Му-гун из Даня, недовольный проектом Цзин-вана, произнес следующую речь:

«В древности, когда (людей) поражали стихийные бедствия, чтобы спасти народ, измеряли монеты так, чтобы легкая и тяжелая уравновешивали (друг друга). Если народ жаловался на легкую монету, то делали тяжелые монеты и пускали их в оборот. Так получалось, что монета му, уравновешивая монету цзы<sup>23</sup>, способствовала ее обращению, и народ принимал ее. Если же не годилась тяжелая монета, то делали множество легких монет и пускали их в оборот, тяжелую же монету не отбрасывали. Так монета цзы уравновешивала монету му, и отсюда извлекали выгоду и большие, и малые»<sup>24</sup>. Далее Му-гун говорит, что чеканка одних только тяжелых монет отрицательно отразится на благосостоянии народа.

Здесь мы встречаемся со сравнительно развитым денежным обращением, при котором наряду с основной монетой существует вспомогательная разменная монета. Интересно также, что, по словам Му-гуна, помощь народу в период стихийных бедствий осуществлялась путем финансовых мер, а не раздачи зерна, в то время как в «Цзочжуани», где неоднократно рассказывается о случаях, когда в период неурожая и голода народа раздавали зерно<sup>25</sup>, ни разу не упоминается о том, чтобы при этом осуществлялись какие-то финансовые мероприятия.

Таким образом, два источника дают радикально отличающиеся картины одной и той же эпохи. Которому же из них следует доверять?

Прежде чем перейти к дальнейшему, необходимо отметить, что вопрос о датировке «Го юй» до сих пор не решен<sup>26</sup>, что лишает нас возможности, исходя из оценки всей книги, определить подлинность сведений, заключающихся в приведенном выше отрывке.

То, что они противоречат остальным данным, имеющимся об эпохе

<sup>22</sup> Это не означает, что не было никаких признаков его формирования. В конце статьи приводится текст, указывающий на то, что такие признаки были.

<sup>23</sup> Му — букв. «мать», в данном случае обозначает тяжелую монету.

Цзы — букв. «сын», здесь обозначает легкую монету.

<sup>24</sup> «Го юй», Шанхай, 1958, стр. 40.

<sup>25</sup> «Чуньцю...», т. II, стр. 1016, 1319.

<sup>26</sup> Л. Д. Позднеева доказывает, что речи в «Го юе», относящиеся к царству Цзинь, были впоследствии обработаны и использованы авторами «Цзочжуани» (Позднеева Л. Д., *Ораторское искусство и памятники древнего Китая*, — ВДИ, 1959, № 3, стр. 25, 26). Но даже если это верно, этим еще не решается вопрос о датировке других частей «Го юя», например, «Речей Чжоу». Отсутствие в «Го юе» сохранившихся в «Цзочжуани» данных о множестве мелких царств, захваченных крупными в конце периода Чуньцю и в начале Чжаньго, указывает скорее на то, что «Цзочжуань» была составлена ранее, чем «Го юй».

(От. ред.) Внимание В. А. Рубина привлечено лишь к письменной фиксации памятников. В упомянутой же им статье Л. Д. Позднеева доказывает, что они бытовали ранее в устной традиции, из чего вытекает необходимость датировать не памятники в целом — «Речи царств» («Го юй») и «Цзочжуань», а речи в каждом отдельном случае временем их произнесения.

Чуньцю, было замечено многими специалистами<sup>27</sup>. Ли Цзянь-нун попытался объяснить возникновение этого текста, исходя из относящейся к 520 г. до н. э. записи «Цзочжуани», которая рассказывает о том, что приближенный чжоуского вана Лин Чжоу цю осудил желание вана отлить большой колокол<sup>28</sup>. В «Го юе» упоминание об этом случае отнесено к 23 г. Цзин-вана<sup>29</sup>, т. е. не к 520 г., а к 521 г. до н. э.

Второе расхождение между двумя источниками заключается в том, что в «Цзочжуани» выступление против проекта Цзин-вана вложено в уста Лин Чжоу-цю, в «Го юй» же с критикой его выступает тот же Му-гун, речь которого против выпуска тяжелых монет приводилась выше, причем аргументы, фигурирующие здесь и там, в известной мере сходны. Это сходство и навело Ли Цзянь-нуна на мысль, что все три рассказа (два рассказа из «Го юя» и один из «Цзочжуани») восходят к факту выплавки большого колокола при дворе чжоуского вана. Этот факт в трансформированном виде послужил основой двух записей в «Го юе»: легенды о выплавке больших монет и истории о выплавке большого колокола<sup>30</sup>.

Нам эта гипотеза кажется маловероятной. В рассказе о выпуске больших монет есть черты, не имеющие ничего общего с историей о выплавке большого колокола. Вряд ли можно представить себе, чтобы вся система выпуска двух монет, являющаяся методом экономического регулирования, могла возникнуть из рассказа о выплавке колокола. Наш взгляд, приведенный выше текст из «Го юя» сближается по существу с древнекитайским экономическим трактатом «Гуань-цзы», составленным, по мнению большинства исследователей, в IV—III вв. до н. э.<sup>31</sup> В обоих случаях проповедуется необходимость регулирования хозяйства со стороны правительства с помощью проведения финансовых мер, которые бы способствовали экономической стабилизации. В особенности характерно то, что в отрывке из «Го юя» регулирование хозяйства осуществляется путем уравновешивания «цинчжун» — понятия, составляющего, как показал В. М. Штейн<sup>32</sup>, краеугольный камень экономической теории «Гуань-цзы». Но если в трактате «Гуань-цзы» этот термин окончательно утратил свой первоначальный смысл («легкое и тяжелое») и приобрел значение экономической стабилизации, то в приведенном тексте мы видим, каким образом совершается переход от прямого к переносному его смыслу. При помощи уравновешивания легкой и тяжелой монеты осуществлялось уравновешивание всего народного хозяйства. По-видимому, здесь отразились планы какого-то древнекитайского экономиста, думавшего о том, как при помощи определенной финансовой политики добиться благоприятного для народа соотношения товарной массы и денег. В этом смысле его можно считать предшественником авторов «Гуань-цзы». Исходя из того, что этот отрывок появился после периода Чуньцю, но раньше «Гуань-цзы», можно предположительно определить время жизни его автора концом V в. — началом IV в. Господство натурального обмена в период Чуньцю подтверждается и тем, что в относящейся к концу этого периода книге бесед Конфуция

<sup>27</sup> Пэн Синь-вэй, *История денежной системы в Китае*, т. I, стр. 48; H. G. Greel, *La naissance de la Chine*, Paris, 1937, p. 302.

<sup>28</sup> «Чуньцю...», т. III, стр. 1738, 1740.

<sup>29</sup> «Го юй», стр. 42.

<sup>30</sup> Ли Цзянь-нун, *Очерк экономической истории...*, стр. 64.

<sup>31</sup> Чжан Синь-чэн, *Исследование аутентичности книг*, т. II, 1957, стр. 887—895.

В. М. Штейн, *Гуань-цзы*, М., 1959, стр. 70.

<sup>32</sup> В. М. Штейн, *Гуань-цзы*, стр. 146—158.



с учениками «Луньюе», так же как в «Цзочжуани». ни разу не упоминается о деньгах. В качестве предмета, служащего мерой богатства, здесь фигурируют колесницы. Так, противопоставляя богатого, но жестокого царя Ци Цзин-гуна бедному, но добродетельному Бо Ю, Конфуций упоминает о том, что Цзин-гун владел тысячей колесниц<sup>33</sup>. Как пример человека, который сумел отказаться от своего богатства, лишь бы не жить в стране, где был несправедливо убит государь, приводится Чэнь Вэнь-цзы, имевший десять колесниц<sup>34</sup>. Не появляются деньги и там, где говорится о людях бедных. Например, чтобы обеспечить пропитанием свою мать, Жань Цзы, как рассказывается в «Луньюе», попросил у Конфуция дать ему зерно<sup>35</sup>. Наиболее ярким текстом, говорящим об отсутствии денежного обращения в период жизни Конфуция (551—479 гг. до н. э.), является отрывок, повествующий о том, что Янь Лу попросил у Конфуция его колесницу, чтобы сделать саркофаг для своего умершего сына<sup>36</sup>. Вероятно, при наличии денег ему не пришлось бы в голову менять колесницу на саркофаг.

Сравнение этих текстов с книгой «Мэн-цзы», названной по жившему в 372—289 гг. до н. э. знаменитому конфуцианскому философу и содержащей запись бесед, которые он вел со своими учениками и с государственными деятелями, показывает, какой значительный сдвиг в развитии обмена совершился за 150—200 лет, протекших после смерти Конфуция. Если в источниках периода Чуньцю мы не встречаем упоминаний о деньгах, то в этот период они выступают совершенно отчетливо. Это подтверждается содержанием вопроса, заданного одним из учеников Мэн-цзы своему учителю: «Почему, когда вы были в Ци и царь предложил вам 100 цзиней, вы не приняли их, а будучи в Сун, вы приняли 70 „и“ и, будучи в Се, приняли 50 „и“?»<sup>37</sup>.

О большом значении денежного обращения в период Чжаньго свидетельствует и относящийся к концу III в. до н. э. источник «Чжаньго цэ»<sup>38</sup>. Рассказ о том, что жители Юэ предлагали 1000 цзиней за добрый меч, как и упоминание о расписном ложе стоимостью в 1000 цзиней, преподнесенном властителю Чу<sup>39</sup>, показывают, что цена предметов в это время исчислялась в деньгах. В денежных единицах измерялся и доход, который давало управление отдельными районами. Об этом свидетельствуют приведенные в источнике соображения относительно того, сколько цзиней может приносить в год округ Вэнью<sup>40</sup>. В общей сложности, по подсчету Ли Цзянь-нуна, в этом источнике имеется свыше пятидесяти текстов, упоминающих о деньгах<sup>41</sup>.

Распространение монетного обращения существенно дополняет картину перелома, совершившегося в истории древнего Китая с наступлением периода Чжаньго. И в области экономики, и в политической истории, и в идеологии этого периода явно выступают особенности, которых мы не находим в период Чуньцю. Если в VII—V вв. до н. э. земля вскапывалась в основном мотыгой и были проведены лишь пер-

вые опыты искусственного орошения, то в период Чжаньго место мотыги занял плуг, при вспашке начали использовать животных и были достигнуты большие успехи в развитии ирригации. Распространение железных орудий и в земледелии, и в ремесле, и в горном деле привело к значительному увеличению производительности труда рядовых тружеников и дало мощный толчок развитию торговли. Не виданные ранее большие города превратились в центры экономической, политической и культурной жизни древнего Китая. Вместо архаического общества, в котором колоссальную роль продолжали играть отношения, унаследованные от первобытнообщинного строя, в период Чжаньго сложилось новое общество, разделенное на откровенно враждовавшие между собой классы. На смену городу-государству, в котором для решения важнейших дел собиралась сходка всех свободных мужчин, а текущие дела рассматривались советом знати, появилось централизованное государство, в котором вся власть была сконцентрирована в руках неограниченного и не стесненного никакими традициями деспота. С возникшей в период Чуньцю патриархальной конфуцианской идеологией в период Чжаньго вступает в ожесточенную борьбу учение «фацзя» — идеология, боровшаяся с патриархальными отношениями и традициями, которые могли бы стать препятствием для осуществления деспотической власти.

Одним из существенных компонентов этого нового общества было денежное обращение. Оно складывалось постепенно, и, разумеется, приведенные данные не могут служить доказательством того, что в период Чуньцю не было никаких признаков его формирования. Напротив, один из текстов «Цзочжуани» показывает, что в это время металл начал приобретать значение меновой стоимости. В относящейся к 617 г. до н. э. записи говорится, что князь Мао «отправился за средствами (на похороны чжоуского вана)»<sup>42</sup>. Известный английский переводчик и исследователь древнекитайской литературы Дж. Легг переводит иероглиф 金 (цзинь) в этом контексте как «деньги»<sup>43</sup>, объясняя, что здесь он означает то же самое, что в аналогичном отрывке<sup>44</sup> иероглиф 賻 (фу), т. е. «имущество, необходимое для похорон». Перевод Дж. Легга необоснован, ибо нет указаний на то, что в этом случае речь идет о деньгах. Напротив, как сообщают древние источники, на похороны чжоуского вана древнекитайские властители жертвовали колесницы, коней и шелк<sup>45</sup>. Но хотя иероглиф цзинь не означает здесь денег, он уже утрачивает и свой первоначальный смысл «металл»<sup>46</sup> и стал обозначением определенного вида имущества, что указывает на его будущее превращение в «имущество вообще» — деньги.

<sup>42</sup> «Чуньцю...», т. I, стр. 564.

<sup>43</sup> J. Legge, *The Chinese classics*, Hongkong, 1872, vol. V, p. 253.

<sup>44</sup> «Чуньцю...», т. I, стр. 45.

<sup>45</sup> Иероглиф фу в данном случае равнозначен иероглифу фэн 賻, с которым он большей частью выступает в паре и который имеет указанное значение (Палладий, *Китайско-русский словарь*, Пекин, 1888, т. II, стр. 86; «Словарь Цыхай», Шанхай, 1948, стр. 1278).

<sup>46</sup> B. Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, — BMFEA, № 29, 1957, p. 173.

<sup>33</sup> «Чжуцзы цзи чэн», т. I, Пекин, 1957, ч. I, стр. 362.

<sup>34</sup> Там же, стр. 104.

<sup>35</sup> Там же, стр. 114.

<sup>36</sup> Там же, стр. 240.

<sup>37</sup> «Чжуцзы цзи чэн», т. I, ч. 2, стр. 155. Цзинь — древнекитайская монета, «и» — денежная единица, по мнению большинства ученых равная цзиню.

<sup>38</sup> B. Karlgren, *On the authenticity...*, p. 62; Чжан Синь-чэн, *Исследование аутентичности книг*, т. I, стр. 641—648.

<sup>39</sup> «Чжаньго цэ», Шанхай, 1958, разд. 1, стр. 12; разд. 2, стр. 88.

<sup>40</sup> Там же, разд. 1, стр. 13.

<sup>41</sup> Ли Цзянь-нун, *Очерки экономической истории...*, стр. 64.



Т. В. Степугина

## РЕФОРМЫ ВАН МАНА В КИТАЕ В НАЧАЛЕ

I в. н. э.

Ван Ман и его реформы уже давно привлекали внимание многих исследователей.

Традиционная конфуцианская историография, начиная с Бань Гу (32—92 гг. н. э.), сочинение которого является основным источником наших сведений об этих реформах<sup>1</sup>, предавала проклятию Ван Мана как узурпатора императорского престола. В связи с этим в исторической литературе Китая давалась крайне отрицательная оценка его деятельности.

Однако начиная с XX в. происходит переоценка реформ Ван Мана. Работа буржуазного китайского историка Ху Ши положила начало идеализации и вместе с тем модернизации его реформ. Ху Ши выдвинул тезис о якобы социалистическом и даже коммунистическом характере преобразований Ван Мана<sup>2</sup>. Идеализирование этих реформ свойственно и другим ученым.

В западноевропейской буржуазной историографии выделяется исследование Г. Дэбса<sup>3</sup>, в котором автор делает попытку связать деятельность Ван Мана с идеологическими течениями того времени и проследить преемственность в правительственных мероприятиях со второй половины II в. до н. э. до начала I в. н. э. Автор отмечает, что политика Ван Мана была направлена на укрепление его экономических и политических позиций и вскрывает элементы социальной демагогии в его мероприятиях, в частности в земельной реформе и указе о монополиях. Г. Дэбс пытается «доказать» их несоответствие «гуманным» конфуцианским идеалам, которые использовал Ван Ман для обоснования своих мероприятий, и в этом отношении Г. Дэбс оказывается в плену у традиционной китайской историографии. Большое внимание в работе уделяется результатам реформ Ван Мана, в частности ухудшению положения беднейших слоев населения. Однако автор не видит социальной основы реформ Ван Мана и характеризует их в целом как «интересный и идеалистический эксперимент»<sup>4</sup>. Г. Дэбс стоит на позициях западноевропейской синологии, рассматривая всю древнюю историю Китая как

феодалную — в том понимании феодализма, которое свойственно всей буржуазной историографии.

Среди общих трудов буржуазных ученых, занимающихся реформами Ван Мана, представляет интерес монография Ф. М. Гейхельгейма «История хозяйства в древности от палеолита до переселения германцев, славян и арабов»<sup>5</sup>. Автор обращает внимание на поразительное сходство политико-экономических реформ в древнем Китае, начиная с I в. до н. э., с фискальным монополизмом диадохов и мероприятиями по организации государственного управления в империи Маурьев, отраженными в «Артхашастре». Сходство этих явлений объяснено в духе буржуазных теорий — прямым заимствованием идей и институтов эллинистических государств (по его мнению, чуждых «китайскому культурному кругу»), которые проникли в Китай через Индию, в свою очередь воспринявшую их от государств Птолемея и Селевкидов<sup>6</sup>. Однако это подмеченное Ф. М. Гейхельгеймом сходство само по себе безусловно интересно и может быть объяснено характером социально-экономического строя — общим для ханьского Китая, Индии эпохи Маурьев и эллинистических государств.

В последнее время политика Ван Мана явилась предметом специального изучения историками Китайской Народной Республики, причем одни считают ее прогрессивной, другие — реакционной. Однако все исследователи соглашаются с тем, что реформы Ван Мана были вызваны резким обострением классовых противоречий в империи Ранней династии Хань<sup>7</sup> на рубеже нашей эры. Сторонники существования в то время феодализма видят в них отражение противоречий между феодально-помещичьим классом и крестьянством. Того же мнения придерживаются советские историки Л. И. Думан и В. М. Штейн.

В статье, посвященной реформам Ван Мана, Л. И. Думан признает их «утопической попыткой насадить сверху уравнилельное землепользование, подчинить государству рынок и кредитно-ссудные операции в масштабе всего Китая, уничтожить рабство»<sup>8</sup>. Причем автор сводит фискальные мероприятия Ван Мана к борьбе со спекулянтами-торговцами, полагая, что его политика была направлена на установление справедливых рыночных цен в интересах народа. Ван Ман, по мнению Л. И. Думана, искал «опоры в широких крестьянских массах», что и определило «известный крестьянский характер» его реформ<sup>9</sup>. Решительное же сопротивление реформам со стороны крестьянства, вылившееся в массовые народные восстания, автор целиком объясняет злоупотреблениями административного аппарата при проведении реформ, а также скрытым и явным саботажем крупных землевладельцев-работников. Реформы в целом представлены в статье как прокрестьянские, проводившиеся в целях ликвидации аграрного кризиса.

Уяснение существа этого кризиса и вызвавших его социальных противоречий оказывается таким образом узловым вопросом статьи. Однако противоречивые высказывания автора о характере общественного строя приводят к тому, что и оценка мероприятий Ван Мана остается неопределенной. С одной стороны, Л. И. Думан говорит о рабовладель-

<sup>1</sup> Бань Гу, *Цянь Хань шу* (История Ранней династии Хань, здесь и далее по изд. «Ши цзе», Шанхай), 1935, гл. 24, 99 (кит. яз.).

<sup>2</sup> Hu Shi, *Wang Mang, the socialist Emperor of nineteen centuries ago*, — «Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society», vol. 59, Shanghai, 1928.

<sup>3</sup> H. H. Dubs, *Wang Mang and his economic reforms*, — «T'oung Pao», Leiden, vol. 35, livre 4, 1940.

<sup>4</sup> Ibid., p. 260.

<sup>5</sup> F. M. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums vom Paläolithikum bis zur Völkerwanderung der Germanen, Slaven und Araber*, Bd. I. Leiden, 1938.

<sup>6</sup> Ibid., S. 669, 670.

<sup>7</sup> Традиционные даты правления Ранней династии Хань: 206 г. до н. э. — 25 г. н. э.

<sup>8</sup> Л. И. Думан, *Реформы Ван Мана* (Из социально-экономической истории древнего Китая), — ВДИ, 1940, № 1, стр. 98.

<sup>9</sup> Там же, стр. 96.



ческой системе эксплуатации (здесь и далее курсив мой. — Т. С.) накануне реформ Ван Мана, господствующем классе «крупных землевладельцев-рабовладельцев», «надвигающейся революции рабов и свободного крестьянства», как если бы речь шла о рабовладельческом обществе. С другой же стороны, утверждает, что реформы сводились к ограничению «рабовладельческого уклада» и «не затрагивали основ существовавшего строя»<sup>10</sup>. В переводе указа Ван Мана о земле и рабах 9 г. н. э. автор употребляет применимые к феодальному и даже капиталистическому строю термины *оброк* и *национализация земли*<sup>11</sup>. Термин «оброк» в пояснении к тексту этого указа употреблен Л. И. Думаном и в другой статье, где автор рассматривает реформы Ван Мана в общей связи с проблемой общественного строя в древнем Китае. Оценка реформ Ван Мана как прокрестьянских непосредственно увязывается с уточненной в данной статье концепцией Л. И. Думана, рассматривающего период истории Китая с V в. до н. э. до XX в. н. э. как феодальный<sup>12</sup>.

Невозможность проведения указа Ван Мана о земле свидетельствовала, полагает автор, о существовании «полной, отчуждаемой частной собственности феодалов на землю» и о «ее огромной роли в общественных отношениях»; цитатой из этого указа он пытается доказать, что натуральная рента в виде польной аренды была в это время важнейшей формой феодальной эксплуатации в частных хозяйствах<sup>13</sup>. Вместе с тем, рассматривая формы присвоения прибавочного продукта, автор находит в этот период не только отработочную и продуктовую, но даже денежную ренту<sup>14</sup>, возникающую обычно на позднем этапе развития феодализма. Заявляя далее, что «формы эксплуатации, существовавшие в III—I вв. до н. э. в основном не отличались от ...V—III вв. до н. э. и применялись в дальнейшем на протяжении всей эпохи феодализма»<sup>15</sup>, Л. И. Думан по существу отрицает социально-экономическое развитие древнего и средневекового Китая. Это не дает возможности выявить специфику исследуемых автором явлений и, в частности, определить историческое значение реформ Ван Мана.

В. М. Штейн, обращаясь в своей монографии «Гуань-цзы»<sup>16</sup> к реформам Ван Мана, также рассматривает их в свете развития феодальных производственных отношений. Но вместе с тем автор неоднократно проводит прямые аналогии между античными странами и древним Китаем. Так, он утверждает, что в древней Греции и ханьском Китае «основные направления экономической политики... полностью совпадали»<sup>17</sup>. Причем В. М. Штейн даже считает, что в Китае мероприятия правительства знаменовали собой «более активную борьбу с ростовщичеством, чем греческая „кассация“ долгов»<sup>18</sup>. Автор полагает также, что «система регулирования хлебных цен давала в Китае... лучшие результаты, чем в странах Средиземноморья» и «такие мероприятия, как... закон Диоклетиана (301 г. н. э.)... не выдерживают критики по сравнению с китайской амбарной системой...»<sup>19</sup>.

<sup>10</sup> Там же, стр. 86—87, 82.

<sup>11</sup> Там же, стр. 90.

<sup>12</sup> Л. И. Думан, *К вопросу о социально-экономическом строе Китая в III в. до н. э. — I в. н. э.*, — ВП, 1957, № 2, стр. 46, 54.

<sup>13</sup> Там же, стр. 56, 67.

<sup>14</sup> Там же, стр. 51—53, 58.

<sup>15</sup> Там же, стр. 54.

<sup>16</sup> В. М. Штейн, *Гуань-цзы*, М., 1959.

<sup>17</sup> Там же, стр. 228.

<sup>18</sup> Там же, стр. 229.

<sup>19</sup> Там же, стр. 230.

В свете подобных аналогий В. М. Штейн рассматривает и земельную реформу Ван Мана. Ван Маном была предпринята попытка аграрного переустройства «посредством передела земли и установления равномерного землепользования»<sup>20</sup>, — пишет автор и сравнивает ее с реформами Агиса (245—241 гг. до н. э.) и Клеомена (235—221 гг. до н. э.)<sup>21</sup> в Спарте. Однако, учитывая общую оценку В. М. Штейном ханьского общества как феодального, приведенные им аналогии с мероприятиями в рабовладельческих государствах — Греции и Риме — выглядят в работе исторически неправомерными.

Вместе с тем попытка автора проследить истоки фискальных мероприятий Ван Мана чрезвычайно интересна. По мнению В. М. Штейна, Ван Ман исходил в своей политике из той же идеи всестороннего вмешательства правительства в народнохозяйственную жизнь, которая лежала и в основе «Гуань-цзы». Относя возникновение этого трактата к IV—III вв. до н. э., В. М. Штейн отдельные его части датирует II в. до н. э. и считает, что экономическая обстановка, о которой свидетельствует «Гуань-цзы», типична именно для ханьской империи, в связи с чем в I в. до н. э. он оказался в центре общественного внимания. Причем, по мнению автора, уже в то время некоторые государственные деятели, опираясь при проведении своей политики на авторитет «Гуань-цзы», извратили существо этого трактата «с его гуманными идеями избавления народа от тяжести налогов», «стремлением максимально использовать горные богатства страны для улучшения положения земледельцев» и допустили «злонамеренное использование его содержания в интересах политики»<sup>22</sup>.

Среди этих деятелей автор в первую очередь называет Сан Хун-яна (конец II в. — начало I в. до н. э.), но имеет в виду и Ван Мана. В. М. Штейн обращает сугубое внимание на социальную демагогию Ван Мана и отмечает, что при рассмотрении его политики «следует различать «теорию» от «практики»<sup>23</sup>.

Однако, противопоставляя практические мероприятия Ван Мана провозглашенным им идеалам, автор отвлекается от анализа исторических условий, породивших эти «идеалы», и объявляет указ Ван Мана о государственных монополиях «одним из самых интересных документов древнего мира, проникнутых идеей освобождения от эксплуатации человека человеком»<sup>24</sup>. В этом суждении еще раз проявилась свойственная В. М. Штейну апология экономической системы «Гуань-цзы».

Однако, несмотря на спорность ряда положений, многие конкретные выводы автора, основанные на исследовании большого фактического материала, чрезвычайно плодотворны и помогают глубже проникнуть в существо политики Ван Мана. Особенно интересен в этом отношении анализ деятельности идеолога школы «фацзя» Сан Хун-яна. При рассмотрении представленного им направления в экономической политике В. М. Штейн обращает внимание на торгово-спекулятивные операции казны, извлечение государством всех выгод из политики «выравнивания цен», овладение источниками пополнения финансов и убедительно показывает связь экономической политики Сан Хун-яна

<sup>20</sup> Там же, стр. 182.

<sup>21</sup> В работу вкратце опечатки: дата 277 г. до н. э. для реформ Клеомена (В. М. Штейн, *Гуань-цзы*, стр. 228).

<sup>22</sup> В. М. Штейн, *Гуань-цзы*, стр. 23, 29.

<sup>23</sup> Там же, стр. 203.

<sup>24</sup> Там же, стр. 203—204.



с мероприятиями Ван Мана, «когда государственному вмешательству в экономическую жизнь снова был придан большой размах»<sup>25</sup>.

Другие советские исследователи и некоторые солидарные с ними историки Китайской Народной Республики рассматривают реформы Ван Мана как показатель назревающего кризиса рабовладельческого общества<sup>26</sup>. Политика Ван Мана увязывается ими с реформами Ай-ди 6—1 гг. до н. э.), направленными на ограничение крупного землевладения и рабовладения. Данную точку зрения разделяет и автор статьи, связывающий эти реформы также с последующими законодательными актами императора Гуан У-ди (25—57 гг. н. э.), запрещающими убийство и клеймение частных рабов, аналогичными законам о рабах римских императоров Адриана и Антонина Пия (II в. н. э.)<sup>27</sup>.

Во второй половине I в. до н. э. — начале I в. н. э. в ханьской империи наблюдалось резкое обострение внутренних противоречий, вызванное ростом крупного землевладения и рабовладения. Борьба против концентрации частной земельной собственности проходит через всю внутреннюю историю Китая времени империи Ранних Хань. К концу I в. до н. э. эта борьба достигает исключительной остроты. Как показывают относящиеся к этому времени доклады сановников Ши Даня, Кун Гуана и Хэ У, а также другие материалы, вопросы землевладения и рабовладения были тесно связаны между собой. Они выступают как основные общественные проблемы и в реформах Ван Мана.

Приближение кризиса социально-экономических отношений знаменуется разрозненными восстаниями, которые источники отмечают на протяжении всего I в. до н. э.<sup>28</sup> Угроза массовых восстаний, нависшая над государством рабовладельцев, натолкнула наиболее дальновидных представителей господствующего класса на мысль о необходимости смягчения классовых противоречий путем реформ. Попытка проведения подобных мероприятий была предпринята еще при императоре Ай-ди, который издал указ, ограничивающий частное землевладение 30 цинами земли (около 138 га), а частное рабовладение в зависимости от общественного положения рабовладельца — нормой от 200 до 30 рабов. Однако оглашение указа, который привел к снижению цен на поля и рабов<sup>29</sup>, вызвало протест влиятельных аристократических родов. Как сообщает «История Ранней династии Хань», «... (указ) был отложен на будущее время, (а затем) совсем оставлен и в жизнь не проведен»<sup>30</sup>.

Все это показало, что для осуществления реформ необходима решительная и твердая рука, способная сломить сопротивление крупных собственников.

<sup>25</sup> Там же, стр. 206—207, 116, 203.

<sup>26</sup> См. публикации следующих за школой акад. В. В. Струве советских китайцев — сторонников взглядов, согласно которым рабовладельческая формация в древнем Китае существовала вплоть до III в. н. э.: Л. В. Симоновская, *Вопросы периодизации древней истории Китая*, — ВДИ, 1950, № 1, стр. 37—47; ее же главы по древней истории Китая в коллективной работе: Л. В. Симоновская, Г. Б. Эренбург и т. д. *История древнего мира*, М., 1950, стр. 220—222; Л. Д. Позднеева, *К проблеме источниковедческого анализа древнекитайских философских трактатов*, — ВДИ, 1958, № 3; Т. В. Степугина, *Китай в середине I в. до н. э. — II в. н. э.*, — «Всемирная история», т. II, М., 1956, стр. 510—541; Н. И. Конрад, Вступительная статья к хрестоматии «Китайская литература», М., 1959.

<sup>27</sup> Т. В. Степугина, *Китай в V в. до н. э. — II в. н. э.* (Автореф. дисс.), М., 1955, стр. 15.

<sup>28</sup> Имеются в виду восстания 100, 92, 30, 26, 22, 17, 14, 13 гг. до н. э.

<sup>29</sup> «Цянь Хань шу», гл. 24А, стр. 778.

<sup>30</sup> Там же.

К этому времени усилились децентрализаторские тенденции крупнейших землевладельцев, так называемых «сильных домов»<sup>31</sup>, которым свободная купля-продажа земли дала возможность сосредоточить в своих руках обширные владения. Рост земельной собственности был неизбежно связан с дальнейшим разложением общины и постепенным развитием патронажных отношений. Следствием этого явилось уменьшение числа налогоплательщиков и сокращение доходов государства, а также снижение роли общины как фискальной и полицейской единицы.

Обезземеливание общинников, вызванное в первую очередь дальнейшим развитием ипотеки, вело к расширению рабства-должничества. Этот рост порабощения, принявший массовый характер вместе с широким распространением в конце I в. до н. э. работорговли, стал одной из основных причин обострения классовых противоречий.

Вскоре после провала реформ Ай-ди в стране вспыхнули восстания: в 3 г. до н. э., 2—3 и 7 гг. н. э.<sup>32</sup>.

Такова была обстановка, когда на политической арене появился Ван Ман (род. в 45 г. до н. э.) — регент при малолетнем наследнике престола Жу Цзы-ине (6—8 гг. н. э.), тесть предшествовавшего императора Пин-ди (1—5 гг. н. э.). Ван Ман принадлежал к пользовавшемуся огромным влиянием при дворе богатейшему роду Ван, из которого происходили жены императоров. Человек исключительного честолюбия, Ван Ман сумел приобрести популярность и заручиться поддержкой придворных кругов. Назначенный еще в 7 г. до н. э. главным командующим, он имел тесный контакт и с армией. Воспользовавшись благоприятным моментом в 8 г. н. э., клика Ван Мана совершила дворцовый переворот. В следующем году Ван Ман провозгласил себя императором — основателем «Обновленной династии» (Синь) — и сразу объявил о намерении принимать самые решительные меры для проведения реформ.

В условиях острой идейно-политической борьбы между сторонниками школы «фацзя» и конфуцианцами Ван Ман с самого начала ориентировался на конфуцианцев, которые помогли ему захватить власть. Кроме того, имели значение и личные настроения Ван Мана, воспитанного конфуцианскими наставниками.

Конфуцианцев с их утопией «золотого века» прошлого, когда якобы государство процветало и не было крайних проявлений богатства и бедности, новый император объявил своими идейными вдохновителями.

Ван Ман провозгласил, что его реформы возвратят страну к да-рядов царства Чжоу («Чжоу ли»), которое послужило Ван Ману не-посредственным идеологическим обоснованием его реформ. Этот «Свод», якобы чудесным образом уцелевший при сожжении книг Цинь Ши-хуа-ном (221—208 гг. до н. э.), в основе своей представлял запись устной традиции. Однако еще до Ван Мана он подвергся переработке в духе ортодоксального ханьского конфуцианства. По требованию Ван Мана он был снова «отредактирован» с учетом политических задач правителя.

Мероприятия Ван Мана были направлены на усиление централи-зации рабовладельческого государства и укрепление деспотической власти правителя.

<sup>31</sup> По мнению Фань Вэнь-ланя, заметное усиление «сильных домов» наметилось со второй половины I в. до н. э. — начала I в. н. э. [Фань Вэнь-лань, *Краткий очерк истории Китая*, т. II, Пекин, 1958 (кит. яз.).]

<sup>32</sup> Ли Дин-фан, *Восстания «Красных бровей» и «Зеленого леса»*, — «Сборник статей о крестьянских восстаниях в Китае», Пекин, 1958, стр. 34—58 (кит. яз.).



В 9 г. н. э. Ван Ман издал указ, запрещающий куплю-продажу земли и рабов, в котором все земли объявлялись «царскими» («ван тянь»), а все рабы — «частнозависимыми» («сы шу») <sup>33</sup>. Указ гласил: «Отныне (ввожу) изменения: (все) частные и государственные земли будут именоваться „царскими землями“, рабы и рабыни будут именоваться „частнозависимыми“. Все это (земли и рабов) нельзя ни продовать, ни покупать. Если мужчин (глав семей в общине) меньше восьми, а земли больше одного „цзиня“ (900 му), то отрезать излишки и передавать родичам до девятого колена, соседям и общинникам; кто не имеет земли, ныне должны получить землю, согласно данному установлению» <sup>34</sup>.

В этом указе Ван Ман объявил о восстановлении древней «цзин тянь» — идеализированной конфуцианцами системы коллективного общинного землевладения, при которой наделы распределялись равномерно якобы среди каждых восьми семей — по 100 му (около 2 га) на семью. На словах это звучало весьма значительно: восстановить нормы «цзин тянь», а всю оставшуюся после передела землю в общине отдать безземельным и малоземельным ее членам.

На деле возрождение «цзин тянь» ни самим Ван Маном, ни идеологами его реформ не рассматривалось как реальная мера. Попытка даже частичного передела полей внутри общины вызвала сопротивление ее зажиточных слоев и была обречена на неудачу.

После провала реформ Ай-ди для всех стало очевидным, что изъятие земли у частных собственников также невозможно. Реформа не имела в виду перераспределения земельной собственности. Объявление всех полей «царскими» могло означать лишь провозглашение номинальной верховной собственности правителя на землю.

В основе закона о земле лежало запрещение ее купли-продажи, что действительно стало проводиться в жизнь. Эта мера могла оказать реальную, поскольку она не затрагивала наличного земельного имущества частных лиц, хотя и сдерживала рост крупной земельной собственности и в какой-то степени предотвращала дальнейшее обезземеливание общинников.

Как отмечают некоторые ученые, именно разорение и порабощение свободных общинников (обязанных налогами, трудовой и военной повинностями и являвшихся таким образом основным объектом эксплуатации со стороны государства) толкали в это время представителей господствующего класса рабовладельческой империи на проведение некоторых мероприятий по ограничению рабовладения <sup>35</sup>.

Однако переименование рабов не делало их свободными. Термином «сы шу», возможно, называли людей, зависимых от частных лиц, которые их эксплуатировали, но не имели права продавать <sup>36</sup>. По-видимому, это была одна из форм возникавшей тогда патронажной зависимости. Показательно, что Ван Ман не пытался изъять эту рабочую силу из рук ее владельцев.

С помощью этого закона Ван Ман стремился задержать дальнейшее порабощение обедневших земледельцев и имел в виду не

<sup>33</sup> Впервые в советской литературе перевод термина «сы шу» как «частнозависимый» или «частновладельческий» дан Л. И. Думаном (Л. И. Думан, *Реформы Ван Мана*, — ВДИ, 1940, № 1).

<sup>34</sup> «Цянь Хань шу», гл. 99Б, стр. 1257; гл. 24А, стр. 778. См. прим. 61.

<sup>35</sup> Сы Те, *Возникновение и развитие арендной зависимости в периоды Цинь и Хань*, — «Лиши яньцзю», 1959, № 12, стр. 43—58 (кит. яз.).

<sup>36</sup> Шан Юэ пишет, что «ним было дозволено занять положение члена семьи в доме рабовладельца» («Очерки истории Китая», М., 1959, под ред. Шан Юэ, стр. 89).

столько рабов, сколько свободных, которым грозило порабощение. Именно они в первую очередь интересовали государство, а не рабы, которые и после их переименования оставались в тех же руках и фактически в том же положении, облегчить которое государство и не пыталось. Этот вывод подтверждается и сопоставлением текстов «Истории Ранней династии Хань», относящихся к периоду царствования Ван Мана: даже в указе 9 г. н. э. изменение термина «ну бэй» (рабы) на «сы шу» вообще не относилось к государственным рабам, которые в последующих указах Ван Мана продолжали называться «ну бэй». Более того, термин «сы шу» для частных рабов встречается в источниках лишь дважды: в данном указе и в стменяющем его указе 12 г. н. э. (причем и здесь только в одном из двух вариантов — главе «Продовольствие и товары») <sup>37</sup>, во всех остальных случаях, приводимых в «Истории Ранней династии Хань», частные рабы по-прежнему именовались «ну бэй».

Таким образом, существенного значения это переименование, видимо, не имело <sup>38</sup>. Действительную важность представляла статья, запрещавшая куплю-продажу рабов, которая должна была положить предел расширению частного рабовладения.

В добавление к указу 9 г. н. э. Ван Ман под страхом смертной казни запретил частным лицам заниматься работоторговлей. В северных пограничных областях, где самопродажа в рабство из-за голода стала частым явлением и широко практиковалась торговля рабами с гунна-ми, работоторговля преследовалась особенно строго, так же как перевозка рабов с северных границ на рынки в центральные области.

Таким образом, указ Ван Мана о земле и рабах явился попыткой задержать процесс разорения и порабощения земледельцев и предотвратить дальнейший рост крупного землевладения и рабовладения.

Ван Ман стремился сконцентрировать в руках государства всю полноту власти и максимум доходов от ремесла, земледелия и торговли, продолжая наметившуюся со времени У-ди <sup>39</sup> линию идеологов «фацзя» — максимальной бюрократизации рабовладельческой империи.

В 10 г. н. э. Ван Ман ввел систему «управления рынками» <sup>40</sup>, которая конкретно выразилась в создании государственных рыночных управлений в крупнейших торгово-ремесленных центрах империи — родах Чанъань, Лоян, Линьцзы, Ханьдань, Чэнду и Вань (Наньян) <sup>41</sup>. Система рыночных управлений, направленная якобы на ограничение хищнической деятельности ростовщиков и торговцев, облеклась в форму конфуцианского идеала «гуманности» — установления «справедливых» цен для блага народа. На практике она давала возможность чиновникам этих управлений скупать по принудительным ценам у частных

<sup>37</sup> Указ 12 г. н. э. приводится в «Цянь Хань шу» в двух главах: «Жизнеописание Ван Мана», гл. 99 Б, стр. 1260 и «Продовольствие и товары», гл. 24 А, стр. 778. Причем, несмотря на параллельный текст, в гл. 99 не выделяются отдельно «частнозависимые», а говорится о разрешении продавать в рабство свободных.

<sup>38</sup> На формальном характере указов Ван Мана о рабах, которые и после объявления его реформ фактически оставались в прежнем положении, настаивает и Ли Дин-фан [Ли Дин-фан, *Ван Ман*, Шанхай, 1957, (кит. яз.)].

<sup>39</sup> Как отмечает в своем исследовании Ли Цзянь-нун, политика государственного вмешательства во все сферы экономики страны активно проводилась при У-ди и его преемниках со 140 по 81 г. до н. э. [Ли Цзянь-нун, *Очерк экономической истории в до-цинский и ханьский периоды*, Пекин, 1957 (кит. яз.)].

<sup>40</sup> «У цзюнь» — название должностных лиц, «заведующих рынками».

<sup>41</sup> «Цянь Хань шу», гл. 24Б, стр. 784.



торговцев товары, и прежде всего зерно, сосредоточивать товары и зерно в государственных амбарах и выбрасывать на рынок, повышая или сбывая цены в интересах государства.

Другая введенная Ван Маном система «шести учреждений (гуаней)» означала укрепление и расширение государственных монополий на основные источники народного потребления и дохода. К ним, в частности, относились такие важные промыслы, как охота, рыболовство, разведение шелковичных червей, ибо лица, занимавшиеся подобными промыслами в «заповедных» горах и озерах, облагались налогом в размере 10% годового дохода. Но главными статьями являлись монополии на вино, соль, железо и отливку монеты.

Денежные эксперименты Ван Мана, который трижды проводил монетные реформы, изменяя вес и достоинство денежных единиц, свидетельствовали о том, насколько ясно он понимал влияние выпуска денег на их покупательную способность. Изъятие из обращения находившейся в употреблении монеты «чжу шу» и введение новых денег, курс которых к тому же неоднократно и произвольно менялся Ван Маном, преследовали цель обогащения казны. В некоторых случаях Ван Ман не разрешал даже обмен новых монет на старые, и люди, таким образом, теряли свои денежные накопления. Иногда денежный обмен разрешался, но он производился в течение очень короткого срока и не по номинальной стоимости, так что на разнице при подобном обмене государство наживалось по крайней мере вдвое. Ван Ман продолжал валютную политику У-ди (140—87 гг. до н. э.), направленную, как правильно отмечает В. М. Штейн, на монополизацию эмиссионных прибылей государством<sup>42</sup>.

Согласно той же системе «шести гуаней» учреждалась выдача ссуд и кредитов населению казной и запрещались частные ростовщические операции. Причем, как явствует из гл. 99 «Цянь Хань шу», введенная Ван Маном норма ростовщического процента составляла 3% в месяц, или 36% годовых<sup>43</sup>, и намного превышала частный ростовщический процент, который обычно составлял 20% в год<sup>44</sup>.

С помощью этих мер в казне сосредоточивались доходы от важнейших ремесел и промыслов, а также от торговли, ссудных и ростовщических операций. Кроме того, сконцентрировав в своих руках ссудно-ростовщические операции, государство присваивало себе важный источник частного рабства — долговое рабство.

Одной из конкретных целей мероприятий Ван Мана было расширение источников государственного рабства. Ссылаясь на конфуцианские тексты, он даже пытался обосновать исключительное право государства на владение рабами<sup>45</sup>. При нем число государственных рабов сильно возросло. Значительное развитие получил такой источник рабства, как осуждение за преступления. Законы Ван Мана карали преступника вместе с его семьей и четырьмя соседними семьями, связанными круговой порукой. Причем у всех этих семей, которые поработались госу-

дарством, конфисковалось имущество, в том числе и их частные рабы. Такие рабы целыми партиями переправлялись на далекие расстояния для работы на государственных рудниках и в мастерских. Так, в 21 г. н. э. «нарушители (указа о) запрете отливки монет в числе пятерок семей (связанных круговой порукой) подверглись (аресту), конфискации имущества и были обращены в государственных рабов («ну бэй»)». Мужчины на телегах, в клетках для преступников, женщины и дети пешком с бряцавшими на шее железными цепями сотнями тысяч переправлялись (в Чанъань) и передавались чиновникам, ведавшим отливкой монеты. Пока их (туда) доставляли... погибали шесть-семь из десяти»<sup>46</sup>. Государственные рабы были также заняты на строительстве дворцов и храмов, где они гибли десятками тысяч. Ван Ман начал практиковать создание правительственных армий из государственных и частных рабов («цю ту жэнь ну») <sup>47</sup>. Такое войско, прозванное «броском кабана»<sup>48</sup>, Ван Ман отправил на северные границы империи для борьбы с гуннами, возобновившими в это время свои набеги на Китай<sup>49</sup>.

Все эти данные говорят о том, что реформы Ван Мана были направлены против роста частного рабовладения, а не против рабства, как такового.

В противовес историкам, считавшим, что реформы Ван Мана проводились в интересах широких народных масс, некоторые китайские исследователи обращают внимание на то, что реформы конца I в. до н. э. — начала I в. н. э. хотя и были направлены на смягчение классовых противоречий, однако в первую очередь защищали интересы правящих группировок господствующего класса. Ван Ман, по их убеждению, стремился подорвать оппозицию земельных магнатов, укрепить единство империи и поставить под контроль государства всю экономику страны<sup>50</sup>.

Реформы Ван Мана представляли интересы бюрократической верхушки, — сторонников монополий и системы откупов, чаяния которой выражал, в частности, крупнейший представитель идейно-политической школы «фацзя» Сан Хун-ян (конец II в. — начало I в. до н. э.). Эта группировка боролась за присвоение государством торговых прибылей, обогащение казны, правительственное овладение рынком т. е. всемерное вмешательство государства в экономику страны<sup>51</sup>. Реформы Ван Мана были фактически продолжением линии Сан Хун-яна. Вместе с тем внешне эти реформы были «оконфуцианены» Ван Маном, что давало ему возможность на время примирить политических противников, которые столкнулись в период «дискуссии о соли и железе» в 81 г. до н. э. Стремясь сосредоточить в казне государства все источники доходов и создать сильную бюрократическую империю, Ван Ман усилил фискальные и полицейские функции государства и увеличил государ-

<sup>46</sup> «Цянь Хань шу», гл. 99В, стр. 1266. См. также параллельный текст в гл. 24Б (стр. 784), из которого, в частности, следует, что поработанных переправляли в город Чанъань.

<sup>47</sup> В «Цянь Хань шу», в гл. 24Б (стр. 784) говорится о том, что Ван Ман забирает в армию «частных рабов и государственных рабов из преступников» («цю ту жэнь ну»), а в гл. 99В (стр. 1264) отмечается, что он забирал «осужденных на казнь заключенных, а также рабов от чиновников и народа» («сыцзюй цю ли минь ну»).

<sup>48</sup> «Хрестоматия по истории древнего мира», М., 1950, стр. 329.

<sup>49</sup> «Цянь Хань шу», гл. 99В, стр. 1264; гл. 24Б, стр. 784.

<sup>50</sup> На такой точке зрения стоит в основном и Ли Дин-фан, хотя он идеализирует земельную реформу Ван Мана, полагая, что тот действительно рассчитывал восновить древнюю систему «цзин тянь» и перераспределить землю за счет крупных земельных собственников (Ли Дин-фан, *Ван Ман*).

<sup>51</sup> В. М. Штейн, *Гуань-цзы*, стр. 116—119, 163, 180, 202—207.

<sup>42</sup> В. М. Штейн, *Гуань-цзы*, стр. 117, 205.

<sup>43</sup> Н. Н. Dubs, *Wang Mang...* — «T'oung Pao», vol. 35, p. 260—262, а также: «Очерки по истории Китая», (пер. с кит.), стр. 90; «Цянь Хань шу», гл. 99Б, стр. 1258.

<sup>44</sup> См. доклад Гун Юся (середина I в. до н. э.) в «Цянь Хань шу», гл. 72, стр. 1084. Данные об обычной норме ростовщического процента, равной 20%, приводятся также и Сыма Цянем [Сыма Цянь, *Ши цзи*, изд. «Шинцзе», Шанхай, 1935, гл. 129, стр. 565 (кит. яз.)].

<sup>45</sup> «Цянь Хань шу», гл. 99Б., стр. 1257; Н. Н. Dubs, *Wang Mang...* — «T'oung Pao», vol. 35, p. 245; а также Wilbur C. M.; *Slavery in China during the Former Han Dynasty*, Chicago, 1943, p. 28.



ственный аппарат. Чиновники и откупщики были заинтересованы в осуществлении экономических мероприятий Ван Мана, которые давали им возможность наживаться на спекуляции товарами при регулировании рыночных цен и на других злоупотреблениях. «Обвинения (по суду) выносились непрерывно,—сообщалось в «Истории Ранней династии Хань»,—чиновники свирепствовали, угрожая привлечь за соучастие (в преступлении). Ман запрещал хватать мелкий люд, но бедняки не имели возможности существовать, (и даже) богатые не могли себя защитить»<sup>52</sup>.

По данным того же источника, в результате реформ Ван Мана «земледельцы и купцы остались без занятий, продовольствие и товары исчезли, народ плакал на рынках и дорогах. Число осужденных из знати, служилых людей и простого народа за продажу полей, домов и рабов («ну бэй») и выплавку монеты невозможно было даже сосчитать»<sup>53</sup>. Несмотря на явное преувеличение этого безусловно тенденциозного источника, стремящегося представить Ван Мана в самом невыгодном свете<sup>54</sup>, в основе подобных заявлений лежал действительный факт нарушения хозяйственной деятельности.

Система рыночных управлений и монополий Ван Мана особенно тяжело отразилась на положении земледельцев, ремесленников и мелких торговцев. Спекуляции, как и следовало ожидать, привели не к снижению цен, а к вздорожанию товаров широкого потребления. Обесценивание монеты и рост цен на товары явились результатом и денежной реформы. В некоторых областях цены на рис возросли в пятьдесят раз. В районе Лояна, например, в 21 г. н. э. цены на рис поднялись от обычных 40 монет до 2 тыс. за меру<sup>55</sup>. По мнению Дэбса, от инфляционистской политики и денежных манипуляций Ван Мана особенно пострадали люди, попавшие в долговую кабалу, т. е. наименее обеспеченные слои сельского населения<sup>56</sup>.

