

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ALUSTATUD 1893. a.

VIHİK

201

ВЫПУСК

ОСНОВАНЫ в 1893 г.

TÕID ORIENTALISTIKA ALALT I
ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВЕДЕНИЮ I
ORIENTAL STUDIES I



TARTU 1968

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
TRANSACTIONS OF THE TARTU STATE UNIVERSITY

ALUSTATUD 1893. a.

VIHK 201

ВЫПУСК

ОСНОВАНЫ в 1893 г.



TÖID ORIENTALISTIKA ALALT I
ТРУДЫ ПО
ВОСТОКОВЕДЕНИЮ I
ORIENTAL STUDIES I

TARTU 1968

Toimetused

Käesoleva vihikuga alustab ilmumist «Tartu Riikliku Ülikooli Toimetiste» uus seeria «Töid orientalistika alalt». See on välja kasvanud orientaalteaduste viljelemisel kümne aasta jooksul saavutatud tulemustest Tartu Riiklikus Ülikoolis. Nimetatud etapi töötulemuste kokkuvõtteks oli 1965. aasta veebruari lõpus toimunud TRÜ orientalistikakabineti 10. aastapäevale pühendatud üleliiduline teaduslik konverents, mille ettekannetega ongi sisustatud käesolev vihik. Seega seletub ka vihiku sisukorra üleliiduline hõlmavus, mida järgnevad vihikud samuti tahavad säilitada.

От редакции

Настоящим выпуском начинается издание новой серии «Ученых записок Тартуского университета» — «Трудов по востоковедению». Появление серии явилось результатом десятилетнего изучения востоковедческих дисциплин в Тартуском государственном университете. Итоги этой работы были подведены на состоявшейся в конце февраля 1965 года Всесоюзной научной конференции, посвященной 10-летию Кабинета востоковедения ТГУ. Доклады, зачитанные на конференции, и легли в основу первого тома «Трудов по востоковедению». Отсюда же — включение в сборник работ востоковедов Москвы, Ленинграда и других городов Советского Союза — особенность, которая будет сохраняться и в дальнейших выпусках серии.

From the Editorial Board.

The present volume named "Oriental Studies" starts a new series in the "Transactions of the Tartu State University". The reason of doing this arises from the results of intensive oriental studies at the Tartu State University during the last ten years. A sort of review of the named studies was offered to the public at the end of february 1965 in the shape of an all-Union scientific conference dedicated to the ten years' jubilee of the Oriental Department of the University. So the contents of the present volume are formed by papers read at the conference. This also explains the all-Union belonging of their authors, a fact, which will be maintained in the following volumes as well.

КРАТКИЙ ОЧЕРК ИСТОРИИ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ В ТАРТУСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

П. П. Нурмекунд (Тарту).

Тартуский государственный университет, один из старейших университетов Советского Союза, известен давними и славными традициями в области изучения востоковедческих дисциплин. Востоковедение как предмет исследования в Тартуском университете имеет столь же многолетнюю историю, как и сам университет.

В древней Ливонии город Тарту издавна занимал центральное место почти во всех областях экономической и административной жизни. Долгое время Тарту состоял членом Ганзейского торгового союза. В старой Ливонии Тарту являлся одним из тех немногих городов, которые больше всего подвергались разнообразным переменам судьбы. Поэтому и после завоевания страны шведами в первой половине XVII века изо всех городов Ливонии Тарту оказался таким, который в наибольшей мере привлек к себе внимание шведского властителя. По замыслу последнего, Тарту должен был стать центром просвещения для