Законы Ван Мана привели также к усилению порабощения населения государством. «Все говорят, что страдают от множества запретов, что от них нельзя пошевелить рукой,—доносили Ван Ману его приближенные,—полученного от работы не хватает на уплату налогов и поборов. Люди закрывают двери, ни с кем не общаются и все-таки их осуждают (в рабство)... согласно закону о круговой поруче пяти соседей... Начальники замучили народ»<sup>57</sup>.

Налоговый гнет крайне увеличился при Ван Мане. В связи с острой необходимостью увеличения государственных доходов для проведения реформ, содержания многочисленного бюрократического аппарата и ведения войн против гуннов земельный налог был увеличен с тридцатой до десятой доли урожая<sup>58</sup>. Был введен тяжелый денежный налог на ремесленников и всех, кто занимался какой-либо профессией.

Реформы Ван Мана не облегчили налогового бремени, не приостановили ни разорения земледельцев, ни роста долговой кабалы.

Указы Ван Мана вызвали упорное сопротивление рабовладельцев и землевладельцев. За нарушение указа от 9 г. н. э. наказывали с чрез-

вычайной жестокостью, вплоть до смертной казни<sup>59</sup>, однако, как повествует «История Ранней династии Хань», «очень многие пытались покупать и продавать поля... и рабов»<sup>60</sup>. Недовольство было настолько велико, что уже через три года, в 12 г. н. э., Ван Ман был вынужден отменить свой прежний указ и издать новый, который гласил: «Все „царские поля“ как частные, так и государственные, а также „частнозависимые“, могут продаваться и покупаться без ограничения законом»<sup>61</sup>. Однако через несколько лет в связи с возобновившимися войнами с гуннами Ван Ман предпринял еще одну попытку пополнить казну за счет ущемления интересов рабовладельцев. Так, в 17 г. н. э. им был введен особый налог — по 3600 медных монет на каждого частного раба<sup>62</sup>. Большое недовольство этим налогом, по свидетельству «Истории Ранней династии Хань», повлекло за собой массовые волнения<sup>63</sup>.

Ухудшив положение народных масс и вызвав резкое сопротивление землевладельцев и рабовладельцев, реформы не ослабили, а углубили и обострили классовые противоречия.

По всей стране, начиная уже с 9 г. н. э., начали вспыхивать волнения и голодные бунты, которые вылились в мощное движение, известное под названием «Красных бровей» (17—28 гг.). В восстаниях участвовали наряду с рабами самые широкие слои эксплуатируемых свободных. К повстанцам присоединялись и отряды представителей господствующего класса. Стремясь удержать власть, Ван Ман в 22 г. подготовил эдикт, отменяющий все его прежние указы о рабах, монополиях и восстановлении „цзин тянь“<sup>64</sup>. В 23 г. он был убит, не успев обнародовать этого эдикта.

Расправившись с «узурпатором» Ван Маном, армии аристократи-

<sup>59</sup> В гл. 24 «Цянь Хань шу», где приводится вариант указа 9 г. н. э., прямо говорится, что нарушители этого указа, запрещающего куплю-продажу рабов и земли, будут преданы смерти (гл. 24А, стр. 778).

<sup>60</sup> «Цянь Хань шу», гл. 99В, стр. 1257.

<sup>61</sup> «Цянь Хань шу», гл. 24А, стр. 778; вариант в гл. 99В, стр. 1260. Л. И. Думан, также цитируя указ по гл. 24, дает перевод: «царские поля, переданные «в кормление» (諸食王田), все могут быть проданы (и куплены) без ограничения законом» (Л. И. Думан, *Реформы Ван Мана*, — ВДИ, 1940, № I, стр. 96). Однако в гл. 99 вместо выражения 諸食王田, стоит 諸各食王田...: «Все «царские поля» (как категории) „мин“, (так и категории) „ши“...». Сопоставление этих вариантов данного указа и сличение их с указом 9 г. н. э. в гл. 24 и 99 дают возможность уточнить цитируемый текст указа 12 г. н. э. и выявить, что речь шла не о «кормленных», а о всех частных и государственных землях. В обоих текстах указа 9 г. н. э., которые в данной части идентичны, читаем: 田曰王田... Л. И. Думан переводит: «Ныне изменяю название полей в империю, называя их „царскими полями“» (там же, стр. 90). Мы предлагаем иной перевод, так как здесь явный параллелизм с приведенным выше текстом указа 12 г. из гл. 99, отменяющим данный и потому имеющим в виду те же категории. А именно: «Отныне (ввожу) изменения: (все) земли (как категории) „мин тянь“ обычно называли частные поля, несомненно, что в обоих вариантах имеются в виду две категории земель: частные и государственные. Последние в одном случае называются «тянься» («Поднебесной империи»), а в другом выступают как правительственные «ши», от которых «кормятся» как император, так и те лица, которые получали от государства земельные пожалования в отличие от «мин тянь» — частной земельной собственности. (В тексте указа 12 г. приведенного в 24 гл., дан только иероглиф «ши», а знак «мин» выпал — подобные описки в древних источниках являются скорее правилом, чем исключением.) Это подтверждается заменой всех приведенных выше терминов одним: 民田 «поля народа» (там же, гл. 99В, стр. 1266).

<sup>62</sup> «Цянь Хань шу», гл. 99В, стр. 1263. Показательно, что здесь рабы именуются не «частнозависимыми», а «ну бэй». По-видимому, указ 12 г. отменял этот введенный Ван Маном ранее термин, так же как и переименование всех земель в «царские».

<sup>63</sup> «Цянь Хань шу», гл. 99В, стр. 1263.

<sup>64</sup> «Цянь Хань шу», гл. 99В, стр. 1268.

<sup>52</sup> «Цянь Хань шу», гл. 24В, стр. 784.

<sup>53</sup> Там же, гл. 99В, стр. 1257.

<sup>54</sup> Показательно, что Бань Гу поместил жизнеописание Ван Мана не в Отдел биографий императоров, а в конец Отдела биографий разных лиц.

<sup>55</sup> «Цянь Хань шу», гл. 24А, стр. 778—779. Мера риса — «дань» — может быть

приравнена к мешку риса.

<sup>56</sup> Н. Н. Dubs, *Wang Mang...*, — «T'oung Pao», vol. 35, p. 239.

<sup>57</sup> «Цянь Хань шу», гл. 99В, стр. 1264.

<sup>58</sup> Там же, гл. 24А, стр. 778.



ческих родов и «сильных домов» обратили оружие против ширившегося народного движения. В 25 г. н. э. один из отпрысков ханьского рода Лю Сюань (Гуан У-ди), подавивший основные очаги восстания «Красных бровей», был провозглашен императором восстановленной династии — Поздней или Восточной династии Хань.

Реставрация Ханьской империи сопровождалась значительными изменениями в ее социальном и политическом строе.

После провала реформ и подавления народного движения силами крупнейших землевладельцев стало очевидным, что в обществе появились новые реальные силы, с которыми должна была считаться рабочая империя.

Вместе с тем в ней сохранялись государственные монополии, дальнейшее развитие получила политика усиления императорской власти, административного и военного аппарата империи, выполнявшей прежде всего функции подавления большинства населения.

Н. А. Иофан

## ИЗ ИСТОРИИ МЕТАЛЛУРГИИ В ЯПОНИИ VI—VIII вв.

Обработка металла была известна японцам уже в первые века новой эры.

Появление этого ремесла и его исключительно важная роль в жизни древнего общества отражены в японской мифологии в мифе о первом божественном кузнеце — внуке богини-прародительницы Аматаэрасу-Исикоритомэ-но Микото<sup>1</sup>. В другом мифе рассказывается, как Исикоритомэ-но Микото, собираясь с Ниниги-но Микото<sup>2</sup> в военный поход, соорудил кузнечные мехи и из сплава золота, меди и железа выковал священное копье (*хоко*).

Как показывают раскопки в V—VII вв. на территории провинции Ямато, вокруг Кёто и в Фукуока, существовали кузницы, плавильные горны и т. д.

В конце V в. в Японии уже имела хождение серебряная монета — (*гинсэн*)<sup>3</sup>.

Развитие производительных сил в VI—VIII вв. проявляется прежде всего в значительных сдвигах в области обработки металлов. Япония уже не могла удовлетворять свои нужды за счет ввоза металла, главным образом монеты, оружия, утвари и т. д., из Кореи и Китая<sup>4</sup>.

Потребность в металле росла. Правительственные указы, направленные против накопления слитков и металлических предметов частными лицами, свидетельствуют о все возрастающей его ценности.

В 646 г. последовал специальный указ о запрещении класть при погребении вместе с телом умершего предметы из золота, серебра, меди и железа<sup>5</sup>. После учреждения в 694 г. японского «монетного двора» (*сэнси*) потребность в серебре и меди настолько возросла, что эти металлы запрещено было употреблять для украшений<sup>6</sup>. Согласно указу 718 г., даже смертная казнь могла быть заменена штрафом в размере 200 кин (120 кг) меди, а другие наказания — штрафом от 100 до 140 кин (60—84 кг) меди<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Исикоритомэ-но Микото из сплава золота и меди изготовил священное зеркало (Ята-но Кагами), с помощью которого удалось выманить из пещеры Аматаэрасу. Миф о божественном кузнеце является частью мифологического цикла о солнечном божестве. В нем воплощен ритуал заклинания верховного божества — Солнца-Аматаэрасу.

<sup>2</sup> Ниниги-но Микото — первый правитель Японии, внук Аматаэрасу.

<sup>3</sup> Нисиио Кэйдзиро, *История горного дела*, Токио, 1943, стр. 7 (яп. яз.).

<sup>4</sup> По свидетельству источников, с III в. н. э. в числе прочей дани, ежегодно привозимой на 80 ладьях из Корей и Кудара (Корея), было золото и серебро Нисиио Кэйдзиро, *История горного дела*, стр. 6).

<sup>5</sup> «Нихонги» (англ. пер. Aston), London, 1956, свиток XXV, р. 218. См. также Нисиио Кэйдзиро, *История горного дела*, стр. 15.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Нисиио Кэйдзиро, *История горного дела*, стр. 11 (яп. яз.).



С конца VII в. в Японии начинают регулярно добывать различные металлы. Сведения об этом содержатся в «Дзокунихонги», «Кодайдзи-ёкэй», «Сэйси року» и «Фудоки»<sup>8</sup>. В этих источниках сообщается о месторождениях металлов, способах их добычи, обработке и пр.

Так, мы узнаём, что в 674 г. в провинции Цусима добывалось серебро, которое затем доставляли в столицу. С 691 г. стало поступать серебро из рудников уезда Ува провинции Иё<sup>9</sup>. В 698 г. начали плавить медную руду в провинции Инаба и Суо. Среди прочих названий, входивших в ежегодную подать, взимавшуюся с провинции Тамба в 699—700 гг., упоминается даже олово.

В 700 г. в провинцию Цусима, чтобы наладить там добычу золота, был направлен специальный чиновник Мита Обито Иссы, другой чиновник, по имени Оси-но Уми-но Аракама, был послан с аналогичным поручением в провинцию Муцу<sup>10</sup>. Начиная с 3-й луны 701 г. из Цусимы в столицу стало регулярно поступать золото. В честь этого события годы с 701 по 704 были названы «Дайхо» — «Великое сокровище»<sup>11</sup>.

В результате удачной миссии чиновников в 6-й луне 701 г. последовал специальный правительственный указ, повелевающий предпринимать поиски месторождений металлов повсюду; он гласил:

«1. В стране имеются места, богатые медью и железом, еще неизвестные людям... Чиновникам следует втайне от крестьян разыскивать повсюду медь и железо: в горах и на берегах рек, в лесной чаще и на болотах.

2. Обо всех редких сокровищах, редких растениях и деревьях, драгоценных камнях, золоте, серебре, различных красящих веществах следует доносить в Дадзёкан»<sup>12</sup>.

Кроме чиновников, в источниках VIII в. упоминаются так называемые «кондзямү» — люди, которые специально занимались поисками месторождений металла. Возможно, что первыми искателями были корейцы, выписанные для этой цели.

В 703 г. из трех уездов провинции Кии — Атэ, Ибитака и Муро — стали ввозить серебро<sup>13</sup>, а в 708 г. из уезда Сайтама провинции Мусаси в столицу был доставлен большой самородок меди. Свидетельством важности этой находки является название, которое получили годы с 708 по 715, «Вадо», что значит «японская медь». В эти же годы была выпущена первая японская медная монета — «вадо-кайтин».

С этого времени начинается интенсивная добыча руды и выплавка меди в разных местах: в провинциях Оми, Тикудзэн, Хида, Нагато, Суо, Сэтцу и др.

По свидетельству «Фудоки», провинции Ямато и Микава были богаты слюдой; Исэ — ртутью<sup>14</sup>; провинция Сагами — серой и белыми квасцами; Оми — магнитной железной рудой; провинции Мино, Вакаса, Идзумо, Сануки — квасцами; в провинции Синано добывали серу; в провинции Муцу — серу, слюду и горный хрусталь<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> Катори Хидэмаса, *История японской металлургии*, Токио, 1932, стр. 331 (яп. яз.).  
<sup>9</sup> Нисиро Кэйдзиро, *История горного дела*, стр. 8.

<sup>10</sup> Там же, стр. 8—10.

<sup>11</sup> S. Chandoir, *Recueil de monnaies de la Chine, du Japon, Corée, d'Annam et de Java*, СПб., 1842.

<sup>12</sup> Нисиро Кэйдзиро, *История горного дела*, стр. 9.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> С одной только деревни уезда Иинами в качестве ежегодной подати взималось 400 рё ртути (Катори Хидэмаса, *История...*, стр. 268).

<sup>15</sup> Катори Хидэмаса, *История...*, стр. 248, 249; Нисиро Кэйдзиро, *История горного дела*, стр. 11, 12.

В 730 г. в уездах Камагэ и Ёсики провинции Суо начали плавить медь «высшего качества» специально для монетного двора в провинции Нагато<sup>16</sup>.

Добыча и обработка металлов была сосредоточена в руках богатых и влиятельных чиновников. Они извлекали из своей службы немалые барыши. Косвенным свидетельством злоупотреблений чиновников, стремящихся прибрать к рукам выгодное дело, является последовавший в 740 г. указ, запрещающий «монопольную» добычу железной руды в провинции Оми<sup>17</sup>.

В 749 г. правитель провинции Муцу доносил в Дадзёкан, что в деревне Уратани уезда Тада провинции Фукудо (впоследствии Рикудзэн) обнаружен золотой песок. Вскоре оттуда в столицу было отправлено 900 рё золота. В награду правитель Муцу был повышен в ранге<sup>18</sup>.

Еще во второй половине VII в. (673—686) были открыты месторождения серебра в Цусиме.

В 750 г. в бухте Тагохама уезда Ибовара провинции Суруга был найден золотой песок, за что правитель Суруга получил в награду придворный титул и чин первого ранга. Сицуби-но Кёкуру, который обнаружил золотой песок, получил чин шестого ранга, а также награду рисом. Чиновники уезда были повышены в чине, а уездные деревни были на год освобождены от внесения рисовой подати<sup>19</sup>.

С 752 г. в провинции Муцу сначала только на севере, а затем и в каждом уезде стали добывать золото.

Таким образом, в середине VIII в. у японской металлургии имелась достаточная сырьевая база, благодаря которой мастерство обработки металла достигло весьма высокого уровня. Особенных успехов добились японские мастера в изготовлении различных видов бронзы.

Несмотря на то что к тому времени Япония уже вступила в железный век, медь и бронза по-прежнему играли важную роль, широко применяясь в монументальном и прикладном искусстве.

В 30—40-х годах VIII в. из бронзы был сооружен шедевр японского искусства — гигантская статуя Будды (Нара Тодайдзи Дайбуцу), в создании которой участвовала вся Япония. Многочисленные источники по истории Дайбуцу («Дзоки», «Тодайдзи ёроку Дайбуцу-донохибун», «Тодайдзи фусоряки» и др.) рассказывают, что в 735 г. в Японии разразилась страшная эпидемия оспы. Во всех синтоистских и буддийских храмах молились об избавлении от ужасного бедствия.

Государь Сёму повелел, чтобы в каждой провинции был выстроен монастырь и чтобы правитель каждой провинции воздвиг семярусную пагоду. Сам он дал обет в храме Тодайдзи воздвигнуть там статую Русяна Будды (Дайбуцу).

Сооружение Дайбуцу продолжалось много лет. На одну только отливку ушло три года, на очистку и шлифовку — пять лет; на позолоту и окраску — также около пяти лет.

На работы по сооружению Дайбуцу были мобилизованы мастера самых различных специальностей: от углежогов, медеплавильщиков и кузнецов до первоклассных ювелиров.

Для отливки Дайбуцу медь доставляли из рудников Тада провинции Сэцу, Мэйнэн провинции Тадзима и из других мест районов

<sup>16</sup> Нисиро Кэйдзиро, *История горного дела*, стр. 11, 12.

<sup>17</sup> Там же, стр. 14.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же, стр. 15.



Сан-индо и Сан-ёдо, где добыча велась, по-видимому, открытым способом.

Специальный указ правительства предписывал употреблять для этого сооружения всю имеющуюся в стране медь<sup>20</sup>, возросла также потребность в железе, ртути, золоте, олове и серебре.

Чтобы иметь достаточное количество средств для ведения такого грандиозного строительства, была выпущена специальная монета, находившаяся в обращении около полувека. Указом 743 г. учреждался особый налог, а взимать его было поручено знаменитому проповеднику буддизма и скульптору Гёги.

В связи с возведением статуи в разных местах страны развернулось большое строительство: возводились мосты, прокладывались дороги, строились суда для перевозки дров, угля, руды. Тысячи рабов и крестьян участвовали в сооружении этой гигантской статуи. В «Тодайдзи ёроку» и «Сёсоин кобунсё» сообщается, что в 749—750 гг. монастырь Тодайдзи получил в дар 100 рабов и около 7 тыс. крестьянских дворов<sup>21</sup>.

В 744 г. приступили к созданию самой фигуры. По утверждению «Тодайдзи ёроку», работы по сооружению статуи Будды велись в тринадцати деревнях уезда Такаити провинции Ямато. Повинности были настолько тяжелы, что вынуждали крестьян к бегству из родных деревень<sup>22</sup>.

С 747 по 749 г. было предпринято семь безуспешных попыток отлить изображение. Тогда во главе работ был поставлен Кими Мару — внук корейского иммигранта, который и завершил сооружение статуи. При этом впервые был применен новый технический прием. Отливку стали производить не целиком, как это делалось раньше, а по частям, изготовление которых велось методом охлаждающейся отливки. Технология литья была тщательно разработана в специальном проекте, в котором указывались также размеры сооружения. Так, форма для отливки лотоса Будды должна была иметь в длину, ширину и высоту около 3,03 м. Согласно проекту, высота сидящего Будды равнялась 16,21 м (при этом общая высота головы<sup>23</sup> и шеи 3,6 м); бронзового трона — 3 м; каменного пьедестала — около 2,5 м. Толщина частей, или пластин, — 18 см<sup>24</sup>.

Общий вес статуи Будды примерно 560 т<sup>25</sup>.

Отливка производилась в опоке, составленной из земли, глины и песка, которая и служила литейной формой. Опока поддерживалась каркасом из железных прутьев. В «Сёсоин кобунсё» подробно описывается, как множество людей одновременно вливали в форму расплавленную медь, в то время как другие непрерывно подкладывали уголь и дрова для поддержания нужной температуры.

Сооружаемая фигура была внутри полый, и поэтому изготавливали две литейные формы: внешнюю и внутреннюю, которые вкладывали одну в другую и между ними вливали расплавленный металл.

Отливка началась с нижней части сооружения, окруженной земляной насыпью — платформой, на которой были установлены горны и находились рабочие. Отливка производилась слоями (пластины для

<sup>20</sup> Катори Хидэмаса, *История...*, стр. 267.

<sup>21</sup> «Нара-но Дайбуцу», Токио, 1951, стр. 17.

<sup>22</sup> Катори Хидэмаса, *История...*, стр. 261.

<sup>23</sup> В 1708 г. во время пожара в храме голова была разрушена и заменена другой.

<sup>24</sup> G. Pier, *Temple treasures of Japan*, New York, 1914, p. 72.

<sup>25</sup> Ibid., p. 73.

туловища Дайбуцу состоят из 41 слоя<sup>26</sup>). По мере надобности земляная платформа насыпалась все выше.

Для поддержания высокой температуры внешнюю и внутреннюю литейные формы обкладывали дровами и углем.

После отливки произвели шлифовку, а затем позолоту, которая велась с помощью ртути методом, получившим впоследствии название амальгамирования.

В 1930 г. японские химики Окада и Такано произвели анализ сплава, из которого отлит Дайбуцу, а также современных ему монет. Результат показал, что по химическому составу сплав весьма близок к довольно широко распространенной в Азии и Европе бронзе<sup>27</sup>. В то же время японская бронза отличается тем, что в ее состав входят еще золото, серебро и железо.

Древние сплавы различаются преимущественно по цвету, и палитра их чрезвычайно богата.

Сплав *сякудо* благодаря окислу железа получает темно-коричневый, шоколадный и почти черный тон. Другие сплавы имеют ярко-коричневую окраску — от кофейной до шафраново-желтой. Очень распространенным сплавом был «сахари» — «белая бронза» или «белая медь».

В сочетании с золотом и серебром медь, например в сплаве «кобан», употреблявшемся для чеканки монет, давала красновато-коричневый оттенок; а в других комбинациях, например в сплаве «сиби-ити» — ярко-желтый тон или бледный зеленовато-желтый и тускло-серый.

Бронза Дайбуцу из Нара относится к сплаву *сякудо* и имеет преимущественно черный, по краям — зеленоватый цвет.

Технология отливки Дайбуцу применялась и при изготовлении других металлических изделий, таких, как храмовые колокола, бронзовые зеркала, фонари, жаровни, вазы, украшения, различная домашняя утварь.

Старейшим и самым знаменитым в Японии колоколом эпохи Нара является отлитый в 732 г. гигантский колокол храма Тодайдзи. Вес его — 40 т, высота — 3,7 м, диаметр ободка — 2,7 м<sup>28</sup>. К наружной стенке колокола прикреплен тяжелый раскачивающийся бронзовый брус — било, который ударяет по ободку. Вибрация от каждого удара сохраняется до следующего, что вызывает интересный звуковой эффект. Колокол и поныне висит в Тодайдзи.

Как сообщается в «Тодайдзи ёроку», на его отливку пошло 31 т 680 кг<sup>29</sup>, изготовлен он также из сплава «сякудо».

Отливка колокола сопровождалась религиозными обрядами, а торжественная церемония освящения продолжалась много дней.

Широкое распространение получило в рассматриваемый период производство металлических полированных зеркал, украшенных сложным рельефным орнаментом. Эти зеркала принято различать по размеру, форме, узору, материалу.

Большие зеркала, диаметром до 62 см и весом до 25 кг, снабжены ручкой или подставкой (металлической или деревянной). Зеркала меньших размеров, часто не более 10 см в диаметре, имеют отверстие, через которое пройдет обычно шелковый шнур.

<sup>26</sup> Ibid., p. 72.

<sup>27</sup> Катори Хидэмаса, *История...*, стр. 272.

<sup>28</sup> Stewart Dick, *Arts and crafts of old Japan*, Edinburgh—London, 1908, p. 77.

<sup>29</sup> Катори Хидэмаса, *История...*, стр. 268.



Форма зеркал весьма разнообразна: круглые, шести-, восьми- и двенадцатиугольные, а также квадратные. Больше всего зеркал бронзовых, но встречаются серебряные и даже железные.

Изготавливали зеркала способом восковой отливки, который до сих пор практикуется японскими ремесленниками. Он сводится к следующему: точная модель предмета со всеми деталями узора выполняется из воска. Затем модель осторожно покрывается смесью, приготовленной из очень тонкого мелкого песка, глины и воды, которая равномерно наносится на всю поверхность. Когда первый слой высох, наносится следующий, представляющий собой грубую и крепкую массу, и так несколько раз. После того как вся эта масса достаточно затвердела, в ней проделывают отверстие, через которое воск выливается, и на его место осторожно вливают расплавленный металл. Затем литью дают остыть и, разбив форму, вынимают готовое изделие.

Подобным же образом отливались бронзовые и серебряные кадельницы, чаши, блюда, кубки, кувшины и пр.

С середины VIII в. как оружие, так и орудия труда начинают изготавливать преимущественно из железа, вытеснившего бронзу и другие сплавы.

Наибольший интерес представляют оружие и доспехи.

К самым древним видам оружия относятся лук и стрелы, а также копья, алебарды, дротики и др.

Древнейший из известных нам экземпляров *хоко* (копье) датируется 724—749 гг. Железные наконечники копий длиной от 24 до 30 см большей частью прямые и гладкие, лишь некоторые имеют у основания крючок.

Позднее наконечник *хоко* претерпевает значительные изменения: он был укорочен и превратился в подобие клинка.

Копья, снабженные железными наконечниками, лук и стрелы — оружие воинов вплоть до конца VIII в.; но уже с VII в. они постепенно начинают уступать дорогу мечу.

В V—VII вв. происходят весьма серьезные изменения в военном искусстве. Все более частыми становятся битвы на конях; лучника-пехотинца вытесняет конный воин в тяжелых доспехах, вооруженный мечом.

К VIII в. в Японии существовали настоящие «династии» оружейников, изготавливавших доспехи и, главное, боевые мечи. Кузнец-оружейник был свободным и, более того, принадлежал к родовой знати.

По преданию, первым японским оружейником был Масуда Мунэ-мори, который сделал шлем и доспехи и пометил их своим именем. Согласно легенде, Масуда был внуком божественного кузнеца Такара, обучившего его мастерству.

В древности и в средние века Масуда почитался родоначальником всех японских оружейников.

Достоверная история японского клинка начинается в VIII в. В конце VII — начале VIII в. жил первый знаменитый кузнец-оружейник, по имени Амакуни. Он метил свои клинки, два или три из которых сохранялись до нашего времени.

В «Сёку Нихонги» рассказывается, что в 704 г. он сделал для государя Момму великолепный меч, который в X в. был посвящен государем буддийскому божеству Фудо в Нарита<sup>30</sup> в ознаменование победы

<sup>30</sup> Фудо — божество, побеждающее демонов; изображается с мечом в правой руке.

над Тайра Масакадо. Меч находится в храме и поныне. Амакуни выковал и другой знаменитый меч — Кодзима-мару — фамильную драгоценность рода Тайра.

Клинок Амакуни считается прототипом японского меча последующих веков.

В середине VIII в. жил другой выдающийся японский оружейник Ясуцуна. Форма клинка стала в Японии канонической, причем настолько, что мечи, которыми были вооружены самураи во время боевой революции 1868 г., не отличались по внешнему виду от оружия их предков<sup>31</sup>.

В музее Сёсин хранится интересный документ под названием «Косё Ямада тусё». В нем подробно, поименно перечислены 24 меча, которые были выданы из государственной сокровищницы для борьбы с мятежными сторонниками Фудзивара (736 г.)<sup>32</sup>. В этом своеобразном реестре указаны принадлежность меча (китайский, корейский, японский), его размеры и материал, из которого он сделан.

В музее находится около 100 мечей весьма разнообразных по форме, материалу и т. д. Различаются мечи большие и малые, бронзовые и железные, простые и обоюдоострые, а также по форме сечения лезвия меча и форме его эфеса.

При датировке клинков специалисты одним из важнейших факторов считают глубину закаленного слоя и форму лезвия, а также узорчатую структуру металла (подобно структуре булата) на поверхности между лезвием и ложбинкой посередине клинка<sup>33</sup>.

Но разумеется, в VIII в. выше всего ценились боевые качества железного клинка, подобного клинкам Амакуни и Ясуцуна, которые по качеству не уступали дамасскому клинку.

В тот период существовала уже тщательно разработанная технология изготовления железного клинка.

Приступая к изготовлению меча, кузнец облачался в церемониальные одежды и совершал торжественный религиозный обряд, произнося специальные молитвы на этот случай. Затем по ритуалу приготавливались пять элементов: металл, земля, дерево, вода, огонь, — и, связав широкие рукава своей одежды, кузнец брал в руки молот. Далее следовал процесс изготовления клинка: Полосу железа кузнец сваривал с другой полосой, затем осторожно (не дотрагиваясь голой рукой) покрывал ее защитным слоем — пастовидной смесью глины с золой, чтобы предохранить от окалины во время нагревания в горне. Только место, предназначенное для лезвия, оставалось непокрытым. Следующая операция состояла в нагревании полосы в горне (огонь поддерживался древесным углем), после чего с помощью зубила в середине делалась бороздка, потом к полосе приваривали такую же и полученную металлическую болванку подвергали ковке, придавая ей нужную форму и длину.

Этот так называемый «складной» процесс повторялся не менее пяти раз. После подготовительной сварки получался клинок заданной формы и длины, грубо отшлифованный. При ковке многослойного клинка и достигалась узорчатая структура металла, подобная структуре булата.

Тогда оружейник приступал к самому ответственному моменту — закалке металла.

<sup>31</sup> «История японских мечей», т. I и III, Токио, 1934 (яп. яз.).

<sup>32</sup> Там же, доп. т., стр. 7, 8 и сл.

<sup>33</sup> B. Robinson, *Arms and armour of old Japan*, London, 1951, p. 6.



Во время закалки клинка кузнец запевал ритуальную песнь, чтобы пронизать меч священным духом, заключенным в произносимом заклинании. Например: «Тэнку тайхэй, тайхэй!» («Да будет мир на земле, да будет мир!») Или наоборот: «Тэнку тайран, тэнку тайран!» («Пусть грянет бой, пусть грянет бой!»)

В отличие от оружейников других стран японские мастера совершали процесс закалки не в две операции, а в одну. Затем клинок вновь подвергался цементации, т. е. покрывался смесью из тонкой глины и толченого угля. Вдоль лезвия на расстоянии  $\frac{3}{4}$  см от острия, соскребался защитный слой, и клинок помещался в горн, где большая его часть, покрытая защитной пастой, медленно накалялась докрасна, в то время как лезвие накалялось добела. Тогда кузнец выхватывал клинок из горна и быстро погружал в воду, нагретую до определенной температуры. Теперь оставалась только окончательная отделка.

Секрет закалки металла, в частности температура воды, в которую погружался клинок, ревниво охранялся мастером.

Существует даже легенда о том, как ученик кузнеца поплатился рукой за то, что хотел постичь до конца секрет изготовления великолепных мечей. Все тайны раскрыл ему учитель. Лишь одного не захотел ему открыть: в какую воду нужно опускать клинок, вынутый из горна. И тогда ученик тайно проник в кузницу, подстерег момент и опустил руку в воду, чтобы узнать, какова она. Мастер, застигнутый врасплох, отсек ему руку готовым мечом. Но слишком поздно — тайна была раскрыта.

Готовый клинок медленно шлифовали на нескольких точильных камнях так, что лезвие становилось совсем тонким, после чего клинок осторожно полировали каменным порошком и маслом.

Японский клинок, как и булат, отличался исключительной твердостью, упругостью, прочностью и острым, как бритва, лезвием.

Таким образом, приведенный материал свидетельствует, что уже в рассматриваемый период уровень обработки металла в Японии не уступал уровню наиболее развитых стран мира.

В. В. Вертоградова

## КЛАССИФИКАЦИЯ ФОНЕМ АРДХАМАГАДХИ НА ОСНОВЕ ОБЩЕГО ИСЧИСЛЕНИЯ ИХ ДИСТРИБУЦИИ

Задачей данной работы является функциональная классификация фонем пракрита ардхамагадхи — языка джайнской канонической литературы.

Эта работа представляет собой предварительный этап для последующего сравнения среднеиндийских диалектов с целью создания типологии всех среднеиндийских фонологических систем.

Для сравнения фонологических моделей среднеиндийских диалектов строгая функциональная классификация фонем представляется особенно важной, поскольку классификации на основе логического анализа фонологических оппозиций являются в данном случае недостаточными, так как некоторые из среднеиндийских языков имеют одинаковые или сходные инвентари фонем и идентичные наборы дифференциальных признаков.

В настоящее время существует немало способов функциональной классификации фонем языка<sup>1</sup>. Большинство таких классификаций является безусловно полезным, поскольку дает возможность лучше понять фонологическую структуру данного языка, но они мало пригодны для фонологической типологии, так как используют критерии, не являющиеся общими для большинства языков.

В связи с указанными выше задачами мы сочли целесообразным использовать в данной работе метод, разработанный американскими лингвистами Ф. Хэрари и Х. Пейпером и позволяющий описать дистрибуцию фонем с помощью математической теории множеств<sup>2</sup>.

Метод этот заключается в следующем. Весь фонемный инвентарь языка можно рассматривать как некое множество<sup>3</sup>, состоящее из элементов, отдельных фонем. Любые два элемента этого множества,

<sup>1</sup> Н. Vogt, *Phoneme classes and phoneme classification*, — «Word», X, 1954, № 1; E. Fischer-Jørgensen, *On a definition of phoneme categories on a distributional basis*, «Acta linguistica», VII, 1952; B. Sigurd, *Rank order of consonants established by distributional criteria*, — «Studia linguistica», IX, 1955; а также в применении к конкретным языкам: Ch. Ferguson, M. Chowdhury, *The phonemes of Bengali*, — «Language», XXXVI, 1960, № 1.

<sup>2</sup> F. Hargy, H. Paper, *Towards a general calculus of phonemic distribution*, — «Language», XXXIII, 1957, № 2. Основы этого метода были разработаны и описаны в работе: Ch. F. Hockett, *Two models of grammatical description*, — «Word», X, 1954, № 4. Описание этого метода см. также в кн. Н. Herdan, *Type-token mathematics*, New-York, 1960, ch. 7, § 5.

<sup>3</sup> П. С. Александров, *Введение в общую теорию множеств и функций*, М., 1948, стр. 23.



непосредственно следующие друг за другом в тексте, представляют собой кортеж длины два, или упорядоченную пару. Отношение  $R^4$  между компонентами упорядоченной пары будем называть отношением непосредственного следования. В каждой упорядоченной паре мы будем различать две позиции:  $\alpha$  — позицию предшествования и  $\beta$  — позицию последования.

Пусть  $P$  — множество фонем всего инвентаря. Тогда посредством  $\alpha x$  обозначим подмножество таких элементов  $P$ , которые могут находиться в первой позиции, где данная фонема  $x$  занимает вторую позицию, а посредством  $\beta x$  — подмножество элементов множества  $P$ , которые могут находиться во второй позиции, где данная фонема  $x$  занимает первую позицию.

Исходя из этого можно описать все фонемы, находящиеся в отношении  $R$ , с точки зрения следующих шести свойств: 1) полнота, 2) симметричность<sup>5</sup>, 3) несимметричность, 4) рефлексивность<sup>5</sup>, 5) иррефлексивность, 6) транзитивность<sup>5</sup>.

При рассмотрении каждого из этих свойств все фонемы инвентаря могут получить определенные численные характеристики и соответственно могут быть размещены по определенным точкам на шкале от 1 до 0. Фонемы, получившие одинаковые численные характеристики, составят структурные подмножества всего инвентаря  $P$ . Подмножества, полученные на основе исследования всех фонем с точки зрения их общей полноты, т. е. степени общей бинарной сочетаемости всех фонем языка, составят основные структурные подклассы фонем ардхамагадхи. А подмножества, полученные на основе исследования фонем с точки зрения пяти других указанных свойств, составят дополнительные структурные подклассы фонем ардхамагадхи, и численные характеристики, полученные для фонем этих подклассов, послужат дополнительными характеристиками для каждой фонемы основных подклассов.

Полный перечень таких структурных подклассов составляет фонемную структуру языка.

Преимущества, которыми обладает данный метод по сравнению со многими другими описаниями фонемного инвентаря, заключаются в следующем:

1) этот метод дает возможность одинакового подхода и общего описания гласных и согласных фонем на синтагматической оси, равно как и дифференциальные признаки на парадигматической оси языка;  
2) этот метод освобождает нас от таких общих определений, как „более широкая дистрибуция“, „большая свобода дистрибуции“, и позволяет вместо этого дать точные численные характеристики дистрибуции каждой фонемы;

3) в плане сегментных фонем этот метод открывает широкие возможности для фонологической типологии различных языков, причем он может быть применен и при синхронном сопоставлении языков, и при диахроническом сравнении различных срезов одного и того же языка;

4) возможность получения точных числовых характеристик дистрибуции каждой фонемы делает этот метод особенно ценным при сравнении двух родственных языков или диалектов, особенно, когда сравнение парадигматических планов этих языков не выявляет су-

щественных различий и единственным различием их является дистрибуция;

5) этот метод дает ценный материал для показа того, как использованы фонемы в системе языка с точки зрения его внутренней экономики.

Прежде чем перейти к подробному рассмотрению указанных свойств на конкретном материале, следует отметить некоторые особенности применения этого метода к фонемам ардхамагадхи.

Авторы указанного метода рассматривают при анализе фонем все встречающиеся бинарные последовательности независимо от деления на слоги и от морфемных границ. Однако авторы считают необходимым учитывать границу между словами, приравнивая точки соединения одной фонеме. Но при таком критерии определения всех бинарных последовательностей из нашего поля зрения ускользают многие важные особенности структуры языка. Поэтому мы считаем необходимым учитывать не только границы между словами, но и всякие морфологические границы, отмеченные пограничным сигналом. Поэтому, рассматривая все бинарные последовательности в контексте, мы исключаем из числа упорядоченных пар те, которые являются групповыми пограничными сигналами, обозначающими морфологические границы (как внутренние, так и внешние), и точки соединения функционально приравниваем одной фонеме.

Так, например, в ардхамагадхи, где глухие придыхательные фонемы никогда не могут находиться в интервокальной позиции, в последовательности *parikhitta* мы не будем рассматривать упорядоченную пару  $\langle ikh \rangle$ , поскольку она является групповым фонологическим сигналом, определяющим границы морфем: *pari* и *khitta*.

Поэтому в данном случае мы будем рассматривать две упорядоченные пары  $\langle i\# \rangle$  и  $\langle \#kh \rangle$ .

Мы условимся не рассматривать в числе бинарных последовательностей фонем ардхамагадхи сочетания, которые являются только возможными<sup>6</sup> членами системы (*virtual*, по определению Фогта), т. е. те, которые не встречаются в текстах, но появление которых можно ожидать, исходя из общих правил дистрибуции фонем, сформулированных на основе встречающихся последовательностей.

Таким образом, мы будем анализировать только действительные<sup>6</sup> (*actual*, по определению Фогта) последовательности фонем ардхамагадхи.

Материалом для дистрибутивного анализа нам послужили следующие тексты джайнского канона:

1. «The Kalpasūtra of Bhadrabāhu», ed. by H. Jacobi, Leipzig, 1879.
2. «Das Aupapātika Sūtra, erstes Upāṅga der Jainā», hrsg. von Dr. E. Leumann, Leipzig, 1883.
3. «Ācāranga-sūtra», hrsg. von W. Schubring, Leipzig, 1910.
4. «Kalpasūtra», hrsg. von W. Schubring, Leipzig, 1905.
5. «Uvāsagadasāo», ed. by A. F. Hoernle, Calcutta, 1885—1888.

По завершении полного фонемного анализа мы установили, что инвентарь фонем ардхамагадхи содержит 32 фонемы. Таким образом, множество всех фонем  $P = 32 + \# = 33$ .

Табл. 1 дистрибуции фонем приводит все встречающиеся бинарные последовательности фонем ардхамагадхи. При составлении этой таблицы, т. е. при выявлении всех упорядоченных пар, мы учитывали следующие правила, выведенные из анализа всех последовательностей:

<sup>4</sup> Gårding, *Relation and order*, — «Studia linguistica», IX, 1955.  
<sup>5</sup> R. Z. Wilder, *Introduction to the foundations of mathematics*, New York, 1952, pp. 47—49; П. С. Александров, *Введение в общую теорию множеств и функций*, стр. 27.

<sup>6</sup> H. Vogt, *Phoneme classes and phoneme classification*, p. 31







$$\beta c = /a, i, u, e, o, c, ch/.$$

С фонемой /с/ в качестве второй компоненты мы обнаружили следующие упорядоченные пары:

$$\langle ac \rangle, \langle ic \rangle, \langle uc \rangle, \langle ec \rangle, \langle oc \rangle, \langle nc \rangle, \langle \#c \rangle, \langle cc \rangle.$$

Следовательно,  $\alpha$ -поле фонемы /с/ представляет собой следующее подмножество множества  $P$ :

$$\alpha c = /a, i, u, e, o, n, c, \#/.$$

Тогда степень  $\alpha$ -полноты фонемы /с/ будет:

$$K_{\alpha c} = \frac{n_{\alpha c}}{n_P} = \frac{8}{33} = 24\%,$$

а степень  $\beta$ -полноты:

$$K_{\beta c} = \frac{n_{\beta c}}{n_P} = \frac{7}{33} = 21\%.$$

Кроме того, мы можем описать и подсчитать внутреннюю полноту каждой фонемы.

Степень внутренней  $\alpha$ -полноты фонемы  $x$  есть отношение числа элементов в  $\alpha$ -позиции фонемы  $x$  к числу элементов в поле общего бинарного взаимодействия, т. е.  $K_{\alpha x} = \frac{n_{\alpha x}}{n_{\tau x}}$ ; подобным же образом  $K_{\beta x} = \frac{n_{\beta x}}{n_{\tau x}}$ ;

тогда  $K_{\tau x} = \frac{n_{\tau x}}{n_{\tau x}} = 1$ .

Теперь определим внутреннюю полноту нашей фонемы /с/:

$$K_{\alpha c} = \frac{n_{\alpha c}}{n_{\tau c}} = \frac{8}{9} = 89\%; \quad K_{\beta c} = \frac{n_{\beta c}}{n_{\tau c}} = \frac{7}{9} = 78\%.$$

Подобные численные характеристики полноты, какие мы определили сейчас для фонемы /с/, табл. 2 дает для всех фонем ардхамагадхи.

Заметим кстати, что фонема  $x$  считается  $\alpha$ -полной, если  $K_{\alpha x} = 1$ ,  $\beta$ -полной, если  $K_{\beta x} = 1$ , и считается полной, если  $K_{\tau x} = 1$ .

Если фонема является  $\alpha$ - или  $\beta$ -полной, то заранее можно сказать, что она будет и  $\tau$ -полной, или просто полной.

Из табл. 2 мы видим, что из всего инвентаря фонем ардхамагадхи  $\alpha$ -полными, а следовательно, просто полными являются только фонемы /i/ и /u/. Ни одна фонема ардхамагадхи не является  $\beta$ -полной.

Численные характеристики каждого из видов полноты, содержащиеся в табл. 2, можно распределить по точкам на шкале от 1 до 0 и определить структурные подмножества инвентаря фонем согласно совпадению значений различных видов полноты.

Табл. 4 дает нам такие подмножества для  $\alpha$ -полноты всего инвентаря.

Табл. 5 — для  $\beta$ -полноты.

Табл. 3 — для двусторонней полноты каждой фонемы.

Табл. 6 и 7 — для  $\alpha$ - и  $\beta$ -внутренней полноты.

Табл. 3 является наиболее важной, так как дает представление об основных дистрибутивных подмножествах, или подклассах фонемного инвентаря, установленных на основе анализа бинарных последовательностей фонем.

Таблица 2

Степени различных видов полноты фонем ардхамагадхи

| P  | $n_{\alpha}$ | $K_{\alpha}, \%$ | $n_{\beta}$ | $K_{\beta}, \%$ | $n_{\tau}$ | $K_{\tau}, \%$ | $K_{i\alpha}, \%$ | $K_{i\beta}, \%$ |
|----|--------------|------------------|-------------|-----------------|------------|----------------|-------------------|------------------|
| a  | 30           | 91               | 24          | 73              | 32         | 97             | 94                | 75               |
| i  | 33           | 100              | 25          | 76              | 33         | 100            | 100               | 76               |
| u  | 33           | 100              | 25          | 76              | 33         | 100            | 100               | 76               |
| e  | 32           | 97               | 20          | 61              | 33         | 100            | 97                | 61               |
| o  | 31           | 94               | 21          | 64              | 31         | 94             | 100               | 68               |
| k  | 8            | 24               | 7           | 21              | 9          | 27             | 89                | 78               |
| kh | 3            | 9                | 5           | 15              | 8          | 24             | 36                | 63               |
| g  | 8            | 24               | 7           | 21              | 9          | 27             | 89                | 78               |
| gh | 3            | 9                | 5           | 15              | 8          | 24             | 36                | 63               |
| c  | 8            | 24               | 7           | 21              | 9          | 27             | 89                | 78               |
| ch | 3            | 9                | 5           | 15              | 8          | 24             | 36                | 63               |
| j  | 8            | 24               | 7           | 21              | 9          | 27             | 89                | 78               |
| jh | 3            | 9                | 5           | 15              | 8          | 24             | 36                | 63               |
| t  | 7            | 21               | 5           | 15              | 8          | 24             | 88                | 63               |
| th | 3            | 9                | 5           | 15              | 8          | 24             | 36                | 63               |
| d  | 8            | 24               | 7           | 21              | 9          | 27             | 89                | 78               |
| dh | 7            | 21               | 5           | 15              | 7          | 21             | 100               | 72               |
| t  | 8            | 24               | 7           | 21              | 9          | 27             | 89                | 78               |
| th | 3            | 9                | 5           | 15              | 8          | 24             | 36                | 63               |
| d  | 8            | 24               | 7           | 21              | 9          | 27             | 89                | 78               |
| dh | 3            | 9                | 5           | 15              | 8          | 24             | 36                | 63               |
| p  | 7            | 21               | 7           | 21              | 9          | 27             | 78                | 78               |
| ph | 3            | 9                | 5           | 15              | 8          | 24             | 36                | 63               |
| b  | 6            | 18               | 7           | 21              | 9          | 27             | 67                | 78               |
| bh | 7            | 21               | 5           | 15              | 8          | 24             | 88                | 63               |
| n  | 6            | 18               | 11          | 33              | 11         | 33             | 55                | 100              |
| n  | 5            | 15               | 18          | 55              | 19         | 58             | 26                | 95               |
| m  | 7            | 21               | 13          | 39              | 13         | 39             | 54                | 100              |
| r  | 6            | 18               | 5           | 15              | 6          | 18             | 100               | 83               |
| l  | 7            | 21               | 7           | 21              | 8          | 24             | 88                | 88               |
| s  | 7            | 21               | 7           | 21              | 8          | 24             | 88                | 88               |
| h  | 9            | 27               | 5           | 15              | 9          | 27             | 100               | 56               |
| #  | 6            | 18               | 29          | 88              | 29         | 88             | 21                | 100              |

Таблица 3

Степень общего бинарного взаимодействия фонем ардхамагадхи

| % | 100 | 97 | 94 | 88 | 58 | 39 | 33 | 27 | 24 | 21 | 18 |
|---|-----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
|   | i   | a  | o  | #  | n  | m  | n  | k  | t  | dh | r  |
|   | u   |    |    |    |    |    |    | g  | kh |    |    |
|   | e   |    |    |    |    |    |    | c  | gh |    |    |
|   |     |    |    |    |    |    |    | j  | ch |    |    |
|   |     |    |    |    |    |    |    | d  | jn |    |    |
|   |     |    |    |    |    |    |    | t  | th |    |    |
|   |     |    |    |    |    |    |    | d  | th |    |    |
|   |     |    |    |    |    |    |    | p  | dh |    |    |
|   |     |    |    |    |    |    |    | b  | ph |    |    |
|   |     |    |    |    |    |    |    |    | bh |    |    |
|   |     |    |    |    |    |    |    | h  | s  |    |    |
|   |     |    |    |    |    |    |    |    | l  |    |    |







Это можно объяснить особым положением ретрофлексных фонем в системе: низкой частотностью их в некоторых позициях по сравнению с другими смычными фонемами (например, отсутствие в исследованных нами текстах фонем /t/ и /dʰ/ в начале слова).

Кажущаяся нерегулярность примыкания фонемы /h/ к классу, имеющему 27% полноты и обозначенному нами как класс смычных неаспирированных, равно как и примыкание непрерывных /s/ и /l/ к классу смычных аспираторов оправданы структурно.

При этом мы имеем дело со случаем, когда две фонемы при равных  $K_{\tau x}$  и  $K_{\tau y}$  различаются между собой только характеристиками их  $\alpha$ - и  $\beta$ -позиций.

Если изобразить  $\alpha x$ ,  $\alpha y$ ,  $\beta x$ ,  $\beta y$  в виде четырех точек, расположенных в углах квадрата:  $\therefore$ , и соединить линией две точки, имеющие равные численные характеристики, то отношение между каждыми двумя фонемами с одинаковыми степенями полноты ( $K_{\tau}$ ) можно представить в виде одной из 15 геометрических фигур, получающихся путем соединения любых из этих четырех точек<sup>11</sup>.

Рассмотрим отношение между неаспирированными фонемами, принимая во внимание их  $\alpha$ - и  $\beta$ -позиции. Регулярный тип отношений между любыми двумя неаспирированными фонемами можно изобразить как  $\therefore$ . Но отношение между любой неаспирированной фонемой и /h/ будет изображаться как  $\therefore$ . Следовательно, фонема /h/ составляет особую структурную группу, функционально примыкающую к классу неаспирированных смычных и фрикативных. Такую же картину мы наблюдаем с непрерывными /s/ и /l/, которые составляют особую структурную группу, примыкающую к классу аспираторов смычных и фрикативных.

Кроме всех указанных видов полноты, определенных нами для каждой фонемы, можно говорить о бинарной полноте всего отношения  $R$ .

Степень бинарной полноты отношения  $R$   $K(R) = \frac{nR}{nP^2 - 1}$ , где  $nR$  есть число всех упорядоченных пар, обнаруженных в  $R$ ,  $nP^2$  есть максимальное число теоретически возможных упорядоченных пар, т. е. всех  $xu \in R$ , но, так как упорядоченная пара  $\langle \# \# \rangle$  невозможна, необходимо вычесть единицу.

Численную характеристику полноты отношения  $R$  см. в табл. 19.

## II. Симметричность и несимметричность

Фонема  $x$  называется симметричной фонеме  $y$ , если обе последовательности  $\langle xy \rangle$  и  $\langle yx \rangle$  встречаются, т. е. если упорядоченные пары  $\langle xy \rangle$  и  $\langle yx \rangle$  существуют в отношении  $R$ .

Можно определить степень симметричности каждой фонемы. Степень симметричности фонемы есть отношение числа фонем, с которыми  $x$  является симметричной, т. е. таких, которые составляют пересечение двух множеств:  $\alpha$ -поля и  $\beta$ -поля фонемы  $x$ , к числу фонем всего инвентаря. Таким образом,  $S_x = \frac{n(\alpha x \cap \beta x)}{nP}$ .

Кроме того, для каждой фонемы мы можем определить также степень внутренней симметричности.

Степень внутренней симметричности фонемы  $x$  есть отношение

числа фонем, с которыми фонема взаимодействует симметрично, к числу фонем, с которыми она взаимодействует:  $S'_x = \frac{n(\alpha x \cap \beta x)}{n\tau x}$ .

В табл. 8 можно найти численные характеристики симметричности и внутренней симметричности всех фонем ардхамагадхи.

Заметим, что фонема является симметричной фонемой, если она взаимодействует симметрично со всеми фонемами, с которыми она взаимодействует, т. е. если  $\alpha x = \beta x$ .

Фонема  $x$  может быть названа полностью симметричной, если она взаимодействует симметрично со всеми членами инвентаря. Из табл. 8 мы видим, что во всем инвентаре фонем ардхамагадхи нет ни одной фонемы, которая являлась бы полностью симметричной или просто симметричной.

Степени симметричности всех фонем можно расположить на шкале от 1 до 0 и получить таким образом структурные подмножества (или группы) фонем на основании совпадения этих степеней.

Табл. 9 и 10 дают нам такие структурные подмножества инвентаря фонем на основе значений симметричности и внутренней симметричности.

Фонема  $x$  является несимметричной фонемой  $y$ , если одна из упорядоченных пар  $\langle xy \rangle$  и  $\langle yx \rangle$  встречается, а другая нет.

Степень несимметричности фонемы  $x$  есть отношение числа элементов, находящихся в симметричной разности множеств  $\alpha x$  и  $\beta x$ , к числу элементов в  $P$ :  $S'_x = \frac{n(\alpha x \ominus \beta x)}{nP}$ . Аналогично с предыдущими случаями степень внутренней несимметричности фонемы  $x$  есть отношение числа элементов, находящихся в симметричной разности  $\alpha x$  и  $\beta x$ , к числу элементов в поле общего бинарного взаимодействия:  $S'_x = \frac{n(\alpha x \ominus \beta x)}{n\tau x}$ .

Численные характеристики несимметричности и внутренней несимметричности всех фонем ардхамагадхи можно найти в табл. 8.

Табл. 11 и 12 дают нам структурные подмножества инвентаря фонем на основе несимметричности и внутренней несимметричности.

Можно также определить степень симметричности и несимметричности для всего отношения  $R$ . Степень несимметричности отношения  $R$  есть отношение половины суммы всех элементов, находящихся в симметричной разности  $\alpha$ - и  $\beta$ -полей каждой фонемы, к числу всех упорядоченных пар, встречающихся в отношении  $R$ :

$$S'(R) = \frac{1/2 \sum_{x \in P} n(\alpha x \ominus \beta x)}{nR}; \quad S(R) = 1 - S'(R).$$

Численные характеристики симметричности и несимметричности отношения  $R$  см. в табл. 19.

## III. Рефлексивность

Фонема  $x$  может быть названа рефлексивной, если упорядоченная пара  $\langle xx \rangle$  существует, т. е.  $G_x = 1$ , если  $xx \in R$ . Это свойство характеризует геминаты.

Мы исходим в данном случае из интерпретации геминат как последовательностей, состоящих из двух фонем. Геминированными в ардхамагадхи могут быть как гласные, так и согласные фонемы.

<sup>11</sup> F. Hargy, H. Paper, Towards a general calculus of phonemic distribution, p. 153.



Таблица 8

Степени симметричности, несимметричности и рефлексивности фонем ардхамагадхи

| P  | S     | S'    | S <sub>i</sub> | S' <sub>i</sub> | G |
|----|-------|-------|----------------|-----------------|---|
| a  | 22 67 | 10 30 | 22/32 69       | 10/32 31        | 0 |
| i  | 25 76 | 8 24  | 25/33 76       | 8/33 24         | 1 |
| u  | 25 76 | 8 24  | 25/33 76       | 8/33 24         | 1 |
| e  | 19 58 | 14 42 | 19/33 58       | 14/33 42        | 1 |
| o  | 20 67 | 12 36 | 20/31 65       | 12/31 35        | 0 |
| k  | 6 18  | 3 9   | 6/9 67         | 3/9 33          | 1 |
| kh | 0 0   | 8 24  | 0 0            | 8/8 100         | 0 |
| g  | 6 18  | 3 9   | 6/9 67         | 3/9 33          | 1 |
| gh | 0 0   | 8 24  | 0 0            | 8/8 100         | 0 |
| c  | 6 18  | 3 9   | 6/9 67         | 3/9 33          | 1 |
| ch | 0 0   | 8 24  | 0 0            | 8/8 100         | 0 |
| j  | 6 18  | 3 9   | 6/9 67         | 3/9 33          | 1 |
| jh | 0 0   | 8 24  | 0 0            | 8/8 100         | 0 |
| t  | 4 12  | 4 12  | 4/8 50         | 4/8 50          | 1 |
| th | 0 0   | 8 24  | 0 0            | 8/8 100         | 0 |
| d  | 6 18  | 3 9   | 6/9 67         | 3/9 33          | 1 |
| dh | 5 15  | 2 7   | 5/7 71         | 2/7 29          | 0 |
| l  | 6 18  | 3 9   | 6/9 67         | 3/9 33          | 1 |
| th | 0 0   | 8 24  | 0 0            | 8/8 100         | 0 |
| d  | 6 18  | 3 9   | 6/9 67         | 3/9 33          | 1 |
| dh | 0 0   | 8 24  | 0 0            | 8/8 100         | 0 |
| p  | 5 15  | 4 12  | 5/9 55         | 4/9 45          | 1 |
| ph | 0 0   | 8 24  | 0 0            | 8/8 100         | 0 |
| b  | 4 12  | 5 15  | 4/9 45         | 5/9 55          | 1 |
| bh | 4 12  | 4 12  | 4/8 50         | 4/8 50          | 0 |
| n  | 6 18  | 5 15  | 6/11 55        | 5/11 45         | 1 |
| m  | 4 12  | 15 45 | 4/19 21        | 15/19 79        | 1 |
| r  | 5 15  | 1 3   | 5/6 83         | 1/6 17          | 0 |
| l  | 6 18  | 2 7   | 6/8 75         | 2/8 25          | 1 |
| s  | 6 18  | 2 6   | 6/8 75         | 2/8 25          | 1 |
| h  | 5 15  | 4 12  | 5/9 55         | 4/9 45          | 0 |
| #  | 6 18  | 23 70 | 6/29 21        | 23/29 79        | 0 |

Таблица 9

Степени симметричности фонем ардхамагадхи

| % | 76 | 67 | 57 | 21 | 18 | 15 | 12 | 0  |
|---|----|----|----|----|----|----|----|----|
| i | u  | a  | e  | m  | n  | p  | n  | kh |
| u | o  |    |    |    | k  | r  | t  | gh |
|   |    |    |    |    | g  | h  | b  | ch |
|   |    |    |    |    | c  | dh | bh | jh |
|   |    |    |    |    | j  |    |    | th |
|   |    |    |    |    | d  |    |    | dh |
|   |    |    |    |    | t  |    |    | ph |
|   |    |    |    |    | d  |    |    |    |
|   |    |    |    |    | s  |    |    |    |
|   |    |    |    |    | l  |    |    |    |
|   |    |    |    |    | #  |    |    |    |

Таблица 10

Степени несимметричности фонем ардхамагадхи

| % | 70 | 45 | 36 | 30 | 27 | 24 | 18 | 15 | 12 | 9  | 7 | 6 | 3 |
|---|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|---|---|---|
| # | n  | o  | a  | e  | i  | m  | n  | t  | k  | dh | s | r |   |
|   |    |    |    |    | u  |    | b  | p  | g  | l  |   |   |   |
|   |    |    |    |    | kh |    |    | bh | c  |    |   |   |   |
|   |    |    |    |    | gh |    |    | h  | j  |    |   |   |   |
|   |    |    |    |    | ch |    |    |    | d  |    |   |   |   |
|   |    |    |    |    | jh |    |    |    | t  |    |   |   |   |
|   |    |    |    |    | th |    |    |    |    |    |   |   |   |
|   |    |    |    |    | dh |    |    |    |    |    |   |   |   |
|   |    |    |    |    | ph |    |    |    |    |    |   |   |   |

Таблица 11

Степени внутренней симметричности фонем ардхамагадхи

| % | 83 | 76 | 75 | 71 | 69 | 67 | 65 | 58 | 55 | 54 | 50 | 45 | 21 | 0 |
|---|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|---|
| r | i  | s  | dh | a  | k  | o  | e  | n  | m  | t  | b  | n  | kh |   |
|   | u  | l  |    |    | g  |    |    | p  |    | bh |    | #  | gh |   |
|   |    |    |    |    | c  |    |    | h  |    |    |    |    | ch |   |
|   |    |    |    |    | j  |    |    |    |    |    |    |    | jh |   |
|   |    |    |    |    | d  |    |    |    |    |    |    |    | th |   |
|   |    |    |    |    | t  |    |    |    |    |    |    |    | dh |   |
|   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    | ph |   |

Таблица 12

Степени внутренней несимметричности фонем ардхамагадхи

| %  | 10 | 79 | 55 | 50 | 46 | 45 | 42 | 35 | 33 | 31 | 29 | 25 | 24 | 17 |
|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
| kh | n  | b  | t  | m  | n  | e  | o  | k  | a  | dh | s  | l  | i  | r  |
| gh | #  |    | bh |    | p  |    |    | g  |    |    |    |    | u  |    |
| ch |    |    |    |    | h  |    |    | c  |    |    |    |    |    |    |
| jh |    |    |    |    |    |    |    | j  |    |    |    |    |    |    |
| th |    |    |    |    |    |    |    | d  |    |    |    |    |    |    |
| dh |    |    |    |    |    |    |    | t  |    |    |    |    |    |    |
| ph |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |

Таблица 13

Степени рефлексивности фонем ардхамагадхи

| % | 100 | 0 | % | 100 | 0 |
|---|-----|---|---|-----|---|
| i | a   | t | t | th  |   |
| u | o   | d | p | dh  |   |
| e | kh  | b | b | ph  |   |
| k | gh  | n | n | bh  |   |
| g | ch  | m | l | r   |   |
| c | jh  | s |   | h   |   |
| j | th  |   |   | #   |   |
| t | dh  |   |   |     |   |
| d |     |   |   |     |   |



Табл. 8 и 13 характеризуют все фонемы ардхамагадхи с точки зрения рефлексивности.

Фонема  $x$  является иррефлексивной, если упорядоченная пара  $\langle xx \rangle$  не существует.

Можно определить степень рефлексивности всего отношения  $R$ .

Степень рефлексивности  $G(R)$  есть отношение числа рефлексивных элементов в  $P$  к числу всех элементов  $P$  минус единица, так как  $|P|$  обязательно является иррефлексивной:

$$G(R) = \frac{\sum_{x \in P} Gx}{nP - 1}$$

Степень иррефлексивности отношения  $R$ :  $G'(R) = 1 - G(R)$ .

Численные характеристики рефлексивности и иррефлексивности отношения  $R$  см. в табл. 19.

#### IV. Транзитивность

Отношение  $R$  является транзитивным, если появление упорядоченных пар  $\langle xy \rangle$  и  $\langle yz \rangle$  в отношении  $R$  предполагает упорядоченную пару  $\langle xz \rangle$ . Следовательно, при определении транзитивности фонемы прежде всего надо исследовать  $\beta x$  по отношению к  $\beta y$ , чтобы установить, относятся ли оба эти  $\beta$ -поля друг к другу так, что отношение  $R$  является транзитивным.  $R$  является транзитивным, если, и только если, для каждого  $xu \in R$   $\beta$ -поле  $u$  есть подмножество  $\beta$ -поля  $x$ , т. е. если  $\beta x \cap \beta u = \beta u$  для каждого  $xu \in R$ .

Прежде чем определить степень транзитивности отношения  $R$ , мы будем исследовать сначала транзитивность каждой фонемы по отношению к каждой другой фонеме инвентаря и будем называть такую транзитивность местной.

Степень местной транзитивности фонемы  $x$  по отношению к фонеме  $u$   $T_{xu}$  есть отношение числа элементов в пересечении  $\beta$ -полей  $x$  и  $u$  к числу элементов в  $\beta u$ .

Таким образом, фонема  $x$  является местно транзитивной по отношению к фонеме  $u$ , если, и только если,  $\beta$ -поле  $u$  содержится в  $\beta$ -поле  $x$ .

$$T_{xu} = 1 \leftarrow \beta u \subseteq \beta x.$$

Каждое значение местной транзитивности, определенное для каждого  $xu \in R$ , может быть размещено в матрице упорядоченных пар.

Табл. 14 дает нам значения местной транзитивности, определенные для всех возможных упорядоченных пар фонемного инвентаря ардхамагадхи. Кроме того, мы можем подсчитать степень местной транзитивности фонемы  $x$  по отношению к  $Tx$  —, т. е. к  $\beta$ -полю  $x$ , и степень местной транзитивности фонемы  $x$  по отношению к  $T-x$ , или к  $\alpha$ -полю фонемы  $x$ .

$Tx$  измеряется суммой значений всех  $T_{xu}$  в  $\beta$ -поле  $x$ , деленной на число элементов в  $\beta x$ ,  $Tx = \frac{\sum_{u \in \beta x} T_{xu}}{n\beta x}$ ; аналогично с этим  $T-x = \frac{\sum_{u \in \alpha x} T_{xu}}{n\alpha x}$ ; отсюда степень местной транзитивности фонемы  $x$ :

$$Tx = \frac{Tx + T-x}{2}.$$

Таблица 14

| Степени местной транзитивности всех упорядоченных пар фонем ардхамагадхи |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |     |    |    |  |  |  |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|----|----|--|--|--|
| a                                                                        | i/y | u/v | e   | o   | k   | kh  | g   | gh  | c   | ch  | j   | jh  | t   | th  | d   | dh  | p   | ph  | b   | bh  | n   | m   | r   | l   | s   | h   | #  |    |  |  |  |
| a                                                                        | 96  | 100 | 96  | 100 | 72  | 72  | 72  | 72  | 72  | 72  | 72  | 72  | 60  | 80  | 72  | 86  | 72  | 86  | 86  | 80  | 82  | 61  | 85  | 80  | 86  | 83  | 80 | 69 |  |  |  |
| i/y                                                                      | 100 | 100 | 100 | 100 | 86  | 86  | 86  | 86  | 86  | 86  | 86  | 86  | 80  | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 82  | 92  | 100 | 100 | 100 | 100 | 73 |    |  |  |  |
| u/v                                                                      | 100 | 100 | 100 | 100 | 86  | 86  | 86  | 86  | 86  | 86  | 86  | 86  | 80  | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 91  | 92  | 100 | 100 | 100 | 100 | 55 |    |  |  |  |
| e                                                                        | 80  | 80  | 100 | 91  | 72  | 57  | 57  | 57  | 57  | 57  | 57  | 57  | 60  | 60  | 72  | 72  | 57  | 57  | 60  | 73  | 67  | 62  | 60  | 72  | 67  | 60  | 59 |    |  |  |  |
| o                                                                        | 84  | 84  | 95  | 19  | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 |    |    |  |  |  |
| k                                                                        | 21  | 24  | 24  | 25  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  |    |    |  |  |  |
| kh                                                                       | 17  | 20  | 24  | 25  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  |    |    |  |  |  |
| g                                                                        | 21  | 24  | 24  | 25  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  |    |    |  |  |  |
| gh                                                                       | 17  | 20  | 24  | 25  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  |    |    |  |  |  |
| c                                                                        | 21  | 24  | 24  | 25  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  |    |    |  |  |  |
| ch                                                                       | 17  | 20  | 24  | 25  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  |    |    |  |  |  |
| j                                                                        | 21  | 24  | 24  | 25  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  |    |    |  |  |  |
| jh                                                                       | 17  | 20  | 24  | 25  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  |    |    |  |  |  |
| t                                                                        | 17  | 20  | 24  | 25  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  |    |    |  |  |  |
| th                                                                       | 13  | 16  | 16  | 20  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  |    |    |  |  |  |
| d                                                                        | 17  | 20  | 24  | 25  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  |    |    |  |  |  |
| dh                                                                       | 25  | 28  | 28  | 20  | 30  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  |    |    |  |  |  |
| p                                                                        | 17  | 20  | 24  | 25  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  |    |    |  |  |  |
| ph                                                                       | 21  | 24  | 24  | 25  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  |    |    |  |  |  |
| b                                                                        | 17  | 20  | 24  | 25  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  |    |    |  |  |  |
| bh                                                                       | 25  | 28  | 28  | 20  | 30  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  | 24  |    |    |  |  |  |
| n                                                                        | 17  | 20  | 24  | 25  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  |    |    |  |  |  |
| m                                                                        | 38  | 40  | 40  | 45  | 38  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  | 43  |    |    |  |  |  |
| r                                                                        | 46  | 48  | 48  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  |    |    |  |  |  |
| l                                                                        | 46  | 48  | 48  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  | 40  |    |    |  |  |  |
| s                                                                        | 17  | 20  | 24  | 25  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  | 19  |    |    |  |  |  |
| h                                                                        | 21  | 24  | 24  | 25  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  | 14  |    |    |  |  |  |
| #                                                                        | 83  | 84  | 84  | 80  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  | 81  |    |    |  |  |  |



Таблица 15

Степени местной транзитивности фонем ардхамагадхи

| <i>P</i>   | <i>T-x</i> | <i>Tx-</i> | <i>Tx</i> | <i>P</i>  | <i>T-x</i> | <i>Tx-</i> | <i>Tx</i> |
|------------|------------|------------|-----------|-----------|------------|------------|-----------|
| <i>a</i>   | 71         | 64         | 67        | <i>t</i>  | 27         | 45         | 36        |
| <i>i/y</i> | 70         | 92         | 81        | <i>th</i> | 0          | 18         | 9         |
| <i>u/v</i> | 70         | 92         | 81        | <i>d</i>  | 27         | 45         | 36        |
| <i>e</i>   | 46         | 76         | 61        | <i>dh</i> | 0          | 18         | 9         |
| <i>o</i>   | 39         | 61         | 50        | <i>p</i>  | 27         | 44         | 35        |
| <i>k</i>   | 27         | 45         | 36        | <i>ph</i> | 0          | 18         | 9         |
| <i>kh</i>  | 0          | 18         | 9         | <i>b</i>  | 30         | 46         | 38        |
| <i>g</i>   | 27         | 45         | 36        | <i>bh</i> | 10         | 18         | 14        |
| <i>gh</i>  | 0          | 18         | 9         | <i>ŋ</i>  | 50         | 73         | 61        |
| <i>c</i>   | 27         | 45         | 36        | <i>n</i>  | 48         | 85         | 67        |
| <i>ch</i>  | 0          | 18         | 9         | <i>m</i>  | 52         | 74         | 63        |
| <i>j</i>   | 27         | 45         | 36        | <i>r</i>  | 15         | 18         | 17        |
| <i>jh</i>  | 0          | 18         | 9         | <i>l</i>  | 34         | 48         | 41        |
| <i>ʈ</i>   | 21         | 44         | 32        | <i>s</i>  | 27         | 35         | 31        |
| <i>ʈh</i>  | 0          | 18         | 9         | <i>h</i>  | 10         | 18         | 14        |
| <i>ɖ</i>   | 29         | 48         | 39        | #         | 84         | 97         | 90        |
| <i>ɖh</i>  | 13         | 18         | 16        |           |            |            |           |

Таблица 16

Степени местной транзитивности фонем ардхамагадхи по отношению к α-полю фонем

| % | 84       | 71                   | 70       | 52       | 50       | 48       | 46       | 39       | 34       | 30       | 29                                                                                           | 27       | 21       | 15        | 13                    | 10                                                                                                   | 0 |
|---|----------|----------------------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------------------------------------------------------------------------------------------|----------|----------|-----------|-----------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| # | <i>a</i> | <i>i</i><br><i>u</i> | <i>m</i> | <i>ŋ</i> | <i>n</i> | <i>e</i> | <i>o</i> | <i>l</i> | <i>b</i> | <i>ɖ</i> | <i>k</i><br><i>g</i><br><i>c</i><br><i>j</i><br><i>t</i><br><i>d</i><br><i>p</i><br><i>s</i> | <i>ʈ</i> | <i>r</i> | <i>ɖh</i> | <i>bh</i><br><i>h</i> | <i>kh</i><br><i>gh</i><br><i>ch</i><br><i>jh</i><br><i>ʈh</i><br><i>th</i><br><i>dh</i><br><i>ph</i> |   |

Таблица 17

Степени местной транзитивности фонем ардхамагадхи по отношению к β-полю фонем

| % | 97     | 92 | 85 | 76 | 74 | 73 | 64 | 61 | 48     | 46 | 45                         | 44     | 35 | 18                                                                 |
|---|--------|----|----|----|----|----|----|----|--------|----|----------------------------|--------|----|--------------------------------------------------------------------|
| # | i<br>u | n  | e  | m  | ŋ  | a  | o  |    | d<br>l | b  | k<br>g<br>c<br>j<br>t<br>d | t<br>p | s  | kh<br>gh<br>ch<br>jh<br>ʈh<br>dh<br>th<br>dh<br>ph<br>bh<br>r<br>h |

Таблица 18

Степени местной транзитивности фонем ардхамагадхи

| Степени местной транзитивности фонем ардхамагадхи |    |        |        |    |        |    |    |    |    |                            |    |    |    |    |    |         |                                              |
|---------------------------------------------------|----|--------|--------|----|--------|----|----|----|----|----------------------------|----|----|----|----|----|---------|----------------------------------------------|
| %                                                 | 90 | 81     | 67     | 63 | 61     | 50 | 41 | 39 | 38 | 36                         | 35 | 32 | 31 | 17 | 16 | 14      | 9                                            |
|                                                   | #  | i<br>u | a<br>n | m  | e<br>ŋ | o  | l  | ɖ  | b  | k<br>g<br>c<br>j<br>t<br>d | p  | ʈ  | s  | r  | ɖh | bh<br>h | kh<br>gh<br>ch<br>jh<br>ʈh<br>th<br>dh<br>ph |

Таблица 19

Общие бинарные характеристики всего инвентаря фонем ардхамагадхи

$$K(R) = \frac{1327}{1088} = 30\% \quad G(R) = \frac{18}{32} = 56\%$$

$$S'(R) = \frac{103}{327} = 32\% \quad G'(R) = 44\%$$

$$S(R) = 68\% \quad T(R) = \frac{20142}{327} = 62\%$$

Табл. 15 дает нам все значения местной транзитивности фонемы *x* по отношению к α-полю *x* (*T-x*) и по отношению к β-полю *x* (*Tx-*), а также степень местной транзитивности фонемы *x* (*Tx*).

Табл. 16—18 устанавливают все подмножества множества *P*, выделенные на основе всех перечисленных выше видов местной транзитивности.

Степень транзитивности всего отношения *R* можно определить суммированием всех значений *Txy* в отношении *R* и делением на число всех упорядоченных пар в *R*.

$$T(R) = \frac{\sum_{xy \in R} Txy}{nR}$$

Численную характеристику транзитивности отношения *R* см. в табл. 19.

Таким образом, в данной работе мы предприняли попытку: 1) выделить основные структурные классы и подклассы фонем ардхамагадхи посредством численных характеристик их общего бинарного взаимодействия (табл. 3); 2) дать дополнительные численные характеристики дистрибуции каждой фонемы каждого класса, анализируя свойства симметричности, рефлексивности и транзитивности фонем (табл. 4—18). Это дает возможность представить каждую фонему инвентаря в виде набора определенных численных характеристик, извлеченных из приведенных выше таблиц, а также дать набор таких характеристик для всего инвентаря фонем ардхамагадхи. Получение подобных характеристик дистрибуции фонем других среднеиндийских диалектов и сопоставление их может послужить основой для типологии всех среднеиндийских фонологических систем.



Г. А. Зограф

КАЛЬКУТТСКИЙ ХИНДУСТАНИ КОНЦА XVIII в.  
В ОСВЕЩЕНИИ Г. С. ЛЕБЕДЕВА

Ранние грамматические труды, посвященные тем или иным языкам, часто рассматриваются априори как работы весьма несовершенные и мало заслуживающие доверия. Примером такого отношения к первым грамматикам хиндустани может служить позиция, занятая одним из наиболее выдающихся исследователей новоиндийских языков Г. А. Грирсоном. Рассматривая историю изучения хиндустани, он характеризовал ранние грамматики этого языка преимущественно с точки зрения имеющихся там, по его мнению, упущений<sup>1</sup>. Конечно, два века тому назад грамматическая система хиндустани была значительно менее разработана, чем в настоящее время, и грамматические труды XVIII в. освещали в языке лишь самые основные явления, да и те не всегда достаточно полно. Довольно часты и несоответствия трактовки отдельных явлений в старых грамматиках и современных трудах. Эти несоответствия были в немалой степени обусловлены как слабой разработанностью самой грамматической системы хиндустани в XVIII в. и подходом к ней с позиций чужих языковых систем — латинской, арабской, персидской, так и очевидными ошибками старых авторов.

Однако далеко не все такие расхождения, равно как и отсутствие упоминаний о тех или иных грамматических явлениях следует считать упущениями ранних исследователей языка. Естественно, что язык не может быть строго единообразным на протяжении двухвекового промежутка времени; кроме того, нужно учитывать возможность существования диалектальных и жаргонных форм речи, отклоняющихся от литературного стандарта. Так, и поныне в больших городах Индии, расположенных за пределами собственно Хиндустана (современный штат Уттар-Прадеш и некоторые прилегающие районы), употребительны жаргонные разновидности хиндустани с крайне упрощенной грамматикой, далеко не соответствующей нормам литературного языка. Весьма характерен в этом отношении калькуттский хиндустани, описание которого около тридцати лет тому назад дал С. К. Чаттерджи<sup>2</sup>.

Если рассматривать старые грамматики хиндустани с этой точки зрения, то станет очевидным, что в них отражен не столько литературный язык XVIII в., существовавший тогда в форме урду и культивировавшийся лишь в поэзии, сколько разновидности разговорной речи, зафиксированные не только на родине хиндустани в центральной части Северной Индии, но и в других, отдаленных от нее районах, таких, как

Бенгалия и порты Западной Индии. Этими территориальными различиями вполне можно объяснить как расхождения старых грамматик между собой, так и многие их отклонения от современных норм литературного языка. В одних из них освещался стандартный хиндустани, употреблявшийся в Дели и близлежащих районах, в других — жаргонные формы хиндустани, использовавшиеся в иноязычных областях и служившие там межнациональным средством общения. При таком положении оказываются несостоятельными оба «критерия точности» старых грамматик хиндустани, выдвинутые Грирсоном: 1) различие форм единственного и множественного числа личных местоимений и 2) использование конструкции с послелогом деятеля *не*. Как показывают работы С. К. Чаттерджи, формы единственного числа личных местоимений вообще несвойственны большинству жаргонных разновидностей хиндустани, а конструкция с послелогом *не* была чужда не только им, но и литературному дакхни.

Таким образом, ранние грамматики хиндустани интересны как источники сведений о разновидностях разговорного языка XVIII в.; тем более что помимо них мы располагаем только косвенными и к тому же весьма скудными данными о состоянии разговорного хиндустани до начала XIX в. Конечно, использовать их нужно критически, допуская возможность наличия в них неточностей и ошибок.

В этом аспекте ранние грамматики хиндустани впервые были освещены С. К. Чаттерджи в упомянутой выше и некоторых других его статьях<sup>3</sup>. Однако он использовал лишь грамматики Кеттлера (написана в начале XVIII в., но опубликована только в 1743 г. в «Избранных изысканиях» Д. Милля)<sup>4</sup>, Г. Хедли<sup>5</sup> и Дж. Фергюссона<sup>6</sup>. Работа Кеттлера привлекла также внимание некоторых европейских исследователей<sup>7</sup>. Другие же современные им сочинения до сих пор специально изучению не подвергались, хотя и заслуживают его никак не менее, чем названные выше труды.

К числу таких произведений принадлежит грамматика хиндустани нашего соотечественника Г. С. Лебедева, материалы к которой он собрал во время своего десятилетнего пребывания в Калькутте (1787—1797)<sup>8</sup>. Эта грамматика особенно интересна тем, что калькуттская разновидность разговорного хиндустани конца XVIII в. нашла в ней наиболее

<sup>3</sup> См., например: सुनीतिकुमारचट्टर्जी, कलकत्ते की बाजारी हिन्दुस्तानी; हिन्दुस्तानी का सब से प्राचीन व्याकरण, "ऋतम्भरा", द्वितीय संस्करण, इलाहाबाद, १९५८ ई०  
[Joannes Josua Ketelaer], De Lingua Hindustanica, — «Davidis Millii... Dissertationes selectae...», Lugduni Batavorum, 1743, pp. 455—488.

<sup>4</sup> Georg Hadley, A Compendious grammar of the current corrupt dialect of the Jargon of Hindostan (commonly called Moors), London, 1772.  
<sup>5</sup> John Fergusson, A Dictionary of the Hindostan language... to which is prefixed a Grammar of the Hindostan language, London, 1773.

<sup>6</sup> J. Ph. Vogel, Joan Josua Ketelaer of Elbing, author of the first Hindustani grammar, — «The bulletin of the school of oriental studies», vol. VIII, pts 2, 3, London, 1936; его же, De eerste «Grammatica» van het Hindoestanssch, [Amsterdam], 1941.

<sup>7</sup> Herasim Lebedeff, A Grammar of the Pure and Mixed Dialects, spoken in all the Eastern Countries, Methodically arranged at Calcutta, according to the Brahmanian System, of the Shamscrit Language. Comprehending Literal Explanations of the Compound Words, and Circumlocutory Phrases, necessary for the Attainment of the errors in former grammars & c. Calculated for the Use of Europeans. With remarks on the errors in former grammars and dialogues of the Mixed Dialects called Moorish or Moors, written by different Europeans; together with a recitation of the assertions of Sir William Jones, respecting the Shamscrit Alphabet; and several specimens of Oriental Poetry, published in the Asiatic Researches, London, 1801 (далее: Н. Лебедев, А Грамматика...) В 1960 г. грамматика Г. С. Лебедева была переиздана в Калькутте. К сожалению, это издание осталось нам недоступным.

<sup>1</sup> G. A. Grierson, Linguistic survey of India, vol. IX, pt. I, Calcutta, 1916, pp. 6—10.

<sup>2</sup> S. K. Chatterji, Calcutta, Hindustani: a study of a jargon dialect, — «Indian linguistics», vol. I, pts II—IV, Lahore, 1931.



лее яркое отражение. Следует признать, что с методической точки зрения грамматика Г. С. Лебедева далеко не безукоризненна. В этом повинны как слабость общей подготовки автора, вызванная отсутствием у него систематического образования, на что он сам сетовал, так и недостаточное знание санскрита, систему которого он пытался использовать в построении грамматики<sup>9</sup>. Языковые явления, столь многообразные в жаргоне, которым пользовались в Калькутте представители разных индийских народностей, изложены в грамматике Г. С. Лебедева без достаточно строгого отбора и классификации (особенно в разделах, посвященных местоимениям и глаголу), что должно было затруднять практическое пользование книжкой, как руководством к изучению языка. Не слишком благоприятное впечатление производит и содержащаяся в обширном предисловии весьма резкая критика автора по адресу его предшественников в изучении хиндустани Г. Хедли и Дж. Фергюссона, а также санскритолога В. Джонса. Г. С. Лебедев вменяет им всем в вину использование неверной и дезориентирующей системы передачи индийских звуков латинским письмом и оспаривает правильность освещения отдельных грамматических явлений у Г. Хедли и Дж. Фергюссона. К сожалению, все эти обвинения основаны на недоразумении. Г. С. Лебедев учился у бенгальца, от которого перенял особенности бенгальского произношения, свойственные в основном и калькуттскому хиндустани, и распространил их на хиндустани вообще и на санскрит. Но остальные авторы, по-видимому, в какой-то мере были знакомы со стандартным хиндустани, а В. Джонс исходил из санскрита в его классической форме, так что ничего заведомо дезориентирующего их транскрипция при всем своем несовершенстве не содержала. Несоответствия локальных разновидностей хиндустани, неизвестных Г. С. Лебедеву, были вызваны и многие из расхождений в трактовке грамматических явлений. Это неудачное предисловие вместе с недостатками построения грамматики и некоторыми сомнительными определениями порождали у исследователей недоверие к самим изложенным в ней фактам<sup>10</sup>.

Тем не менее, каковы бы ни были частные слабости рассматриваемой работы, она имеет для нас неоспоримую научную ценность как богатый и в своем роде единственный источник конкретного материала по одной из старых разновидностей разговорного хиндустани. Можно лишь сожалеть, что этот источник остался неиспользованным С. К. Чаттерджи в его работе (см. выше). Поэтому представляется интересным рассмотреть грамматику Г. С. Лебедева в свете данных современного калькуттского хиндустани.

### Фонетика

Г. С. Лебедев не объясняет произношения звуков хиндустани, ограничиваясь лишь указаниями на то, что индийские звуки очень близки к русским и потому овладение ими оказалось ему доступнее, чем англичанам. В используемой им (собственной) системе транскрипции слов. Система эта имеет некоторые недостатки и не отличается последовательностью. В частности, не находит отражения различие между дорсальными и какуминальными согласными, аспирация согласных

<sup>9</sup> Ср. В. С. Воробьев-Десятовский, *Русский индианист Герасим Степанович Лебедев (1749—1817)*. — «Очерки по истории русского востоковедения», № 2, М., 1956, стр. 44.  
<sup>10</sup> См., например: G. A. Grierson, *Linguistic survey of India*, vol. IX, pt. I, p. 10.

и назализация главных, как правило, не передаются. В то же время часты случаи различного написания одних и тех же слов. Эти упущения, усугубляемые многочисленными опечатками, не позволяют на основе данных Лебедева с уверенностью восстановить в деталях фонетическую структуру калькуттского хиндустани конца XVIII в., но общая картина получается достаточно отчетливой и обнаруживает поразительное сходство с тем, что приводит Чаттерджи.

**Гласные**<sup>11</sup>. Обычный в стандартном хиндустани *a* [а, э,] передается большей частью в виде *o* или *a* (не отличаясь в этом случае от *ā*), реже — *e*, соответствуя [ɔ], [a] и [e] калькуттского хиндустани. Примеры: *com* (*kam*) 'мало', *jomeen* (*zamin*) 'земля', *sab* (*sab*) 'весь', *jahas* (*jahāz*) 'корабль', *lerka* (*larkā*) 'мальчик'; ср. у Чаттерджи: [ʃɔŋgɔ] (*jāngal*) 'лес', [ʃaʔaɪʒ] (*jahāz*), и т. п.

Гласные *i* — *ī*, *u* — *ū* орфографически взаимно не различаются и передаются как *ee*, *ie* (*i*, *ī*) и *oo* (*u*, *ū*), например: *deen* (*din*) 'день', *chees* (*ciz*) 'вещь', *nieche* (*nīce*) 'внизу', *hargiez* (*hargiz*) 'когда-нибудь', *soota* (*kuttā*) 'собака', *jogoor* (*zarūr*) 'необходимый'. Нечто аналогичное, как видно было выше (ср. *jahas*), имеет место и со звуками *a* — *ā*. По свидетельству Чаттерджи, свободное чередование кратких и долгих гласных обычно в устах говорящих на хиндустани бенгальцев. Помимо этого, наблюдаются чередования *i* — *e* и *u* — *o*, например: *ketta* (*kitnā*) 'сколько?', *hhoda* (*xudā*) 'бог'; ср. у Чаттерджи: *etna* (*itnā*) и *otna* (*utnā*) 'столько'.

В передаче дифтонгов хиндустани *ai* и *au* полного единообразия у Лебедева нет. По-видимому, в конце XVIII в. они, как и ныне, имели ряд вариантов (Чаттерджи приводит [æē], [lē], [lī], [ē], [eī] для *ai* и [ɔō], [lō], [aō], [lu], [əu], [ou], [o] для *au*).

Весьма обычно появление между смежными согласными вставных гласных *o*, *a*, *e*, *oo* (*u*), например: *mogod* (*mard*) 'мужчина', *saḥar* (*ṣahr*) 'город', *askel* (*aql*) 'ум', *hokoom* (*hukm*) 'приказ'. Многочисленные примеры подобных явлений дает и Чаттерджи.

Носовые гласные, встречающиеся, по свидетельству Чаттерджи, в современном калькуттском хиндустани, в транскрипции Лебедева не отражены: *ak* (*āṅkh*) 'глаз', от (*oṅth*) 'губа' и т. п. Однако наличие их в описанной им форме речи подтверждается специальной огоркой относительно «носового произношения» конечного гласного в наречиях места *hooa* (= *wahāñ*; у Чаттерджи *hūā*) 'там' и *heia* (= *yahāñ*; у Чаттерджи *hīā*) 'здесь'<sup>12</sup>.

**Согласные.** Среди собственно индийских согласных Г. С. Лебедев не различает дорсальные и какуминальные: *admle* (*ādmī*) 'человек', *gandee* (*raṇḍī*) 'женщина' и т. п.

Аспираты, как звонкие, так и глухие, не имеют специальных обозначений. Возможно, здесь находит выражение отмеченная Чаттерджи тенденция к дезаспирации, которая наблюдается у носителей калькуттского хиндустани — бенгальцев. Но, с другой стороны, вполне допустимо, что это просто результат несовершенства транскрипции, так как обозначения аспиратов все же иногда появляются, причем не всегда в надлежащих местах, например: *bhala* (*bhāla*) 'хороший', но *agh* (*āg*) 'огонь', *hekmoth* (*hikmat*) 'мудрость'; ср. также переход *ph* > *f*, например: *fool* (*phūl*) 'цветок'.

<sup>11</sup> Латинским курсивом передается современная транскрипция хиндустани, прямым латинским — оригинальная орфография Г. С. Лебедева, в квадратных скобках даны знаки международной фонетической транскрипции.  
<sup>12</sup> См. H. Lebedeff, *A Grammar...*, p. 32.



более яркое отражение. Следует признать, что с методической точки зрения грамматика Г. С. Лебедева далеко не безукоризненна. В этом повинны как слабость общей подготовки автора, вызванная отсутствием у него систематического образования, на что он сам сетовал, так и недостаточное знание санскрита, систему которого он пытался использовать в построении грамматики<sup>9</sup>. Языковые явления, столь многообразные в жаргоне, которым пользовались в Калькутте представители разных индийских народностей, изложены в грамматике Г. С. Лебедева без достаточно строгого отбора и классификации (особенно в разделах, посвященных местоимениям и глаголу), что должно было затруднять практическое пользование книжкой, как руководством к изучению языка. Не слишком благоприятное впечатление производит и содержащаяся в обширном предисловии весьма резкая критика автора по адресу его предшественников в изучении хиндустани Г. Хедли и Дж. Фергюссона, а также санскритолога В. Джонса. Г. С. Лебедев вменяет им всем в вину использование неверной и дезориентирующей системы передачи индийских звуков латинским письмом и оспаривает правильность освещения отдельных грамматических явлений у Г. Хедли и Дж. Фергюссона. К сожалению, все эти обвинения основаны на недоразумении. Г. С. Лебедев учился у бенгальца, от которого перенял особенности бенгальского произношения, свойственные в основном и калькуттскому хиндустани, и распространил их на хиндустани вообще и на санскрит. Но остальные авторы, по-видимому, в какой-то мере были знакомы со стандартным хиндустани, а В. Джонс исходил из санскрита в его классической форме, так что ничего заведомо дезориентирующего их транскрипция при всем своем несовершенстве не содержала. Несоответствия локальных разновидностей хиндустани, неизвестных Г. С. Лебедеву, были вызваны и многие из расхождений в трактовке грамматических явлений. Это неудачное предисловие вместе с недостатками построения грамматики и некоторыми сомнительными определениями порождали у исследователей недоверие к самим изложенным в ней фактам<sup>10</sup>.

Тем не менее, каковы бы ни были частные слабости рассматриваемой работы, она имеет для нас неоспоримую научную ценность как богатый и в своем роде единственный источник конкретного материала по одной из старых разновидностей разговорного хиндустани. Можно лишь сожалеть, что этот источник остался неиспользованным С. К. Чаттерджи в его работе (см. выше). Поэтому представляется интересным рассмотреть грамматику Г. С. Лебедева в свете данных современного калькуттского хиндустани.

### Фонетика

Г. С. Лебедев не объясняет произношения звуков хиндустани, ограничиваясь лишь указаниями на то, что индийские звуки очень близки к русским и потому овладение ими оказалось ему доступнее, чем англичанам. В используемой им (собственной) системе транскрипции Г. С. Лебедев стремится к наиболее точной передаче реального звучания слов. Система эта имеет некоторые недостатки и не отличается последовательностью. В частности, не находит отражения различие между дорсальными и какуминальными согласными, аспирация согласных

<sup>9</sup> Ср. В. С. Воробьев-Десятовский, *Русский индианист Герасим Степанович Лебедев (1749—1817)*. — «Очерки по истории русского востоковедения», № 2, М., 1956, стр. 44.  
<sup>10</sup> См., например: G. A. Grierson, *Linguistic survey of India*, vol. IX, pt. I, p. 10.

и назализация главных, как правило, не передаются. В то же время часты случаи различного написания одних и тех же слов. Эти упущения, усугубляемые многочисленными опечатками, не позволяют на основе данных Лебедева с уверенностью восстановить в деталях фонетическую структуру калькуттского хиндустани конца XVIII в., но общая картина получается достаточно отчетливой и обнаруживает поразительное сходство с тем, что приводит Чаттерджи.

**Гласные**<sup>11</sup>. Обычный в стандартном хиндустани *a* [а, э,] передается большей частью в виде *o* или *a* (не отличаясь в этом случае от *ā*), реже — *e*, соответствуя [ɔ], [a] и [e] калькуттского хиндустани. Примеры: *com* (*kam*) 'мало', *jomeen* (*zamin*) 'земля', *sab* (*sab*) 'весь', *jahas* (*jahāz*) 'корабль', *lerka* (*larkā*) 'мальчик'; ср. у Чаттерджи: [ʃɔŋgɔ] (*jangal*) 'лес', [ʃaʒaɪʒ] (*jahāz*), и т. п.

Гласные *i* — *ī*, *u* — *ū* орфографически взаимно не различаются и передаются как *ee*, *ie* (*i*, *ī*) и *oo* (*u*, *ū*), например: *deen* (*din*) 'день', *chees* (*ciz*) 'вещь', *nieche* (*nīce*) 'внизу', *hargiez* (*hargiz*) 'когда-нибудь', *soota* (*kuttā*) 'собака', *joroog* (*zarūr*) 'необходимый'. Нечто аналогичное, как видно было выше (ср. *jahas*), имеет место и со звуками *a* — *ā*. По свидетельству Чаттерджи, свободное чередование кратких и долгих гласных обычно в устах говорящих на хиндустани бенгальцев. Помимо этого, наблюдаются чередования *i* — *e* и *u* — *o*, например: *ketta* (*kitnā*) 'сколько?', *hhoda* (*xudā*) 'бог'; ср. у Чаттерджи: *etna* (*itnā*) и *otna* (*utnā*) 'столько'.

В передаче дифтонгов хиндустани *ai* и *au* полного единообразия у Лебедева нет. По-видимому, в конце XVIII в. они, как и ныне, имели ряд вариантов (Чаттерджи приводит [æē], [lē], [lī], [ē], [eī] для *ai* и [ɔō], [lō], [aō], [lu], [əu], [ou], [o] для *au*).

Весьма обычно появление между смежными согласными вставных гласных *o*, *a*, *e*, *oo* (*u*), например: *mogod* (*mard*) 'мужчина', *saḥar* (*ṣahr*) 'город', *askel* (*aql*) 'ум', *hokoom* (*hukm*) 'приказ'. Многочисленные примеры подобных явлений дает и Чаттерджи.

Носовые гласные, встречающиеся, по свидетельству Чаттерджи, в современном калькуттском хиндустани, в транскрипции Лебедева не отражены: *ak* (*āṅkh*) 'глаз', от (*oṅth*) 'губа' и т. п. Однако наличие их в описанной им форме речи подтверждается специальной огоркой относительно «носового произношения» конечного гласного в наречиях места *hooa* (= *wahāñ*; у Чаттерджи *hūā*) 'там' и *hela* (= *yahāñ*; у Чаттерджи *hīā*) 'здесь'<sup>12</sup>.

**Согласные.** Среди собственно индийских согласных Г. С. Лебедев не различает дорсальные и какуминальные: *admle* (*ādmī*) 'человек', *gandee* (*raṇḍī*) 'женщина' и т. п.

Аспираты, как звонкие, так и глухие, не имеют специальных обозначений. Возможно, здесь находит выражение отмеченная Чаттерджи тенденция к дезаспирации, которая наблюдается у носителей калькуттского хиндустани — бенгальцев. Но, с другой стороны, вполне допустимо, что это просто результат несовершенства транскрипции, так как обозначения аспиратов все же иногда появляются, причем не всегда в надлежащих местах, например: *bhala* (*bhāla*) 'хороший', но *agh* (*āg*) 'огонь', *hekmoth* (*hikmat*) 'мудрость'; ср. также переход *ph* > *f*, например: *fool* (*phūl*) 'цветок'.

<sup>11</sup> Латинским курсивом передается современная транскрипция хиндустани, прямым латинским — оригинальная орфография Г. С. Лебедева, в квадратных скобках даны знаки международной фонетической транскрипции.  
<sup>12</sup> См. H. Lebedeff, *A Grammar...* p. 32.



Отмеченное в грамматике Г. С. Лебедева чередование конечных звонких и глухих согласных не находит подтверждения в материалах Чаттерджи и, может быть, своим появлением в грамматике обязано характерному для русского произношению оглушению конечных звонких согласных: *sab* и *sar* (*sab*) 'все', *jalot* (*jald*) 'быстрый' и т. п. Имеются, напротив, случаи озвончения глухих: *bar* и *bab* (*bāp*) 'отец', *etarod* (*imārat*) 'здание' и т. д.

Сибиланты *s* (присущий западным новоиндийским языкам и в том числе стандартному хиндустани) и *ś* (вошедший в хиндустани из персидского и в калькуттском хиндустани заменяемый бенгальским *ś*) свободно чередуются, например: *seer* и *sheer* (*sir*) 'голова', *coosle* (*xuśi*) 'радость' и т. п. Более обычно здесь *s*.

Специфические для урду персидские звуки в заимствованных словах уподобляются индийским эквивалентам или опускаются («айн», «хамза»), но *f* сохраняется (возможно, в виде графического знака для *ph* — ср. выше *fool* < *phūl* и др.), а *z* либо переходит в *j* (в начале слова всегда), либо сохраняется в виде *z*, причем в этом случае в конечной позиции с ним нередко чередуется *s*, например: *aroz* (*arz*) 'просьба', но *ros* (*roz*) 'день' и др. Возможно, здесь имеет место неточность транскрипции или проявляется вообще присущая Лебедеву нечеткость трактовки конечных звонких и глухих согласных, тем более что аналогичные случаи имеют место и в словах, оканчивающихся на *j*, например: *shooros* (*sūraj*) 'солнце'.

### Морфология

Артикль. В роли артиклей Г. С. Лебедев называет числительное *ak* (*ek*) 'один' для единственного числа и местоимение *sab* или *sar* (*sab*) 'все' для множественного. Первый из них может рассматриваться как неопределенный артикль, второй же просто служит показателем множественного числа в аналитических разговорных формах.

Род. В отличие от стандартного хиндустани грамматический род в калькуттском хиндустани, как и в бенгальском, отсутствует. Тем не менее Г. С. Лебедев называет три рода имен: мужской (*poonleengo*), женский (*streleengo*) и средний (*clebleengo*, или *poroonshok*). Но на самом деле здесь подразумевается не грамматический, а естественный род, поскольку к первым двум категориям отнесены названия одушевленных существ разного пола, а в третью зачислены все неодушевленные предметы. Практически же все существительные, в том числе и обозначающие лиц женского пола, оформляются единообразно — как имена мужского рода: *apnā lerkeeko* (*apnā larkī ko*) 'свою дочь'; *toomara mehenotka waste* (*tumhārā mehnat kā wāste*) 'за твои труды' и т. п.

Трудно объяснимое исключение представляют местоимения 3-го лица, в которых Г. С. Лебедев различает формы мужского (*ооа*), женского (*оое*) и среднего (*а*, *ау*, *еа* и др.) рода. Соответственно в глагольных парадигмах для 3-го лица единственного числа приводятся наряду с формами мужского, формы женского рода, которые иногда совпадают с первыми, а иногда отличаются окончанием *-ее* (*-i*), как в стандартном хиндустани, например: *оо hoga* (*ū hogā*) 'он будет' и *е hogee* (*e hogī*) 'она будет'. Что касается местоимений, то здесь можно предположить только неправильное толкование разных типов указательных местоимений калькуттского хиндустани, обусловленное

желанием подвести их под санскритскую схему, так как ни в хиндустани, ни тем более в бенгали указательные местоимения, исполняющие также роль местоимений 3-го лица, по родам не различаются. В глагольных же формах могли найти отражение черты стандартного хиндустани, но в таком случае удивительно, почему различие рода проводится только в 3-м лице.

Число. Формы множественного числа, присущие стандартному хиндустани, в грамматике Г. С. Лебедева, как и вообще в калькуттском хиндустани, отсутствуют. Значение множественности передается присоединением к существительному местоимения *sab*, или *sar*, 'все' (как препозитивно, так и постпозитивно, причем к любым именам), или слова *log*, или *lok* (последнюю форму Чаттерджи считает санскритско-бенгальской), используемого только постпозитивно и лишь при именах одушевленных, например: *sab gora* (*sab ghorā*) или *gora-log* (*ghorā-log*) 'лошади', *hhoda-sab* (*xudā-sab*) 'боги', *sab gar* (*sab ghar*) 'дома' и т. п.; ср. у Чаттерджи: *sab admī*, *admī sab*, *admī log* 'люди'.

Падеж. Формы прямого и общекосвенного падежей у имен не различаются, что также обычно для калькуттского хиндустани, например: *lerka* (*larkā*) 'мальчик' — *lerkase* (*larkā se*) 'от мальчика'.

Падежные отношения передаются при помощи послелогов, используемых и в стандартном хиндустани. Конструкция с послелогом неупотребительна, например: *toom asa achitare totem klea-te* (*tum aisā achī tarah tālim kiyā the*) 'ты так хорошо воспитан'.

Воспроизводимая ниже парадигма склонения во всех принципиальных моментах совпадает с той, которую дает Чаттерджи:

|      |                               |                |
|------|-------------------------------|----------------|
| Nom. | Adme ( <i>ādmī</i> )          | 'человек'      |
| Gen. | Adme-ka, Adme-ke              | 'человека'     |
| Dat. | Adme-ko                       | 'человеку'     |
| Acc. | Adme-ko                       | 'человека'     |
| Voc. | Ay Adme                       | 'о человек!'   |
| Abl. | Adme-ka (Adme-ke) marlot      | 'человеком'    |
|      | Adme-ka pas                   | 'человеку'     |
|      |                               | 'человеком'    |
|      |                               | 'у человека'   |
|      |                               | 'от человека'  |
|      | Adme-ka pas-se (Adme-se)      | 'для человека' |
|      | Adme-ka waste (Adme-ke waste) | 'в человеке'   |
|      | Adme-me (Adme-ma)             |                |

Формы множественного числа образуются аналогично:

|      |                           |         |
|------|---------------------------|---------|
| Nom. | Adme-sab (Adme-log)       | 'люди'  |
| Gen. | Adme-sab-ka (Adme-log-ka) | 'людей' |

и т. д.

Послелог родительного падежа в косвенной форме (*ke*) встречается только в составе сложных послелогов, но и там свободно чередуется с *ka* (*kā*). Форма женского рода *kī* неупотребительна. Примеры: *adme paida hōta hau mehenot-ka waste* (*ādmī paidā hōtā hai mehnat kā wāste*) 'человек рождается для труда'; *jao burober jobtok toom jongolke-pas aoge* (*jāo barābar jab tak tum jangal ke pās āoge*) 'иди прямо, пока не выйдешь к лесу'.

Форма послелога родительного падежа *ko*, появившаяся в калькуттском хиндустани благодаря носителям диалектов браджа, канауджи, рад-



жастхани и др., отмечена в одной фразе (из диалогов):...*inko haveile-me* (... *in ko haveil meñ*) '... к нему в дом'.

Послелог *ka* (*kā*) может выступать и в тех случаях, где в стандартном хиндустани употребляется *ko*, например: *calie soopa age gooria admeke sous rakne sakta pay* (*xālī sonā aur rupiya ādmī kā xuś rakhne saktā nahīñ*) 'одно золото и серебро не может сделать человека счастливым'.

**Прилагательные** (включая и оканчивающиеся на *-ā*) не изменяются ни в роде, ни в числе. Сравнение проводится по обычной для хиндустани схеме. Сравнительная степень прилагательных: *tomara eñe betee keia ak sam hamare lerkase both boora* (*tumhārā yeh beṭī kiyā ek kām hamāre larkā se bahut burā*) 'эта твоя дочь сделала нечто худшее, чем мой сын'. Кроме того, в качестве примеров сравнительной степени Лебедев приводит выражения типа: *aor boara* (*aur barā*) 'больше' и *asa boara pay* (*aisā barā nahīñ*) 'не такой большой'. Превосходная степень прилагательных — обычная: *sabse boara* (*sab se barā*) 'наибольший'.

**Числительные.** Г. С. Лебедев приводит лишь отдельные количественные и порядковые числительные первого десятка, которые совпадают с числительными стандартного хиндустани. Выделяется только *ako* 'первый', упомянутое наряду с обычным порядковым числительным *pailla* или *peilla* (*pahlā*) 'первый'.

**Местоимения.** Система местоимений представлена в грамматике Г. С. Лебедева в довольно запутанном виде и отличается большим многообразием приводимых форм. Г. С. Лебедев различает здесь две группы форм: во-первых, «народный смешанный диалект» (*common mixed dialect*) с двумя разновидностями — «жаргонной» (*jargon mixed dialect*) и «правильной» (*regular mixed dialect*) и, во-вторых, «светский смешанный диалект» (*civil mixed dialect*). Наиболее близко системе местоимений современного калькуттского хиндустани, изложенной у Чаттерджи, отвечает вторая группа, тогда как в первой собраны и частично переосмыслены местоимения хиндустани, которые в калькуттском жаргоне неупотребительны или малоупотребительны.

**Личные местоимения.** 1-е лицо: прямой и общекосвенный падеж *ham* (*ham*) 'я', *ham log* 'мы'; родительный *hamara*, *hamare* (*hamārā*, *hamāre*) 'мой', *ham-log-ka* 'наш' — соответствуют основным формам современного калькуттского хиндустани и обычны в приводимых Г. С. Лебедевым диалогах.

Параллельно, как жаргонные разновидности, Лебедев приводит в грамматике также формы: *ma*, *mu*, *mau*, (*mañ*) 'я', *ma-sab* и т. п. 'мы'; винительно-дательный падеж *ma-ko*, *mau-ko* (*mañ ko!*) и *moojko*, *moozko* (*mujh ko*) 'мне', 'меня', мн. *ma-sab-ko* 'нам', 'нас'; родительный *mera*, *para*, *mare* (*merā*) и формы женского рода (!) *merie*, *marie* (*merī*), мн. *ma-sab* и *ma-sab-ka*. Формы *mañ*, *merā* и *mujh* отмечены Чаттерджи, но как весьма редкие.

2-е лицо. Обычные для калькуттского хиндустани и употребительные в диалогах Лебедева формы: *toom* (*tum*) 'ты', *toom-log* 'вы'; родительный падеж *toomara*, *toomare* (*tumhārā*) и *tomar* (возможно, по аналогии с бенгальским *tomār*) 'твой', *toom-log-ka*, *toom-log-ke* 'ваш'.

Параллельные формы: *to*, *ta*, *te*, *too* (*tū*) 'ты', *to-sab* и т. п. 'вы'; винительно-дательный падеж *ta-ko* (!) и *tooj-ko*, *tooz-ko* (*tujh ko*) 'тебя', 'тебе', мн. *ta-sab-ko* и *tooj-ko-sab* 'вам', 'вам'; родительный падеж *tera*, *tara*, *tare* (*terā*), а также *tar*, *tor* (по-видимому, под влиянием бенгальского *tor*), мн. *tera-sab*, *ta-sab-ka* и т. п.; и кроме того, формы женского рода *terie* (*terī*), мн. *terie-sab*. Формы *tū* (*tañ*) и *tujh*, по свидетельству

Чаттерджи, могут встретиться и в современном калькуттском хиндустани; *terā*, *tere*, *terī* наблюдаются в поэтических оборотах и нередко в бранных выражениях.

Почтительного местоимения *ār* 'Вы' Г. С. Лебедев не приводит.

**Указательные местоимения.** Ближние указательные местоимения, имеющие значение «этот» (большинство входящих сюда форм квалифицируется Лебедевым как местоимения 3-го лица женского и среднего рода): *ela*, *ay*, *a*, *ee* (соответствуют *yeh yah* стандартного хиндустани; *ī*, *ie* современного калькуттского хиндустани и бенгальскому *ei*). В косвенных падежах наряду с теми же основами выступают *is* и *in*. Формы множественного числа этих местоимений у Г. С. Лебедева не приводятся. В качестве местоимения 3-го лица женского рода названо среди других *inee* (*inī* вежливое бенгальское указательное). Однако из всего многообразия форм, приводимых в теоретической части грамматики, в диалогах употребительны *ay*, *ela* и (в косвенных падежах) *is* и *in*, например: *jao ay sabke-sat inkō haveile-me* (*jāo ei sāhib ke sāth in ko haveil meñ*) 'пойди с этим господином к нему домой'.

Дальние указательные местоимения, имеющие значение «тот»: *oo*, *ooa*, *ooe*, *oop*, *oopna* (соответствуют *woh*, *wah*, *un* стандартного хиндустани и *ū*, *uo* современного калькуттского хиндустани), мн. *oo-sab*, *oop-log* и т. п.; в формах косвенных падежей приводятся и названные основы, но чаще выступают *oos* (изредка *oos*, *ooj*) и *oop* (*us*, *un*), мн. *ooa-sab*, *oop-log*. Помимо этого Лебедев приводит формы *ou* (соответствует бенгальскому *oi* 'тот'), а в качестве основы косвенных падежей «жаргонного» типа — *oog* (возможно, восходит к формам множественного числа того же бенгальского местоимения: *orā*, *oder*). Характерно, что Г. С. Лебедев противопоставляет *ooa* и *ooe* как формы мужского и женского рода, хотя ничего подобного ни в хиндустани, ни в бенгали не наблюдается.

Относительные местоимения Г. С. Лебедев в грамматике не рассматривает, но в диалогах встречаются обычные для стандартного и для калькуттского хиндустани формы *jo* и *jis* (*jo* и *jis*).

Вопросительные местоимения: *kop* (*kaun*) 'кто?' и *kia* (*kyā*) 'что?'; в косвенных падежах выступают основы *kies* (*kis*) и *kiahe* (*kāhe*); формы множественного числа не приводятся. Этим местоимениям, как и указательным, приписывается значение грамматического рода: *kia* — женский, *kop* — средний и *so* (*koī?*) — мужской. Но употребление их в диалогах таких различий не подтверждает и вообще вполне соответствует употреблению всех названных местоимений в современном хиндустани, хотя *ko* встречается в значении вопросительного местоимения: *ko* *wohtme toom oorte-ho* (*koī waqt meñ tum uthte ho*) 'когда вы встаете?'. Неопределенные местоимения: *so*, *ko* (*koī*) 'кто-нибудь' (*kuch*) 'сколько-нибудь'.

Возвратное местоимение *ār* встречается в грамматике Г. С. Лебедева только в притяжательной форме *apna* (*apnā*).

Местоименные прилагательные: *asa* (*aisā*) 'такой?', *jesa* (*jaisā*) 'какой?', *kesa* (*kaisā*) 'какой?', *ketta* (*kitnā*; ср. у Чаттерджи *kettā*) и т. п.

**Глагол.** Основные неличные формы глагола в калькуттском хиндустани те же, что и в стандартном, но система спряжения упрощена до предела. В каждой из временных и залоговых категорий для всех трех лиц обоих чисел обычно имеется лишь одна форма. Вследствие



неупотребительности конструкции с послелогом деятеля *ne* унифицируется также спряжение переходных и непереходных глаголов.

У Г. С. Лебедева картина спряжения глагола современного калькуттского хиндустани, образец которой приводит Чаттерджи, несколько нарушена в двух отношениях. Во-первых, Г. С. Лебедев, как и в случае с местоимениями, выделяет два типа форм: «народный смешанный диалект» и «светский смешанный диалект». Парадигмы, названные «народный диалект», совпадают с современным калькуттским хиндустани характером глагольных форм, но отличаются используемыми местоимениями (соответствуют местоимениям единственного числа стандартного хиндустани) и выделением в 3-м лице форм женского рода с окончанием *-ee* (*-ī*). В парадигмах «светского диалекта» при сохранении единообразия спряжения в обоих числах личные формы различаются своими окончаниями: *-e*, *-a* для 1-го лица, *-o* для 2-го и *-en* или *-eu*, *-au* для 3-го (окончание *-en*, по-видимому, появляется здесь под влиянием аналогичного бенгальского окончания вежливых форм 2-го и 3-го лица *-en*, а остальные могут восходить к обычным окончаниям соответствующих личных форм множественного числа в хиндустани, хотя и здесь допустимо влияние бенгальских окончаний простого настоящего времени).

Вторая особенность приводимой Лебедевым системы спряжения заключается в своеобразной классификации временных форм, которая противоречит обычной классификации, общей для стандартного и калькуттского хиндустани. Так, формы простого прошедшего времени (*praeteritum*) Г. С. Лебедев именует настоящим (очевидно, по его формальному сходству с бенгальским простым настоящим), давнопрошедшего (*plusquamperfectum*) — просто прошедшим, а прошедшего несовершенного (*imperfectum*) — прошедшим совершенным. Даже в наименовании одной и той же формы Г. С. Лебедев не всегда последователен. Например, простое настоящее время со связкой названо то «настоящим третьим»<sup>13</sup>, то «прошедшим совершенным»<sup>14</sup>.

Тем не менее ко всем основным формам, приводимым Чаттерджи, в грамматике Г. С. Лебедева можно найти параллели. Насколько позволяют судить диалоги, практическое употребление этих форм, независимо от их наименований у Г. С. Лебедева, соответствует обычному в стандартном хиндустани.

Старое настоящее-будущее (настоящее время сослагательного наклонения в стандартном хиндустани) в калькуттском хиндустани вообще малоупотребительно. Здесь если и встречаются, то почти исключительно формы 3-го лица единственного числа. В грамматике Г. С. Лебедева это время не названо, но в диалогах отмечена форма *jau* (*jāe, jāu*): *chelo ham-log jau* 'давайте пойдем'.

Простое настоящее (у Лебедева: 3d present tense или past tense, perfect):

|              |                                       |
|--------------|---------------------------------------|
| may, may-sab | } raita ha (hay) ( <i>rahtā hai</i> ) |
| too, too-sab |                                       |
| oo, oo-sab   |                                       |

Простое прошедшее (у Лебедева: present tense): may (too и т. д.) *raha, kora* (*rahā, karā*).

Будущее: may (too и пр.) *rahega, korega* (*rahegā, karegā*). Чаттерджи указывает на сравнительно частое употребление в этом случае

<sup>13</sup> Ibid., p. 42.

<sup>14</sup> Ibid., p. 49.

форм множественного числа (типа *calenge*). У Г. С. Лебедева мы находим аналогичную форму (обозначена third future tense): may (too и пр.) *korenga* (в «светском диалекте»: *ham korenga*).

Обычное настоящее (или прошедшее) без связки, оно же прошедшее время условного наклонения (у Г. С. Лебедева: 2d present tense или past tense, imperfect): may (too и пр.) *raita, korta* (*rahtā, kartā*).

Прошедшее несовершенное (у Лебедева: past tense, perfect или past pluperfect tense): may (too и пр.) *rahta ta, korta ta* или *kleata ta* (*rahtā thā, kartā thā*).

Настоящее совершенное (перфект) в грамматике Г. С. Лебедева не приводится.

Прошедшее совершенное, или давнопрошедшее (у Лебедева: past tense, imperfect): may (too и пр.) *rahe ta* (*rahe thā*, тогда как у Чаттерджи *calā thā* и т. п.).

Будущее совершенное, или прошедшее время предположительного наклонения (у Лебедева: second future tense): may (too и т. п.) *rahe hoga* (*rahe hogā*).

Повелительное наклонение: *rahe, rahe*.

Наряду с приведенными выше типами форм Г. С. Лебедев дает параллельные формы, отнесенные им к «светскому диалекту». Эти формы более многочисленны, так как в них проводится различие по лицам, но они оставляют впечатление искусственно построенных, тем более что за редкими исключениями их употребительность не подтверждается диалогами. Формы страдательного залога в грамматике Лебедева не отмечены.

В образовании сложных глаголов, в общем следующих обычным типам, у Г. С. Лебедева наблюдаются некоторые отклонения от норм стандартного хиндустани. В частности, потенциальные глаголы здесь производятся от инфинитива, а не от основы: *may rahene sakta* (*main rahne saktā*) 'я могу остаться', хотя Чаттерджи приводит пример образования обычного типа: *ham nehi jā saktā hai* 'я не могу идти'.

Неправильные глаголы имеют тенденцию подчиняться общей схеме, как это видно на примере причастия прошедшего времени глагола *karnā* — *когда* (*karā*), хотя наряду с ним встречается и *kiea* (*kiyā*; ср. у Чаттерджи *kiyā* и *karā*).

Наречия и частицы, приводимые Лебедевым, принадлежат к числу наиболее употребительных в стандартном хиндустани и по форме обычно близки к тем, которые дает Чаттерджи.

### Словарный состав

Судить о словарном составе калькуттского хиндустани конца XVIII в. на основе одной грамматики Г. С. Лебедева затруднительно из-за весьма скромного объема содержащегося в ней лексического материала (менее 600 слов). Характерно, однако, что вся используемая здесь лексика занимает весьма важное место и в стандартном хиндустани. При этом обращает на себя внимание большой удельный вес персидско-арабских заимствований (до двух пятых словника) и их значительная употребительность. Остальная лексика представлена словами таджави. Санскритизмы выступают только в роли грамматических терминов. Англицизмы вообще отсутствуют.



## Образцы текста

Приводимые образцы текста из сопровождающих грамматику диалогов могут дать общее представление о характере калькуттского хиндустани конца XVIII в. и проиллюстрировать использование некоторых из перечисленных выше грамматических конструкций. Оригинальный текст дается слева, справа — тот же текст в принятой ныне транскрипции, но с сохранением основных грамматических особенностей оригинала.

## I

|                                    |                                           |
|------------------------------------|-------------------------------------------|
| Puroobka moolocme both daulat hay, | <i>purb kā mulk meñ bahut daular hai</i>  |
| Are pocha moolocbie hay            | <i>aur paccham mulk bhī hai</i>           |
| Oottor mooloc me both boroff hay,  | <i>uttar mulk meñ bahut baraf hai</i>     |
| Are ackel-bie hay.                 | <i>aur aql bhī hai</i>                    |
| Dockien mooloc me                  | <i>dakhin mulk meñ</i>                    |
| Jeida shrob paida hota hay         | <i>ziyādū šarāb paidā hotā hai</i>        |
| Leken hooaka adme sab              | <i>lekin hūāñ kā ādmi-sab</i>             |
| Asa both pieta nay                 | <i>aisū bahut pītā nahi</i>               |
| Jesa Oottor-ka adme log.           | <i>jaisā uttar kā ādmi-log</i>            |
| Kesa maloom-hota-hay toom ko       | <i>kaisā mālūm hotā nai tum ko</i>        |
| Ingreska mooloc                    | <i>ingrez kā mulk</i>                     |
| Kiaoo saheb                        | <i>kyoñ sāhib</i>                         |
| Hamko saff (nojor) nozor-aota hay  | <i>ham ko sāf nūzār ātā hai</i>           |
| Je Ingreska mooloc me              | <i>jo ingrez kā mulk meñ</i>              |
| Boara omda hay                     | <i>barū umdā hai</i>                      |
| Are ham boojte-ha London sahar     | <i>aur ham bujhte hai landan šahr</i>     |
| Sabse boara-hay belatka beechme.   | <i>sab se barā hai vilāyat kā bīc meñ</i> |
| Iska emarod-sab                    | <i>is kā imārat-sab</i>                   |
| Toomko kesa maloom hota hay        | <i>tum ko kaisā mālūm hotā hai</i>        |
| Such-hay a-sab                     | <i>sam hai e-sab</i>                      |
| Hamko tatjob-keia saheb            | <i>ham ko tājub kiyā sāhib</i>            |
| Chelo ham-log jay                  | <i>calo ham-log jāy</i>                   |
| Are deke-jage iska                 | <i>aur dekhe-jāge is kā</i>               |
| Toomar meherban                    | <i>tumhārā mehrbān</i>                    |

На востоке много богатства и на западе тоже. На севере много снега и мудрости тоже. На юге родится много вина, но тамошние люди не пьют его так много, как люди северные.

- Как тебе нравится английская страна?
- Что ж, господин, я ясно вижу, что в английской стране много богатства, и я думаю, что город Лондон самый большой в Европе.
- Как тебе нравятся его здания?
- По правде, они изумили меня, господин.
- Давай пойдем и посмотрим на них.
- Как вы изволите.

## II

|                              |                                     |
|------------------------------|-------------------------------------|
| Kon hay hooa                 | <i>kaun hai hūāñ</i>                |
| Ak dost hay                  | <i>ek dost hai</i>                  |
| Abtok toom bechaname hay     | <i>ab tak tum hichaunā meñ hai</i>  |
| Toom soate-ho                | <i>tum sote ho</i>                  |
| Mab koro saheb, ham oorte-ha | <i>māf karo sāhib ham uñhte hai</i> |
| Tao kis waste                | <i>to kis wāste</i>                 |
| Toom na joldie ootna         | <i>tum na jaldī uñhnā</i>           |
| Ath horie hoe-ha abie        | <i>āth gharī hue hai abhi</i>       |
| Koy wohme toom oorte-ho      | <i>koi waqt meñ tum uñhte ho</i>    |
| Deen oorte; leken geia rath  | <i>din uñhte lekin gayā rāt</i>     |

|                                       |                                                   |
|---------------------------------------|---------------------------------------------------|
| Both darie-korke ham bechoname geeate | <i>bahut derī karke ham bichaunā meñ gayā the</i> |
| Tao ham tatjob-korte-nay              | <i>to ham tājub karte nahi</i>                    |
| Toomara derieme ootnega               | <i>tumhārā derī meñ uñhne kā</i>                  |

- Кто там?
- Один друг. Ты до сих пор в постели? Ты спишь?
- Прости, господин, я встаю.
- Так почему бы тебе не подняться скорей? Уже восемь часов. Когда ты встаешь?
- На рассвете. Но прошедшим вечером я пошел в постель очень поздно.
- Тогда я не удивляюсь, что ты встаешь поздно.



М. П. Волкова

## ПЕРВЫЙ УЧЕБНИК РУССКОГО ЯЗЫКА ДЛЯ КИТАЙСКИХ УЧАЩИХСЯ

В XVIII в. между Россией и Китаем установились прочные торговые и культурные связи, которые, естественно, сопровождались перепиской между двумя государствами.

Первоначально вся официальная переписка велась на латинском языке, так как специальных переводчиков с китайского и русского языков не имела ни та, ни другая сторона.

В связи с этим в Кяхтинский договор (1727 г.) была включена статья<sup>1</sup> о прикомандировании шести учеников к Российской пекинской духовной миссии (1714—1868) для изучения китайского и маньчжурского языков.

Многие из тех, кто обучался в Пекине на протяжении всей деятельности миссии, стали впоследствии видными учеными-синологами.

В 1705 г. китайское правительство создало в Пекине школу для обучения китайцев русскому языку. Об истории учреждения этой школы и о методах преподавания в ней мы узнаём из рукописи, носящей название: «Собрание важнейших извлечений, переведенных с русского языка» (маньчж.: оросламе убалі јамбуха ојонго бабе тучібухе іоні бітхе; кит.: 俄羅斯繙譯捷要全書).

Рукопись «Собрание важнейших извлечений, переведенных с русского языка», хранится в Институте народов Азии АН СССР в фонде коллекции Н. П. Лихачева. Ее текст написан на маньчжурском, китайском, русском языках. Рукопись состоит из 14 тетрадей.

По содержанию рукопись можно разделить на три части: Введение (тетрадь первая), Грамматика (тетради вторая — двенадцатая, четырнадцатая), Наставления учащимся (тетрадь тринадцатая).

### Введение

Тетрадь первая, 41 лл. Тетрадь состоит из двух частей. Первая часть — предисловие, составленное маньчжуром Фулэхэ, преподавателем русской школы в Пекине.

В 1705 г., как рассказывает Фулэхэ, по приказу императора Канси (1662—1722) отобрали 68 человек для обучения их русскому языку. Учащиеся русской школы на первых порах ее деятельности находились на полном государственном обеспечении. Но, несмотря на это, за после-

<sup>1</sup> См. Н. Бантыш-Каменский, *Дипломатическое собрание дел между Российским и Китайским государствами с 1619 по 1792 г.*, Казань, 1882, стр. 155, 369.

дующие двадцать лет из стен школы не вышло ни одного знатока русского языка.

Наконец в 1725 г. император Юн-чжэн (1723—1735) приказал проверить состояние дел в русской школе. После инспектирования к школе были прикомандированы два русских священника из духовной миссии. Один из учащихся духовной миссии Лука Воейков передал школе грамматику русского языка<sup>2</sup>. Но ни ученики, ни преподаватели не смогли осилить ее.

Зимой 1738 г. преподавателем русского языка в пекинской школе был назначен Илларион Калинович Россохин<sup>3</sup>. И. К. Россохин и преподаватели школы маньчжуры Фулэхэ и Мача приступили к переводу русской грамматики на маньчжурский и китайский языки. К 1745 г. из десяти частей грамматики совместными усилиями было переведено девять, что и составило десять тетрадей рукописи «Собрания важнейших извлечений».

В 1745 г. в этой школе появился еще один русский преподаватель — Алексей Леонтьевич Леонтьев<sup>4</sup>. Он продолжил работу над переводом грамматики и добавил к уже имеющимся тетрадам еще три. В октябре 1746 г. восьмилетний труд был завершен. Рукопись получила название «Собрание важнейших извлечений, переведенных с русского языка».

Вторая часть первой тетради содержит русский алфавит (начертание букв); русский алфавит, расписанный по слогам, название букв русского алфавита, русский алфавит с названием каждой буквы, написание некоторых слов церковного обихода, список числительных.

### Грамматика

(Содержание этой части рукописи будет изложено нами в порядке следования тетрадей).

В основу данной части рукописи авторы положили грамматику русского языка М. Г. Смотрицкого<sup>5</sup>. Из четырех разделов грамматики они использовали в основном «Этимологию» (учение о частях речи). Разделы «Орфография» и «Синтаксис» были переведены ими неполностью. Некоторые правила этих разделов встречаются в рукописи в виде примечаний. Четвертый раздел «Просодия» (учение о стихосложении) авторами был опущен.

Вторая тетрадь (без заглавия<sup>6</sup>), 30 лл. Состоит из оглавления второй части рукописи (грамматики) и словаря<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Вероятно, это было одно из изданий русской грамматики М. Г. Смотрицкого. Как указывает С. К. Булич, до начала XVIII в. наиболее распространенной в России была грамматика русского языка М. Г. Смотрицкого, которую несколько раз переделывали, не изменяя принятой автором систему (см. С. К. Булич, *Очерк истории языкознания в России*, т. I, СПб., 1904, стр. 174—179, 190).

<sup>3</sup> И. К. Россохин — ученик II Российской духовной миссии в Пекине (1729—1732).

<sup>4</sup> А. Л. Леонтьев находился в Пекине с 1742 по 1752 г.

<sup>5</sup> [М. Г. Смотрицкий], *Грамматика славенскія правилно синтагма по тицаніем многогрешнаго мниха Мелетія Смотрицкого*, М., 1648. Хранится в Собрании редких печатных книг Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, инв. № 1059.

<sup>6</sup> Заглавия тетрадей приводятся авторами рукописи на русском языке на этикетке каждой тетради.

<sup>7</sup> Словарь русских слов составлен не в алфавитном порядке, а по системе категорий, принятой у китайцев. Слова по этой системе распределяются по категориям: «небо», «земля», «человек» и т. д.



Третья тетрадь: «Книга сочинения предложений», 22 лл. В ней излагаются правила взаимосвязи глагола и существительного, прилагательного и существительного: изменения местоимений по лицам. Здесь же перечислены наиболее употребительные в русском языке глаголы, причастия, прилагательные, существительные и наречия.

Четвертая тетрадь: «О союзах и наречиях», 38 лл. Авторы дают краткую характеристику двум частям речи — союзам и наречиям. Вслед за этим помещен список наречий, предлогов, союзов и междометий.

Пятая тетрадь: «Язык официальных донесений и писем», 15 лл. Содержит список специальных слов и оборотов, извлеченных авторами из официальной переписки.

Шестая тетрадь: «О глаголах», 26 лл. В начале тетради следует характеристика части речи — глагола. Затем авторы рукописи приводят таблицы изменения глаголов по лицам, числам и временам. Здесь же приложен список наиболее употребительных в русском языке причастий и деепричастий.

Седьмая тетрадь: «О падежах», 25 лл. В ней приводятся таблицы склонения существительных по падежам, а также несколько упражнений, показывающих, как изменяются существительные по падежам в русском языке.

Восьмая тетрадь: «О предлогах», 29 лл. В ней приводятся примеры употребления предлогов с существительными в различных падежах.

Девятая тетрадь: «О согласовании», 40 лл. Авторы рукописи излагают основные правила согласования частей речи в русском языке. Правила снабжены примечаниями и примерами. В конце тетради авторы дают список глаголов, требующих после себя существительного в дательном, винительном и творительном падежах.

Десятая тетрадь: «Правила употребления книжных речей», 28 лл. В ней рассказывается о правилах употребления всех падежей русского языка. Правила снабжены примерами.

Одиннадцатая тетрадь: «О различных изменениях слов», 29 лл. Здесь собраны наиболее простые примеры изменения русских слов: существительных — по падежам, глаголов — по лицам и числам.

Двенадцатая тетрадь: «Разъяснение недоумений в маньчжурском языке», 35 лл. В тетради даны разговорные фразы маньчжурского языка, взятые из второй главы маньчжурской грамматики<sup>8</sup>.

Разговорные фразы переведены на русский язык подстрочно. Четырнадцатая тетрадь (без заглавия), 18 лл. В ней приводится список наиболее обиходных русских слов.

#### Наставления учащимся

Тринадцатая тетрадь: «Двадцать глав», 29 лл. Содержит наставления учащимся, правила поведения на занятиях и порядок обучения русскому языку.

Автор «Двадцати глав», которым является, очевидно, А. Л. Леонтьев, в конце тринадцатой тетради сообщает о том, что он изложил основные правила поведения учащихся, исходя из личного жизненного опыта и повседневных наблюдений.

<sup>8</sup> Грамматика (清文啓蒙) была издана учителем Шоу Пином в Пекине в 1730 г. и является первой грамматикой маньчжурского языка.

Русские и китайские преподаватели с 1738 по 1746 г. провели большую совместную работу. Они не только перевели русскую грамматику М. Г. Смотрицкого на маньчжурский и китайский языки, но и внесли в рукопись ряд пояснений, составленных ими специально для китайских учащихся. Так, при изложении основных правил грамматики русского языка даются правила написания слов, правила построения предложений. Рукопись снабжена словарем необходимых слов и разговорником. Этим самым они не только сделали доступной русскую грамматику для китайцев, но и создали первый учебник русского языка для китайских учащихся.

#### Приложение

Список наименований частей речи и грамматических категорий, переведенных авторами рукописи «Собрания важнейших извлечений» с русского на маньчжурский и китайский языки

| Русский язык                                              | Маньчжурский язык                                         | Китайский язык |
|-----------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------|----------------|
| Имя существительное                                       | цінкіні Гебу                                              | 實名             |
| Грамматический род                                        | хачін                                                     | 類              |
| Падеж                                                     | кемун                                                     | 格式             |
| Число                                                     | тон                                                       | 數              |
| Единственное число                                        | сончохо                                                   | 單              |
| Множественное число                                       | цуру                                                      | 雙              |
| Изменения по падежам в единственном и множественном числе | сончохо цуру і цуван дуін гебуі кемун бе дахаме кубулімбі | 單雙十四名之格式編      |
| Глагол                                                    | гісун хесе                                                | 言語             |
| Изменения по трем родам                                   | ілан хачін херген кубуліме мбі                            | 三面分之           |
| Настоящее время                                           | дулекенге                                                 | 已矣然            |
| Прошедшее время                                           | дулеке біхенге                                            | 在文本中不存在        |
| Прошедшее совершенное                                     | унденге                                                   | 欲              |
| Будущее время                                             | ісхун гісун                                               | 之話正面           |
| Действительный залог                                      | часхун гісун                                              | 之話背面           |
| Страдательный залог                                       | хонтохо нікере херген                                     | 之字半靠           |
| Причастие                                                 | ісхун хонтохо нікере херген                               | 靠之字正面半         |
| Деепричастие                                              | нікере херген                                             | 靠字             |
| Имя прилагательное                                        | шаңгатаі херген                                           | 整字             |
| Наречие                                                   | сула херген                                               | 連助語            |
| Союз                                                      | сіндаха херген                                            | 放字             |
| Предлог                                                   | ухе ачан                                                  | 總彙             |
| Согласование                                              |                                                           |                |



В. И. Корнев

## К ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРА НАРОДОВ ТАИ

Еще недавно сказки народов таи были почти неизвестны читателю нашей страны. Правда, первая тайская волшебная сказка «Двенадцать сестер» была опубликована в России еще в 1913 г.<sup>1</sup> Однако следующая сказка «Три тонга» появилась в русской печати более чем через полстолетия<sup>2</sup>. За последние три года в нашей стране было издано четыре сборника сказок народов Китая<sup>3</sup>; в эти сборники вошло пятьдесят сказок народов таи, проживающих в Южном Китае (таи, чжуан, буи, шуйцзя, ли, нун, бай, тун, шэ, цзинпо): двадцать одна легенда, семнадцать волшебных, три бытовых сказки и девять сказок о животных.

Помимо сказок, переведенных на русский язык с китайского, в Советском Союзе подготовлен к печати сборник тайских сказок «Серебряный ключ»<sup>4</sup>, в который вошли сказки, опубликованные Ле. Маем, Сибунрыанг-Казем, Л. Милн, К. Флисон, а также сказки «Пакси-пакаранам»<sup>5</sup>. В послесловии, написанном известным советским этнографом Г. Г. Стратановичем, высказана точка зрения ученого на генезис тайских народов, их историю, отмечены этнографические особенности различных народов таи.

Говоря о тайских сказках, переведенных на русский язык, следует упомянуть интересную волшебную сказку о падчерице «Там и Кам», а также легенду народности таи, опубликованные в сборнике вьетнамских сказок<sup>6</sup>.

Все эти публикации привлекают внимание советских исследователей к проблеме изучения тайского фольклора. Настоящая работа имеет целью познакомить читателя с состоянием изучения устно-поэтического творчества народов таи за рубежом.

Тайские народы живут на территории Южного Китая, Вьетнама, Лаоса, Таиланда, Бирмы и Индии. Общая численность таи превышает 30 млн. человек. Древняя история этих народов мало изучена, а их происхождение до сих пор служит объектом спора ученых, занимающихся проблемой этногенеза народов Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Основным препятствием к изучению древней истории народов таи является отсутствие письменных памятников, датированных ранее XIV в. н. э., и недостаток археологических данных. В связи с этим первостепенную важность приобретает исследование тайского фольклора.

Из всех жанров устного народного творчества сказка лучше всего отражает древние религиозные представления и отжившие социально-общественные отношения. Тайская сказка в результате многовековой миграции народов таи получила распространение на обширной территории — от Южного Китая до Малайзии.

В своем историческом передвижении народы таи заимствовали многие элементы высокоразвитых культур Индии, Китая и Камбоджи. На тайские народы, расселившиеся на полуострове Индокитай, наиболее сильное влияние оказала индийская культура. Следы индийского влияния можно обнаружить не только в памятниках архитектуры, в религии, философии, литературе, но и в произведениях устного народного творчества.

С индийской культурой таи познакомились очень рано. Известный английский ученый Д. Дж. Е. Холл считает, что связи Индии с народами Юго-Восточной Азии, возможно, восходят еще к I тысячелетию до н. э., когда индийские купцы основали свои небольшие торговые фактории на всем побережье Индокитайского полуострова<sup>7</sup>. В VI в. до н. э. в Индии возникают новые религиозные учения — буддизм и джайнизм. Проповедники этих учений выступали за упрощение обрядов богослужения, за изложение философских и религиозных догматов простым, понятным языком. В качестве новых форм популяризации буддизма были использованы устные народные произведения, на базе которых возникли знаменитые индийские джатаки. Знакомство с джатаками ставит под сомнение индийское происхождение некоторых из них<sup>8</sup>. Вероятно, в основу этих произведений легли рассказы местного населения, и в первую очередь купцов и странствующих проповедников, которые знали множество историй, услышанных во время путешествий в дальние страны. Буддийские джатаки — это обработанные сказки, легенды, предания народов Индии и частично народов тех стран, с которыми Индия вела торговлю.

Можно предположить, что некоторые сюжеты тайских сказок, как и сказок других народов Юго-Восточной Азии, были известны в Индии еще задолго до создания сборников джатак. С распространением индийской культуры в результате проникновения буддизма в страны Центральной Азии, Китая, в частности Тибет, и страны Юго-Восточной Азии эти сказки вернулись на родину уже в виде религиозных литературных произведений — джатак. Этот процесс культурного обмена несомненно обогатил тайский фольклор. Во многих тайских сказках встречаются мотивы, сходные с мотивами «Махабхараты» и «Рамаяны»; буддийских джатак и «Пан-

<sup>1</sup> «Нива», 1913, № 14, стр. 272, 273.  
<sup>2</sup> «Огонек», 1957, № 33, стр. 24.  
<sup>3</sup> «Сказки народов Китая», М., 1959; «Китайские легенды, сказки, басни, пословицы, поговорки», Пермь, 1958; «Сказки народов Востока», М., 1962. Из этих четырех сборников для фольклористов-таиистов наиболее интересны сборники «Глаза дракона» и «Сказки народов Китая».  
<sup>4</sup> «Серебряный ключ», М., 1963.  
<sup>5</sup> См. дальше.  
<sup>6</sup> «Сказки и легенды Вьетнама», М., 1958, стр. 63—74, 333—338.

Д. Дж. Е. Холл, *История Юго-Восточной Азии*, М., 1958, стр. 28; см. также Б. Н. Луния, *История индийской культуры*, М., 1960, стр. 235—249 и др. работы.  
<sup>8</sup> «The Jataka», Trans. from the Pali by R. Chalmers, vol. 1—5, 7, London, 1877—1899; «The Jataka», Trans. from the Pali by prof. E. B. Cowell, vol. 1—6, Cambridge, 1895—1907 (джатаки № 1, 2, 30, 32, 44 и др.).



чатантры». Вместе с тем тайские сказки не утратили своей самобытности.

Изучение тайского фольклора до сих пор носило случайный, эпизодический характер. Большинство публикаций сказок тай на западных и восточных языках представляет лишь условную ценность для фольклористов, так как записи сказок проводились чаще всего ненаучно, без точного указания места и времени, без каких-либо сведений о сказителях.

\* \* \*

Прежде чем приступить к обзору литературы, посвященной народному творчеству тай, необходимо сделать небольшое пояснение. Под словами «изучение тайского фольклора» в данной статье подразумевается изучение фольклора всех народов тай, проживающих в странах Восточной Азии. Вполне естественно было бы в таком случае говорить о состоянии фольклористики в каждой из этих стран.

Однако различные социально-экономические условия их развития определили и различный уровень исследовательской работы в этой области. В Китае и Вьетнаме изучение устно-поэтического творчества национальных меньшинств началось только после установления в этих странах народно-демократического строя, в Бирме и Лаосе фольклористика совершенно не развита, в Таиланде развита очень слабо. Но так как большая часть публикаций произведений тайского фольклора приходится все-таки на Таиланд, то мы и будем говорить сначала о Таиланде.

В этой стране с богатейшим фольклорным наследием до сих пор не ведется планомерной исследовательской работы по изучению устно-поэтического творчества народа. Сказки, бытующие среди народа, не записываются и постепенно забываются. Нам известен лишь один случай, когда местный любитель фольклора, бывший судья международного суда в Бангкоке, Пия Манунет Банхан записал несколько новеллистических и сатирических сказок. Он опубликовал их в 1920 г. отдельным сборником. В предисловии Банхан пишет, что «эти сказки должны стать частью образования каждого читателя, который найдет в них соответствующую мораль и указания, как надо вести себя в некоторых случаях, и познает народную мудрость, заключенную в этих сказках»<sup>9</sup>.

Все остальные сборники народных сказок и произведения, написанные на сюжеты тайских сказок, созданы задолго до наших дней. История не сохранила ни имен составителей или авторов большинства этих сборников и произведений, ни дат их создания. Период с XIII по XVIII в. в истории тайских государств характеризовался непрерывными феодальными войнами, во время которых безвозвратно гибли материальные и культурные ценности. В XVIII в. в Аюттии, бывшей столице Таиланда, бирманцы уничтожили все исторические памятники, дома, дворцы, ценнейшие анналы, официальные документы. В огне пожений, которые в настоящее время могли бы стать жемчужинами тайской литературы, — пишет принц Сивасарияннанда<sup>10</sup>. То немногое, что уцелело в Аюттии, стало добычей победителей<sup>11</sup>. Сохранились только

<sup>9</sup> R. Le May, *Siamese tales, old and new*, Preface, London, 1930.

<sup>10</sup> «Thailand Past and Present», Bangkok, 1957.

<sup>11</sup> Д. Дж. Е. Холл, *История Юго-Восточной Азии*, стр. 315.

религиозные книги, стелы короля Рамы Камхенга и ряд произведений художественной литературы, являющихся большей частью стихотворной обработкой народных сказок или же индийских джатак и «Рамаяны». Поэтому восстановить картину состояния литературы добангкокского периода невозможно.

Наиболее древними записями тайского фольклора, дошедшими до наших дней, являются пословицы и поговорки, включенные в так называемый сборник Пра Руанга, содержащий 158 стихов, написанных размером рай супхап<sup>12</sup>. Составление сборника приписывают королю Рама Камхенгу (1275—1317)<sup>13</sup>, который в народе известен под именем Пра Руанг.

В XIV—XV вв. в Таиланде создаются первые литературные произведения на сюжеты буддийских канонических джатак.

Примерно к XV—XVI вв. относится создание известного сборника сиамских джатак — «Панният джатака», или «Пятьдесят джатак», в который вошли записанные, переведенные на пали и обработанные монахами тайские сказки и легенды. Тексты многих из этих сказок хранятся в буддийских монастырях и в настоящее время. В 1930 г. Национальная библиотека в Бангкоке издала сиамские джатаки отдельной серией из 25 томов<sup>14</sup>. Перевод на тайский язык был сделан несколькими авторами: принцами Самот и Пра Рат Пхиром, Луанг Тамронг Чеди, Пия Чивитом<sup>15</sup>.

В предисловии к этому изданию известный тайландский ученый принц Дамронг пишет, что «Панният джатака» — это сборник древних сказок, бытовавших на землях тай<sup>16</sup>. Эти сказки были записаны на языке пали монахами лаотянского княжества Чиенгмай (1457—1657). Сборник «Панният джатака» составлен в подражание буддийскому сборнику «Маханипатаджатака»<sup>17</sup>. Известны три версии этого сборника: две на пали — камбоджийская и бирманская, одна на тайском языке. Принц Дамронг считает, что бирманская версия «Зимме Панният» не является подлинной, так как подлинная бирманская версия «Янмай Панният», заимствованная из Чиенгмая, была сожжена как еретическая во время кремации бирманского короля, поэтому существуют лишь две подлинные версии «Панният джатака» — в Таиланде и Камбодже<sup>18</sup>.

Золотым веком в литературе Таиланда считается правление короля Нарая (1656—1688). Литература того времени была сосредоточена главным образом в столице государства — сначала в Аюттии, затем в Бангкоке. Долгое время занятие литературой считалось привилегией аристократии — это повлияло на форму и содержание литературы Таиланда, которая оставалась чуждой и непонятной простому народу.

<sup>12</sup> P. Schweisguth, *Etude sur la litterature siamoise*, Paris, 1951, pp. 23, 24, 41.

<sup>13</sup> พระร่วง สถาปิต, 2471 (1928); см. также в เซตพน ประชม จารึกวัด, 2472 (1929) Gerini, *On Siamese proverbs and idiomatic expressions*, — «Journal of the Siam Society», Bangkok, 1904. Часть этих пословиц можно прочитать в русском переводе в кн. «Пословицы и поговорки народов Востока», М., 1961, стр. 461—467.

<sup>14</sup> ปัญญาสชาติกประชุมนิทาน, 2473 (1930).

<sup>15</sup> P. Schweisguth, *Etude sur la litterature siamoise*, p. 357.

<sup>16</sup> Этого же мнения придерживаются известные западные ученые: Кёде, Финно, Дидьер (см. дальше).

<sup>17</sup> ปัญญาสชาติกประชุมนิทาน 2473 กำนาดด้วยดำรง

<sup>18</sup> Там же.

<sup>11</sup> Краткие сообщения № 61



С XVII в. в различных провинциях Таиланда и Лаоса появляются многочисленные сборники сказок и историй, составленных в подражание «Махабхарате» и «Рамаяне», сказкам «Панчатантры», арабским сказкам «1001 ночи», эпическим произведениям Китая и Индонезии. Это была своеобразная «народная» литература, созданная в противовес литературе аристократии. Такие сборники стали называться *пакаранам* и *тантра*<sup>19</sup>. Большинство из них написано на пали и являются чаще всего адаптацией «Панчатантры». Существует одна полная лаосская версия «Панчатантры», которая не имеет общего названия и состоит из четырех частей: «Нандапакаранам» («Книга Нанда»), «Мандукапакаранам» («Книга лягушек»), «Писатпакаранам» («Книга духов»), «Сакунапакаранам» («Книга птиц»)<sup>20</sup>.

Ни сборники «Панният джатака», ни тексты пакаранам и тантр нельзя отнести к фольклору в строгом смысле слова, но они представляют огромный интерес для фольклориста, ибо созданы на фольклорной основе.

В Лаосе были популярны сборники тантр под названием «Мулла-тантай», которые отличаются друг от друга не только обрамляющими историями, но и содержанием и написаны чаще всего размером «тхам» (дхаммаккхара), употреблявшимся обычно в религиозных текстах. Из вышеупомянутых сборников наиболее известны «Сказки принцессы», «Сказки Капила-Якшаса», «Сказки Висаяматии», («Сказки прекрасной принцессы») и др.

В Таиланде сборники пакаранам пользовались также большой популярностью. Существовало множество пакаранам, написанных прозой и стихотворными размерами «клон» и, реже, «лиллит». Среди них наиболее популярны сборники «Паксипакаранам» («Книга птиц»), «Ветанпакаранам» («Сказки вампира Веталы»), «Писатпакаранам» («Книга духов»), «Сип Сонг Льем» («Сказки 12 голов»), «Нандукапакаранам» («Книга Нандука»), «Нанг Тантрай» («Сказки девушки Тантрай»), эпизоды из «Рамакиян» (тайская версия «Рамаяны»).

Известно несколько вариантов каждого сборника, эти версии отличаются друг от друга обрамляющими историями, количеством сказок, именами героев и названиями мест, а иногда и содержанием. В истории не сохранились ни имена авторов этих сборников, ни точное время их создания<sup>21</sup>.

Первые публикации письменных памятников «народной» литературы Таиланда относятся к концу XIX в.

В 1872—1873 гг. в журнале «Сям рипозитори» была опубликована на английском языке сказка «Прекрасный Пра Папан в стране духов», представляющая изложение нескольких популярных сюжетов тайских волшебных сказок, легенд и художественных поэтических произведений<sup>22</sup>.

В начале нашего века в Таиланде развернулось широкое движение за возрождение национальной культуры и искусства, почти забытых в результате многовекового увлечения аристократической вер-

<sup>19</sup> Тантра и пакаранам — санскритские слова, имеющие несколько значений в зависимости от контекста.

<sup>20</sup> «Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient», Hanoi, t. XVII, 1917, № 5, pp. 84—113.

<sup>21</sup> Большая часть сборников была создана в XVII—XIX вв., вероятнее всего монахами.

<sup>22</sup> «The beautiful Prapapan in the Land of Spirits», — «Siam Repository», Bangkok, 1872, vol. 4, Oct., art. 92, pp. 466—471; art. 94, pp. 476—479; 1873, vol. 5, Jan., pp. 83, 84, 102—104, 112, 113, 123, 124.

хушки страны иностранной литературой, фольклором, музыкой, архитектурой. Это ценное начинание было поддержано Королевским институтом, Национальной библиотекой, видными общественными и политическими деятелями Таиланда, министерством народного образования и другими организациями.

В 1914 г. Королевский институт (ныне министерство изобразительных искусств) создал специальную комиссию, которой было поручено отобрать лучшие образцы тайской литературы и издать их на родном языке. Комиссия отобрала восемь произведений. Из них лишь одна история Пра Самуттакхот взята из сборника «Панният джатака» и написана в подражание индийской версии «Катха Саритсагара» («Океан историй»)<sup>23</sup>. Эта история была переложена на стихи королем Нараем<sup>24</sup> и в 1931 г. была издана как сказка отдельным томом<sup>25</sup>.

С 1914 по 1920 г. Национальная библиотека в Бангкоке издала 36 томов произведений таиландской литературы. В это собрание вошли тайские сказки, популярные поэмы народов тай, песни, пословицы, легенды, наиболее известные тайские обработки индийских, китайских, яванских произведений<sup>26</sup>. В 1917 г. Национальная библиотека выпустила сборник «Пакаранам» в пяти томах. Первый том включает сказки «Нанг Тантрай», второй — «Паксипакаранам», третий — «Писатпакаранам», четвертый — «Ветанпакаранам» и пятый — «Сип Сонг Льем»<sup>27</sup>. Еще раньше, в 1904 г., в журнале «Вачиранана» была опубликована одна из версий «Паксипакаранам», написанная размером «лиллит». Эта версия называется «Лилит Пакси ной» («Маленькая птица»)<sup>28</sup>.

В 1918 г. тайский принц Бидиялангьярана переложил на стихи рассказы вампира Веталы<sup>29</sup>. Этот сборник был переведен Лиенгом Стиеном на английский язык<sup>30</sup>.

В 1926 г. по распоряжению министерства народного образования были изданы 12 томов наиболее популярных произведений Таиланда<sup>31</sup>. Как указывалось выше, в 1930 г. Национальная библиотека впервые издала полное собрание сказок, содержащихся в «Панният джатака»<sup>32</sup>. Ранее были изданы лишь отдельные сказки: «Санг тонг» («Золотая раковина»), «Пра Суток» («Девушка Манора»), «Пра Роттасен» и некоторые другие. Эти сказки неоднократно выходили отдельными изданиями.

<sup>23</sup> P. A. Rajadon, *Thai literature and Swasdi Raksa*, Bangkok, 2499 (1956), p. 3.

<sup>24</sup> นารายณ์ พระสมุทโฆษ, Bangkok, 2472 (1929).

<sup>25</sup> สัมมัทโฆษนิทาน, [ed] Bangkok, 2474 (1931).

<sup>26</sup> «Siamese Literature», Bangkok, 1914—1920.

<sup>27</sup> ปกรณัมประชม, Bangkok, 2460 (1917).

<sup>28</sup> ลิลิตปักขีน้อยเป็นนิทานแก้ปัญหาวา

ศัวยศิริจะเป็นผู้ใดแต่ไม่ได้ความ, «Vachiranana», 1904, № 113.

<sup>29</sup> พินยาลงกรณนิทานเวตาล, Bangkok, 2461 (1918).

<sup>30</sup> Bidyalangkarana H. H., Prince, *The tale of Vetan*, Bangkok, 1948.

<sup>31</sup> «Siam literature series», Thailand, Government [ed.], Bangkok, 1926.

<sup>32</sup> ปัญญาสาตกประชมนิทาน, Bangkok, 2473 (1930).



Сказки «Пра Сутон» и «Санг тонг» знает каждый образованный тайландец. На сюжеты этих сказок написано несколько метрических художественных произведений, представления по мотивам сказок идут в театрах, исполняются бродячими труппами актеров. В 1901 г. принц Итсаранупан на сюжет сказки «Пра Сутон» написал поэму, переизданную в 1927 г.<sup>33</sup> В 1930 г. был издан прозаический вариант сказки, а в 1939 г. — ее метрический вариант<sup>34</sup>. В 1941 г. вышел сборник сказок, изложенных в стихах<sup>35</sup>.

В 50-х годах в печати появились литературные обработки тайландских волшебных сказок, сделанные Сибунрыанг Касем. Сибунрыанг Касем окончила Кембриджский университет и, вернувшись на родину, решила познакомить западных читателей с лучшими образцами тайландского фольклора. В журнале «Стандард» она напечатала две большие сказки, переведенные с тайского на английский: «Золотая гоби» (гоби — маленькая рыбка) и «Золотой цветок»<sup>36</sup>. Сказка «Золотая гоби» была переведена ею же на французский язык<sup>37</sup>. В 1954 г. Сибунрыанг издала свои переводы отдельной книгой, в которую вошли пять сказок: «Золотая гоби», «Асни и Кокила», «В стране женщины-птицы», «Золотой цветок» и «Глаза двенадцати королей»<sup>38</sup>.

Так обстоит дело с публикациями фольклорных текстов в Таиланде.

Несколько работ, косвенно затрагивающих проблемы тайского фольклора, вышло в Ассаме. В книге «Ассамская демонология» автор знакомит читателей с поверьями и обрядами народов Ассама, в том числе тайского народа — ахом<sup>39</sup>. В 1939 г. Г. Левисон опубликовал 34 ассамские сказки. Судя по их содержанию, некоторые из них принадлежат народам таи, хотя автор не указал, где и у каких народов они записаны<sup>40</sup>. В 1947 г. известный ассамский фольклорист проф. Госвами опубликовал семь ассамских, в том числе и тайских, сказок о падчерице<sup>41</sup>.

В Китае и Вьетнаме до победы революции фольклор малых народностей почти не изучался. Местные и иноземные правители этих стран не были заинтересованы в развитии культур национальных меньшинств. За целый век существования китайской фольклористики было записа-

<sup>33</sup> См. «Phra Sut'hon», — «Vachiranan», vol. XIV, Avril 1901; vol. XVI, Avril 1902;

อีสานภาพ พระสุธน, Bangkok, 1927.

<sup>34</sup> สุธนนิทาน, Bangkok, 2473 (1930); พระสุธน, Bangkok, 2482 (1939).

<sup>35</sup> ตำราเมืองใต้ปริวรรตให้แก่วรรคใต้ไทย, Bangkok, 2484 (1941).

<sup>36</sup> «Standard», Bangkok, 1949, № 133, pp. 20, 21, 25; 1949, № 134, p. 18; 1950, № 159, pp. 12, 13, 29; 1950, № 160, pp. 14, 29.

<sup>37</sup> J. K. Sibunruang, *Le Gobi d'Or*, — «France — Asie», Saigon, 1952, vol. 8, № 79, pp. 1107—1115.

<sup>38</sup> J. K. Sibunruang, *Siamese folktales narrated in English*, Bangkok, 1954.

<sup>39</sup> B. Rajkhowa, *Assamese Demonology*, Gauhati, 1905. Эта работа вышла почти одновременно с работой тайландского принца Сри Сау Вапанга, где тот пытался объяснить причины возникновения веры в «пи» (название тайских духов). Наиболее интересной работой на эту тему является статья Ирвина, содержащая описание различных видов «пи», в которых верили тайландские крестьяне (A. J. Irwin, *Some Siamese Ghostlore and Demonology*, — «Journal of the Siam society», vol. IV, pt. II, Bangkok, 1907).

<sup>40</sup> R. Lewison, *Folklore of the Assamese*, — «Journal of the Royal Asiatic society of Bengal», Calcutta, vol. 5, 1939, pp. 341—395.

<sup>41</sup> P. Goswami, *The Cinderella Motif in Assamese Folktales*, — «The Indian Historical Quarterly», London, 1947, pp. 311—319.

но всего несколько сказок народов таи, проживающих на территории Южного Китая. После образования Китайской Народной Республики и Демократической Республики Вьетнам в малодоступные районы этих стран были направлены многочисленные поисковые партии. Многие из экспедиций занимались не только разведкой полезных ископаемых и прокладыванием трасс для строительства новых дорог и предприятий, но и сбором фольклора. Таким образом за короткое время было собрано много сказок народностей Южного Китая. Они регулярно печатаются на китайском языке в журнале «Миньцзянь вэньсюэ», который является наиболее ценным пособием для изучения сказок всех народов Китая, в том числе и тайских народов. Многие сказки из журнала «Миньцзянь вэньсюэ» переводятся с китайского на английский и русский языки. В Пекине издается серия сборников «Народные сказки Китая», где печатаются сказки нацменьшинств, в том числе и народов таи. К настоящему времени выпущено четыре серии сказок, среди этих сказок около пятнадцати принадлежат народам таи<sup>42</sup>.

Помимо указанных изданий тайские сказки публиковались в журналах «Чайнииз литеричер» и «Дружба»<sup>43</sup>.

Большая работа по сбору фольклора нацменьшинств развернулась также и в Демократической Республике Вьетнам. Нередко представители малых народностей сами собирают и издают устно-поэтические произведения своего народа. Например, в 1955 г. тайский поэт Кам Бьеру записал несколько песен, которые опубликовал в сборнике «Тхо ка хан коунг»<sup>44</sup>. В 1958 г. в Ханое вышел сборник сказок на английском языке под названием «Первый Москит и другие истории», куда вошли две сказки народности таи<sup>45</sup>. Кроме того, за последние несколько лет был издан ряд сборников вьетнамских сказок и сказок нацменьшинств на вьетнамском языке<sup>46</sup>. Тайские сказки также регулярно публикуются в журнале «Нгиен кыу Ван Хок»<sup>47</sup> на вьетнамском языке и в журналах «Вьетнам ан марш» и «Вьетнам эдвэнсиз» на французском и английском языках. Еще до второй мировой войны вьетнамский ученый Нгуи Тао более тридцати лет своей жизни посвятил изучению лаосского фольклора. Он собрал и опубликовал значительное количество оригинальных лаосских сказок и легенд, которые являются ценным материалом для изучения фольклора народов таи<sup>48</sup>.

На Западе публиковались как сказки народов таи, так и переводы и исследования многочисленных версий сборников пакарнам и тантра. Остановимся сначала на истории записи и публикации западными учеными тайской народной сказки.

В конце XVIII в. — начале XIX в. наблюдается усиленное экономическое проникновение капиталистических держав в страны полу-

<sup>42</sup> «Folk tales from China», Peking, 1957—1961.

<sup>43</sup> См. «Chinese Literature», Peking, 1958, № 4, pp. 80—96.

<sup>44</sup> «Nghiên cứu Văn học», Hà-nôi, 1960, № 1.

<sup>45</sup> «The First Mosquito and other stories», Hanoi, 1958.

<sup>46</sup> Mac. Phi, *Cô gái 'gép có me hồ*, Hà-nôi, 1957; «Con ngu'a vàng», Hà-nôi, 1960;

«Truyện cổ tích Tây — nguyên», Hà-nôi, 1961.

<sup>47</sup> «Nghiên cứu Văn học», 1960, № 2, 5, 7.

<sup>48</sup> Nhouy Thao, *Folklore laotien*, — «Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises de Saigon», trim. 4, 1934, pp. 75—91; Nhouy Thao, *Contes laotiens*, — «Bulletin des Amis de Laos», Hanoi, 1939, № 3, pp. 105—113.



острова Индокитай. Таиланд привлекал их лишь как рынок сбыта, а культура и литература этого государства не интересовали европейских колонизаторов. В конце XIX в. начинается напряженная борьба между Англией и Францией за Таиланд. В это же время Франция проявляла повышенный интерес к Лаосу, пытаясь создать там плацдарм для захвата Таиланда. Прикрываясь демагогическими лозунгами защиты Лаоса от притязаний других, более сильных держав, французские колонизаторы делали вид, что они настоящие друзья народов Индокитая. В Сайгоне начали выходить французские журналы, в которых иногда печатались тайландские и лаосские сказки. Первые публикации тайских сказок не имели научной ценности<sup>49</sup>.

После того как Франция закрепились в Лаосе и западные державы пришли к временному соглашению о зонах влияния на полуострове Индокитай, европейские исследователи, американские миссионеры, французские чиновники и военные, служившие в Лаосе, собрали и опубликовали значительное количество сказок народов Индокитая, в том числе Лаоса и Таиланда. В 1896 г. французский ученый Лефевр-Понтали опубликовал сборник лаосских сказок и песен, исполнявшихся во время религиозных праздников<sup>50</sup>. Значительный вклад в изучение лаосского фольклора внесла американская миссионерка Катерина Флисон, которая собрала и опубликовала в 1899 г. около 50 лаосских сказок<sup>51</sup>. Она первая попыталась классифицировать их по сюжетам, но ее классификация учитывала главным образом интересы читателей, а не фольклористики. В 1902 г. француз А. Раке опубликовал несколько лаосских сказок в книге «Лаотянские страницы»<sup>52</sup>. В 1903 г. во Франции вышел большой сборник лаосских и камбоджийских сказок, в котором А. Леклер собрал более тридцати сказок, отражающих законы о порядке наследования и обычая лаосцев<sup>53</sup>. Помимо сказок, которые он называет юридическими, автор включил в свой сборник несколько тантр. В книгу Леклера также вошли наиболее популярные камбоджийские сказки, что позволило автору сделать ряд ценных замечаний о сходстве некоторых сюжетов лаосских и камбоджийских сказок. В 1903—1905 гг. в журнале «Рэвю эндошинуаз» было опубликовано несколько тайских сказок и несколько лаосских бытовых сказок, собранных французскими исследователями<sup>54</sup>. В 1905 г. английский путешественник Томпсон во время поездки по Таиланду записал сказку «Добродетельный монах», которую напечатал в книге «Страна лотоса»<sup>55</sup>.

Большой вклад в изучение лаосского фольклора внес майор медицины колониальной службы, страстный любитель народного твор-

<sup>49</sup> Западные путешественники и миссионеры нередко печатали различные анекдоты и смешные истории из жизни Востока, часто эти истории записывались не на местах, а по рассказам собеседников. См. J. Castillon, *Anecdotes chinoises, japonaises, siamoises... sans tete*, — «Revue des traditions Populaires», t. 3, Paris, 1888, pp. 153, 154; Ch. Lemire, *Contes siamois*, — «Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises de Saigon», 1890, pp. 19—26; «Fables siamoises», — «Memoires de la Société sinico-japonaise», Saigon, 1894, p. 15.

<sup>50</sup> P. Lefevre-Pontalis, *Chansons et fetes du Laos*, Paris, 1896.

<sup>51</sup> K. N. Fleeson, *Laos folklore of Farther India*, New York and Chicago, 1899.

<sup>52</sup> A. Raquez, *Pages laotiennes: Le Haut Laos, le Moyen Laos, le Bas Laos*, Hanoi, 1902.

<sup>53</sup> A. Leclerc, *Contes laotiens et contes cambodgiens*, Paris, 1903.

<sup>54</sup> «Revue Indochinoise», Hanoi, t. I, 1903, pp. 1005—1007; t. II, 1903, pp. 674—677; t. III, 1905, pp. 306—310; «Revue Indochinoise», t. IV, 1905, pp. 1646—1648.

<sup>55</sup> P. A. Thompson, *Lotus Land*, London, 1906.

чества Жан Бранг. Он ездил по стране, собирал и записывал сказки, обнаружил в монастырских рукописях несколько версий лаосских сборников «Мулла-тантай» и описал их. Бранг, как и Флисон, пытался ввести свою классификацию сказок, например: сказки о бонзах, юридические сказки, буддийские сказки и т. д. Сказки, собранные Брангом, были опубликованы в нескольких номерах журнала «Рэвю эндошинуаз»<sup>56</sup>. После смерти Жана Бранга эти сказки были изданы в Сайгоне отдельным сборником<sup>57</sup>.

В начале XX в. внимание исследователей привлекает и фольклор народности шан (Северная Бирма). В самом начале 900-х годов были опубликованы две работы по шанскому фольклору: первая — статья в журнале «Фольклор»<sup>58</sup>, а вторая — небольшой сборник шанских сказок<sup>59</sup>. Затем в этот сборник было добавлено несколько новых шанских историй, и он был переиздан<sup>60</sup>. Очень интересной работой является книга ученого-фольклориста Л. Милн «Шаны дома», содержащая двадцать шесть шанских сказок и главу, посвященную космогонии шанов и их легенде о сотворении мира<sup>61</sup>. Л. Милн прожила несколько лет в Верхней Бирме среди шанов и хорошо изучила их обычаи, традиции, фольклор. «Шанские сказки, — пишет Милн, — иногда бывают очень длинными, и тогда очень трудно проследить за судьбой главного героя или героини, так как история часто повествует о приключениях других героев, забывая о главном герое. Многие сказки построены по типу «сказка в сказке», наподобие сказок «Тысячи и одной ночи»... Изредка шаны рассказывают короткие басни с ярко выраженной моралью, но больше любят истории о приключениях сказочных героев»<sup>62</sup>.

В 1919 г. в журнале «Рэвю эндошинуаз» была опубликована серия лаосских и камбоджийских сказок<sup>63</sup>. В 30-х годах французский ученый Паршерон издал сборник «Сказки и легенды Индокитая»<sup>64</sup>. Автор отобрал интересные образцы фольклора народов Индокитая. Среди сказок имеется пять лаосских.

Крупнейшим специалистом в области изучения культуры и фольклора Юго-Восточной Азии является бывший советник сиамского правительства в министерстве торговли и связи Ле Май. Он много лет прожил в Таиланде и хорошо изучил нравы и обычаи местных жителей. В 20-х годах во время своего путешествия по Северному Таиланду он записал три волшебные сказки и три легенды, которые были опубликованы на тайском и английском языках в журнале «Сиам Сосай-ти»<sup>65</sup>. Позднее он выпустил книгу, в которой наряду с этнографическим, историческим и географическим описанием Северного Таиланда поместил несколько новых легенд, собранных им во время поездки, и

<sup>56</sup> J. Brengues, *Contes laotiens*, — «Revue Indochinoise», t. II, 1904, pp. 39—49, 124—128, 163—169, 445—448, 370—375, 776—783, 841—849; t. III, 1905, pp. 394—408.

<sup>57</sup> J. Brengues, *Contes et legendes du pays laotien*, Saigon, 1906.

<sup>58</sup> St. John R. E. St. Andrew, *Indo-Burmese Folklore*, — «Folklore journal», t. VII, London, pp. 306—313.

<sup>59</sup> W. C. Griggs, *Shan folklore stories*, Philadelphia, 1902.

<sup>60</sup> A. M. Barnes and W. C. Griggs, *The Red Miriok and Shan Folk-lore stories*, Philadelphia, 1903.

<sup>61</sup> L. Milne, *Shans at home*, London, 1910.

<sup>62</sup> Ibid., p. 221.

<sup>63</sup> M. Gerny-Marchal, *Contes cambodgiens et laotiens*, — «Revue Indochinoise», t. XXXII, 1919, № 7, 8, pp. 11—18.

<sup>64</sup> M. Parcheron, *Contes et legendes d'Indochine*, Paris, 1935, 1950.

<sup>65</sup> R. Le May, *Legends and Folklore of Northern Siam*, — «Journal of the Siam society», vol. 18, pt 1, 1924, pp. 1—49.



сказки и легенды, опубликованные в «Сиам Сосайти»<sup>66</sup>. В 1929 г. Пия Манует Бакхан подарил Ле Маю свой сборник тайских сказок, чтобы последний перевел их на английский язык и опубликовал. Изданный Ле Маем в 1930 г. перевод приобрел широкую известность<sup>67</sup>. В предисловии к этому сборнику Ле Май пишет, что он заботливо отобрал из сказок, опубликованных Бакханом, наиболее интересные и оригинальные, которые сам перевел с тайского на английский<sup>68</sup>. В сборник вошли главным образом новеллистические сказки, совершенно неизвестные западному читателю. В конце сборника автор делает целый ряд весьма ценных замечаний по поводу различных событий, обрядов и нравов, нашедших отражение в опубликованных сказках. Сборник Ле Мая вызвал большой интерес в Таиланде. В том же году сборник был перепечатан в Бангкоке. Сами тайландцы очень высоко оценивают качество перевода и выбор сказок. Так, Вит Сивасариянанда пишет, что «Любители тайских сказок могут прочитать их в очень хорошем сборнике Ле Мая»<sup>69</sup>. В 1945 г. сборник Ле Мая был издан в Шанхае<sup>70</sup>. Недавно вышло второе лондонское издание этих сказок<sup>71</sup>. В 1942 г. в США вышел сборник тайландских сказок<sup>72</sup>. В 1959 г. в книге «Азия глазами азиата», вышедшей в Англии, были опубликованы две сказки: тайландская («Почему попугай повторяет слова человека?») и лаосская («Происхождение москита»)<sup>73</sup>.

С тайландскими пакаранам западные читатели впервые познакомились, прочитав «Сиамские сказки»<sup>74</sup>. Обрамляющий рассказ этого сборника напоминает обрамляющие истории «Панчатантры», сказок «1001 ночи» и т. д. Только во второй половине XIX в. вновь появились публикации сказок из тайландских пакаранам. Некоторые версии пакаранам были опубликованы в Германии для подтверждения теории Бенфея о том, что Индия является родиной всех сказочных сюжетов. В своей работе Бенфей, доказывая правильность теории «заимствования», ссылается на тайский сборник «Нандукапакаранам»<sup>75</sup>.

В 60-х годах XIX в. известный немецкий ученый Адольф Бастиан во время путешествия по Таиланду заинтересовался сборником «Нандукапакаранам» и опубликовал на немецком языке несколько рассказов из этого сборника. Обрамляющей историей служит сказка о зимородках, которые несли яйца на берегу моря<sup>76</sup>. В 1873 г. А. Бастиан вновь

<sup>66</sup> R. Le May, *An Asian Arcady*, London, 1926.

<sup>67</sup> «Siamese tales, old and new. The four riddles and other stories, transl. by Reginald le May, with some Reflection on the Tales», London, 1930.

<sup>68</sup> Ibid., Translator's preface by Reginald le May.

<sup>69</sup> См. «Thailand Past and Present», Bangkok, 2500 (1957), p. 71. Сборник Ле Мая был перепечатан в Бангкоке под названием «Тайские сказки, старые и новые».

<sup>70</sup> R. Le May, *Thai tales, old and new*, Thanghai, 1945.

<sup>71</sup> «Siamese tales, old and new. The four riddles... by Reginald le May...», London, 1958. В Бангкоке и Шанхае сборник был издан без согласия Ле Мая.

<sup>72</sup> R. B. Crooks, *Tales of Thailand*, Norwood, 1942. (см. Ioshio Kawabe and others, *Bibliography of Thai Studies*, Tokyo, 1957).

<sup>73</sup> D. Baldoon, *Asia through asian eyes*, London, 1959, pp. 87—91.

<sup>74</sup> «Siamese tales, transl. from the siamese», London, 1796. Одна сказка из этого сборника публикуется в сборнике тайских сказок в русском переводе («Серебряный ключ», М., 1963).

<sup>75</sup> J. Benfey, *Orient and Occident*, t. III, livre I, Jien, 1864, p. 171.

<sup>76</sup> См. Ad. Bastian, *Einige Fabeln aus dem siamesischen Nonthuk-Pakkaranam*, s. a., s. e.

возвращался к анализу этих рассказов, чтобы показать их сходство с «Панчатантрой»<sup>77</sup>.

Интересные исследования А. Бастиана привлекли внимание западных ученых к тайским сборникам сказок. Л. Фер, изучая различные сборники буддийских джатак, обратил внимание на то, что тайский сборник джатак «Панният джатака» существенно отличается от канонического сборника буддийских джатак. В 1875 г. он описал две рукописи из «Панният джатака»<sup>78</sup>. Л. Финно в работе «Исследования лаотянской литературы» также упоминает сборник «Панният джатака», который был очень популярен на всем западном побережье полуострова Индокитай. Финно пишет, что существуют три версии «Панният джатака»: «одна лаотянская, которая содержит 86 связок рукописей, вторая была опубликована на пали в Рангуне и называется „Зиммо Панният“ и третья, также на пали, имеет камбоджийское происхождение»<sup>79</sup>. Финно отметил, что общие элементы в композиции встречаются лишь в 15 джатаках из 50; причем лаосский сборник содержит 29 оригинальных сказок, бирманский — 26, камбоджийский — 24. М. Дедьер считает, что лаосская версия содержит не 29, а 27 оригинальных сказок<sup>80</sup>.

На английском языке басня из тайландского сборника «Паксипакарнам» впервые была опубликована в 1871 г.<sup>81</sup>

В 1910 г. сборник «Паксипакарнам» был издан английским ученым Дж. Кросби<sup>82</sup>. Одна из сказок этого сборника напоминает сказку о зимородках, напечатанную Бастианом. В предисловии и приложении к переводу Дж. Кросби сравнивает метрическую и прозаическую версии «Паксипакарнам» и делает вывод, что хотя метрическая версия пользуется большей популярностью в Таиланде, прозаическая версия является более ранней и полной. В 1924 г. французский ученый Лорже опубликовал одну версию тайландского пакаранам, назвав ее «Рассказы Нанг Тантрай»<sup>83</sup>. Лорже доказывает, что сказки Нанг Тантрай написаны в подражание «1001 ночи», и называет девушку Тантрай, которая рассказывает сказки королю, сиамской Шахразадой.

Лаосские тантры также привлекали к себе внимание западных ученых. Несколько интересных, оригинальных тантр имеется в книге «Лаосские и камбоджийские сказки»<sup>84</sup>. Это «Сказки принцессы», «Сказки Капила-якшаса», «Сказки Висаяматии». Обрамляющий рассказ сборника «Сказки принцессы» заимствован непосредственно из арабских сказок «1001 ночи». Так же построен и сборник «Сказки Капила-якшаса», только здесь обрамляющей историей служит рассказ о Капила-якшасе, который рассказывает королю различные истории, не имеющие непосредственной связи друг с другом. «Сказки Висаяматии» состоят из лаосских сказок и нескольких адаптированных рассказов из «Панчатантры».

Две сказки этого сборника очень похожи на индийские сказки. Сказка «Отшельник, тигр, змея и человек» (стр. 111) напоминает историю «Панчатантры».

<sup>77</sup> «Geographische und ethnographische Bilder», Jena, 1873, S. 270.

<sup>78</sup> JA, 1875.

<sup>79</sup> L. Finot, *Recherches sur la littérature latienne*, — «Bulletin de l'Ecole Française d'Extreme-Orient», t. XVII, 1917, № 5, p. 44.

<sup>80</sup> M. H. Deydier, *Introduction a la Connaissance du Laos*, Paris, s. a., p. 29.

<sup>81</sup> «The Bird that couldn't keep its own counsel», — «Phoenix», 1871, № 15, p. 39.

<sup>82</sup> J. Grosby, *A translation of the book of the birds (Paksi Pakaranam)*, — «Journal of the Siam society», vol. VII, pt 2, 1910, pp. 1—90.

<sup>83</sup> E. M. Lorgéou, *Les Entretiens de Nang-Tantrai*, Paris, 1924. См. также русский перевод «Паксипакарнам» в сб. «Серебряный ключ».

<sup>84</sup> Leclerc, *Contes laotiens et contes cambodgiens*, Paris, 1903.



рию «Благодарные животные и неблагодарная женщина» из сборника «Катха Саритсагара»<sup>85</sup>. Сказка «Невинная королева» имеет много общего с историей «Король и жена цирюльника» из «Катха Саритсагара»<sup>86</sup>. Четыре версии «Мулла-тантай» подготовил к печати Бранг. После его смерти в 1908 г. одна из этих версий с предисловием Л. Фино была напечатана в «Журналь азиатик». В том же номере журнала помещена статья западного ученого И. Хертеля<sup>87</sup>. В предисловии Фино сравнивает лаосскую версию «Мулла-тантай» с тайландской версией «Нандукапакарнам», опубликованной А. Бастианом, а Хертель сравнивает сказки «Мулла-тантай» с историями различных версий «Панчатантры» и делает вывод, что лаосские сказки из «Мулла-тантай» заимствованы из поздней южноиндийской версии «Панчатантры».

\* \* \*

Из общих работ, в которых затрагивались вопросы изучения тайского фольклора, в первую очередь следует назвать работу Л. Фино «Исследования лаотянской литературы», в которой автор описывает канонические и неканонические лаосские сборники пакон (пакарнам) и тантра, сравнивает лаосскую версию «Панчатантры» с индийскими версиями этого сборника<sup>88</sup>. В 1918 г. вышла книга Дж. Скотта «Мифология Индокитая». Автор, исследуя происхождение мифологии народов Индокитая, придерживается миграционной теории в вопросе происхождения тайских мифов и легенд<sup>89</sup>. После второй мировой войны во Франции вышла большая работа Р. Швайсгута о литературе Таиланда<sup>90</sup>. Автор рассказывает о творчестве наиболее крупных поэтов и писателей Таиланда, излагает краткое содержание известных произведений, в том числе и фольклорных. В конце книги приводится большая библиография, являющаяся ценным пособием при изучении тайландской литературы. Книга очень интересна и полезна, так как объективно, хотя и схематично, освещает историю литературы Таиланда. В 1957 г. в сборнике «Цивилизация Востока» была помещена небольшая статья Кёде о литературе Таиланда и Лаоса. Автор упоминает в ней о пакарнам и тантрах<sup>91</sup>.

Нам известны только две специальные работы, касающиеся тайских сказок. Статья английского ученого Норы Чедвик, в которой образ полинезийского коршуна сравнивается со сказочными и мифическими образами коршуна у народов Индокитая, в том числе и таи<sup>92</sup>, и статья «Происхождение волшебных сказок»<sup>93</sup> тайландского ученого Е. Зейденфадена, пытающегося при помощи сравнения тайландских сказок

<sup>85</sup> «Somadeva's Kathasaritsagara», trans. C. H. Lawney, vol. II, Calcutta, 1884, p. 103.

<sup>86</sup> Ibid., vol. I, 1880, p. 228.

<sup>87</sup> J. Hertel, *Le Mulla-tantai et la Pancatantra (remarques sur l'article précédent)*, — JA, 10 ser., Paris, 1908, № 12, pp. 397—434.

<sup>88</sup> L. Finot, *Recherches sur la littérature laotienne*, — «Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient», t. XVII, 1917, № 5.

<sup>89</sup> J. G. Scott, *Indo-chinese mythology*, Boston, 1918 («The Mythology of all races», vol. 13).

<sup>90</sup> P. Schweisguth, *Etude sur la littérature siamoise*, Paris, 1951.

<sup>91</sup> См. Coedes, *Letteratura della Thailandia et Laos*, — «La Civiltà dell'Oriente», vol. 2, Roma, 1957, pp. 822, 825.

<sup>92</sup> N. Chadwick, *The Kite a study in Polynesian tradition*, — JRAI, vol. 61, 1931, pp. 455—491.

<sup>93</sup> E. Seidenfaden, *Fairy tales of common origin*, — «Journal of the Siam society», vol. 34, pt 1, 1943, p. 59.

со сказками Меланезии, Дании и Норвегии доказать единое происхождение волшебных сказок.

Ассамский фольклорист Госвами в уже упоминавшейся нами книге изучал вопрос о происхождении мотива падчерицы в ассамских (в том числе и тайских) сказках. Он приходит к выводу, что в основу мотива о падчерице положен, очевидно, матримониальный вопрос<sup>94</sup>.

До недавнего времени сюжеты и мотивы тайских сказок не входили ни в один из многочисленных указателей сказок, регулярно составляемых европейскими и американскими учеными. Только в 1941 г. синолог В. Эбергард поместил в свой указатель сюжетов несколько тайских сказок, бытующих в Юго-Восточном Китае<sup>95</sup>. Недавно С. Томпсон и Дж. Бейлис, составляя свой индекс мотивов устных индийских сказок, включили в него несколько шанских мотивов, взятых из сказок, собранных в Бирме и опубликованных Григсом, Милн и Дж. Сэнт-Эндрью<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> P. Goswami, *The Cinderella Motif in Assamese Folktales*, — «The Indian Historical Quarterly», 1947, pp. 311—319.

<sup>95</sup> W. Eberhard, *Volksmärchen aus Südost China*, — FFC, vol. 53, № 128, Helsinki, 1941.

<sup>96</sup> St. Thompson and Balys, *The oral tales of India*, Bloomington, 1958.



К. Б. Старкова

## К ВОПРОСУ О МЕСТЕ РОЖДЕНИЯ ИЕХУДЫ ХАЛЕВИ

До сравнительно недавнего времени местом рождения знаменитого еврейского поэта Иехуды Халеви (ок. 1080—1140) большинство исследователей считали область Южной Кастилии, более точно, Толедо или его окрестности<sup>1</sup>. Важнейшим основанием для этого, как известно, служила V глава *Kitāb al-Muḥādara wa al-Muḥākara* («Книги бесед и упоминаний») Моисея Ибн Эзры из Гранады (ок. 1070—1130) — до настоящего времени основной источник биографических сведений о еврейско-испанских поэтах, живших до первой половины XII в. Однако один из последних биографов поэта, проф. Е. Ширман (Jefim Schirman), на основании оксфордского списка «Книги бесед и упоминаний» высказывал мнение, что родина Иехуды Халеви — Тудела в Наварре. В ошибочном написании нисбы, указывающей на происхождение Авраама ибн Эзры<sup>2</sup> и Иехуды Халеви из одного и того же города, Ширман видит искаженное еврейским писцом слово «Тудела», а не «Толедо»<sup>3</sup>. При этом он добавляет, что полная уверенность в том, что дело обстоит именно так, может иметь место только в случае подтверждения ее ленинградскими списками рукописи *Kitāb al-Muḥādara*, которые лично для него оказались недоступными. Действительно, при обращении к этим рукописям предположение Ширмана подтверждается самым очевидным образом. Как известно, II Собрание Фирковича Ленинградской государственной Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина содержит в еврейско-арабском отделе 4 фрагмента «Книги бесед и упоминаний», которые в общем представляют это сочинение целиком. Один из фрагментов датирован 1274 г. н. э., т. е. немногим моложе оксфордской рукописи (1240 г.); он написан всего 130 лет спустя после смерти автора. Такой знаток, как покойный акад. П. К. Коковцов, отмечает, что фрагменты коллекции Фирковича представляют «очень твердый и хороший в критическом отношении текст, который не только не уступает, вообще говоря, Оксфордскому тексту, но во многих случаях дает безусловно лучшие чтения, чем последний»<sup>4</sup>. Правда, датированный фрагмент (№ 107

<sup>1</sup> О месте рождения Иехуды Халеви см. Geiger A., *Divan des Castiliens Abu'l Hasan Juda ha-Levi*, Breslau, 1851, S. 14; Гаркави А. Я., *Рабби Иегуда Галеви*, т. I, Варшава, 1893, стр. 2. — По мнению Греца, опровергаемому Гаркави, Толедо не мог быть родиной Иехуды Халеви. — Грец Г., *История евреев от расцвета еврейско-испанской культуры до смерти Маймонида (1027—1205)*, пер. с 3-го нем. изд. под ред. А. Я. Гаркави, СПб., 1902, стр. 128—129 и прим. 106.

<sup>2</sup> Авраам ибн Эзра (1092/93—1167) — поэт, современник Моисея ибн Эзры.

<sup>3</sup> Schirman H., *Where was Jehuda Ha-Levi born?*, — «Tarbiz», X, 1939, № 2, p. 237—239.

<sup>4</sup> Коковцов П. К., *Из «Книги Бесед и упоминаний»*, — «Восточные заметки», СПб., 1895, стр. 195—196.

евр.-араб. отдела II Собрания), написанный очень четким и изящным шрифтом, содержит только начало V главы, именно той, которая дает ряд биографических сведений о поэтах, предшествовавших Моисею ибн Эзре и современных ему. В рукописи биографии поэтов распределены согласно традиции арабских историков и биографов на *ṭabaqāt* — ряды, в данном случае определяемые поколениями, жившими и действовавшими приблизительно в одно время. В рук. № 107 эти *ṭabaqāt* доходят только до биографии Самуила Нагида, а остальная часть главы, за исключением окончания, отсутствует. Однако этот пробел целиком восполняется текстом рук. № 1683 того же собрания, которая содержит V главу целиком. Хотя фрагмент № 1683 не имеет даты, но по палеографическим данным он без затруднения может быть отнесен к тому же XIII в., написан вполне четким и удобочитаемым курсивом, и чтение интересующего нас места (л. 18 b) не вызывает никаких сомнений:

ואבו אלחסן בן אללוי אלגואץ עלי דרר צאחב אלגואדר אלגרר ואבו אסחק  
בן עזרא מן ארמת כלמין אלפצחא אלמגידין אלבלגא תטיליאן תם  
קרטביאן «И Абу Хасан Ибн ал-Лави, водолаз за жемчужинами, вла-

делец редкостей и новинок, и Абу Исхақ Ибн Эзра из красноречивых диалектиков, метких стихотворцев, оба тудельцы, затем кордовцы...» Таким образом, нет сомнений, что нисба происходит от географического названия «Тудела».

Название города Толедо и нисба от него встречаются в тексте недалеко от этого места и пишутся, как и следовало ожидать, с двумя *лам* в слове. Вот эти тексты в транскрипции рукописи (лист 12 а):

ואבו אלחסן בן אלתקאנה הלך תחת הרם בשד'יק מליטרה  
אבו זכריא יחיי בן בלעם «И Абу ал-Хасан ибн ал-Таққана погиб под обвалом на Толедской дороге». И несколько далее говорится об Иехуде ибн Бал'аме: אבו זכריא יחיי בן בלעם «Абу Закария Йахия ибн Бал'ам — толедец, затем севилец...»

Транскрипция нисбы «тудельский» вполне согласуется с арабской транскрипцией названия этого города, которое в еврейских текстах передавалось как *טודילה* или *טודילה*<sup>5</sup>. В оксфордской рукописи *Китаб ал-Музакара* писец допустил ошибку, не будучи знаком, по предположению Ширмана, с арабским названием Туделы. Достоверность тудельского происхождения Авраама ибн Эзры подтверждается заголовками некоторых его стихотворений<sup>6</sup>. Несмотря на то что Иехуда Халеви родился в той части Испании, которая принадлежала мусульманам еще много лет после его рождения (Тудела входила в область Сарагосы, завоеванной христианами только в 1115 г.), следует думать, что детство его и ранняя юность прошли где-нибудь в христианской Испании, так как в стихотворении Моисея ибн Эзры, приветствующем появление первых стихов Иехуды Халеви, выражение *משעיר ורה* — «просиял из Сеира» никоим образом не могло быть применено к мусульманскому городу, хотя бы и граничащему с христианскими владениями, так как Сеиром или Эдомом, как известно, в еврейских средневековых текстах назывались только христианские страны или, собира-

<sup>5</sup> Schirman H., *Where was Jehuda Ha-Levi born?*, — Еврейская энциклопедия, СПб., т. XV, стр. 42; об арабском названии Туделы см. *Enzyklopaedie des Islam*, Bd IV, Leiden, 1924, S. 887.

<sup>6</sup> Schirman H., *Where was Jehuda Ha-Levi born?* p. 238.



тельно, их жители в противоположность «сынам Агари» или «исмаиль-тянам», под которыми разумеются мусульманские народности.

Таким образом, представляется наиболее вероятным, что Иехуда Халеви был рожден в Туделе<sup>7</sup>, но затем, по-видимому, в раннем возрасте переехал вместе с родителями в область христианской Испании, вполне возможно в Толедо или в прилегающую к нему область. Побудить к этому переселению его родителей могли скорее всего конфессиональные и экономические льготы, которые широко предоставлял своим подданным-иноверцам Альфонс VI, стремясь такими мерами укрепить свое политическое могущество и сделать прочными свои завоевания, подобно тому как поступали в предшествующую эпоху мусульманские владыки Кордовского эмирата, а затем халифата. Многолетнее пребывание Иехуды Халеви в Кастилии дало основание Моисею ибн Эзре ко времени выступления юного поэта на поэтическом поприще приветствовать его как выходца «из Сеира».

<sup>7</sup> За годы, истекшие с того времени, как была написана эта заметка, стали известны новые важные данные биографии Иехуды Халеви. См. статьи проф. Ш. Д. Гойтейна (S. D. Goitein) «Последний период жизни Иехуды Халеви в свете рукописей Каирской генизы» и «Р. Иехуда Халеви в Испании...» (на древнеевр. яз., «Tarbiz», т. 24, 1954/1955, № 1, стр. 22 и сл.; № 2, стр. 134 и сл.).

М. А. Дандамаев

## ПОХОД ДАРИЯ ПРОТИВ СКИФСКОГО ПЛЕМЕНИ ТИГРАХАУДА<sup>1</sup>

В V столбце Бехистунской надписи содержится чрезвычайно ценное сообщение о походе Дария против скифов с остроконечными шапками. Кроме того, в этом столбце речь идет о подавлении полководцем Дария Гобрием третьего восстания в Эламе.

Первому исследователю Бехистунской надписи Раулинсону удалось установить содержание V столбца только в самых общих чертах. Уже к его времени текст этого столбца был настолько разрушен, что он считал невозможным дать сколько-нибудь точный анализ и полный перевод текста<sup>2</sup>. В 1904 г. Кинг и Томпсон сделали новую проверку Бехистунской надписи<sup>3</sup>. Хотя им удалось значительно полнее и точнее прочесть текст V столбца, чем это в свое время сделал Раулинсон, тем не менее и они не в состоянии были разобрать ряд знаков, которые различными учеными восстанавливались по-разному и вызвали противоречивые толкования. Так, им не удалось прочесть числительные, предшествующие слову *ḡardam* («году») в третьей строке, которые обозначали годы, в течение которых произошли события, описанные в V столбце, — скифский поход Дария I. В восстановлении этих числительных ученые расходились настолько, что колебания достигали промежутка от одного до 28 лет. Как показала проверка Бехистунской надписи Кэмероном в 1948 г., слова, содержащие годы описанных в V столбце событий, читаются следующим образом:

строка 2: *du-u-vi-i-ta-i-ya-a-*

3: *ma-ča: ča-[i-ta-a-ma-ča-a:] ḡa-ra-da-ma:<sup>4</sup>*

При нормализованном чтении получается следующий текст: *duviti uamčā: č[itāmčā:] ḡardam:*

Как видно из приведенного текста, второе числительное не сохранилось, за исключением знака *č*, позволяющего восстановить несохранившееся слово как *č[itāmčā:]* в значении «в третьем». В пользу такого чтения этого числительного говорит и предыдущее *duvitiyam*, т. е. «во втором». Иначе говоря, если исходить из проверки Кэмерона, представляется бесспорным, что числительное, непосредственно предшествующее *ḡardam*, следует перевести «в третьем». Поэтому поход Дария на скифов с остроконечными шапками следует датировать

<sup>1</sup> Автор выражает глубокую благодарность проф. М. Н. Боголюбову и В. А. Лившицу за ценные замечания, которые учтены в этой статье.

<sup>2</sup> H. Rawlinson, *The Persian cuneiform inscription at Behistun*, — JRAS, X, 1847, pp. XVII, XXXVIII, 258—260.

<sup>3</sup> L. W. King and R. C. Thompson, *The sculptures and inscriptions of Darius the Great on the rock of Behistun in Persia*, London, 1907.

<sup>4</sup> G. Cameron, *The old Persian text of the Bisitun Inscription*, — JCS, V, 1951, p. 53. См. также R. Kent, *Cameron's old Persian readings at Bisitun. Restorations and notes*, — JCS, V, 1951, p. 56. Знак: — словоразделитель.



третьим годом его царствования, т. е. временем между мартом 519 г. и мартом 518 г. до н. э. По всей вероятности, он был совершен во второй половине или в конце 519 г., если учесть, что к моменту его окончания Бехистунская надпись была уже завершена, а работы по сооружению последней начались только после 27 ноября 521 г. и были сопряжены с большими трудностями.

Рассказ о скифском походе Дария начинается с 20-й строки V столбца и содержит 16 строк, которые вызвали появление большой литературы. Со времени Раулинсона многие исследователи посвятили свои работы восстановлению отдельных мест этого столбца<sup>5</sup>. Раулинсон ясно разобрал некоторые места V столбца, которые ко времени проверки надписи Кингом и Томпсоном были разрушены. Кэмерону удалось установить чтение около 160 знаков, оставшихся до него неразобранными. С другой стороны, 45 знаков, отмеченные Раулинсоном, а также Кингом и Томпсоном как сохранившиеся, ко времени проверки надписи Кэмероном были уже разрушены. Ниже приведено полностью сообщение V столбца о скифском походе. Восстановления несохранившихся знаков даются в квадратных скобках. По возможности мы будем останавливаться только на тех из них, которые представляются верными или вероятными и после проверки надписи Кэмероном<sup>6</sup>.

Строка 20: [...ḡati]y: Dārayavauš: x[š]-

” 21: āyaḡiya: pa[sāva: had]ā: k[ārā:a]dam: <sup>7</sup> [aš]iyavam: abiy: Sak-

” 22: ām: pas[ā]v[a: <sup>8</sup> Sakā: tyaiy: xaudā]m: tiḡrām: barati-

” 23: y: i[mai]y: hamaranam: čartanaīy: ā[iša<sup>9</sup>]:[yad]iy: abiy: draya:a-

<sup>5</sup> В советской науке анализу V столбца посвящена работа акад. В. В. Струве *Поход Дария I на саков-массагетов* (ИАН СССР, ИФ, 1946, № 3, стр. 231—250), которая имеет огромное значение для выяснения многих вопросов, связанных со скифско-персидскими отношениями в раннеахеменидский период.

<sup>6</sup> В большинстве случаев мы не указываем, кому принадлежат те или иные восстановления в V столбце, так как по этому вопросу имеется специальная литература (В. В. Струве, *Поход Дария I на саков-массагетов*, стр. 231 и сл.; R. Kent, *Cameron's new readings of the old Persian at Behistan*, — JAOS, 72 (1952), p. 15 ff.

<sup>7</sup> Последние четыре слова совершенно не были разобраны Раулинсоном, а Кинг и Томпсон читали это место [hadā kār]ā sa[kām...]. Гоффманн-Кучке, а за ним и почти все другие исследователи переводили эти слова: «с войском саков». Но еще до проверки Кэмерона это место было правильно восстановлено Кентом (Kent, *Old Persian texts*, — JNES, II, 1943, p. 108), который предположил, что Кинг и Томпсон вместо «ка» прочитали «са», что привело к неправильным восстановлениям.

<sup>8</sup> Кэмерон (G. Cameron, JCS, V, 1951, p. 53) отмечает, что после pas[ā] сохранились остатки знака va. Поэтому восстановление pasāva представляется закономерным. Однако Кент (R. Kent, JAOS, 72, 1952, p. 17) полагает, что здесь находилось не «va», а «sa» с предшествующей верхней частью словоразделителя, и восстанавливает разрушенное место pas[ā:] Sa[ka:]. Но, во-первых, такое восстановление кажется несостоятельным с точки зрения эпиграфики, поскольку оно противоречит указанию Кэмерона. Во-вторых, восстановление Кента, как нам кажется, невозможно и в силу филологических соображений (см. ниже).

<sup>9</sup> Восстановление это принадлежит нам. Кент восстанавливает в этой строке i[mai]y: Sakā: hašāma: ā[iša, т. е. «эти скифы ушли от меня». По количеству знаков это восстановление, как и наше, возможно. Однако в Бехистунской надписи для обозначения бегства много раз встречается глагол ти (см., например, Beh., III, 71—72: hauv: amīda: hadā: kampaibiš: asabāraibiš, т. е. «он убежал вместе с немногими всадниками» и большое количество других подобных же примеров). Что касается глагола va-, он, как правило, употребляется в Бехистунской надписи при описании направленных против Дария военных действий, которыми руководили вожди восставших. См. также Beh., III, 35—36: Vahyazdāta:...aiš: hadā: kārā: paṭiš: Artavardiya: hamaganam: čartanaīy «Вахъяздата... отправился дать (букв. 'сделать') битву Артавардию» (полководцу Дария); Beh., III, 59—60: hauv: kārā: ašiyava: ...abiy: Vivānam: hamaganam: čartanaīy: т. е. «это войско отправилось дать битву... Виване» (сатрапу Дария), и еще более десяти аналогичных примеров.

- ” 24: vā[rasam: pa]raši[m:] a[vadā: hadā: kār]ā: višā: viyatara-  
 ” 25: yam[: adam: kārām:] sak[am: aniyam:]<sup>10</sup> ajanam: aniyam: aga-  
 ” 26: rbāya[m: hauv: ba]sta[: anayata: a] biy: mām: ut-  
 ” 27: aš[im: .....: maḡ] išta[šām: sku] xa: nāma: avam: aga-  
 ” 28: rbā[ya: utā:] anaya[: abiy: mām: a]vadā: aniyam: maḡ-  
 ” 29: išta[m]: akunavam: [yaḡā:] mām: [k]āma: āha: pasāva: da-  
 ” 30: hya[uš: ma]nā: [a]bava.

Перевод: «[Говорит] Дарий царь. [Затем я с войском] отправился в Скифию. Затем [скифы, которые] носят остроконечную [шапку], выступили, [чтобы дать сражение]<sup>12</sup>. [Когда] я прибыл к водному рубежу, [тогда] через него [со] всем [войском] я перешел. [Войско] скифское [частью] я уничтожил, частью взял в плен. [Эта] (часть) была связанной [приведена] ко мне, и я ее [.....]<sup>13</sup>. Вождя [их], по имени [Скун]ха, захватили в плен [и] привели [ко мне]. Тогда я другого сделал (их) вождем, [как] (на то) было мое желание. Затем страна стала моей».

Таким образом, здесь речь идет о походе Дария в 518 г. до н. э. против скифского племени, названного в надписи «скифами, которые носят остроконечную шапку». Различные исследователи по-разному локализовали это племя и идентифицировали его с разными конкретными скифскими племенами. Раулинсон<sup>14</sup> слово tiḡrām (22 строка V столбца) считал названием реки Тигра, которое несколько раз встречается и в I столбце (строки 85 и 88) Бехистунской надписи. Поэтому он полагал, что это племя обитало где-то на Тигре и Дарий, чтобы покорить их, отправился из Мидии к Вавилону. Опперт<sup>15</sup> в словах abiy draya («к морю») видел указание на Черное море. Поэтому он идентифицировал поход, упомянутый в V столбце, со знаменитым походом Дария против причерноморских скифов, подробный рассказ о

<sup>10</sup> Восстановление это, за исключением слова aniyam, чтение которого предложено Вейсбахом (F. Weißbach, *Die fünfte Kolumne der großen Bisutün-Inschrift*, — ZA, 46, 1940, S. 56), принадлежит проф. М. Н. Боголюбову. Такое восстановление совершенно меняет смысл строк 25—27. До сих пор все исследователи слова aniyam agarbāyam переводили: «одного (вождя) я захватил в плен». Но здесь нет слова maḡista («вождь»), и, кроме того, такой перевод не имеет логической связи со строками 27—28, где говорится, что «вождя их (скифов), по имени Скунха, захватили в плен и привели ко мне». Кент (R. Kent, — JAOS, 72 (1952), p. 16) строку 25 восстанавливает так: [pasāva: adam: sakā: vasiy:]ajanam. Но имеются основания сомневаться в правильности такого чтения. М. Н. Боголюбов обратил наше внимание на то, что во всех 16 случаях употребления vasiy при jan- слово vasiy стоит после сказуемого (устная справка).

<sup>11</sup> Перед [maḡi]šta- Кент (R. Kent, — JAOS, 72 (1952), p. 16) предлагает восстановление avājanam («я убил»). Но такое чтение трудно принять, если не упускать из виду

характер похода Дария против скифов-тиграхауда (см. ниже).  
<sup>12</sup> Кент, исходя из своих восстановлений, переводит строки 22—23 этого столбца следующим образом: «я отправился в Скифию» «вдогонку за скифами... Эти скифы бегали от меня» (R. Kent, *Old Persian Grammar*, 1953, p. 134). Выше уже отмечалось, что восстановление Кента pas[ā] находится в противоречии с указаниями Кэмерона. Кроме того, и по смыслу это слово не очень подходит. Оно встречается только два раза. В Бехистунской надписи (III, 32) pasā употреблено с местоимением в родительном падеже pasā tapā — «за мною» в смысле «под моим руководством» с локативным оттенком, но не в смысле «против меня». В надписи Ксеркса Pf (строка 31) говорится, что Дарий сделал Ксеркса величайшим «после себя» (pasā tapūm). Здесь pasā употреблено с темпоральным значением, т. е. имеет смысл, что Ксеркс стал царем после смерти Дария. Наше чтение 23 строки V столбца позволяет установить важную деталь похода Дария против скифов-тиграхауда.

<sup>13</sup> Такой перевод строк 25—26 предложен нам М. Н. Боголюбовым.

<sup>14</sup> Rawlinson, *The Persian cuneiform inscription at Behistun*, p. 260.  
<sup>15</sup> Oppert, *Mémoire sur les Inscriptions des Achéménides, conçues dans l'idiome des anciens Perses*, — JA, XVIII, 1851, pp. 364, 365.







Сравнительное изучение списков скифских племен в ахеменидских надписях позволяет сделать следующие выводы. В древнейших надписях, когда персы сталкивались только с одним скифским племенем, они называли его просто саками. Иначе говоря, собирательному названию «саки» персы придали определенное этническое значение, применяя его по отношению к входившему в состав их государства племени хаумаваргских скифов. Позднее, когда персы подчинили себе и других скифов, они стали среди них различать несколько племен. В частности, в V столбце Бехистунской надписи под громоздким названием «саки, которые носят остроконечную шапку» упомянуто скифское племя тиграхауда. А в надписи Дария из Накши-Рустама исчезает общее для всех скифских племен название «саки» и появляются конкретные скифские племена хаумаварга, тиграхауда и заморские саки. В связи с этим возникает вопрос, какое племя названо просто саками в I столбце Бехистунской надписи? Чтобы ответить на этот вопрос, следует иметь в виду следующее. Поход Дария против причерноморских скифов датируется, как уже выше говорилось, временем после 516 г. до н. э., а скифы хаумаваргские и тиграхауда были покорены персами задолго до этого похода. С другой стороны, саки-тиграхауда выступают как конкретное скифское племя уже в V столбце Бехистунской надписи, т. е. уже составитель этой надписи отличает их от саков, восставших в первом году царствования Дария. Следовательно, саки I столбца Бехистунской надписи соответствуют хаумаваргским скифам других древнеперсидских надписей. Они были первыми из скифских племен, которых покорили персы, вероятно, еще при Кире<sup>24</sup>. Хаумаваргские саки были известны грекам (Нер., VII, 64), как это установил еще В. В. Григорьев<sup>25</sup>, под названием амюргийских скифов. Название этих скифов своим происхождением обязано названию реки Мургаб, по побережью которой они жили рядом с Бактрией. Попытки некоторых исследователей<sup>26</sup> доказать, что амюргийские скифы жили в Фергане и на Памире, следует признать необоснованными. Согласно Гелланику (FHG, I, fragm. 171, стр. 68), они жили в окрестных с Маргианой степях и само имя 'Αμόργιον было названием скифской равнины (πεδῖον Σακῶν).

Что же касается скифов-тиграхауда, то они занимали территорию к востоку от Аральского моря. Это видно из V столбца Бехистунской надписи, где говорится, что Дарию для достижения территории острошапочных скифов пришлось перейти на восточную сторону моря. Под морем здесь, очевидно, имеется в виду Аральское море<sup>27</sup>. Скифы-тиграхауда соответствуют, как это показал В. В. Струве<sup>28</sup>, массагетам греческих авторов.

Теперь необходимо остановиться на вопросе, когда скифы с остроконечными шапками были покорены персами? Многие исследователи

<sup>24</sup> Поэтому неправ Хинц (W. Hinz, *Zur Behistun-Inschrift des Dareios*, — ZDMG, 96, 1942, S. 340), когда он покорение хаумаваргских скифов относит ко времени ок. 514—513 гг. до н. э.

<sup>25</sup> В. В. Григорьев, *О скифском народе саках*, СПб., 1871, стр. 6.

<sup>26</sup> Herrmann, *Sakai*, Pauly-Wissowa, I (1920), Sp. 1783; J. Junge, *Saka-Studien*, S. 85.

<sup>27</sup> Некоторые исследователи (W. Hinz, *Zur iranischen Altertumskunde*, — ZDMG, 93, 1939, S. 366, 367; A. Herrmann, *Gnomon*, XVII, 1941, S. 319) полагают, что слово dāya в V столбце Бехистунской надписи употреблено в более узком значении и обозначает Аму-Дарью, а не море. При этом они ссылаются на арабское название для обозначения моря bahg, которое, однако, применяется часто и по отношению к реке Нилу. Но такое толкование слова dāya является только предположением. М. Н. Боголюбов предлагает переводить dāya как «водный рубеж» (устное сообщение).

<sup>28</sup> В. В. Струве, — ИАН СССР, ИФ, 1946, № 3, стр. 244.

отождествляют скифов, восставших в первый год царствования Дария, с острошапочными саками V столбца Бехистунской надписи. Отсюда они делают вывод, что острошапочные скифы были покорены еще при Кире Великом, а при Дарии дважды поднимали восстание<sup>29</sup>. Согласно Кенту, вождь острошапочных скифов Скунха возглавил восстание саков еще в самом начале царствования Дария и в течение трех лет, до 519 г., оставался непобежденным<sup>30</sup>. Однако скифы с остроконечными шапками были покорены Дарием, а не его предшественником Киром и поэтому не являлись восставшими мятежниками. Чтобы убедиться в этом, сначала необходимо остановиться несколько подробнее на истории персидско-скифских отношений в раннеахеменидский период. Со среднеазиатскими скифскими племенами в какой-то степени пришлось столкнуться уже мидийскому царю Астиагу. О более раннем непосредственном столкновении среднеазиатских народов с Западом не имеется никаких достоверных сведений. Правда, некоторые ученые<sup>31</sup>, ссылаясь на путанные и легендарные сообщения античных авторов (Diod., II, 4; Just., I, 1) о войне ассирийцев с Бактрией, а также на надпись Тиглатпаласара II<sup>32</sup>, высказывают убеждение, что ассирийцы покорили некоторые районы Средней Азии. Но К. П. Патканов еще в прошлом веке убедительно показал, что ассирийские войска в восточном направлении никогда не проникали дальше Мидии<sup>33</sup>. Впервые серьезные столкновения среднеазиатских скифских племен с Западом имели место при Кире. В это время скифы были объединены в племенные союзы. Между 545 и 539 гг. Кир подчинил Парфию, Дрангиану, Маргиану, хаумаваргских скифов, Хорезм, Согдиану, Бактрию, Арею, Саттагидию, Арахозию и добрался до Яксарта. Только после того, как ему удалось достигнуть самых дальних пределов своих завоеваний в северо-восточном направлении, Кир отправился против Вавилонии. Некоторые авторы<sup>34</sup> утверждают, что Кир захватил среднеазиатские области уже после покорения им Вавилонии. Однако, согласно Геродоту, Средняя Азия была покорена Киром после победы над Лидией, но до войны против Вавилонии. Он пишет (I, 177), что, когда Гарпаг опустошал Малую Азию, Кир покорил все народы Верхней Азии. Ктесий (Pers. 29) пишет, что завоевание Бактрии и покорение амюргийских саков<sup>35</sup> произошло до войны Кира против Лидии. Сообщения Ксенофонта (Сугор., I, I, 4; V, 3) тоже свидетельствуют о том, что Кир двинулся на Вавилон только после захвата ряда среднеазиатских областей. Но самый большой интерес в этом отношении представляют сообщения Бероса, который, возможно, использовал вавилонские источники.

<sup>29</sup> J. Junge, *Dareios I., König der Perser*, Leipzig, 1944, S. 50; Weißbach, — ZA, 46 (1940), S. 65, 77, 78; W. Hinz, — ZDMG, 93 (1939), S. 341; — ZDMG, 96 (1942), S. 339; M. Ehtéham, *L'Iran sous les Achéménides*, Fribourg, 1946, pp. 150—151.

<sup>30</sup> R. Kent, *Old Persian, Grammar...*, 1953, p. 161.

<sup>31</sup> F. Lenormant, *Sur le Campagne de Teglath Palasar II dans l'Ariane*, — «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde», 1870, S. 48—55, 69—71. Из работ советских исследователей см. С. П. Толстов, *Основные вопросы древней истории Средней Азии*, — ВДИ, 1938, № 1, стр. 182; Л. В. Баженов, *Древние авторы о Средней Азии*, Ташкент, 1940, стр. 5; В. Чепелев, *Об античной стадии в истории искусства народов СССР*, М., 1941, стр. 55.

<sup>32</sup> Опубликована Раулинсоном: H. Rawlinson, *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, II, London, 1866, plate 67.

<sup>33</sup> К. П. Патканов, *О мнимом походе Таклат-Паласара к берегам Инда*, — «Труды 3-го международного съезда ориенталистов», I, СПб., (1879—1880 гг.), стр. 33—70.

<sup>34</sup> См., напр., В. М. Массон, *История Туркменской ССР*, т. I, кн. I, Ашхабад, 1957, стр. 59.

<sup>35</sup> Что покоренные в это время персами скифы были именно амюргийскими саками, видно из того, что царь их, плененный Киром, носил имя «Аморг».



Он пишет, что Кир выступил против Вавилонии только после покорения всей Азии<sup>36</sup>. Но, захватив Вавилон, Кир не решился начать войну против Египта, а был вынужден продолжать свои завоевания в Средней Азии, так как скифские племена массагетов оставались пока не покоренными. Согласно Геродоту (I, 201), против этих племен и была начата война Киром после захвата Вавилона. Последний, очевидно, стремился до похода в Египет обезопасить северо-восточные границы своего государства от грабительских набегов скифских племен. Набеги эти наносили большой ущерб оседлым иранским племенам и представляли большую опасность для Ахеменидской державы. Ведь немногим более ста лет до Кира, около 672 г., скифы во время своих завоевательных походов дошли до границ Египта, и до первой половины VI в. их набеги в Мидию и страны Передней Азии постоянно повторялись (Нер., I, 105). В VI в. скифы вторгались в Переднюю Азию не из Северного Причерноморья, а из Средней Азии дорогой к югу от Каспийского моря<sup>37</sup>. Поэтому Кир не мог продолжать свои дальнейшие завоевания, не ликвидировав предварительно опасность скифских вторжений. С этой целью он основал в Средней Азии, на крайнем северо-востоке своей державы, ряд пограничных укрепленных городов. Один из этих городов, основанный на Яксарте в Согдиане, на месте нынешнего Ура-Тюбе, сохранился до времен Александра Македонского и был скрыт по приказанию последнего за восстание против господства македонцев<sup>38</sup>. С этой же целью Кир предпринял против массагетов тщательно подготовленный поход, который, однако, окончился для него роковым образом. Во время битвы против массагетов на восточной стороне Аму-Дарьи в 530 г. Кир потерпел полное поражение и погиб сам<sup>39</sup>. Сохранилось несколько версий о гибели Кира, поражение которого оставило глубокий след в античной литературе. Если верить античным авторам<sup>40</sup>, в войне против массагетов Кир потерял убитыми около 200 тыс. воинов<sup>41</sup>. Наибольшее распространение в древности получила версия о гибели Кира, подробно рассказанная Геродотом (I, 201 и сл.). Согласно этой версии, которой с небольшими отклонениями следует большинство античных авторов<sup>42</sup>, Кир хитростью овладел лагерем массагетов и перебил их. Но затем основные силы массагетов под руководством царицы Томирис нанесли персам непоправимое поражение, а отрубленная голова Кира была брошена в мешок, наполненный кровью. Геродот (I, 214) пишет, что это сражение было самым жестоким из всех сражений, в которых участвовали «варвары». Берос и Ктесий, рассказы-

<sup>36</sup> FHG, II, p. 508: *Καταστροφάμενος τὴν λοιπὴν Ἀσίαν πᾶσαν ὄρμησεν ἐπὶ τῆς βαβυλωνίας*.

<sup>37</sup> «Русские древности в памятниках искусства, издаваемые гр. И. Толстым и Н. Кондаковым», СПб., 1890, вып. 2, стр. 6; Б. Б. Пиотровский, *Скифы и древний Восток*, — «Советская археология», XIX (1954), стр. 158.

<sup>38</sup> Античные авторы называют этот город Кирополем, см. Strabo, XI, 11, 4; Curt., Anab. Alex., VII, 6, 10, 27; Arr., Anab., IV, 3, 1; Amm. Marc., XXIII, 6, 59.

<sup>39</sup> Весть о гибели Кира достигла Вавилонии в 530 г., так как уже в августе этого года вавилонские деловые документы датированы по году вступления Камбиза на престол «царя Вавилона, царя стран» (J. Straßmaier, *Inscriptionen von Cambyses, König von Babylon*, Leipzig, 1890, документы № 1—26; W. Dubberstein, *The chronology of Cyrus and Cambyses*, — *AJSLL*, 55, 1938, p. 418; R. Parker and W. Dubberstein, *Babylonian chronology 626 B. C. — A. D. 45*, Chicago, 1942, p. 11). Поэтому встречающееся во многих работах утверждение, что поход Кира против массагетов был в 529 г., не соответствует действительности.

<sup>40</sup> Just., XXXVII, 3, 2; Diod., II, 44, 2; Amm. Marc., XXIII, 6, 7.

<sup>41</sup> Цифра эта, разумеется, сильно преувеличена.

<sup>42</sup> Strabo, XI, 6, 2; 8, 6; Arr., Anab., IV, 11, 9; V, 4, 5; Just., I, 8; Polyaeus, VIII, 28; Diod., II, 44, 2; Frontin., *Strat.*, II, 5, 5; Amm. Marc., XXIII, 6, 7.

вая об этом событии, дают несколько иную картину. Согласно Беросу (FHG, II, стр. 505), Кир погиб в битве с дахами (скифским племенем Средней Азии). По Ктесию (Pers., 29), последняя битва Кира была направлена против дербиков, на стороне которых выступили и индийцы. В этой битве один индеец ранил Кира копьем в печень, и от этой раны он умер на третий день после ранения. Услышав об этом, царь (амюргийских) скифов Аморг вместе с 20 тыс. всадников из своего племени поспешил на помощь Киру. После упорной битвы дербики были побеждены. По-видимому, утверждение Ктесия о победе персидского войска над дербиками восходит к официальной персидской традиции, которая всегда стремилась выдавать поражения персов за победы. Во всяком случае все остальные источники согласны между собой относительно исхода сражения, приписывая победу врагам Кира. Ктесий неправ также, когда он утверждает, что дербики жили на индийской границе. В действительности они жили в соседстве с Гирканией<sup>43</sup>. Расхождения у некоторых античных авторов относительно того, какие племена нанесли Киру поражение, можно объяснить тем, что дербики были частью могущественного союза массагетских племен. Во времена Ктесия дербики были известны больше, чем остальные массагетские племена. С другой стороны, уже задолго до Бероса, который жил в первой половине III века до н. э., дахи заняли на исторической арене место массагетов. Это является причиной того, что у Бероса противниками Кира названы дахи. Как бы то ни было, Кир погиб в войне со скифскими племенами на северо-восточных границах Персидской империи. Правда, Ксенофонт в Киропедии пишет, что Кир умер дома, в своей столице естественной смертью. Однако не следует забывать, что Ксенофонт, стремясь создать в лице Кира образец идеального правителя, не останавливался перед прямым искажением исторических фактов, если даже они были ему известны<sup>44</sup>.

Возможно, что после гибели Кира Камбиз, став царем, также стремился обезопасить северо-восточные границы своего государства от скифских вторжений. Во всяком случае он не двинулся против Египта сразу в 530 г., а только через несколько лет. Но в его царствование не были покорены новые скифские племена.

Таким образом, массагетские племена, т. е. скифы с остроконечными шапками, оставались непокоренными при предшественниках Дария. Как только восстания 522—521 гг. до н. э. против господства персов были подавлены, Дарий организовал поход против этих племен. Поход Дария против скифов-тиграхауда был обычным завоевательным походом, а не карательной экспедицией за мятеж против персидского господства. Это видно из следующих наблюдений В. В. Струве<sup>45</sup> и А. А. Фреймана<sup>46</sup>. В Бехистунской надписи подчеркивается, что все руководители восстаний против Дария были казнены, притом их казнь зачастую описывается с большими подробностями и указаниями, как сам Дарий непосредственно выкалывал глаза, резал уши и причинял другие увечья мятежным царям, прежде чем лишить их жизни.

<sup>43</sup> W. Henning, *Zoroaster politician or witch-doctor?*, London, 1951, p. 26.

<sup>44</sup> Правда, тот факт, что Кир погребен в Пасаргадах, заставляет относиться с некоторым сомнением к подробностям, сообщаемым Геродотом о его гибели. Но эту неувязку можно объяснить тем, что тело Кира было выкуплено у массагетов. Согласно Ктесию (Pers., 29), Камбиз отправил через своего сановника Багапата тело Кира для погребения в Персию.

<sup>45</sup> В. В. Струве, *Поход Дария на саков-массагетов*, стр. 249.

<sup>46</sup> А. А. Фрейман, *Плененный враг Дария — скиф Скуна*, — ИАН СССР, ОЛЯ, Т. VII, 1948, стр. 235 и сл.



А о казни Скунхи, вождя скифов с остроконечными шапками, в надписи нет ни слова<sup>47</sup>.

Малые надписи при изображениях самозванцев-мятежников подробно указывают их преступления, обвиняя всех их во лжи, в мятеже против Дария. Малая же надпись, являющаяся ярлыком к изображению Скунхи, лаконична: «Это Скунха, сак», т. е. Дарий не обвиняет Скунху во лжи. Это обстоятельство важно иметь в виду, так как в ахеменидских надписях слово «ложь» (*dgauga*) и его производные употреблены с определенным политическим оттенком<sup>48</sup> для обозначения мятежа против «законной» власти.

Все мятежные цари на Бехистунском рельефе изображены с обнаженными головами, в то время как всячески подчеркнуты остальные этнографические особенности. А Скунха, наоборот, изображен одетым в остроконечную шапку<sup>49</sup> высотой около 80 см, т. е. в половину его собственного роста. Это объясняется отнюдь не экзотическим интересом Дария к шапке Скунхи, а тем, что последний не считался мятежником. Это предположение подтверждается также приведенными ниже фактами, на которые в рассматриваемой связи до сих пор исследователи не обращали внимания. Во-первых, рассказ о походе на скифов-тиграхауда не имеет связи с событиями, изложенными в I—IV столбцах Бехистунской надписи, где подробно рассказывается о восстаниях, происходивших в первый год царствования Дария. Во-вторых, об особом положении Скунхи говорит и то, что он на Бехистунском рельефе изображен почти в натуральный рост, а изображения остальных пленников едва доходят по высоте до груди Дария. И наконец острошапочные скифы в Бехистунской надписи ни разу не названы «мятежниками» (*hamidiya*), в то время как вавилоняне, эламитяне, мидяне и другие народы, восставшие против Дария, многократно названы так<sup>50</sup>. Относительно острошапочных скифов в Бехистунской надписи (V, 31) сказано следующее: [: *avaiy* : *Sakāl* : *arī[kā* : *ālha* <sup>51</sup>, т. е.

<sup>47</sup> Ничем не обосновано утверждение Эриха Шмидта (E. F. Schmidt, *Persepolis. I. Structures. Reliefs. Inscriptions*, Chicago, 1953, p. 38) и Олмстеда (A. T. Olmstead, *The History of the Persian Empire*, p. 141), что скифская кампания окончилась казнью Скунхи.

<sup>48</sup> Трудно согласиться с Херцфельдом (E. Herzfeld, *Altperische Inschriften*, Berlin, 1938, S. 69), когда он утверждает, что в древнеперсидском языке слово *dgauga* имеет только религиозный характер. Интересно отметить, что в аккадском варианте Бехистунской надписи персидское *dgauga* переведено словом *paṣātum*, обычным для обозначения лжи. Когда Дарий в своих надписях обращается к будущим царям Персии с призывом беспощадно наказывать «лжецов», он имеет в виду, конечно, не ложь в моральном смысле, а мятеж.

<sup>49</sup> Этой шапке и обязано своим происхождением название племени тиграхауда. Греческое название этого племени *ορδοκωρυβάντιοι* (Her., III, 92; VII, 64) является, как заметил Кисслинг (M. Kießling, *Zur Geschichte der ersten Regierungsjahre des Darius Hystaspes*, Leipzig, 1900/1901, S. 16ff.), переводом персидского названия *tigrahauda*. От остальных скифских племен, а также от хорезмийцев, бактрийцев и других среднеазиатских народов саки-тиграхауда отличались своим головным убором, в то время как остальная одежда всех этих народов одинакова. Она состояла из коротких полукафт с широким ремнем и узких штанов. Геродот (VII, 64) ошибочно приписывает остроконечную шапку амюргийским скифам, в то время как ее носили ортокорубантии.

<sup>50</sup> См., например, Beh., I, 40, 80; II, 116, 31, 51, 79, 94; III, 27, 81, 82 и т. д. Это слово встречается еще в DN-Rb, 39. В аккадских вариантах *hamidiya* переведено *paḳātu*, т. е. «восставать», «возмущать», «быть враждебным».

<sup>51</sup> Восстановление разрушенных знаков не вызывает сомнений, так как идентичная формула содержится и в 15 строке V столбца. В аккадских вариантах ахеменидских надписей *arika* переведено *bīšu* (т. е. «злой»), а в эламских просто транскрибировано (*ha-ri-ik-ka*). Это слово встречается в Beh. I, 22, 33; IV, 63; V, 15, 31 и DN-Rb, 16, но нигде не имеет значения «вероломный», как его переводит Хинц (W. Hinz, — ZDMG, 96, 1942, S. 333, 334).

«эти саки были враждебны». Кент считает<sup>52</sup>, что для Дария слова «враг» и «мятежник» были синонимами. Но, как показал В. В. Струве<sup>53</sup>, Дарий неодинаково относился к тем, кто, будучи подданным Персидской империи, поднимал восстание против него, и к противнику, который стремился предотвратить захват своей территории персами. С точки зрения Дария, первые заслуживали более сурового наказания. Этим объясняется и тот факт, что Скунха был пощажен, хотя и лишен своего главенствующего положения среди острошапочных скифов.

Поход Дария против скифов-тиграхауда не следует рассматривать изолированно от общей внешней политики Ахеменидов по отношению к племенам, окружавшим Персидскую империю с севера и северо-востока. Дарий, как и Кир, стремился ликвидировать опасность грабительских набегов скифских племен в земледельческие районы Средней Азии и Ирака. Описанный в V столбце Бехистунской надписи поход был первым шагом Дария в этом направлении<sup>54</sup>.

О том, что Дарий придавал исключительно важное значение своему походу против скифов-тиграхауда, свидетельствует следующий факт. Только ради того, чтобы поместить краткий рассказ о скифском походе и добавить к рельефу изображение Скунхи, он велел разрушить уже законченный эламский вариант Бехистунской надписи и тем самым нарушить тщательно продуманную композицию своего памятника. В 1907 г. Кинг и Томпсон<sup>55</sup> высказали предположение, что сначала к основному тексту Бехистунской надписи было добавлено сообщение о подавлении третьего эламского восстания и только спустя некоторое время после этого, когда скифский поход окончился, был помещен на скале и рассказ о последнем событии. Это предположение было поддержано и развито дальше Херцфельдом<sup>56</sup>, но тем не менее оно не выдерживает критики. Текст о подавлении третьего эламского восстания был написан на скале не сразу после этого события, а только после окончания скифского похода. Это видно, в частности, из того, что рассказ о походе против скифов начинается с той же строки, на которой кончается сообщение о восстании эламитян. При этом Скифия не выделена, как Элам, в качестве страны незнакомой читателю, как это всегда делается в начале отдельных самостоятельных разделов надписи. Кроме того, уже первые строки V столбца дают сразу датировку обоих событий, которые являются предметом рассказа данного столбца. В надписи от имени Дария сказано: «вот, что я сделал во втором

<sup>52</sup> R. Kent, *Old Persian texts*, — JNES, IV, 1945, p. 50.

<sup>53</sup> В. В. Струве. *Геродот и политические течения в Персии эпохи Дария I*, — ВДИ, 1948, № 3, стр. 35.

<sup>54</sup> Утверждение Кёнига (F. König, *Relief und Inschrift des Königs Dareios I. am Felsen von Bagistan*, S. 19, 20; *Der falsche Bardija*, Wien, 1938, S. 286), что поход против скифов-тиграхауда возглавлял Гобрий, а не Дарий, ошибочно. Бехистунская надпись всегда ясно отмечает, какими кампаниями руководил сам Дарий и какими его полководцы. В первом случае в надписи говорится, что Дарий отправился подавить то или иное восстание (Beh., I, 90—96 и т. д.), а в остальных случаях сказано, что он отправил для этой цели кого-либо из своих полководцев (Beh., II, 18—20, 29—37; III, 83—88 и т. д.). Что же касается руководства военными действиями, о которых рассказано в V столбце, Бехистунская надпись указывает, что для подавления эламского восстания был послан Гобрий, а поход на скифов возглавил Дарий. Выше отмечалось, что поход на ту же группу скифов в свое время был возглавлен Киrom, хотя он к тому времени уже достиг преклонного возраста. Походом против причерноморских скифов руководил также сам Дарий. Отсюда видно, какое большое значение придавали Ахемениды покорению скифов.

<sup>55</sup> L. W. King and R. C. Thompson, *The sculptures and inscriptions of Darius the Great on the rock of Behistun in Persia*, p. XLIV.

<sup>56</sup> E. Herzfeld, — AMI, IV, 1932, S. 9.



и третьем году, после того как я стал царем». И непосредственно после этого V столбец рассказывает о третьем эламском восстании и скифском походе. Из этого совершенно ясно, что Дарий велел добавить V столбец к своей надписи только после похода на острошапочных скифов, который был совершен в третьем году его царствования. Дарий, по-видимому, не считал подавление эламского восстания таким крупным событием, как скифский поход, и не собирался из-за него изменять композицию своей надписи. Показательно, что на Бехистунском рельефе отсутствует даже изображение вождя третьего эламского восстания, хотя он и был побежден раньше Скунхи.

Несмотря на неоднократные попытки, Ахеменидам не удалось покорить все скифские племена. Да и победа Дария над острошапочными скифами не была полной, так как Бехистунская надпись (§ 74) указывает, что Дарий назначил вождем этих скифов вместо Скунхи другого человека. Последний, очевидно, происходил из самой скифской среды, а не из персов. В тех случаях, когда Дарий назначал правителями над отдельными племенами и областями персов или мидян, он называл их всегда своими рабами и подчеркивал, что они были персами или мидянами (см., например, Beh., III, 55, 56 и др.). Позднее Дарий предпринял поход против причерноморских скифов, стремясь положить конец возможным с их стороны вторжениям в пределы Персидской империи. Он, по-видимому, собирался пройти по всей скифской территории от Северного Причерноморья до Средней Азии<sup>57</sup> и навсегда покорить все скифские племена. Поход этот не мог не окончиться полным провалом, так как Дарий, вероятно, не представлял себе громадность расстояния между Причерноморьем и Средней Азией, трудности при переходе через большие реки и необозримые степи.

Однако было бы неправильным объяснять упорную борьбу Ахеменидов со скифами только их стремлением обезопасить свое государство от вторжения этих племен. Было бы неверным недооценивать значение скифской периферии как поставщика воинских контингентов, привычных к постоянной военной жизни. На ахеменидских рельефах скифы в противоположность индийцам, египтянам и представителям многих других народов изображены вооруженными. В Марфонской битве наряду с пехотой персов скифская конница отличилась своей храбростью и заставила отступить центр боевой линии афинян (Her., VI, 113; IX, 7). Скифские воины показали свою стойкость также в битвах при Платеях (Her., IX, 71) и Фермопилах (Diod., XI, 7), а Мардоний после Саламинской битвы в контингент отборных отрядов, с которыми он должен был продолжать покорение Греции, наряду с персами, мидийцами, бактрийцами включил и скифов (Her., VIII, 113). Последние были и воинами на кораблях (Her., VII, 96, 184). Мы видим скифских воинов даже в персидском гарнизоне далекой Элефантины. А терракоты, изображающие всадников в скифских башлыках и штанах, находятся в сотнях городов Ахеменидской империи, начиная от Египта и кончая Средней Азией<sup>58</sup>. Скифы участвовали почти во всех войнах, которые вели Ахемениды. В одной из последних битв, которые предшествовали крушению империи Ахеменидов, а именно в битве при Арбелах в 331 г. до н. э., скифское войско сражалось на стороне Дария III (Curt., IV, 12, 6—7). Правда, к этому времени скифы уже не были подданными Ахеменидов, а выступали в качестве их союзников

(Агг., Анаб., III, 8), но тем не менее они продолжали обеспечивать персидских царей воинами, которые наряду с персами, мидийцами и бактрийцами служили ядром армии Ахеменидской империи. Таким образом, задача, которую поставили перед собой Кир и Дарий по отношению к скифским племенам, была в основном выполнена, несмотря на то что причерноморские скифы остались независимыми от Ахеменидов<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> Причерноморские скифы в качестве данчиков ахеменидских царей выступают только в некоторых надписях Дария I. А скифские племена хаумаварга и тиграхауда во всех надписях Ахеменидов фигурируют как данники персидских царей. Поэтому неправ Юнге (J. Junge, *Saka-Studien*, S. 66), когда он пишет, что скифы-хаумаварга никогда не были подданными Ахеменидов, а находились с ними, начиная уже со времен Кира II, в союзнических отношениях.

<sup>57</sup> E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, S. 104, 105.

<sup>58</sup> F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, Halle, 1947, I, S. 172.



Т. А. Шумовский

## НАЧАЛО ИЗУЧЕНИЯ АРАБСКИХ ЛОЦИЙ XV—XVI вв.

Цикл морских путешествий багдадского купца Синдбада хронологически связан с эпохой халифа Хārūна ар-Рашида (786—809); эта эпоха предшествует времени первой записи текста сказов Шахразады (X в.), и Синдбад, очевидно, был одним из самых ранних персонажей «1001 ночи». Своеобразие морской темы, познавательная ценность содержания, неожиданность и острота ситуаций возбуждали интерес к морскому циклу у новых и новых поколений, и это сделало эпопею о Синдбаде одной из самых устойчивых частей в составе сказов Шахразады. «Арабская Одиссея», как иногда называют ее исследователи, принадлежит к костяку «1001 ночи»; последующие наслоения не вносили существенных изменений в ее содержание. Поэтому повесть о путешествиях Синдбада оказывается необходимым ингредиентом всякого сокращенного издания «Ночей», как бы строг ни был издатель в подборе материала. Описание скитаний багдадского негодянта по южным морям всегда составляло наиболее типичную характеристику содержания всей «1001 ночи», и отнюдь не случайно первая часть популярного творения русского композитора на темы великой арабской книги названа «Море и корабль Синдбада».

Когда в начале XVIII в. (1704 г.) Европа впервые познакомилась с арабским сборником «1001 ночи», вряд ли кто-либо искал в его содержании реальную основу. Преобладание формальной оценки над раскрытием внутренней характеристики, обусловленное недостаточностью фактического материала, предопределило отнесение всего состава «Ночей» к жанру сказок. Но уже в следующем столетии появление в научном обиходе «Энциклопедии астрономии и мореведения» турецкого адмирала XVI в. Челебй (1834 г.), «Сообщений о Китае и об Индии» автора IX в. Абū Зайда из Сирафа (1845 г.) и «Чудес Индии» автора X в. Бузурга ибн Шахрийāра (1883 г.), содержавших ряд исторических реалий, поставило под сомнение этот вывод в отношении морского цикла. Исследователям пришлось вспомнить, что еще в 1718 г. аббат Ренодó опубликовал «Старые сообщения об Индии и Китае двух магометанских путешественников, ездивших туда в IX веке»<sup>1</sup>. Как отзывался крупный ориенталист середины прошлого столетия Рено, «рассказ арабских путешественников бросил совершенно новый свет на торговые связи, существовавшие в IX в. между берегами Египта, Аравии и прибрежными странами Персидского залива, с одной стороны, и обширными областями Индии и Китая, — с дру-

гой»<sup>2</sup>. Публикация Ренодó представляла собой первый европейский перевод «Сообщений о Китае и об Индии» по рук. 6004 библиотеки Кольбера, куда, как свидетельствует личная помета библиотекаря Этьена Балюза, рукопись поступила из Алеппо в 1673 г. Позднее в составе этой библиотеки она перешла к внуку владельца графу Сенъелэ, затем под № 597 в Королевскую библиотеку. В 1764 г. в арабском фонде рукописного отделения ее обнаружил известный синолог того времени Дегинь. В собрание парижской Национальной библиотеки она вошла с № 2281, под которым в 1883—1895 гг. она описана в каталоге долголетнего хранителя рукописного фонда де Слэна. В 1811 г. ее арабский текст был издан Лангле (Langlès), а в 1845 г. Рено повторил это издание, дополнив его новым переводом, примечаниями и обстоятельной вступительной статьей.

Вскоре после появления первого европейского издания «1001 ночи» достоянием крупного книгохранилища Европы стал еще один литературный памятник арабской культуры, данные которого укрепили реальную почву, обнаруженную под фантастическими построениями Синдбадова цикла. Речь идет об арабской рукописи морских лоций, приобретенной парижской Национальной библиотекой в первой четверти XVIII в. и прождавшей своего исследователя почти два столетия. Первое упоминание о ней относится еще к 1732 г. (Ж. Аскари)<sup>3</sup>.

В начале XIX в. французский генеральный консул в Багдаде, а прежде в Алеппо, Жан-Франсуа-Ксавье Руссо (Rousseau) предложил своему правительству приобрести у него коллекцию из 500 рукописей на арабском, персидском и турецком языках. Ввиду финансовых затруднений правительства Франции после реставрации Бурбонов покупка не состоялась. Благодаря посредничеству П. П. Дубровского, известного коллекционера, долго прожившего в Париже и обогатившего своими коллекциями фонды Публичной библиотеки в Петербурге, собрание Руссо было приобретено Россией. В составе этого собрания в нашу страну впервые попали три арабские лоции, включенные в смешанный арабско-турецкий сборник. В 1818 г. этот сборник поступил в коллекцию только что созданного Азиатского музея Российской Академии наук. К августу 1819 г. относится второе после описания Руссо<sup>4</sup> упоминание о нем в рукописном каталоге акад. Х. Френа<sup>5</sup>. Здесь впервые названы лоции, однако их содержание еще характеризуется суммарно. Более подробно рукопись описана в позднейшем каталоге Френа<sup>6</sup>, в составлении которого, по-видимому, уже участвовал и сын

<sup>2</sup> J. Reinaud, *Relations des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine dans le IX-e siècle de l'ère chrétienne...*, Paris, 1845, p. 1.

<sup>3</sup> Дата ее написания: 917/1511 г., объем: 187 листов, формат: 215×150. По старому шифру она имела № 609, по новому № 2559. Впоследствии в Дждеде была обнаружена ее копия.

<sup>4</sup> [J. Rousseau], *Catalogue d'une collection de cinq cents manuscrits orientaux*, Paris, 1817, p. 50: «Madjmoû Latif-Jehtawi Ala-Oddat-Ressail l'il-Moussika-w'el-Manték-we-Baad-Manzoumât-wel-Nubzat-min-Akhbar-sultan-Djém-ibn-Sultan-Mahmoud» — «Сборник разных записей по музыке, сопровождаемых очерком логики, несколькими довольно любопытными небольшими отрывками поэзии, исторической заметкой о жизни султана Джема, сына султана Махмуда. Рукопись очень интересна, 8°, почерк смешанный — насх и та'лих. Шифр А[рабско]-Т[урецкая], № 472». Помещено в отделе дополнений, под рубрикой «Смешанные книги» (стр. 47, начало). Эпиграф рубрики: «В добавочных отделах всегда находят нечто хорошее и полезное» (арабская поговорка).

<sup>5</sup> «Codicum Manuscriptorum arabicorum, persicorum et turcicorum qui in Academiae Imperialis Scientiarum Museo Asiatico asservantur», № 804 (4—5). На корешке: «Fraehn-Catalogus MM. Orient. Mus. Asiat. Historia Litteraria 7 LXIII».

<sup>6</sup> «Index Librorum Manuscriptorum arabicorum, persicorum & turcicorum qui in Museo Asiatico Acad. Imp. Scient. asservantur», № 807—809.

<sup>1</sup> E. Renaudot, *Anciennes relations des Indes et de la Chine, de deux voyageurs mahométans qui y allèrent dans le neuvième siècle, traduites d'arabe avec des remarques sur les principaux endroits de ces relations*, Paris, 1718.



его Р. Х. Френ, состоявший хранителем Азиатского музея с 1846 по 1882 г.<sup>7</sup> В настоящее время она хранится в рукописном отделе ЛО Института народов Азии АН СССР под шифром В 992.

Наконец в 1860 г. парижская Национальная библиотека приобрела у Сулаймана ал-Хараири, арабского лектора в Школе живых восточных языков, еще одну рукопись с рядом трактатов по морскому делу<sup>8</sup>.

Таким образом, кроме трех изданных памятников морской литературы, вошедших в обиход науки за пятьдесят лет, европейская арабистика в течение столетия с небольшим обогатилась тремя рукописными сборниками по арабскому мореведению. Из них рукопись Азиатского музея, позже рук. В 992 Института народов Азии, включает три навигационных произведения одного автора; сборная рук. 2559 парижской Национальной библиотеки состоит из 10 морских трактатов двух авторов (в том числе один аноним), а рук. 2292 той же библиотеки — из 19 мореходных руководств одного автора<sup>9</sup> и упоминаний о 13 других его работах. Следовательно, в поле зрения европейской науки находилось 43 литературных документа одного и того же, еще никем не исследованного жанра. Интерес ученых должен был возрасти и потому, что одному из двух авторов рукописей принадлежало 38 трудов. Внимание исследователей должна была остановить и пестрая вереница иноязычных географических названий, обильно представленных в тексте всех трех рукописей. Даже внешние данные говорили о том, что три приобретения европейских библиотек содержат важный неразработанный материал, изучение которого позволит еще глубже проникнуть в историю развития арабской культуры.

Однако в начале второй половины прошлого столетия интерес к частным разработкам еще только зарождался и ожидать зрелых свершений в этой области было трудно. В России арабистика, поднятая трудами Болдырева и Френа, Сенковского и Григорьева на большую научную высоту, в 60-х годах накапливала силы для блестящего взлета, который характеризует эпоху деятельности В. Р. Розена и его учеников. Школа Розена выдвинула наше востоковедение на одно из первых мест в мире. В ее трудах нашли разработку многие специфические проблемы арабистики, решение которых возможно лишь при высоком уровне критического метода в науке. Здесь мы находим анализ литературных явлений мусульманской Испании и дешифровку документа из древней Согдианы; исследования арабо-византийских связей и арабской литературы на Северном Кавказе; разбор источников на арабском языке по истории нашей страны и статьи о переводах произведений русской литературы на арабский язык; книгу о деятельности ученого египетского шейха в Петербургском университете и этюды с выяснением про-

<sup>7</sup> См. сб. «Памяти академика В. Р. Розена», М.—Л., 1948, стр. 129.

<sup>8</sup> Дата этой рукописи: 984/1576 г., объем: 181 лист, формат: 270×180, № 2292. В 1920 г. в Дамаске был обнаружен параллельный список, помеченный 1001/1592 г. и заключающий в себе 173 листа форматом 287×98. См. сообщение о нем Са'ида ал-Карми («Revue de l'Académie arabe de Damas», 1921, p. 33—35: نفائس الآثار).

<sup>9</sup> Точнее, из 17 произведений, так как два (№ 2 и 16) являются дублетами уже помещенных в рук. 2559 (№ 8 и 5а). Составитель каталога 1883—1895 гг. де Слэн, отмечая в указателе названий (p. 753), что трактат «Краткий сборник основ морской науки» (حاوية الاختصار في اصول علم البحار) представлен в обеих рукописях, т. е. в рук. 2292 (№ 2) и в рук. 2559 (№ 8), в первом случае переводит его заглавие как «Traité abrégé des principes de la science des mers», а во втором: «Abrégé universel des principes de la con-

исхождения пушкинских «Подражаний Корану»<sup>10</sup>. Следует помнить и то, что школа Розена первой начала изучение арабской литературы нового времени. Разносторонняя тематика дореволюционной русской и советской арабистики — свидетельство ее высоты, ибо лишь высокий уровень научного мышления сообщает науке подвижность в тематике, дает возможность обращаться к частным вопросам и успешно изучать их. В 60-х годах XIX в. условия для такого всестороннего проникновения вглубь еще не созрели. Арабистические исследования тогда ограничивались преимущественно областями грамматики и древней поэзии. Ученые Голландии, страны с наиболее давней востоковедной традицией, в то время уделяли свое внимание изданиям общих сводов арабских географов. Во Франции, располагавшей, как мы видели, наибольшим количеством памятников арабского мореведения, изучать их было некому. Хранитель рукописного фонда парижской Национальной библиотеки Рено не придавал научного значения обоим морским рукописям. В своем «Общем введении к географии восточных народов», которое написано в качестве предисловия к изданию «Календаря стран» (تقويم البلدان) Абū л-Фидā<sup>11</sup> и донныне сохраняет значение фундаментального свода достижений науки за предшествующий период, он, говоря о мореплавании на Востоке, опирается на показания поздней турецкой литературы. Объяснение этому нужно искать в скептическом отношении к возможности понимания арабских морских памятников, которое выразил и другой выдающийся французский ориенталист де Слэн, считавший их расшифровку практически невозможной<sup>12</sup>.

Скептицизм двух авторитетных представителей тогдашнего восто-

<sup>10</sup> Каталог рукописей Азиатского музея, составленный Розеном («Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique par le baron Victor Rosen», Première livraison. St.-Petersbourg, 1881), не включает трех лоций петербургской рукописи, дважды описанных Френом. Это объясняется тем, что Розен издал лишь первый выпуск своего каталога, в котором он не успел дойти до инвентарного № 804, присвоенного сборнику с лоциями первым каталогизатором.

<sup>11</sup> «Géographie d'Aboulféda», t. I, «Introduction générale à la Géographie des Orientaux par J. T. Reinaud», Paris, MDCCCXLVIII.

<sup>12</sup> Вот как описывает де Слэн крупнейшее произведение арабского мореходства — навигационную энциклопедию XV века, критическое издание которой теперь готовится в нашей стране: «2292. كتاب الفوائد في اصول علم البحر والقواعد. «Полезные сведения об основах и принципах морской науки». Трактат по мореплаванию, составленный в 895 г. хиджры (1490 г. н. э.) моряком, по имени Шихаб ад-Дин Ахмād ибн Маджид (ماجد) ибн Мохаммад... ибн Ма'лак (معلق) ас-Са'дй сыном Абū 'л-Ракāиба ан-Надждй, и разделенный на двенадцать отделов, из которых первый говорит о происхождении мореплавания и о прогрессе этого искусства со времен Ноя. Следующие отделы описывают лунные станции, созвездия Зодиака, главные звезды, плавание в Персидском заливе и в Индийском океане, побережья Аравийского полуострова, полуостров (I) Қомар (т. е. Қумр — Мадагаскар. — Т. III.), остров Суматра (شمطرة) расположенный под экватором, Цейлон (سيلان), Занзибар и т. д.; ветры,

тайфуны, муссоны (مواسم). Автор говорит об употреблении буссоли, каковая называется «بيت الابر» «дом иглы». Язык произведения пестрит длиннотами, а также техническими терминами, смысл которых понятен лишь морякам Индийского океана» («Bibliothèque Nationale. Département des Manuscrits. Catalogue des manuscrits arabes par M. le baron de Slane», Paris, 1883—1895, p. 401). Примечательно, что в рук. 2292 де Слэн выделяет не 19, а только 6 самостоятельных частей с отнесением к последней 14 мелких лоций-поэм. Из каталога де Слэна это поверхностное деление перешло в «Историю арабской литературы» Брокельмана (С. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Bd II, Leipzig, 1902, S. 179). Лишь в дополнительном томе 1938 г. Брокельман, основываясь на проведенных к тому времени исследованиях Феррана, отдельно упоминает обо всех (19—2+10=) 27 законченных произведениях, входящих в обе рукописи (Geschichte der arabischen Literatur, II. Supplementband, Leiden, 1938, S. 230—231).



коведения на длительный период задержал изучение обеих рукописей. Безнадежный отзыв де Слэна отпугнул арабистов от вопросов мореведения. Они по-прежнему посвящали свои исследования сухопутной географии, и понадобилось свыше полувека после приобретения последнего сборника арабских лоций для того, чтобы окончилась стадия описания мореходных рукописей и началась стадия их изучения.

В 1912 г. известный специалист по исторической географии Восточной Азии Габриэль Ферран (1864—1935) в процессе работы над сводом географических памятников о Дальнем Востоке<sup>13</sup> случайно обнаружил в каталоге парижской Национальной библиотеки рукописи 2559 и 2292. «Разыскивая арабские тексты, относящиеся к Индийскому океану, — рассказывает он, — г-н Годфруа-Демомбин и я недавно нашли арабские источники Мухйта Сиди Али в рукописях 2292 и 2559 арабского фонда Национальной библиотеки в Париже. Мухйт турецкого адмирала в целом представляет лишь перевод, иногда посредственный, двух предшествующих работ. Так как мы подготовляем издание и перевод этих двух рукописей, я не стану настаивать на этом далее в настоящей работе»<sup>14</sup>.

Даже предварительный разбор текстов и формулировка первоначальных выводов в самой общей форме проходили с большим трудом вследствие отсутствия параллелей. Спустя два года после открытия рукописей автор наибольшего количества помещенных в них лоций все еще обозначался словом «некий», авторство же в двух наиболее крупных его произведениях было приписано другому лицу. До критического издания дело не дошло; спустя десятилетие с лишним появились лишь фототипические воспроизведения текстов<sup>15</sup>. Они составляют два первых тома задуманного Ферраном 4-томного издания, где третий том должен был содержать перевод географических частей обеих рукописей и словарь морских терминов, а четвертый предполагалось посвятить ранним португальским лоциям (roteiros) Индийского океана, созданным по арабским источникам. С течением времени первоначальный план издания изменился. В начале предисловия к «Введению в арабскую морскую астрономию» (1928 г.) Ферран излагает его следующим образом:

Том I. Рук. 2292 (фототипия).

Том II. Рук. 2559 (фототипия).

Том III. Введение в арабскую морскую астрономию (сборник статей, комментирующих содержание обеих рукописей).

Том IV. Перевод полного текста произведений лоцмана Сулаймāна ал-Махрī из тома II.

Том V. Перевод географических частей произведений лоцмана Ахмада ан-Надждī из томов I и II.

Том VI. Перевод некоторых старых португальских лоций и глоссарий арабских морских терминов.

<sup>13</sup> «Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles, traduits, revues et annotés par G. Ferrand», I—II, Paris, 1913—1914 (далее: *Relations de voyages*).

<sup>14</sup> *Relations de voyages*, p. 485, п. 2. Факту открытия рукописей специально посвящена статья Годфруа-Демомбина «Арабские источники турецкого Мухйта» (Gaudefroy-Demombynes, *Les sources arabes du Muḥīt turc*, — JA, X<sup>e</sup> s<sup>er</sup>., XX, pp. 547—550).

<sup>15</sup> G. Ferrand, *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles: I. Le pilote des mers de l'Inde, de la Chine et de l'Indonésie par Ṣihāb ad-dīn Aḥmad bin Mājīd*, Paris, 1921—1923; II. *Le pilote des mers de l'Inde, de la Chine et de l'Indonésie par Sulaymān al-Mahri et Ṣihāb ad-dīn Aḥmad bin Mājīd*, Paris, 1925.

Кончина Феррана (31 января 1935 г.) оставила незавершенным это большое предприятие, которое даже при некоторой ограниченности своего плана все же явилось бы крупным подспорьем для дальнейших исследований. Помимо указанных фототипий изучение рукописей 2292 и 2559 привело к появлению ряда других работ Феррана, чаще всего в виде статей в руководимом им тогда «Journal Asiatique». Данные обнаруженных текстов нередко привлекались даже в публикациях, посвященных дальневосточным проблемам<sup>16</sup>. Особо нужно отметить значение сборника «Введение в арабскую морскую астрономию»<sup>17</sup>, обязанного своим выходом инициативе Феррана. Он включает восемь статей, принадлежащих четырем авторам и посвященных разработке частных вопросов истории морского дела у арабов. Все эти труды заложили основание новой области изучения Востока — арабскому мореведению.

Перекрестное сопоставление показаний арабских, турецких и португальских источников позволили Феррану прежде всего установить личность авторов обеих рукописей. Имена арабских лоцманов Шихā-баддīна Ахмада ибн Маджида ан-Надждī и Сулаймāна ибн Ахмада ал-Махрī впервые прозвучали в европейской науке столетием раньше: именно их произведения называл в 1554 г. адмирал турецкого флота Сидй 'Али ибн Хусайн Челеби (Сидй 'Али Ра'йс) в числе источников своего труда «Энциклопедия астрономии и мореведения» (المحيط في علم

الانكلاک و الابحر). Эта морская энциклопедия стала доступной европейским ученым в 20-х годах XIX в., а между 1834 и 1839 гг. венский ученый Хаммер-Пургшталь опубликовал ряд ее фрагментов в английском переводе<sup>18</sup>. Рено, обнаруживший ряд ее отрывков в географическом труде ученого библиографа Хаджжи Халифы «Показ мира» (جهان‌نما), насчитывал десять арабских морских трактатов, составивших сумму письменных источников «Энциклопедии»<sup>19</sup>. Спустя почти три четверти века, в начальном периоде исследования, Ферран мог назвать лишь имена авторов этих трактатов. В «Сводке арабских, персидских и турецких путешествий и географических текстов, относящихся к Дальнему Востоку, с VIII по XVIII в.» (1914 г.)<sup>20</sup> он указывает, что из десяти трактатов три наиболее древних принадлежат Лайсу ибн Кахлāну, Мухаммаду ибн Шāзāну и Сахлу ибн Абāну, «о которых не имеется никаких сведений», а в семи новых авторство распределяется между Сулаймāном ибн Ахмадом ал-Махрī из Шихра в Южной Аравии (шесть произведений) и «неким» Ахмадом ибн Маджидом из Джуль-

<sup>16</sup> Например, в кн.: G. Ferrand, *Le K'ouen-Louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du sud*, Paris, MDCCCXCIX.

<sup>17</sup> «Introduction à l'astronomie nautique arabe», Paris, 1928.

<sup>18</sup> «Extracts from the Mohit, that is the Ocean, a Turkish Work on Navigation in the Indian Seas, translated by J. Hammer — Purgstall», — «Journal of the Asiatic Society of Bengal», 1834 (pp. 545—553), 1836 (pp. 441—468), 1837 (pp. 805—812), 1838 (pp. 767—780), 1839 (pp. 823—830).

<sup>19</sup> «Он (Челеби. — Т. III.) заимствовал из разных арабских сочинений, которые до нас совсем не дошли. Из этих трактатов, числом десять, три древних и семь новых» («Géographie d'Aboulféda», I, p. CLXVI). Эти слова писались парижским ученым в 1848 г., когда ровно половина «недошедших до нас» десяти трактатов вступала в состав рук. 2559 во второе столетие своей жизни в парижской Национальной библиотеке. Впрочем, даже в самом конце века итальянская рецензия на венское издание топографических частей «Энциклопедии» утверждала, что «никакой из арабских морских текстов и ни один из их авторов неизвестны по другим источникам» («Un portulano turco», — рец. Conti Rossini в «Bollettino della Soc. geogr. italiana», XII, 1897).

<sup>20</sup> *Relations de voyages*, II, p. 485.



фара на Оманском побережье (одно произведение)<sup>21</sup>. Такое медленное нарастание позитивных выводов объясняется тем, что Феррану пришлось ошупью продвигаться по неизвестному пути. Различные ориенталисты Западной Европы — Хаммер-Пургшталь и Бонелли, Биттнер и Томашек, исследовавшие наряду с Рено энциклопедию Челебй в течение XIX столетия, не придали никакого значения ссылкам автора на источники, хотя рукописи обоих лоцманов уже находились в поле зрения науки. Турецкий свод был объявлен не только исчерпывающим, но и единственным источником по восточному мореплаванию в средние века. Даже в 1897 г., всего за 15 лет до открытия Феррана, Томашек писал: «Как редкий, а может быть, и единственный (!) памятник морской литературы Востока в последнем столетии средневековья эта компиляция (Челебй. — Т. III.) обладает неоценимой важностью»<sup>22</sup>. Ферран на основе тщательного изучения морских трактатов Ахмада ан-Наджиди и Сулаймāна ал-Махри, послуживших источниками для труда Сиди 'Али Ра'йса, получил возможность внести значительную поправку в традиционно высокую оценку этого труда. Если еще в 1914 г. под свежим впечатлением своего открытия он оценивал его как лишь перевод двух арабских рукописей (2292 и 2559),<sup>23</sup> то в 1928 г., как бы подводя итог 15-летнему периоду исследований, он не только повторил этот вывод слово в слово<sup>24</sup>, но и высказался более резко: «Турецкий адмирал рабски (servilement) воспроизводит мнения, изложенные Ибн Маджидом и Сулаймāном ал-Махри»<sup>25</sup>, и далее: «С тех пор как обнаружены арабские источники Мухйта, это сочинение не возбуждает более того интереса, который оно представляло в прошлом столетии. К рабски компилятивному переводу этих источников Сиди 'Али прибавил лишь незначительные, бесполезные или даже сомнительные дополнения»<sup>26</sup>. Последняя оценка слишком строга: не следует забывать, что «Энциклопедия» турецкого мореплавателя важна не только тем, что она сохранила нам ряд материалов арабских лоций, но и своей собственной ценностью — именно она, например, содержит первое в восточной литературе описание Нового Света, открытого лишь шестью десятками лет ранее. И. Ю. Крачковский подчеркивал, что «содержание Мухйта в высшей степени богато: перед нами восточное руководство для лоцманов, своеобразное Sailing directory, которое далеко превосходит все прежние достижения»<sup>27</sup>. Впрочем, разбор «Книги польз» Ахмада ан-Наджиди

<sup>21</sup> Позднее, в 1923 г. (в «Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles»), Ферран выяснил, что Челебй пользовался двумя произведениями Ахмада ибн Маджида, помещенными рядом в начале рук. 2292: «Книгой польз в основах мореведения и его правилах» (كتاب الفوائد في اصول علم البحر والقواعد) и «Кратким сборником основ морской науки» (حاوية الاختصار في اصول علم البحار). Это как раз те два крупных трактата, которые Ферран в 1914 г. ошибочно приписал Сулаймāну ибн Ахмаду, включив их в число его «шести» произведений. Таким образом, доля участия работ Ахмада ибн Маджида в составе источников Челебй возрастает до трех произведений.

<sup>22</sup> «Die topographischen Capitel des indischen Seespiegels Mohit übers. von Dr. M. Bittner... mit einer Einleitung sowie mit 30 Tafeln versehen von Dr. W. Tomaschek», Wien, 1897, S. 6.

<sup>23</sup> Relations de voyages, p. 485, n. 2.

<sup>24</sup> «Турецкий Мухйта представляет не что иное, как перевод, иногда посредственный, арабского подлинника» («Introduction à l'astronomie nautique arabe», p. 248).

<sup>25</sup> См. «Sulaymān al-Mahri» в кн. «Introduction à l'astronomie nautique arabe»,

<sup>26</sup> См. «L'amiral Sidi Ali et le Muhlīt» в кн. «Introduction à l'astronomie nautique arabe», p. 255.

<sup>27</sup> «Морская география в XV—XVI веках у арабов и турок», — «Географический сборник Геогр. о-ва СССР», III, 1954, стр. 30.

показывает, что вторая часть этой оценки преувеличена. Если на исходе прошлого века Томашек, не зная о наличии в фонде парижской Национальной библиотеки 27 арабских морских трактатов, считал турецкую энциклопедию уникальным памятником восточной талассографии, то в середине XX столетия, после работ Феррана и последующих исследований в этой области, стало ясным, что при всех своих бесспорных достоинствах трактат Челебй должен уступить почетное место научного первоисточника трудам арабских мореплавателей. Установление этого факта является одной из важных заслуг Феррана.

Основным достижением его длительных исследований является установление личности автора пяти из десяти произведений рук. 2559 и всех девятнадцати произведений рук. 2292 — Ахмада ан-Наджиди.

Португальский историк Жоао да Баррош в своей хронике великих открытий<sup>28</sup> указывает, что по прибытии в порт Малинди на восточном побережье Африки 15 марта 1498 г.<sup>29</sup> Васко да Гама встретился с туземным лоцманом, «мавром из Гузерата, по имени Malemo Сапа», который после ряда переговоров согласился сопровождать до Индии первую европейскую эскадру в водах Индийского океана. Португальский автор при этом отмечает, что, когда Васко да Гама показал арабскому лоцману европейские навигационные инструменты, «мавр нисколько не удивился. Он сказал, что в Красном море арабские пилоты измеряют высоту солнца, и особенно Полярной звезды, посредством квадранта или особых приборов треугольной формы. Сам же он и все индийские моряки измеряют высоту звезд при помощи прибора из трех досочек, который он тут же и показал. Кроме того, Васко да Гама видел у него морскую карту Индии с нанесенными на нее меридианами и параллелями. Градусная сетка была на ней очень мелкой, что давало представление о большой точности». О том, что португальские корабли, обогнув мыс Доброй Надежды, не решались выходить в неведомый океан и медленно поднимались вдоль восточноафриканского берега в поисках местного лоцмана, повествуют также португальские хроники Каштаньеды<sup>30</sup> и Гозша<sup>31</sup>. Согласно их сообщениям, король Малинди, к которому обратился Васко да Гама в поисках лоцмана, указал ему на «моряка Malemo Сапаqua». Последний, прибыв на флагманский корабль португальцев 22 апреля 1498 г., уже 24-го повел эскадру на восток<sup>32</sup>, и 20 мая первая европейская экспедиция высадилась в порту

<sup>28</sup> «Decada primeira da Asia, dos feitos que os Portuguezes fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente por João da Barros», Lisboa, 1553.

<sup>29</sup> Эта дата указана у другого португальского автора (Castanheda). Голландский ученый Тиле (P. A. Tiele) на основании записей в судовом журнале называет датой прибытия португальской эскадры в Малинди 15 апреля (De Portugeezen op weg naar Indie, p. 45).

<sup>30</sup> «Historia do descobrimento e conquista da India pelos Portuguezes por Fernão Lopez da Castanheda», Lisboa, 1554.

<sup>31</sup> «Chronica do felicissimo Rei Dom Manuel de Portugal por Damião da Goes», Lisboa, 1566.

<sup>32</sup> Баррош объясняет это поспешное отплытие опасением португальцев лишиться опытного лоцмана. «После разговоров с этим пилотом у да Гамы создалось впечатление, что в нем он приобрел большую ценность. Чтобы его не потерять, он приказал медленно плыть в Индию и 24 апреля двинулся в путь» («Decada primeira...», I, IV, cap. VI, p. 321). В путевом дневнике участника экспедиции («Roteiro da viagem da Vasco da Gama em MCCCCXCVII», 2 ed. por A. Herculano y Gastello da Paiva, Lisboa, 1861, p. 49) говорится: «Во вторник, 24 апреля мы отплыли (из Малинди. — Т. III.) с пилотом, которого нам дал король (Малинди. — Т. III.), по направлению к городу, называемому Каликут (Qualecut), о котором упомянутый король имел сведения. И мы начали путь на восток в этом направлении».







впервые опубликованная в виде статьи «Морская география в XV—XVI вв. у арабов и турок»<sup>43</sup>, представляет первую на русском языке систематическую, хотя и общую, характеристику памятников навигационной литературы, созданных Ахмадом ибн Маджидом ан-Наджиди, Сулайманом ибн Ахмадом ал-Махри и их турецкими продолжателями. Большой интерес, который представляют для науки три лоции и другие произведения Ахмада ибн Маджида, отмечен в докладе «Арабские географы и путешественники», прочитанном И. Ю. Крачковским в Географическом обществе СССР 15 марта 1937 г., и в некоторых других его работах последующего периода.

В 1937 г., будучи студентом Ленинградского университета, я под руководством И. Ю. Крачковского начал изучение лоций уникальной рук. В 992. В феврале 1938 г. дальнейшая работа была прервана, и возобновить ее удалось лишь через десять лет после начала, в мае 1947 г. Итогом исследования ленинградского уникала посвящена диссертация «Три неизвестные лоции Ибн Маджида, пилота Васко да Гамы, в уникальной рукописи Института востоковедения Академии наук СССР», защищенная 23 июня 1948 г. Это исследование после его расширения и дополнения фототипией арабского текста, русским переводом и комментариями было опубликовано в 1957 г.<sup>44</sup>

В 1948 г. я приступил к изучению крупнейшего произведения арабского лоцмана — «Книги польз об основах мореведения и его правилах» по фототипии парижской рук. 2292<sup>45</sup>. Целью работы было подготовить критическое издание этого энциклопедического труда XV в., собравшего в себе высшие достижения арабской мореходной мысли и практики за девять столетий существования. Спустя полтора месяца работа была приостановлена, и вернуться к ней пришлось семью годами позже, в 1956 г. Ее результаты будут изложены особо.

Научная публикация трудов главного представителя средневекового арабского мореведения явится дальнейшим шагом в изучении истории морского дела на Востоке. Не следует забывать, что, несмотря на обильное количество критически изученных и изданных текстов арабских сочинений по географии вообще, западная наука до сих пор не осуществила ни одного издания арабских трудов по мореведению. Пессимистический отзыв де Слэна о самой возможности понимания этих текстов, прозвучавший семьдесят один год назад, в основном сохранил свое сковывающее влияние и теперь, притом в такой степени, что даже Ферран, добившийся крупных успехов в изучении творчества Ахмада ан-Наджиди, не решился на критическое издание. Проспект задуманной им серии «Мореходные руководства и арабско-португальские путеводители XV и XVI веков» говорит о том, что после фототипических воспроизведений рукописей 2292 и 2559 предполагалось издать лишь перевод географических частей этих репродукций и словарь морских терминов. Речь шла, следовательно, не о полном, а о частичном разборе текстов.

Таким образом, новая отрасль арабской филологии, начавшая складываться в течение последних пятидесяти лет, имеет в своем фонде:

<sup>43</sup> «Географический сборник Географического Общества Союза ССР», III, 1954.

<sup>44</sup> Т. А. Шумовский, *Три неизвестные лоции Ахмада ибн Маджида, арабского лоцмана Васко да Гамы, в уникальной рукописи Института востоковедения АН СССР*, М.—Л., 1957.

<sup>45</sup> Фототипия хранится в Ленинграде, в Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

а) фототипическое воспроизведение парижских рукописей 2292 и 2559, сохранивших основную часть творческого наследия Ахмада ан-Наджиди и Сулаймана ал-Махри. Критический аппарат здесь отсутствует, но способ репродукции делает эти памятники в их исходной форме доступными исследованию за пределами Франции;

б) серию статей, комментирующих некоторые данные из этих рукописей, что расширяет и углубляет сложившиеся представления об арабской науке позднего средневековья;

в) идентификацию автора большей части трактатов, помещенных в парижских рукописях, с лоцманом Васко да Гамы, что существенно дополняет как его характеристику, так и систему фактов об историческом взаимодействии между Востоком и Западом;

г) выяснение истинного места в науке турецкой морской энциклопедии, считавшейся в предыдущем периоде востоковедения первоисточником;

д) серию статей, характеризующих арабское мореведение на разных этапах развития;

е) систематический обзор арабской навигационной литературы в XV—XVI вв.;

ж) подробную попытку критического изучения арабских лоций уникальной ленинградской рук. В 992;

з) критическое издание крупнейшего памятника арабского мореведения — навигационной энциклопедии Ахмада ан-Наджиди; подготовка этого издания в стенах ЛО Института народов Азии сейчас близка к завершению.

В семилетний план Института народов Азии включено критическое издание всех лоций Ахмада ан-Наджиди, содержащихся в рук. 2292 парижской Национальной библиотеки.

Исследование и издание памятников арабской мореходной литературы является одной из насущных задач современной науки. В нашей стране, имеющей традиционные культурные связи со многими странами Востока, есть необходимые условия для того, чтобы изучение этих памятников стало на твердую почву и привело к утверждению новой отрасли советской арабистики. Изучая творения Ахмада ибн Маджида, выдающегося морехода XV столетия, мы все шире и полнее раскрываем и познаем новый для нас аспект деятельности талантливого и трудолюбивого арабского народа. Чем больше сторон жизни этого народа будет освещено нашими исследованиями, тем ближе, полнее, непосредственнее мы будем его знать. В этом — важное условие сближения народов.



Ю. Л. Кроль

## О СВЯЗИ НЕКОТОРЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ СЫМА ЦЯНЯ С ЕГО ПОЗИЦИЕЙ КРИТИКА СОВРЕМЕННОСТИ

Уже два тысячелетия Сыма Цянь (145?—87? гг. до н. э.) пользуется репутацией не только великого историка, но и писателя-критика, писателя-оппозиционера.

В этой связи для науки особенно ценны наиболее ранние высказывания китайских ученых о Сыма Цяне.

Некоторые ученые отмечают, что Сыма Цянь подверг в «Ши-цзи» критике двух ханьских государей, Цзин-ди (157—141 гг. до н. э.) и его сына У-ди (141—87 гг. до н. э.), еще до того, как был наказан по делу Ли Лина (ок. 99—98 гг. до н. э.). Так, Вэй Хун (ок. 25—57 гг.) рассказывает, что, составляя анналы Цзин-ди, историк много говорил о недостатках этого государя, а также об ошибках У-ди. Разгневавшись, последний соскоблил текст анналов с дощечек. Впоследствии Сыма Цяня осклопили за то, что он хвалил Ли Лина, сдавшегося в плен сюнну; историк произнес слова негодования; был посажен в тюрьму, где и умер<sup>1</sup>.

В «Сань-го чжи» Чэнь Шоу (223—297) ставится вопрос о мотивах, побудивших историка критиковать своего императора. Как повествуется в этом памятнике, вэйский император Мин-ди (227—239) задал ученому Ван Су (159—256) вопрос: соответствует ли истине мнение, согласно которому Сыма Цянь, затаив возмущение из-за постигшего его наказания, написал «Ши-цзи», где так сильно порицал императора У-ди, что вызвал у людей негодование. Ван Су ответил, что, излагая факты, Сыма Цянь не подделывал хорошего и не скрывал плохого и, как говорили крупные ученые, оставил правдивые записи. У-ди, узнав, что историк пишет «Ши-цзи», прочел составленные им анналы Цзин-ди и летопись своего царствования, разгневался, соскоблил текст с дощечек и выбросил их. Вот почему и поныне есть только записи об этих двух главах, но нет их текстов. Позже Сыма Цянь был вовлечен в дело Ли Лина и подвергся осклоплению. Таким образом, возмущен был У-ди, а не Сыма Цянь<sup>2</sup>.

Другие китайские авторы высказывают мнение, близкое к тому,

<sup>1</sup> «Сики кайтю косё», т. 10, гл. 130, Пекин, 1955, стр. 65 (5245) (далее: СКК). Это же свидетельство содержится в сочинении весьма сомнительной подлинности, приписываемом Лю Синю (ок. 53 г. до н. э. — 23 г. н. э.) (Лю Синь, *Си-цзин цза-цзи*, — «Гу цзинь и ши», т. 34, цз. 6, Шанхай, 1937, стр. 4а).

<sup>2</sup> См. Чэнь Шоу, *Сань-го чжи*, — «Сы-бу бэй-яо», т. 056, Вэй шу, Шанхай, 1936, стр. 175.

которое опровергал Ван Су. Критику Сыма Цянем правителя они объясняют лишь мстительностью историка, стремлением отплатить за понесенное наказание.

Например, Бань Гу (32—92) в своем сочинении «Дянь-инь» рассказывает, что в 74 г. он критиковал перед восточно-ханьским императором Мин-ди ошибку, допущенную в «Цинь Ши хуан бэнь-цзи» («Ши-цзи», гл. 6). В эпилоге этой главы Сыма Цянь с одобрением процитировал слова из трактата «Го Цинь лунь» ученого Цзя И (201—169 гг. до н. э.)<sup>3</sup>, которые звучат в сокращенной передаче Бань Гу следующим образом: «Если бы Цзы-ин (последний циньский правитель. — Ю. К.) обладал способностями среднего государя и обрел хотя бы средних помощников, жертвоприношения на алтарях земли и зерна Цинь не должны были бы прекратиться»<sup>4</sup>.

Учтя аргументы Бань Гу, Мин-ди объявил: «...По той причине, что [Сыма Цянь] сам совершил преступление и был наказан, он обратился против [своих современников], порицал и уязвлял их, прибегая к словам, полным скрытого смысла, и унижал свой век...»<sup>5</sup>.

При той же Восточно-ханьской династии в 192 г. крупный чиновник Ван Юнь заявил: «В старину У-ди не умертвил Сыма Цяня и дал ему написать клеветническую книгу, которая перешла к последующим поколениям...»<sup>6</sup>.

Таким образом, издревле существуют две традиции, которые объявляют Сыма Цяня критиком его эпохи, его государя и отца этого государя. Согласно одной традиции, эта критика справедлива, согласно другой — вызвана личными мотивами Сыма Цяня.

Кроме того, некоторые древние авторы, например Бань Бяо, Ян Сюн, Хуань Тань, Фань Шэн и др.<sup>7</sup>, утверждают, что Сыма Цянь был (с конфуцианской точки зрения) неортодоксален в своих суждениях и склонен к даосизму. Наиболее яркое из этих высказываний принадлежит Бань Бяо (3—54), который связывает наказание, постигшее Сыма Цяня, с «еретическими» мотивами в «Ши-цзи»: «Когда он (Сыма Цянь. — Ю. К.) рассуждал об учениях, то воздал почет Желтому [императору] и Лао-цзы (даосизму. — Ю. К.) и невнимательно отнесся к пяти классическим книгам (конфуцианству. — Ю. К.). Когда он приводил в порядок [жизнеописания] стяжателей, то пренебрежительно обошелся с гуманностью и справедливостью и позорил бедных и нищих. Когда он говорил о странствующих поборниках справедливости, то придавал мало значения соблюдению чистоты и много — заслугам обыкновенных [людей]. Это его большие недостатки, которые наносят ущерб истинному пути; вот почему он повстречался с бедой — высшим наказанием»<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> По-видимому, нынешняя вторая и третья части трактата Цзя И «Го Цинь лунь» были первоначально включены Сыма Цянем в эпилог гл. 6 «Ши-цзи», а первая часть трактата — в эпилог гл. 48 (см. Лян Юй-шэн, *Ши-цзи чжи и*, цз. 5, в серии «Цун-шу цзи-чэн», вып. 11, т. 0149, Шанхай, 1937, стр. 189, 190). Фраза, которую цитирует Бань Гу, происходит из нынешней третьей части трактата.

<sup>4</sup> Подробная критика Бань Гу этого тезиса Цзя И — Сыма Цяня ныне находится в конце гл. 6 «Ши-цзи» [см. СКК, т. 2, гл. 6, стр. 110—115 (524—529)].

<sup>5</sup> См. Бань Мэн-цзянь, *Дянь-инь и шоу*, — «Сы-бу бэй-яо», т. 259, стр. 482, 483.

<sup>6</sup> Фань Е, *Хоу-Хань-шу*, — «Сы-бу бэй-яо», т. 055, гл. 90-Б, стр. 799 (далее: «Хоу-Хань-шу»).

<sup>7</sup> Полную подборку их изречений см. в ст.: Чэнь Чжи, *Хань-Цзинь жэнь дуй Ши-цзи ды чуаньбо-цзи ци пинцзя*, — «Сычуань Дасюэ сюэбао, Шэхуэй кэсюэ», Чунцин, 1957, № 3, стр. 41—57.

<sup>8</sup> «Хоу-Хань шу», т. 054, гл. 70-А, стр. 588.



Ю. Л. Кроль

## О СВЯЗИ НЕКОТОРЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ СЫМА ЦЯНЯ С ЕГО ПОЗИЦИЕЙ КРИТИКА СОВРЕМЕННОСТИ

Уже два тысячелетия Сыма Цянь (145?—87? гг. до н. э.) пользуется репутацией не только великого историка, но и писателя-критика, писателя-оппозиционера.

В этой связи для науки особенно ценны наиболее ранние высказывания китайских ученых о Сыма Цяне.

Некоторые ученые отмечают, что Сыма Цянь подверг в «Ши-цзи» критике двух ханьских государей, Цзин-ди (157—141 гг. до н. э.) и его сына У-ди (141—87 гг. до н. э.), еще до того, как был наказан по делу Ли Лина (ок. 99—98 гг. до н. э.). Так, Вэй Хун (ок. 25—57 гг.) рассказывает, что, составляя анналы Цзин-ди, историк много говорил о недостатках этого государя, а также об ошибках У-ди. Разгневавшись, последний соскоблил текст анналов с дощечек. Впоследствии Сыма Цяня осклопили за то, что он хвалил Ли Лина, сдавшегося в плен сюнну; историк произнес слова негодования; был посажен в тюрьму, где и умер<sup>1</sup>.

В «Сань-го чжи» Чэнь Шоу (223—297) ставится вопрос о мотивах, побудивших историка критиковать своего императора. Как повествуется в этом памятнике, вэйский император Мин-ди (227—239) задал ученому Ван Су (159—256) вопрос: соответствует ли истине мнение, согласно которому Сыма Цянь, затаив возмущение из-за постигшего его наказания, написал «Ши-цзи», где так сильно порицал императора У-ди, что вызвал у людей негодование. Ван Су ответил, что, излагая факты, Сыма Цянь не подделывал хорошего и не скрывал плохого и, как говорили крупные ученые, оставил правдивые записи. У-ди, узнав, что историк пишет «Ши-цзи», прочел составленные им анналы Цзин-ди и летопись своего царствования, разгневался, соскоблил текст с дощечек и выбросил их. Вот почему и поныне есть только записи об этих двух главах, но нет их текстов. Позже Сыма Цянь был вовлечен в дело Ли Лина и подвергся осклоплению. Таким образом, возмущен был У-ди, а не Сыма Цянь<sup>2</sup>.

Другие китайские авторы высказывают мнение, близкое к тому,

<sup>1</sup> «Сики кайтю косё», т. 10, гл. 130, Пекин, 1955, стр. 65 (5245) (далее: СКК). Это же свидетельство содержится в сочинении весьма сомнительной подлинности, приписываемом Лю Синю (ок. 53 г. до н. э. — 23 г. н. э.) (Лю Синь, *Си-цзин цза-цзи*, — «Гу цзинь и ши», т. 34, цз. 6, Шанхай, 1937, стр. 4а).

<sup>2</sup> См. Чэнь Шоу, *Сань-го чжи*, — «Сы-бу бэй-яо», т. 056, Вэй шу, Шанхай, 1936, стр. 175.

которое опровергал Ван Су. Критику Сыма Цянем правителя они объясняют лишь мстительностью историка, стремлением отплатить за понесенное наказание.

Например, Бань Гу (32—92) в своем сочинении «Дянь-инь» рассказывает, что в 74 г. он критиковал перед восточно-ханьским императором Мин-ди ошибку, допущенную в «Цинь Ши хуан бэнь-цзи» («Ши-цзи», гл. 6). В эпилоге этой главы Сыма Цянь с одобрением процитировал слова из трактата «Го Цинь лунь» ученого Цзя И (201—169 гг. до н. э.)<sup>3</sup>, которые звучат в сокращенной передаче Бань Гу следующим образом: «Если бы Цзы-ин (последний циньский правитель. — Ю. К.) обладал способностями среднего государя и обрел хотя бы средних помощников, жертвоприношения на алтарях земли и зерна Цинь не должны были бы прекратиться»<sup>4</sup>.

Учтя аргументы Бань Гу, Мин-ди объявил: «...По той причине, что [Сыма Цянь] сам совершил преступление и был наказан, он обратился против [своих современников], порицал и уязвлял их, прибегая к словам, полным скрытого смысла, и унижал свой век...»<sup>5</sup>.

При той же Восточно-ханьской династии в 192 г. крупный чиновник Ван Юнь заявил: «В старину У-ди не умертвил Сыма Цяня и дал ему написать клеветническую книгу, которая перешла к последующим поколениям...»<sup>6</sup>.

Таким образом, издревле существуют две традиции, которые объявляют Сыма Цяня критиком его эпохи, его государя и отца этого государя. Согласно одной традиции, эта критика справедлива, согласно другой — вызвана личными мотивами Сыма Цяня.

Кроме того, некоторые древние авторы, например Бань Бяо, Ян Сюн, Хуань Тань, Фань Шэн и др.<sup>7</sup>, утверждают, что Сыма Цянь был (с конфуцианской точки зрения) неортодоксален в своих суждениях и склонен к даосизму. Наиболее яркое из этих высказываний принадлежит Бань Бяо (3—54), который связывает наказание, постигшее Сыма Цяня, с «еретическими» мотивами в «Ши-цзи»: «Когда он (Сыма Цянь. — Ю. К.) рассуждал об учениях, то воздал почет Желтому [императору] и Лао-цзы [даосизму. — Ю. К.] и невнимательно отнесся к пяти классическим книгам (конфуцианству. — Ю. К.). Когда он приводил в порядок [жизнеописания] стяжателей, то пренебрежительно обошелся с гуманностью и справедливостью и позорил бедных и нищих. Когда он говорил о странствующих поборниках справедливости, то придавал мало значения соблюдению чистоты и много — заслугам обыкновенных [людей]. Это его большие недостатки, которые наносят ущерб истинному пути; вот почему он повстречался с бедой — высшим наказанием»<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> По-видимому, нынешняя вторая и третья части трактата Цзя И «Го Цинь лунь» были первоначально включены Сыма Цянем в эпилог гл. 6 «Ши-цзи», а первая часть трактата — в эпилог гл. 48 (см. Лян Юй-шэн, *Ши-цзи чжи и*, цз. 5, в серии «Цун-шу цзи-чэн», вып. 11, т. 0149, Шанхай, 1937, стр. 189, 190). Фраза, которую цитирует Бань Гу, происходит из нынешней третьей части трактата.

<sup>4</sup> Подробная критика Бань Гу этого тезиса Цзя И — Сыма Цяня ныне находится в конце гл. 6 «Ши-цзи» [см. СКК, т. 2, гл. 6, стр. 110—115 (524—529)].

<sup>5</sup> См. Бань Мэн-цзянь, *Дянь-инь и шоу*, — «Сы-бу бэй-яо», т. 259, стр. 482, 483.

<sup>6</sup> Фань Е, *Хоу-Хань-шу*, — «Сы-бу бэй-яо», т. 055, гл. 90-Б, стр. 799 (далее: «Хоу-Хань-шу»).

<sup>7</sup> Полную подборку их изречений см. в ст.: Чэнь Чжи, *Хань-Цзинь жэнь дуй Ши-цзи ды чуаньбо-цзи ци пинцзя*, — «Сычуань Дасюэ сюэбао, Шэхуэй кэсюэ», Чунцин, 1957, № 3, стр. 41—57.

<sup>8</sup> «Хоу-Хань шу», т. 054, гл. 70-А, стр. 588.



В свете этих суждений древних авторов исследователи «Ши-цзи» пытаются выяснить, за что Сыма Цянь критиковал свою эпоху и своих идейных противников, в чем именно состояли оппозиционность историка и своеобразие его идейно-политических взглядов. Работа эта осложняется из-за недостаточности сведений о жизни того периода. К тому же Сыма Цянь, писавший при дворе жестокого деспота, вынужден был прибегать к завуалированной, подчас выраженной лишь намеком критике — «словам, полным скрытого смысла». Поэтому критические и «еретические» идеи Сыма Цяня приходится порой реконструировать. А это таит в себе опасность модернизации, если исследователь пренебрегает правилом конкретно-исторического подхода к явлению.

Быть может, потому китайские, японские и западные ученые приходили к разным выводам относительно философских и политических взглядов Сыма Цяня. Видимо, по той же причине нет единого мнения по этим вопросам и среди советских ученых.

Так, Л. И. Думан, основываясь на словах Вэй Хуна, отмечает критику, которой Сыма Цянь подверг Цзин-ди и У-ди. Он расценивает как вызов господствующему классу введение историком жизнеописания Чэнь Шэ в раздел «Наследственные дома»; указывает на критику Сыма Цянем конфуцианства (но не причисляет историка ни к одной из философских школ того времени); говорит о симпатиях Сыма Цяня к простым людям, к народу, о его народности<sup>9</sup>.

Проф. Л. Д. Позднеева считает, что Л. И. Думану следовало бы отметить симпатии Сыма Цяня к даосизму<sup>10</sup>; она пишет, что Сыма Цянь в оценке того или иного лица придерживался оппозиции к правящей династии, обычно становился на точку зрения даосской школы, но иногда и других философских направлений<sup>11</sup>.

С нашей точки зрения, наиболее приемлемую общую оценку позиции Сыма Цяня дает Т. В. Степугина: «Хотя труд Сыма Цяня и отражал в целом идеологию господствующего класса, однако личные взгляды Сыма Цяня далеко не всегда соответствовали требованиям конфуцианцев. Иногда Сыма Цянь в своем труде дает оценку событий, расходящуюся с конфуцианской трактовкой. Во многих местах „Исторических записок“ чувствуются симпатии автора к народным массам, в биографиях ряда представителей господствующего класса проскальзывает ироническое отношение к описываемым событиям. Сыма Цянь реалистически изображает придворную жизнь, не затушевывая ее темных сторон, описывая придворные интриги, жестокие расправы, продажность чиновников»<sup>12</sup>.

М. В. Крюков отмечает, что мнение Сыма Цяня во многом коренным образом расходилось с господствовавшими тогда идеями. Он ставит Сыма Цяню в заслугу критику «жестоких чиновников», высмеивание императорских фаворитов, сочувствие борцам за справедливость против жестокости и угнетения, воспевание руководителей народного восстания. Как и Л. И. Думан, он говорит о народности историка<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> См. Л. И. Думан, *Жизнь и деятельность Сыма Цяня (2100 лет со дня рождения)*, — «Советское востоковедение», 1956, № 4, стр. 93, 96, 97; Сыма Цянь, *Избранное*, М., 1956, стр. 13, 15, 20, 22—25.

<sup>10</sup> См. Л. Д. Позднеева, *Сыма Цянь, «Избранное...»*, — ВДИ, 1958, № 2, стр. 172, 173.

<sup>11</sup> См. Л. Д. Позднеева, *Ораторское искусство и памятники древнего Китая*, — ВДИ, 1959, № 3, стр. 28.

<sup>12</sup> «Всемирная история», т. II, М., 1956, стр. 532.

<sup>13</sup> См. М. В. Крюков, *Вопросы перевода «Исторических записок» Сыма Цяня*, — «Советское востоковедение», 1957, № 3, стр. 112, 113.

Г. Ф. Александров пишет, что Сыма Цянь критиковал жестокость землевладельцев и правительственных чиновников, указывал на пороки императорского законодательства и на социальную несправедливость, осуждал разгул богатееров и чиновников. Характер политической программы Сыма Цяня Александров называет передовым<sup>14</sup>.

К сожалению, никто из советских ученых, кроме, пожалуй, Л. И. Думана, подробно не аргументировал своей точки зрения.

Нам кажется, что сегодня ощущается большая потребность в сообщении и анализе конкретных фактов, свидетельствующих о критических настроениях и неортодоксальных идеях у Сыма Цяня, чем в обсуждении уже высказанных концепций. В данной статье мы попытаемся исследовать две еще не разбиравшиеся в советской научной литературе проблемы, связанные с критическими и «еретическими» высказываниями Сыма Цяня.

Первый вопрос имеет прямое отношение к высказыванию ханьского императора Мин-ди о Сыма Цяне. Более чем через полтора столетия после смерти историка Мин-ди заявил, что тот осуждал свою эпоху «словами, полными скрытого смысла». Это мнение, на наш взгляд, достойно серьезного внимания<sup>15</sup>.

Убеждение Мин-ди (и солидаризировавшегося с ним Бань Гу) в том, что Сыма Цянь позволил себе скрытые нападки на свой век, по-видимому, основывалось на критике, которой Бань Гу подверг точку зрения Цзя И — Сыма Цяня. Как уже говорилось, Бань Гу считал ошибочной повторенную Сыма Цянем мысль Цзя И, что даже при последнем циньском государе было возможно спасти династию Цинь от гибели.

Согласно переводчику «Дянь-инь» проф. фон Цаху, Бань Гу в «Дянь-инь» объявил неверными слова Сыма Цяня, «ибо там скрыто порицается династия Хань: она смогла унаследовать империю потому, что Цзы-ин и его министры были плохи, а совсем не потому, что династия Хань была хороша»<sup>16</sup>. По-видимому, к этому же мнению склоняется Б. Уотсон, когда пишет: «Как мы видели в дискуссиях о Мандате Неба, если ученый говорил, что династии Цинь не было неизбежно предназначено пасть, он ставил под сомнение право Хань на свержение и замещение ее и таким образом вступал на весьма опасную почву»<sup>17</sup>.

Мы не согласны с обоими этими учеными. Ханьский историк мог объявить причинами гибели династии Цинь ошибки ее правителей и при этом не навлечь на себя подозрений в крамоле. Даже у ортодоксально настроенного Бань Гу не было сомнения в том, что династия Цинь пала вследствие внутренних причин, в первую очередь из-за неверной политики насилия. В конце биографии Чэнь Шэна и Сян Цзи Бань Гу (по примеру биографии Чэнь Шэ в «Ши-цзи») поместил в качестве авторского эпилога первую часть «Го Цинь лунь» Цзя И, к мнению которого присоединился и сам<sup>18</sup>. Там, в частности, говорит-

<sup>14</sup> Г. Ф. Александров, *История социологических учений*, М., 1959, стр. 334—339.

<sup>15</sup> Д-р Уотсон, умело использовавший сведения Бань Гу при разборе проблемы судьбы во взглядах историка и при выявлении условий, в которые был поставлен последний во времена Хань, в своей монографии о Сыма Цяне не исследовал этого мнения по существу (См. Burton Watson, *Ssu-ma Chien Grand Historian of China*, N. Y., 1958, p. 150).

<sup>16</sup> E. von Zach *Übersetzungen aus dem Wen hsüan von: Die chinesische Anthologie*, Vol. II, Cambridge, Mass., 1958, S. 905.

<sup>17</sup> B. Watson, *Ssu-ma Chien Grand Historian of China*, p. 49.

<sup>18</sup> Бань Гу, *Цянь-Хань шу*, — «Сы-бу бэй-яо», т. 052, гл. 31, стр. 605, 606 (далее — «Цянь-Хань шу»).



ся: «Один человек (Чэнь Шэ.— Ю. К.) учинил беспорядки, и семь храмов [династии Цинь] были разрушены, сам же [государь] пал от руки людей и стал посмешищем для Поднебесной. Почему? Потому что гуманность и справедливость не осуществлялись [циньским монархом], а методы (букв.: „условия“.— Ю. К.) завоевания и сохранения [империи] отличаются друг от друга»<sup>19</sup>.

Признание того обстоятельства, что при определенных условиях династия Цинь могла бы сохранить свои владения, также не означало сомнения в праве Хань на императорский престол. Как известно, Бань Гу был необычайно высокого мнения о Лу Цзя, соратнике Гао-цзу, чьи заслуги перед домом Хань он очень ценил<sup>20</sup>. Между тем историк оставил без всякой критики речь Лу Цзя перед Гао-цзу, в которой говорилось: «Если бы, когда государи Цинь уже объединили Поднебесную, они осуществляли бы гуманность и справедливость и взяли бы за образец совершенномудрых людей прошлого, как смогли бы вы, ваше величество, овладеть ею (страной.— Ю. К.)?» Далее историк пишет: «Гао-ди был недоволен, и у него был пристыженный вид. Он сказал [Лу] Цзя: „Попробуй написать [и сделать ясным] для меня, почему династия Цинь потеряла Поднебесную и почему я ее получил, а также и о государствах, которые в древности имели успех или терпели поражение“. [Лу] Цзя написал всего 12 глав. Всякий раз, что он докладывал одну главу, Гао-ди всегда хвалил и одобрял ее, а приближенные кричали: „Десять тысяч лет!“»<sup>21</sup>.

Таким образом, мнение о том, что династия Цинь погибла вследствие внутренних причин и что она могла бы избежать этого, если бы изменила свою политику, не встречало возражений даже при дворе основателя династии Хань. Эту точку зрения разделяли и Сыма Цянь, и Бань Гу с той лишь разницей, что, по мнению Бань Гу, в определенный исторический момент менять политику было уже поздно. В рассуждении об ошибке Цзя И—Сыма Цяня Бань Гу ни разу не говорит о том, что династия Цинь пала по повелению неба; он обвиняет Сыма Цяня не в непонимании этого, а в игнорировании перемен, происшедших в реальной исторической ситуации<sup>22</sup>.

Суждение о том, что династия Цинь сама привела себя к гибели, отнюдь не исключало того, что династия Хань пришла к власти по велению неба. Так, Лу Цзя говорил, что империя Гао-цзу была основана с помощью неба<sup>23</sup>. Да и Сыма Цянь неоднократно подчеркивал, что Гао-цзу — «великий совершенный мудрец» — получил «повеление неба» и что династия Хань пользовалась небесным покровительством<sup>24</sup>.

Следовательно, Бань Гу не мог осуждать Сыма Цяня за то, что, якобы с точки зрения последнего, престол достался династии Хань не за ее добродетели, а из-за пороков династии Цинь; не мог он и считать, что Сыма Цянь ставил под сомнение право Хань на власть над империей.

Разногласие между историками заключалось лишь в оценке царствования Цзы-ина. Бань Гу считал, что есть резон в распространенном мнении, согласно которому Цинь Ши-хуан первый совершил преступления, а при его сыне Эр-ши зло достигло апогея. Когда воцарился

<sup>19</sup> Там же, стр. 606.

<sup>20</sup> См. «Цянь-Хань шу», т. 052, гл. 43, стр. 710; т. 053, гл. 100-Б, стр. 1393.

<sup>21</sup> Там же, т. 052, гл. 43, стр. 705.

<sup>22</sup> См. СКК, т. 2, гл. 6, стр. 114 (528).

<sup>23</sup> См. «Цянь-Хань шу», т. 052, гл. 43, стр. 704.

<sup>24</sup> См. СКК, т. 3, гл. 16, стр. 4 (1178); т. 6, гл. 49, стр. 6 (2970); гл. 55, стр. 30 (3104).

Цзы-ин, то династия была уже настолько близка к гибели, что он не мог сохранить циньскую территорию, даже если бы у него были не только средние помощники, но и мудрейший министр древности. Поэтому в отличие от Сыма Цяня Бань Гу не упрекал Цзы-ина в гибели династии; напротив, он одобрял решимость и стремления этого монарха, который расправился с Чжао Гао и смиренно сдался повстанцам, он отдавал должное его справедливости<sup>25</sup>.

Что же преступного нашел Мин-ди во взглядах Сыма Цяня на Цзы-ина? С нашей точки зрения, в суждениях Сыма Цяня о причинах гибели династии Цинь действительно содержалась косвенная критика, но не династии Хань в целом, а лишь одного ее государя — У-ди.

Цзя И, а вслед за ним и Сыма Цянь считали, что даже последний циньский правитель Цзы-ин смог бы сохранить циньскую территорию и спасти династию, если бы обладал по крайней мере способностями посредственного государя и имел хотя бы средних помощников. Во второй части трактата «Го Цинь лунь» содержатся сходные рассуждения о том, что при определенных условиях (изменение политики и др.) и Ши хуан-ди, и Эр-ши хуан-ди могли бы обеспечить династии власть и сохранить империю<sup>26</sup>.

Итог этим рассуждениям подведен в третьей части трактата: «Циньский ван был самоуверен и не спрашивал [советов], поэтому, ошибаясь, он не исправлял своих ошибок. Когда Эр-ши получил это [наследие отца], он последовал [его линии поведения] и не изменил ее; он усугубил беду жестокостью и бесчеловечностью. Цзы-ин был одинок и лишен близких, находился в опасности, был слаб и не имел поддержки. Три государя заблуждались и до конца жизни не осознали [своих ошибок]. Так разве не должна была [династия] погибнуть?»<sup>27</sup>.

Цзя И подчеркивает, что в падении династии Цинь повинны исключительно сами ее государи. То, что из их числа не был исключен Цзы-ин, еще более подтверждает эту мысль.

В одной из статей мы уже отмечали, что Сыма Цянь критиковал свою эпоху в значительной мере за те же недостатки, в которых он обвинял империю Цинь. Историк использовал пример династии Цинь в качестве своеобразного предупреждения современникам, желая показать им (и в том числе императору У-ди), до чего может довести страну политика правительства<sup>28</sup>. Весьма вероятно, что мысль Цзя И, попав в «Ши-цзи», приобрела новую критическую заостренность, направленную против У-ди. Ведь некоторые его шибки Сыма Цянь изобразил очень сходными с ошибками государей Цинь. Следовательно, когда историк одобрял рассуждения Цзя И относительно личной виновности циньских государей, так и не осознавших своих заблуждений, он тем самым настаивал и на ответственности У-ди, которому свойственны были сходные заблуждения.

Доказательством в пользу нашего предположения служит и еще одно обстоятельство. В «Го Цинь лунь» говорится, что вторым условием, при котором династия Цинь могла бы сохраниться, было бы

<sup>25</sup> См. там же, т. 2, гл. 6, стр. 112—115 (526—529).

<sup>26</sup> См. там же, стр. 100—102 (514—516).

<sup>27</sup> Там же, стр. 90 (504).

<sup>28</sup> См. Ю. Л. Кроль, О некоторых особенностях метода использования источников в «Исторических записках» Сыма Цяня, — сб. «Дальний Восток», М., 1961, стр. 131—136. В пользу этой точки зрения, как нам кажется, говорят и материалы гл. 30 «Ши-цзи» [см. СКК, т. 4, гл. 30, стр. 84 (2058)]. Ср. «Records of the Grand Historian of China, Translated from the Shih chi of Ssu-ma Ch'ien by Burton Watson», vol. II, N. Y. and L., 1961, p. 106 and p. 17.



наличие у Эр-ши на службе «преданных и мудрых» людей<sup>29</sup>, а у Цзы-ина — «средних» помощников. Данное утверждение перекликается с обвинением Сыма Цяня У-ди. Так, в главе «Ши-цзи» о гуннах, выступая против лстивых советников и воинственных полководцев У-ди, историк в завуалированной форме осуждает государя за неумение выбирать и назначать генералов и канцлеров<sup>30</sup>, иными словами, достойных помощников.

Исследователи уже отмечали, что в рассуждении Цзя И о Цзы-ине по существу ставится общий вопрос: о соотношении судьбы, или воли неба, и человеческих возможностей и что Сыма Цянь немало и по-разному высказывается о проблеме взаимоотношений «неба и человека». Здесь нас интересуют лишь высказывания, выражающие следующую мысль: когда гибнет человек, совершающий проступки против определенного кодекса нравственного поведения и не исправляющий своих ошибок, он сам бывает виновен в своей гибели. Сыма Цянь неоднократно возвращался к мысли о своеобразном закономерном «воздаянии»<sup>31</sup>. По-видимому, он считал «воздаяние» одним из серьезных уроков истории, который стремился преподать своему читателю.

Ясно, что, когда Сыма Цянь хотел критиковать государя, его сановников и их политику, он должен был подчеркивать именно роль «человека», значительность его возможностей в комплексе взаимоотношений «неба и человека». Это он и делал в ряде случаев, отрицая, что тот или иной государь или подданный пал жертвой сверхъестественных сил, произвола неба. В эпилоге 50 главы «Ши-цзи» он изложил свои общие соображения о роли правителей: «...Достойные люди! Достойные люди! [Если правитель] от природы не имеет их внутренних качеств, как может он использовать их на службе? Сколь сильно покой или опасное [положение государства] зависят от того, кто отдает приказ, сохранение или гибель [династии] зависят от тех, кому поручают должности. Воистину это справедливые слова!»<sup>32</sup>. Таким образом, он подчеркивал ответственность государя и министров (соответственно У-ди и его приближенных) за дела управления. Из всего сказанного понятно, почему Сыма Цянь принял оценку Цзя И, данную правлению Цзы-ина.

Примечательно, что из современников историка именно У-ди проявил явный интерес к проблеме соотношения воли неба и человеческих возможностей. Приблизительно в 136 г. до н. э.<sup>33</sup> он обратился с рядом вопросов к «достойным» ученым страны. Император указал, что в известные периоды истории, несмотря на многочисленность государей и ученых, желавших подражать примеру «прежних ванов», эти люди не могли вернуться на истинный путь, и с каждым днем их правление шло к гибели, а упадок прекратился лишь при позднейших правителях. «Разве то, чего они придерживались, было неправильно и ошибочно, и они утратили свои царства (букв.: „престолонаследие“. — Ю. К.)? Или же действительно бывало так, что небо ниспосылало повеление и не позволяло им вернуться вновь [на истинный путь]; что

<sup>29</sup> СКК, т. 2, гл. 6, стр. 101 (515).

<sup>30</sup> Там же, т. 9, гл. 110, стр. 68—70 (4564—4566).

<sup>31</sup> См. Makoto Imataka, Ssu-ma Chien's View of Fate and his Philosophy of Cause and Retribution as seen in the Shih Chi, — «Тю: гоку бунгаку хо:», № 8, Киото, 1958, стр. 28—33.

<sup>32</sup> СКК, т. 6, гл. 50, стр. 7, 8 (3003, 3004).

<sup>33</sup> См. W. Seufert, *Urkunden zur staatlichen Neuordnung unter der Han-Dynastie*, — «Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen», Berlin, 1922, — Jg XXIII—XXV, S. 5—7.

оно неизбежно повергало их в пучину великого упадка, и лишь потом [упадок] прекращался?»<sup>34</sup>, — вопрошал У-ди.

Через несколько десятилетий на эти вопросы императора по-своему ответил и Сыма Цянь. Подчеркивая, что состояние управления зависит только от самого правителя, историк мог рассчитывать на интерес императора. Тем более вероятно, что Сыма Цянь умышленно процитировал «Го Цинь лунь» Цзя И, в котором данная мысль была изложена особенно четко. Критикуя, Сыма Цянь стремился вразумить и предостеречь государя, помочь ему осознать ошибки управления, напомнить о лежащей на нем ответственности, а для большей убедительности — о судьбе, которая ждала монархов, не пожелавших отказаться от своих заблуждений.

Другая проблема, на которой мы остановимся, связана с критическим рассуждением Бань Бяо об изъянах в труде Сыма Цяня. Серьезным недостатком «Ши-цзи» Бань Бяо считает то, что, составляя биографии стяжателей, историк пренебрежительно обошелся с гуманностью и справедливостью и позорил бедных и нищих. Действительно, в главе о стяжателях (гл. 129) есть такие слова: «Что касается людей, семья которых бедна и родители стары, жена и дети слабы и немощны, которым в разные времена года не на что совершать жертвоприношения, делать подарки [на дорожные расходы] и участвовать в складчинах денег и вина [для общих пиршеств], у которых пищи, питья, одежды и платья недостаточно, для того чтобы просуществовать самим, — если они живут таким образом и не стыдятся, то их некому уподобить. Поэтому тот, кто не имеет имущества, трудится физически; у кого есть немного, состязается с другими в сметливости; а тот, кто уже [нажил] обильное [состояние], соревнуется с другими [в погоне за] благоприятным случаем. Это общее описание их [поведения]... Не вести себя как незаурядный ученый, живущий на покое в горной пещере, и тем не менее всю жизнь оставаться бедняком и человеком низкого положения, да еще и любить рассуждать о своей гуманности и справедливости — этого также следует стыдиться»<sup>35</sup>.

Из слов Бань Бяо, сказанных более чем через сто лет после смерти Сыма Цяня, нельзя судить, против кого из современников было направлено приведенное суждение историка. Разобраться в этом помогает трактат Хуань Куаня «Рассуждения о соли и железе», основанный на материалах дискуссии, происходившей в 81 г. до н. э. (т. е., видимо, вскоре после смерти Сыма Цяня), и написанный несколько десятилетий спустя<sup>36</sup>. Хуань Куань сам сочувствовал конфуцианцам. Поэтому, хотя он и значительно дополнил оригинальные записи дискуссии, он не стал бы особенно расширять аргументацию своего идейного противника, министра Сан Хун-яна. Учитывая характеристику, данную Хуань Куанем этому чиновнику, проф. Го Мо-жо замечает, что высказывания Сан Хун-яна в «Рассуждениях о соли и железе» следует рассматривать как части текста, наиболее близкие к оригинальным записям дискуссии<sup>37</sup>.

Между тем в главе «Клевета на ученых» этого трактата сообщает, что «Да-фу» (Сан Хун-ян. — Ю. К.) сказал: «Лелеять в душе кривду,

<sup>34</sup> «Цянь-Хань шу», т. 052, гл. 56, стр. 827.

<sup>35</sup> СКК, т. 10, гл. 129, стр. 32 (5166).

<sup>36</sup> См. об этом: Esson M. Gale, *Translated from the Chinese of Huan K'uan with introduction and notes by*. Discourses on Salt and Iron, Leyden, 1931, pp. XXVI, XLI.

<sup>37</sup> См. Го Мо-жо, Сюй «Янь те лунь» дубэнь, — «Синь цзяньшэ», 1956, № 4, стр. 1, 2.



но говорить о правде, [с виду] быть преданным принципу „не имей желаний“, но в действительности не следовать ему — не в этом заключаются [истинные] чувства ученого... Ныне [есть люди], которым не на что прокормиться дома и нечем прославиться за его стенами, которые бедны и занимают низкое положение, но любят рассуждать; хоть они и говорят о гуманности и справедливости, но также не заслуживают высокой оценки»<sup>38</sup>.

Дальнейшие слова Сан Хун-яна (который, кстати, цитирует главу из «Ши-цзи» о стяжателях, ссылаясь на «философа Сыма» в подтверждение мысли о стремлении всех людей в Поднебесной к выгоде) свидетельствуют о том, что он критикует «конфуцианцев и моистов» своего века, обвиняя их в скрытой алчности и внешнем ханжестве. Сан Хун-ян утверждает, что ревностные конфуцианцы плохо одеваются и скверно питаются не потому, что они не любят хорошей пищи и не ценят просторных хором, а потому, что они не в состоянии получить эти блага.

Таким образом, высказывания Сыма Цяня о бедности, как и его суждения о «странствующих поборниках справедливости»<sup>39</sup>, были направлены в первую очередь против «конфуцианцев и моистов». А под конфуцианцами он подразумевал тех людей, представители которых приняли участие в дискуссии о соли и железе.

Следует с осторожностью отнестись и к утверждению Бань Бяо, будто Сыма Цянь подвергся наказанию за свои «еретические» высказывания. С этим можно было бы согласиться, если бы главы 130 (где помещено рассуждение о философских учениях), 129 (жизнеописания стяжателей) и 124 (жизнеописания странствующих поборников справедливости) историк написал до того, как его оскопили, т. е. до 99 г. до н. э. Между тем все это последние главы книги Сыма Цяня, которая, по его словам, в то время еще не была закончена<sup>40</sup>. Кроме того, в гл. 130 даже рассказывается о постигшей его каре, так что по меньшей мере часть главы написана несомненно после этого события<sup>41</sup>. Не исключено, что ревностный конфуцианец Бань Бяо, говоря о причинах наказания Сыма Цяня, выдал желаемое за действительное.

Исследования подобных конкретных вопросов помогут выяснить истинный облик Сыма Цяня — критика современности, «вписать» фигуру историка в сложную и изобилующую белыми пятнами картину жизни Китая эпохи У-ди.

<sup>38</sup> Хуань Куань-чжу, *Ван Ли-ци цзяо-чжу, Янь те лунь цзяо-чжу*, Шанхай, 1958, стр. 127, 128.

<sup>39</sup> См. СКК, т. 10, гл. 124, стр. 6 (5008); Сыма Цянь, *Избранное*, стр. 23, 24.

<sup>40</sup> См. СКК, т. 10, гл. 130, стр. 27—29 (52072); «Цянь-Хань шу», т. 053, гл. 62, стр. 901.

<sup>41</sup> См. СКК, т. 10, гл. 130, стр. 27 (5207); ср. Dubs, *The History of the Former Han Dynasty*, vol. II, Baltimore, 1944, p. 4.

В. И. Брагинский

## К ДИСКУССИИ О ПРОБЛЕМЕ ЗАСЕЛЕНИЯ ПОЛИНЕЗИИ

(Обзор литературы вопроса)

Научная дискуссия вокруг проблемы заселения Полинезии продолжается уже почти два века. С новой силой она разгорелась в последнее десятилетие в связи с появлением трудов норвежского ученого Т. Хейердала, в частности после выхода его новой работы «Археология острова Пасхи» и докладов, сделанных им в СССР в 1962 г.

В настоящей статье делается попытка путем рассмотрения литературы этого вопроса разобраться в обоснованности двух основных гипотез о заселении Полинезийских островов — азиатской и американской.

Сторонники азиатской теории прежде всего исходят из родства языков полинезийцев и народов Индонезии, которое впервые было отмечено еще в XIX в. немецким ученым А. Шамиссо. По этой гипотезе Индонезия была в древности заселена племенами протомалайцев. В первые века нашей эры новые волны переселенцев хлынули с материка на острова Индонезии и вытеснили оттуда ее древних жителей. Переселяясь с острова на остров, протомалайцы достигли Полинезии.

Однако азиатская теория не объясняет многого в культуре полинезийцев. Так, мегалитические сооружения, подобные полинезийским, встречаются в Америке. Совпадают также имена многих мифологических персонажей Южной Америки и Полинезии. Некоторые растения полинезийских островов имеют явно американское происхождение. На основе всего этого в XIX в. испанский миссионер И. Суньига выдвинул гипотезу об американском происхождении полинезийцев<sup>1</sup>. Ее поддерживал видный исследователь Полинезии В. Эллис<sup>2</sup>.

Впоследствии лингвистическая аргументация сторонников азиатской теории взяла верх над доводами сторонников американской теории, которую в течение долгого времени поддерживало лишь незначительное число ученых<sup>3</sup>.

Экспедиция, предпринятая Т. Хейердалом в 1947 г. на плоту «Кон-Тики» через Тихий океан от берегов Перу до рифа Рароа в Полинезии, вновь привлекла внимание исследователей к американской теории. Свое плавание Т. Хейердал совершил с целью доказать, что плоты древних жителей Перу могли достигнуть Полинезии с востока, поль-

<sup>1</sup> I. M. Zuniga, *Historia de las islas Philipines*, Sampalos, 1803, pp. 26—30.

<sup>2</sup> W. Ellis, *Polynesian researches*, vol. II, London, 1830, pp. 37—52.

<sup>3</sup> «Народы Полинезии и Микронезии», — «Народы Австралии и Океании», М., 1956, стр. 357 и сл.; Те Ранги Хироа (П. Бак), *Мореплаватели солнечного восхода*, М., 1959, стр. 44 и сл.; Н. Damm, *Kanaka. Menschen der Südsee*, Leipzig, 1959, S. 318; «Происхождение человека и древнее расселение человечества», М., 1951, стр. 513, 529—531.



зуюсь попутными ветрами и течениями<sup>4</sup>. В 1952 г. вышла в свет его монография «Американские индейцы в Тихом океане»<sup>5</sup>, в которой содержится аргументация гипотезы норвежского ученого об американском пути заселения Полинезийских островов. В этой работе Т. Хейердал критикует положения азиатской теории, указывая, что полинезийцы не сходны с индонезийцами ни по антропологическому типу, ни по своей культуре. Языковые же совпадения он считает позднейшими заимствованиями. Кроме того, Т. Хейердал пытается доказать, что неолитические культуры Полинезии не могли возникнуть на базе индонезийских, где каменный век кончился задолго до первого тысячелетия нашей эры, т. е. до предположительного времени переселения предков полинезийцев.

Разбирая вопрос о связях полинезийцев и индейцев северо-западного побережья Северной Америки, Т. Хейердал отмечает наличие многих общих черт в их материальной и духовной культуре, а также и в языке. Совпадает, по его мнению, антропологический тип индейцев и полинезийцев. Опираясь на эти факты, ученый утверждает, что в XI в. произошло переселение северо-западных индейцев (квакеутлей) в Полинезию.

Говоря о Южной Америке Т. Хейердал ссылается на указания первых испанских хронистов — Сиэсы де Леона, Сармиенто де Гамбоа, Гарсилассо де ла Вега и др., а также на данные археологических раскопок, он стремится обосновать наличие белого европеоидного элемента в Перу. Впоследствии эти люди были вытеснены из Перу и якобы уплыли на плотках в Полинезию. Т. Хейердал отмечает совпадение типа статуй и мегалитических построек, мифов, топонимики, и, что весьма важно, многих культурных растений у полинезийцев и индейцев Южной Америки. Переселение перуанских индейцев в Полинезию он относит к IV—V вв. н. э. Наконец, норвежский ученый убедительно доказывает возможность добраться на плотках из Перу в Полинезию, ссылаясь как на теоретические соображения, так и на опыт своего путешествия.

Сразу же после выхода в свет книги Т. Хейердала на нее появилось много откликов и в советской и в зарубежной печати<sup>6</sup>.

Подробную и объективную оценку книги Т. Хейердала «Американские индейцы в Тихом океане» дает С. А. Токарев в послесловии к русскому переводу книги «Путешествие на Кон-Тики». Отмечая односторонность как азиатской, так и американской теорий С. А. Токарев приходит к следующим выводам: «Исследования Хейердала показали, что в истории заселения Полинезии какую-то, быть может, значительную роль играли племена американского происхождения. Одни из этих племен, вероятно, были, как предполагает Хейердал, выходцами с Перуанского нагорья, другие — с побережья северо-западной Америки... Но с другой стороны, едва ли можно согласиться с норвежским

<sup>4</sup> Th. Heyerdahl, *The Kon-Tiki expedition*, London, 1950 (русский пер.: Т. Хейердал, *Путешествие на «Кон-Тики»*, Ярославль, 1958).

<sup>5</sup> Th. Heyerdahl, *American Indians in the Pacific*, Stockholm, 1952 (далее — Th. Heyerdahl, *American Indians*).

<sup>6</sup> R. Heine-Geldern, *Heyerdahl's hypothesis of Polynesian origins: a criticism*, — «Geographical Journal», London, vol. 116, 1950; «Anthropos», vol. 51, 1956, № 3—4, p. 801; P. E. Josellin de Jong, *Kon-Tiki theorie of Pacific migration*, — «Bijdragen tot de taal, land en volkerkunde», Deel, 109, 1953. — Некоторые замечания по книге Т. Хейердала можно найти в трудах американистов, например Дж. Мэзона и Г. Диссельгоффа (J. A. Mason, *The ancient civilizations of Peru*, London, 1957; H. P. Disselhoff, *Geschichte der altamerikanischen Kulturen*, München, 1953).

исследователем, когда он так решительно отрицает прямые исторические связи с юго-восточной Азией... И очень вероятно, что дальнейшее изучение подтвердит, что в составе коренного населения Океании есть действительно группы американского происхождения, смешавшиеся с позднейшими переселенцами из юго-восточной Азии»<sup>7</sup>.

Основные работы Т. Хейердала рассматриваются в рецензии Н. Бутинова, Р. Кинжалова и Ю. Кнорозова на его книгу «Аку-Аку»<sup>8</sup>. К сожалению, значительная часть рецензии посвящена не столько разбору аргументации Т. Хейердала, сколько обвинениям его в пристрастии к расизму и «научно-фантастическим теориям прошлого века».

Это обвинение Т. Хейердала в расизме вызвано американской, или, точнее, средиземноморско-американской, гипотезой норвежского ученого, согласно которой создателей культуры Тиауанако, переселившихся якобы в Полинезию, он считает выходцами из района Средиземноморья. Дело в том, что по всей древней Америке Т. Хейердал обнаружил сходные мифы о «белых бородатых творцах культуры», пришедших с востока. Легенды приписывают им создание огромных каменных статуй, северная граница распространения которых доходит до Мексиканского залива, а южная — до Перуанского побережья. В памятниках скульптуры и фресковой живописи народов древней Америки также чрезвычайно распространены изображения людей европеоидного типа. На основании этого норвежский ученый утверждает, что все культуры древней Америки были созданы одним и тем же народом европеоидного типа, прошедшим путь от Мексики до Перу.

Ссылаясь на мнение отдельных археологов, утверждающих, что древние цивилизации Америки не имели корней в местных первобытных культурах, а возникли внезапно, в результате миграции извне, Т. Хейердал предполагает, что переселенцы, принесшие индейцам культуру, прибыли из-за Атлантического океана<sup>9</sup>. Подсчитав, что расстояние от северного побережья Африки до восточного побережья Центральной Америки составляет всего 1700 миль, что в несколько раз короче, чем даже расстояние от Индонезии до Микронезии<sup>10</sup>, Т. Хейердал отмечает, что с Канарских островов по направлению к Мексиканскому заливу проходит к тому же течение, которое и могло занести переселенцев из Африки в Америку. Обращая внимание на то, что северо-восточное побережье африканского материка заселяли ливийские и берберийские племена, которые, так же как и коренные жители Канарских островов, относятся к южной ветви европеоидной расы, ученый утверждает, что ее черты встречаются в скульптуре и живописи древнеамериканских народов.

Неубедительность этой части аргументации Т. Хейердала сразу бросается в глаза. Прежде всего не имеет под собой почвы утверждение, будто высокие древнеамериканские цивилизации возникли вне связи с первобытными культурами.

Исследования последних лет показали, что культуры майя, ольмеков, тольтеков и сапотеков на территории Мексики возникли на базе «Средней культуры», которая в свою очередь является продолжением и дальнейшим развитием древних культур типа Тепешпанской, а

<sup>7</sup> С. А. Токарев, *Тур Хейердал и его исследования в Океании*, — Т. Хейердал, *Путешествие на «Кон-Тики»*, М., 1957, стр. 366 (послесловие).

<sup>8</sup> «Советская этнография», 1959, № 1, стр. 144—153.

<sup>9</sup> Т. Хейердал, *Путешествие на «Кон-Тики»*, стр. 154—155.

<sup>10</sup> Th. Heyerdahl, *American Indians*, pp. 344—345.



в Перу культуры Мочика, Тиауанако и др. также уходят корнями в более древние культуры первобытного периода.

Далее, Т. Хейердал не указывает хронологических рамок переселения одного из народов Средиземноморья в Америку. Если возникновение культуры Тиауанако, творцами которой Т. Хейердал и считает «белых бородатых людей», относится к III в. до н. э.<sup>11</sup>, остается лишь предположить, что оно произошло примерно на рубеже IV—III вв. до н. э. Однако в тот период средиземноморские народы уже достигли весьма высокого уровня развития. Между ними существовали прочные торговые связи, и вряд ли могла быть отправлена какая-нибудь большая экспедиция, о которой не сохранилось бы никаких письменных данных.

Наличие европеоидного элемента в Америке более убедительно объясняется неоднородностью расового типа древнейших обитателей Америки.

Известно, что древнейшее заселение Америки шло из зоны Южной — Юго-Восточной Азии, т. е. района, где складывались все три большие расы<sup>12</sup>. Отсюда монголоидные предки современных индейцев двинулись на север. Они пересекли Берингов пролив и заселили весь американский континент. Возможно, что в составе этих предков индейцев были и европеоиды. У американских индейцев встречаются некоторые черты, приближающие их по типу к европеоидам: «сравнительно выступающий нос и почти полное отсутствие монгольской складки века (эпикантуса)... Это сходство особенно усиливается у узколицего среднеамериканского типа и у сравнительно светложкожих индейцев северной части тихоокеанского побережья»<sup>13</sup>.

Отдельные представители малой американоидной расы, возможно, имели бороду, волосы рыжего цвета и светлую кожу. По-видимому, люди, обладающие подобным сочетанием черт, встречались на перуанском побережье. Это подтверждают также легенды. Народы, создатели древнеамериканских культур (в частности, культуры Тиауанако), были земледельцами и поклонялись солнцу. Возможно, что светложкие бородатые люди пользовались особым уважением как «дети солнца». Может быть, они становились жрецами или вождями, а легенды переносили их внешний облик на все племя. Легенды же впоследствии наделяли их солярными чертами и даже отождествляли с богами. Понятно, почему эти вожди — «боги солнца» — являются с востока, откуда восходит солнце.

Элементы же сходства в культуре народов древней Америки возникли отнюдь не в результате миграций, а в результате многовекового культурного общения.

Вопрос о единстве происхождения древнеамериканских культур и их последующих связях уже давно поднимался в американистике. Этой проблеме посвящены работы Х. Спиндена, Вислера, А. Крёбера, М. Уле, В. Лемана, П. Риве, С. Лотропа и др. Следует особо отметить статьи В. Крикеберга «Мексиканско-перуанские параллели», где при-

<sup>11</sup> J. A. Mason, *The ancient civilizations of Peru*, pp. 16—17 (date A).

<sup>12</sup> «Происхождение человека и древнее расселение человечества», стр. 201.

<sup>13</sup> «Народы Америки», т. I, М., 1959, стр. 19. — В. Крикеберг отмечает: «Для южных американцев, как и для северных, характерно промежуточное положение между монголами и кавказской расой и, наряду с этим, большое обилие разнообразных типов» (В. Крикеберг, *Америка*, — Г. Бушан, *Иллюстрированное народоведение*, вып. I, СПб., (б. г.), стр. 118), Ср.: Н. Н. Чебоксаров, *Основные принципы антропологической классификации*, — «Происхождение человека и древнее расселение человечества», стр. 318.

водится история вопроса и указывается направление, в котором он должен исследоваться<sup>14</sup>, и В. Д. Стронга «Черты сходства в культуре Центральной Америки», в которой рассматривается хронология этих связей<sup>15</sup>.

У исследователей имеются расхождения по отдельным вопросам, таким, как датировка и характер взаимовлияний, определение народов, игравших роль «культуртрегеров», уточнение конкретных элементов сходства и др. Однако все исследователи единодушно признают существование глубоких и прочных связей между древнеамериканскими культурами от Центральной Мексики до Южного Перу.

Очень четко формулирует вопрос об общности древнеамериканских культур А. Крёбер: «Всё предшествующее не должно вызывать сомнений относительно коренного единства мексиканской и перуанской культур, а также и всех культур Средней Америки в широком этническом смысле этого термина. Между ними имеется слишком много общего, чтобы можно было предположить иное: экономическая база культур, множество культурных растений, ткачество, керамика, металлургия, тип одежды, архитектура, художественные изделия, государственная система. Наличие этих основных элементов сходства противопоставляются такие слабые доводы, как то, что в Мексике выращивается какао и агавы, а в Перу — картофель и земляной орех, или что в Мексике самостоятельно появился цементный раствор, календарная система, письмо и бумага, а в Перу — прядение шерсти и весы. Однако культура многих народов Мексики, например тарасков и майя, различается между собой не в меньшей, если не в большей мере»<sup>16</sup>.

Таким образом, именно наличие общности древнеамериканских культур и многовековых связей между ними, а вовсе не обвинение Т. Хейердала в мнимом расизме, доказывает несостоятельность его гипотезы о некоем мифическом белом народе, насаждавшем, якобы, по пути своего следования одинаковую культуру.

Полинезийско-американские связи уже давно отмечались многими учеными. Г. Фридрици приводит многочисленные данные о сходстве материальной и духовной культуры американских индейцев и полинезийцев: одновременное правление двух царей; наследование принцем своему отцу еще при жизни отца; произнесение клятвы над землей и кувшином воды; «крещение» мальчиков луком и стрелами; принесение в жертву сердца первого военнопленного; различные игры — метание копья, бича; посадка культурных растений на большой глубине и др. На основании этих фактов Г. Фридрици предполагал, что обитатели Океании, полинезийцы, будучи хорошими мореплавателями, достигали берегов Америки<sup>17</sup>.

Крупнейший французский американист П. Риве, исходя из совпадений в языке, памятниках материальной культуры и культурных

<sup>14</sup> W. Krickeberg, *Mexikanisch — peruanische Parallelen. Ein Überblick und eine Ergänzung*, — «Festschrift P. W. Schmidt», Wien, 1928.

<sup>15</sup> W. D. Strong, *Cultural resemblances in nuclear America. Parallelism or diffusion?*, — «The civilizations of ancient America», Chicago, 1951.

<sup>16</sup> A. L. Kroeber, *Cultural and natural areas of native North America*, — «University of California publications in American archaeology and ethnology», Berkeley, vol. XXXVIII, 1939.

<sup>17</sup> G. Friederici, *Die vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit America*, — «Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten», Berlin, Bd 36, 1928; G. Friederici, *Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit America*, — «Anthropos», Wien, Bd 24, 1929.



растениях, также высказал предположение о наличии древних торговых связей между Америкой и Полинезией, причем эти связи, и по его мнению, поддерживались морскими плаваниями полинезийцев к берегам Америки, западное побережье которой было центром всей океанской торговли<sup>18</sup>.

Итак, ученые считали, что связи между Америкой и Полинезией происходили в направлении с запада на восток, благодаря плаваниям полинезийцев в Америку, причем предшественники Т. Хейердала полагали, что полинезийцы достигли берегов Америки не ранее XIII в.<sup>19</sup> С этим нельзя, однако, согласиться, ибо Т. Хейердал обнаружил на острове Пасхи поселения человека, отмеченные чертами американской культуры и относящиеся к IV—V в. н. э.

Сиэса де Леон, Гарсилассо де ла Вега, Сармиенто де Гамбоа в своих хрониках излагают мифы перуанских индейцев о боге солнца — Кон-Тики Виракочи — легендарном создателе культуры Тиауанако. Несмотря на некоторые различия в содержании, легенды о Виракочи всегда заканчиваются тем, что он собирает свой народ на побережье Перу и уводит его в Тихий океан.

В связи с этим обращают на себя внимание мифы о Тики на островах Полинезии, которого легенды изображают божественным предком, творцом людей. Тики, по этим мифам, вылепил из земли первую женщину по имени Хина и сделал ее своей женой<sup>20</sup>.

Мифы о Тики распространены главным образом в Восточной Полинезии, т. е. именно в той ее части, которая расположена ближе всего к Америке<sup>21</sup>. Естественно, возникает вопрос: не является ли Кон-Тики, изгнанный из Перу и уплывший в океан, тем самым Тики, предком полинезийцев. Прежде чем ответить на поставленный вопрос, следует рассмотреть возможности переселения в Полинезию жителей древней Америки с точки зрения развития у них техники мореплавания.

До последнего времени считалось, что индейские народы Америки не обладали достаточным опытом, чтобы пересечь огромное водное пространство, отделяющее Америку от ближайших полинезийских островов. Т. Хейердал доказал несостоятельность подобных утверждений. Многие исследователи и путешественники, начиная еще с испанских, указывали, что индейцы побережья имели большие парусные плоты из бальзового дерева, на которых они отваживались в поисках рыбы заплывать далеко в океан. Раскопки на островах Галапагос показали, что этот архипелаг посещался индейцами еще в доинкские времена<sup>22</sup>. Кроме того, большое число выдвинутых килей, употреблявшихся на парусных плотках, и рулевых весел было найдено после открытия доинкского некрополя в Паракесе. Древние суда народов перуанского побережья обычно представляли собой плот из пяти, семи или девяти бревен. Такие плоты отличались значительной грузоподъемностью. Их использовали не только в рыболовстве, но также в военных целях и для перевозки тяжелых грузов.

Древние обитатели островов и побережья оз. Титикака также имели крупные и мелкие суда из тростника тотора с парусом из ци-

<sup>18</sup> P. Rivet, *Relations commerciales précolombiennes entre Océanie et l'Amérique*, — *Festschrift P. W. Schmidt*, 1928.

<sup>19</sup> Те Ранги Хироа, *Мореплаватели солнечного восхода*, стр. 249.

<sup>20</sup> Там же, стр. 67, 124 и др.

<sup>21</sup> Th. Heyerdahl, *American Indians*, pp. 238—246.

<sup>22</sup> Th. Heyerdahl, A. Skjalsvoldu, *Archaeological evidence of the pre-spanish visit to the Galapagos Islands*, — *American Antiquity*, vol. XXII, 1956, № 2, pt 3.

новки или рогожи. На больших плотках древние создатели культуры Тиауанако перевозили огромные глыбы камня для своих построек.

В свете изложенного по-новому выглядит факт сходства мифов у народов Полинезии и Перу.

Суммируя данные испанских хронистов, можно восстановить общую картину отплытия Кон-Тики из Перу. Одно из племен аймара достигло оз. Титикака и, столкнувшись с создателями культуры Тиауанако I, разбило их войска на одном из островов озера. Сиэса де Леон в книге «Хроники Перу» писал: «...на острове озера Титикака в прошедшие столетия жили бородатые люди, белые, как мы, и вождь Кари пришел из долины Кокимбо, собрав воинов в Чуквито и захватив несколько поселений. Затем он переплыл озеро Титикака, начал войну с людьми, о которых я говорил, и уничтожил их»<sup>23</sup>. Остатки этого народа во главе с вождем — верховным жрецом Кон-тики Виракочи — пробились к побережью и ушли в Тихий океан.

Индейцы — информаторы испанцев рассказывали далее, что древние жители островов оз. Титикака назывались *рингрим*, что означает «ухо», — они искусственно удлиняли себе уши. Кон-Тики в легендах жителей побережья всегда изображается главой народа «длинноухих». На островах оз. Титикака «длинноухие» сохранились вплоть до испанского завоевания. Педро Писарро в своих записках отмечал, что они пользовались наибольшим уважением у сородичей. Кон-Тики уплыл из Перу, вероятно, на больших мореходных плотках, и больше о нем никто ничего не слышал. Однако в Восточной Полинезии и, в частности, на острове Пасхи снова встречается рассказ о «длинноухих». «Длинноухие», судя по легендам местных жителей, были древнейшим населением острова. Вероятно, именно они приплыли на плотках из Перу.

Один из первых исследователей острова Пасхи, Томпсон, записал следующий миф. Островитяне говорят, что они приехали с востока, плывя все время в сторону заходящего солнца, с группы островов, где царил такая жара, что многие люди погибали, а растения и плоды засыхали. Эти острова назывались Марас-Тое-хау, т. е. «место погребения». Таких островов нет нигде во всей влажной Полинезии, и ими могли быть только знойные острова Галапагос, лежащие на востоке. Кстати, на этих островах и найдены примечательные следы, указывающие на посещение их доинкскими мореплавателями<sup>24</sup>.

В Тиауанако и на острове Пасхи древние статуи имеют также длинные уши. Обычай удлинять уши был распространен в древности на Маркизских островах (Восточная Полинезия), где найдены тяжелые ушные украшения и «длинноухие» статуи. Остатки «длинноухих» были встречены на острове Пасхи в 1722 г. первыми побывавшими здесь европейцами во главе с Рогеветом, который сообщает, что жители острова вставляли в мочки ушей особые корни и оттягивали их, пока мочки не отвисали до самых плеч.

В истории Тиауанако различают три периода: в первый (ранний) период стали возделываться растения, возводиться храмы, постройки, высекаться первые статуи; во второй — культура Тиауанако достигает

<sup>23</sup> Цит. по кн.: Th. Heyerdahl, *American Indians*, p. 242.

<sup>24</sup> Т. Хейердал отмечает, что часть открытой им на островах Галапагос керамики может быть сопоставлена с керамикой, относящейся к периоду распространения культуры Тиауанако на побережье, которая проникает сюда к V в. н. э. (по Дж. Мэзону) (Th. Heyerdahl, A. Skjalsvoldu, *Archaeological evidence...*, — *American Antiquity*, vol. XXII, 1956, № 2, pt 3, p. 62).



вершины развития; в третий — племена, создавшие тиауанакскую культуру, покидают плоскогорье<sup>25</sup>.

По последним данным, периоды культуры Тиауанако датируются на основе радиоуглеродного анализа следующими годами: I — ранний период Тиауанако — 300 г. до н. э. — 500 г. н. э. II — расцвет Тиауанако — 500 г. — 1000 г. III — падение Тиауанако — с 1000 г.<sup>26</sup>

Таким образом, для сопоставления имеют значение памятники Тиауанако I. Крупнейшим архитектурным сооружением этого времени является храм в Акапана, расположенный на полуискусственном, полуприродном холме. Землю для насыпи брали у подножия холма, так что образовался ров, защищавший холм от нападения окружающих племен. Опорные стены храма состоят из больших монолитных столбов, расстояние между которыми заполнено мелкими камнями. Профилировка храма представляет собой ряд ступенчатых террас, что присуще многим сооружениям древней Америки. Некоторые части Акапана были достроены уже во второй период. Об этом говорит их более тщательная кладка. Обнаружено также несколько каменных столбов, принадлежавших уже к третьему периоду, но их немного. К Тиауанако I относятся руины Пума-Пунку, или храма Луны, — ряд крупных блоков из тесаного камня, расположенных на поверхности земли. В комплекс входят несколько узких монолитных ворот, украшенных орнаментом, а также небольшие скульптуры<sup>27</sup>.

Древнейшие статуи идолов Тиауанако I характеризуются следующими чертами: нос и брови прямые, рот открытый, вытянутый, овальной формы, глаза круглые, усы широкие, изображенные двойными прямыми линиями, и борода. Пропорции тела укорочены, руки сложены на животе, ног нет. Иногда встречаются коленопреклоненные статуи.

История культуры острова Пасхи восходит к V в. н. э., т. е. именно к тому же времени, к которому предположительно относится переселение из Перу<sup>28</sup>. В этот период начинают строиться *аху* из каменных глыб, вытесанных и плотно подогнанных друг к другу. На *аху* устанавливали статуи из красного туфа, черного базальта или серо-желтого вулканического камня, высотой в рост человека с круглой головой и большими круглыми глазами<sup>29</sup>. Типичной для этого периода является статуя, которая была обнаружена под слоем каменных осколков в кратере вулкана Рано Рараку. Ваятели изобразили ее сидящей на собственных пятках, руки лежали на коленях. В отличие от остальных фигур, голых, эта была облачена в короткий плащ или пончо с квадратным отверстием для шеи. Голова круглая с острой бородкой и круглыми же глазами<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> A. Posnansky, *Tiuanacu. The cradle of american man*, vol. I, New York, 1945, passim (далее — A. Posnansky, *Tiuanacu*).

<sup>26</sup> «Народы Америки», т. II, 1959, стр. 264.

<sup>27</sup> A. Posnansky, *Tiuanacu*, vol. I, 1945, pp. 69—71.

<sup>28</sup> Эта дата была установлена на основании радиоуглеродного анализа, причем Т. Хейердал, отвечая в Москве на вопросы, отметил, что анализ был произведен в одной из лучших мировых лабораторий, повторен многократно и все результаты его совпали между собой. В последнее время у некоторых ученых появилось недоверие к результатам этого анализа, так как район Тихого океана после атомных испытаний якобы мало пригоден для углеродного анализа. Однако в специальной статье о применении физики к археологии в журнале «Современная физика» убедительно доказано, что прошедшие ядерные испытания не оказали воздействия на датировку археологических находок («Contemporary Physics», vol. 3, 1962, № 3).

<sup>29</sup> Т. Хейердал, *Аху-Аху. Тайна острова Пасхи*, М., 1959, стр. 101, 107 и др.

<sup>30</sup> Там же, стр. 104.

Материал, из которого обычно высекались статуи — крупнозернистый красный туф. У статуй в Тиауанако и на островах Пасхи круглая голова с большими круглыми глазами. Руки обычно сложены на животе. Ноги часто укорочены. Некоторые статуи изображают бородатых людей. Сходные статуи встречаются почти во всей Восточной Полинезии, на Маркизских островах, Питкерне, Раиваеае.

Во всей древней Америке и, в частности, в Тиауанако распространены два основных типа храмовых построек: ступенчатые пирамиды, а также обнесенные столбами дворы, в которых размещаются статуи богов. Эти же два типа преобладают и в Полинезии. Пирамиды распространены на Таити, Тонга и Самоа, где они являются усыпальницами вождей (Тонга) или культовыми сооружениями (например, Махиатеа на Таити). Еще шире распространен тип двора, обнесенного столбами, так называемого *марае*. Он повсеместно встречается в Восточной Полинезии. Те Ранги Хироа описывает два подобных *марае* — на Маркизских островах и на Раиваеае: «Для совершения религиозных обрядов на Маркизских островах строились каменные террасы, так называемые *ме'ае*. Здесь выставлялись деревянные и каменные изображения богов...»<sup>31</sup>. Эти статуи характеризовали: подогнутые ноги; руки, сложенные на животе; глазницы, окруженные невысоким валиком; нос с большими ноздрями, широкий прямой рот; оттянутые мочки ушей; две пятипалые руки с соприкасающимися средними пальцами<sup>32</sup>.

Интересны совпадения в постройке лодок, которые сооружались из тростника тотора и имели форму клыка. Они обладали устойчивостью, грузоподъемностью и быстроходностью.

Очень важным доводом в пользу перуанского заселения Полинезии является наличие здесь растений, которые отсутствуют в Индонезии, но зато имеются в Америке. Это в частности батат, который, кстати, и в Полинезии и в Америке одинаково называют кумара, тростник — тотор и др.

Исследователи языков Полинезии (И. Имбеллони, П. Риве) находили в них примесь, чуждую малайско-полинезийской группе, но родственную перуанским языкам (кечуа). Совпадают отдельные слова, например: кумара-кумар — сладкий картофель, уну-уну — вода, названия каменных топоров и др. Кроме того, совпадает множество мифологических имен: Чина-Хина, Сина; Ку-Ку; Кане-Кан-Кин, Кон-Кане-Кана; Ахау-Хау-Аухау; Ра-Ра и названий местностей<sup>33</sup>.

Таким образом, эти совпадения достаточно убедительно подтверждают предположение, что народ — создатель культуры Тиауанако I — переплыл в древности (около IV—V вв.) Тихий океан на плотках и перенес свою культуру на острова Восточной Полинезии.

Критики Т. Хейердала не могут опровергнуть в целом гипотезу об американской волне заселения Полинезии. Убедительными можно признать лишь некоторые их аргументы. Так, Де Йонг утверждает, вопреки мнению Т. Хейердала, что плавание в Тихом океане возможно не только с востока на запад, но и с запада на восток. Р. Гейне-Гельдерн указывает на отсутствие хронологического разрыва между концом каменного века в Индонезии и началом его в Полинезии. На эти моменты обращено внимание и в названной рецензии Н. Бутинова, Р. Кинжалова и Ю. Кнорозова. Правы, конечно, как эти рецензенты,

<sup>31</sup> Те Ранги Хироа, *Мореплаватели солнечного восхода*, стр. 128—129.

<sup>32</sup> Там же, стр. 129.

<sup>33</sup> Th. Heyerdahl, *American Indians*, pp. 760—761.



так и другие ученые, считающие, что полинезийские языки родственны индонезийским: это доказано с непоколебимой убедительностью. Де Йонг обоснованно указывает и на ряд ошибок в языковой части труда Т. Хейердала, в частности это относится к таким этимологиям, которые объясняются скорее как результат азиатского, а не американского влияния (например, полинез. *gangi* от индонез. *langit*, а не американск. *api*). Справедливо критикует Де Йонг также и неверность некоторых параллелей, построенных по принципу: если бы этот предмет был занесен из Азии, то вместе с ним проникли бы и другие элементы азиатской культуры, а так как это не наблюдается, следовательно, он занесен из Америки. Де Йонг прав, наконец, отмечая некоторые другие неточности в аргументации Т. Хейердала. Это относится к «мифам Кепелино», круглым домам, мнемонической системе *kipu* и др. Однако все перечисленные моменты не являются у Т. Хейердала основой доказательства, а только дополняют его важнейшие аргументы. Вот почему, отвергая отдельные положения, нельзя утверждать, что вся гипотеза опровергнута.

Вместе с тем, некоторые аргументы, выдвигаемые при критике Т. Хейердала, остаются весьма спорными. Это, в частности, относится к вопросу о происхождении каменных топоров. Р. Гейне-Гельдерн отмечает, что форма полинезийских топоров находит несколько более широкие аналогии в Индонезии, чем в Америке, но И. Имбеллони доказывает, что название каменных топоров совпадает именно в Америке и Полинезии<sup>34</sup>. Поэтому проблему происхождения топоров нельзя считать разрешенной. То же надо сказать и относительно письменности острова Пасхи. Де Йонг правомерно считает маловероятным ее проникновение на остров из Мохенджо-Даро через Африку и Америку. Однако его утверждение, что письменность острова Пасхи берет начало от мнемонической системы протомалайцев Борнео или других островов Индонезии, весьма неубедительно. Не исключено, что она происходит от недавно открытой боливийским ученым Ибарро Грассо письменности обитателей районов, окружающих оз. Титикака. Предполагают наличие письменности и у древних чиму. Обращает на себя внимание, что обе системы письменности, — открытая Ибарро Грассо и существовавшая на острове Пасхи — иероглифические, причем, и там и тут для нанесения знаков используется способ бустрофедон.

Нельзя согласиться и с некоторыми другими утверждениями критиков Т. Хейердала. Р. Гейне-Гельдерн полагает, что сходство между индейцами и полинезийцами может быть опровергнуто на основании свидетельств двух испанских офицеров о том, что обитатели острова Пасхи — это не индейцы Южной Америки. Однако какой антропологической точностью могут отличаться эти сообщения? Далее, исходя из наличия мегалитических памятников в Индонезии, в Микронезии и в Полинезии, Р. Гейне-Гельдерн утверждает, что полинезийские памятники происходят от индонезийских. Это неверно, так как сходство между ними только типологического характера, в то время как с американскими их сближает множество деталей. То же самое можно сказать и относительно скульптуры.

Что касается критики гипотезы Т. Хейердала, содержащейся в рецензии Н. Бутинова, Р. Кинжалова и Ю. Кнорозова, то нельзя согласиться с их утверждением о несовпадении техники каменной кладки в Тиауанако и на острове Пасхи. Переселение, по мнению Т. Хейер-

<sup>34</sup> Dr. J. Imbelloni, *La première chaîne isoglossématique océano-américaine*, — «Festschrift P. W. Schmidt», 1928.

дала, произошло в V в. н. э., т. е. после крушения культуры Тиауанако I, а не в X—XIII вв., к которым относят возможность этого переселения авторы рецензии. Следовательно, рассматривать надо технику кладки не Тиауанако III, а Тиауанако I. Она же, как указывает А. Познанский, отличается от кладки Тиауанако II и III именно отсутствием бронзовых и каменных скрепов (болтов)<sup>35</sup>. Техника же первого периода может быть с успехом сопоставлена с аналогичной на острове Пасхи. Примером ее может служить кладка храма в Акапане<sup>36</sup>. То, что переселение происходило в период Тиауанако I, подтверждает коленопреклоненная статуя в Тиауанако, относящаяся к этому, первому периоду. По признанию самих рецензентов она сходна с одной из статуй острова Пасхи. Следовательно, датируя переселение XIII в., рецензенты неправомерно допускают значительный хронологический разрыв. По мнению вышеназванных авторов, обнаруженные Т. Хейердалом скульптуры укладываются будто бы в типы, намеченные К. Гюнтером для статуй острова Пасхи, и не совпадают с тиауанацкими. Однако скульптуры, подобные статуям на прямоугольных колоннах и «маленькому улыбающемуся идолу», вовсе не были еще известны на острове к 1953 г. — году издания статьи К. Гюнтера. Факт же фальсификации найденных надписей не имеет существенного значения для проблемы заселения Полинезии.

Правильно отмечают рецензенты ошибки Т. Хейердала в хронологии и анализе мифов. В основном верно и замечание, что по антропологическому типу полинезийцы близки к малайцам. Однако имеются некоторые факты, указывающие на возможность и американской примеси. Интересно, например, то, что группа крови «В», отсутствующая в Америке, в Полинезии постепенно увеличивается в направлении с востока на запад, причем если на Туамоту процент ее равен 0, то на Самоа он составляет 19,4<sup>37</sup>.

Таким образом, возражения противников американской волны заселения Полинезии не колеблют основного комплекса доказательств Т. Хейердала, состоящего из точно совпадающих в Полинезии и Перу мифов, мегалитических памятников архитектуры и скульптуры, топонимики и культурных растений.

Много фактов говорит, однако, и о другом — о наличии прочных связей Полинезии с Индонезией.

В материальной культуре народов Индонезии и Полинезии совпадают следующие элементы: а) тип домов (прямоугольные дома с двускатной крышей, низко нависавшей над землей; круглые и овальные в плане дома с конической или полусферической крышей); б) лодки с балансирами и большие двойные лодки; в) тапа из коры фикуса или бумажно-шелковичного дерева, орнамент на которой наносится путем набойки, натирания и выдавливания; г) панцири, плетенные из кокосового волокна, и др.

Вопрос о родстве полинезийских и индонезийских языков в настоящее время не вызывает сомнений<sup>38</sup>. Установлены фонетические законы

<sup>35</sup> A. Posnansky, *Tihuanacu*, pp. 63—64.

<sup>36</sup> Ibid., Pl. IX-b, Pl. X-a.

<sup>37</sup> P. E. Josellin de Jong, *Kon-Tiki theorie of Pacific migration*, — «Bijdragen tot de taal, land en volkerkunde», Deel, 109, 1953.

<sup>38</sup> Теория родства полинезийских и малайских языков убедительно доказывается в трудах многих ученых, особенно О. Демпвольфа, крупнейшего знатока индонезийских языков, положившего основание индонезийско-полинезийской сравнительной грамматики (О. Dempwolff, *Vergleichende Lautlehre des austronesischen Wortschatzes*, Bd I—III, Berlin, 1934—1938).



соответствия языков, например: полинезийскому *f* соответствует индонезийское *b*, полинезийскому *s* — индонезийское *dj* и др.<sup>39</sup> Много общего имеется в их лексическом составе<sup>40</sup>. Установлена также и грамматическая общность.

В свете элементов общности в языке и материальной культуре особое значение приобретают также и некоторые обычаи, сходные у полинезийцев и индонезийцев, например встречающийся в Индонезии обычай заполнять отверстия в своих идолах составом из губ, носа и глаз павшего воина, чтобы придать идолу «большую силу». Для этой же цели жители острова Пасхи наполняли «заколдованной» костной мукой каменные фигурки хранителей пещер<sup>41</sup>.

Древние индонезийско-полинезийские связи подтверждаются и тем, что многие растения, известные полинезийцам, были принесены также из Индонезии: хлебное дерево, банан, таро, ямс, кокосовая пальма. Домашние животные полинезийцев — собака, свинья, курица — также прибыли из Индонезии<sup>42</sup>.

В эпоху неолита Индонезия была населена племенами, пришедшими во II тысячелетии до н. э. из Юго-Западного Китая. Этих древних жителей островов называют обычно протомалайцами. Они изготовляли из дерева суда, большие дома, украшенные резьбой, знали гончарное ремесло и ткачество. Были известны протомалайцам и начатки астрономических знаний и счет до тысячи.

Начиная с III в. н. э. на острова Индонезии под давлением усилившегося китайского государства переселяются малайские племена вторичной волны (дейтеромалайцы), создатели так называемой донгшонской культуры. В отличие от древних обитателей островов дейтеромалайцы были уже знакомы с металлами (бронза), выращиванием риса, разведением буйволов. Примерно в то же время сильное влияние на индонезийскую культуру начинают оказывать индийские иммигранты. Они принесли в Индонезию индуизм и буддизм. На островах Ява и Суматра постепенно складываются ранние государства. Продвигаясь в глубь островов, дейтеромалайцы частично вытеснили протомалайцев в центральные районы (потомками последних считают, например, тораджей Сулавеси), а частично на острова Тихого океана.

Эти протомалайцы могли двинуться несколькими путями вдоль островов, отделявших Индонезию от Полинезии<sup>43</sup>. Часть их, через острова Меланезии (Новую Гвинею, Соломоновы острова и Фиджи) постепенно расселяясь, достигла Тонга и Самоа и, заселив их, двинулась дальше на другие острова Полинезии.

О переселении протомалайцев южным путем свидетельствует наличие в Полинезии тех же растений, что и в Меланезии (банан, таро, ямс, хибискус, хлебное дерево)<sup>44</sup>. Зоологические исследования показывают, что домашние животные попали в Полинезию через Меланезию. Имеются общие черты в материальной и духовной культуре мела-

незийцев и полинезийцев: техника земледелия и рыболовства, употребление кавы, одежда и украшения, тапа, форма построек и лодок<sup>45</sup>.

Другая часть предков полинезийцев, вероятно, двинулась северным путем, через Микронезию. Теория северного пути была обоснована новозеландским ученым Те Ранги Хироа на основании сходства мифологии, языка и материальной культуры микронезийцев и полинезийцев. Так, в их материальной культуре совпадают такие элементы, как употребление пращи, заточенных с двух концов камней для пращи, шлемов особого вида с козырьком на затылке, плетеных доспехов<sup>46</sup>. Отсутствие этих элементов в материальной культуре Меланезии заставляет предположить, что они проникли из Микронезии. Вероятность переселения северным путем отмечают Р. Гейне-Гельдерн и Г. Дамм<sup>47</sup>.

Возможно, некоторые из переселенцев двигались прямо на Гавайские острова. В таком случае они и получили в преданиях наименование менехуне<sup>48</sup>, которых легенды называют древнейшими обитателями Гавайских островов. Другая часть переселенцев, двигавшихся с севера через острова Гильберта, попала на Таити. Здесь также встречаются мифы о древнейших жителях, называемых манахуне<sup>49</sup>. Южная волна переселенцев, достигнув Таити, смешалась с пришельцами с севера, и отсюда пошло дальнейшее заселение Полинезии. Предание полинезийцев указывает нам его пути.

Таким образом, потомки таитян достигли островов Туамоту, Маркизских и Пасхи. Именно эти переселенцы и разрушили, вероятно, на острове Пасхи древнюю культуру пришельцев из Америки. Они принесли на этот остров культуру, свойственную другим народам Полинезии и происходящую из Индонезии. Затем, достигнув Гавайских островов, они вытеснили древних менехуне, а позднее заселили Новую Зеландию.

В заключение можно признать, что наиболее убедительной является гипотеза С. А. Токарева о том, что в формировании полинезийцев участвовали не одна — американская или азиатская, а последовательно обе этнические группы.

Первая волна переселенцев пришла в Полинезию из Америки в конце периода Тиауанако I (IV—V вв. н. э.). Однако, вопреки мнению Т. Хейердала, культура предков этих переселенцев сформировалась в самой Америке, а не в Средиземноморье. Районом формирования этой культуры было Перуанское нагорье.

Часть народности, населявшей Тиауанако I, переплыв на плотках в Полинезию, создала здесь своеобразную культуру на старой основе, сложившейся еще в древней Америке. Центром этой культуры был остров Пасха. Распространялась она также на Восточную и Юго-Восточную Полинезию (острова Питкерн, Раиваевае, Маркизские, Рапаити и др.).

Несколько позднее, около VI—VII вв. н. э., вторая волна — племена протомалайцев — достигла западных и центральных островов Полинезии. Их антропологический тип имел смешанные монголоидно-австралоидные черты. Эти племена принесли с собой язык, относящийся

<sup>39</sup> A. Kahlo, *Tanah air Polinesia*, — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marks Universität», Leipzig, 1958—1959, S. 511.

<sup>40</sup> A. Kahlo, *Kleines vergleichendes malayo-polynesisches Wörterbuch*, Leipzig, 1941.

<sup>41</sup> Ф. Ратцель, *Народоведение*, т. I, СПб., 1902, стр. 455; Т. Хейердал, *Аку-Аку. Тайна острова Пасхи*, стр. 239.

<sup>42</sup> «Народы Полинезии и Микронезии», — «Народы Австралии и Океании», стр. 366.

<sup>43</sup> История вопроса и датировка переселений подробнее излагаются в кн.: Н. Дамм, *Kanaka...*, S. 318 ff.

<sup>44</sup> Те Ранги Хироа, *Мореплаватели солнечного восхода*, стр. 241—249.

<sup>45</sup> «Происхождение человека и древнее расселение человечества», стр. 513.

<sup>46</sup> Те Ранги Хироа, *Мореплаватели солнечного восхода*, стр. 46—51.

<sup>47</sup> Н. Дамм, *Kanaka...*, S. 322.

<sup>48</sup> Ibid., Ss. 199—200.

<sup>49</sup> См. Те Ранги Хироа, *Мореплаватели солнечного восхода*, стр. 70.



ся к малайской системе. Постепенно расселяясь по островам Полинезии, потомки протомалайцев столкнулись с более древними жителями и частью истребили, частью ассимилировали их.

В результате сформировался современный антропологический тип полинезийцев, соединяющий в своем облике как монголоидные и австралоидные, так и европеоидные черты. Отмеченный в языках народов Полинезии американский элемент является остатком древнего языка полинезийцев американского происхождения, который поглощен более поздним языком протомалайских предков полинезийцев. Такое же мозаичное сочетание древнеамериканских и индонезийских элементов обнаруживается в духовной и материальной культуре современных жителей Полинезии. Кроме того, многие элементы культуры были созданы уже позднее, после окончательного заселения Полинезии.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ — Вестник древней истории.

ВИ — Вопросы истории.

ИАН СССР ИФ — Известия Академии наук СССР, Серия истории и философии.

ИАН СССР ОЛЯ — Известия Академии наук СССР, Отделение литературы и языка.

КСИНА — Краткие сообщения Института народов Азии.

ПВ — Проблемы востоковедения.

AJSLL — American Journal of semitic Languages and Literatures.

AMI — E. Herzfeld, *Archäologische Mitteilungen aus Iran*.

AO — Acta Orientalia Lugduni Batavorum.

BMFEA — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities.

BSLP — Bulletin de la Société de linguistique de Paris.

BSOS — Bulletin of the British School of Oriental Studies.

EI — Encyclopédie de l'Islam.

FFS — Folclore Fellows Communications.

GMS — Gibb Memorial Series.

JA — Journal Asiatique.

JAOS — Journal of the American Oriental Society.

JCS — Journal of Cumiform studies.

JNES — Journal of Near Eastern studies.

JRAS — Journal of the Royal Asiatic society.

RE — Pauly's Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft.

RT — Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'archéologie Égyptiennes et Assyriennes.

TPS — Transactions of the Philological Society, 1945.

ZA — Zeitschrift für Assyriologie.

ZDMG — Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.



## СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| А. М. Пятигорский. О некоторых индийско-палеоазиатских культурных параллелях . . . . .                        | 3   |
| Э. А. Грантовский. Из истории восточноиранских племен на границах Индии . . . . .                             | 8   |
| Ю. Я. Цыганков. Древнеиндийский город (по данным Артхашастры) . . . . .                                       | 31  |
| А. В. Герасимов. Древнейшие данные об индийском жречестве (hotar и adhvaran) в Ригведе . . . . .              | 42  |
| Г. Г. Стратанович. О ранних верованиях древних китайцев (тотемизм) . . . . .                                  | 56  |
| Э. М. Яншина. Богоборческие мотивы в древнекитайской мифологии . . . . .                                      | 75  |
| А. А. Серкина. Значение охоты в Китае в эпоху гадательных костей . . . . .                                    | 88  |
| В. А. Рубин. К вопросу о времени возникновения монетного обращения в древнем Китае . . . . .                  | 96  |
| Т. В. Степугина. Реформы Ван Мана в Китае в начале I в. н. э. . . . .                                         | 104 |
| Н. А. Иофан. Из истории металлургии в Японии VI—VIII вв. . . . .                                              | 117 |
| В. В. Вертоградова. Классификация фонем ардхамагадхи на основе общего исчисления их дистрибуции . . . . .     | 125 |
| Г. А. Зограф. Калькуттский хиндустани конца XVIII в. в освещении Г. С. Лебедева . . . . .                     | 142 |
| М. П. Волкова. Первый учебник русского языка для китайских учащихся . . . . .                                 | 154 |
| В. И. Корнев. К истории изучения фольклора народов тай . . . . .                                              | 158 |
| К. Б. Старкова. К вопросу о месте рождения Иехуды Халеви . . . . .                                            | 172 |
| М. А. Дандамаев. Поход Дария против скифского племени Тиграхауда . . . . .                                    | 175 |
| Т. А. Шумовский. Начало изучения арабских логий XV—XVI вв. . . . .                                            | 188 |
| Ю. Л. Кроть. О связи некоторых исторических взглядов Сыма Цяня с его позицией критика современности . . . . . | 200 |
| В. И. Брагинский. К дискуссии о проблеме заселения Полинезии (Обзор литературы вопроса) . . . . .             | 209 |
| Список сокращений . . . . .                                                                                   | 223 |

КРАТКИЕ СООБЩЕНИЯ ИНСТИТУТА НАРОДОВ АЗИИ № 61

Древний Восток, Индия, Китай, Япония, Таиланд

Утверждено к печати Институтом народов Азии Академии наук СССР

Редакторы издательства Н. Н. Ермолаева      Корректоры М. Н. Гарбер и И. И. Морская  
Технический редактор С. В. Цветкова

Сдано в набор 13/VIII 1962 г.    Подписано к печати 9/II 1963 г.    А 03124.    Формат 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Печ. л. 14,0.    Усл. п. л. 19,18    Уч.-изд. л. 21,37  
Тираж 1000 экз.    Зак. 1133    Цена 1 р. 20 к.

Издательство восточной литературы. Москва, Центр, Армянский пер., 2  
Типография Издательства восточной литературы. Москва, К-45. Б. Кисельный пер., 4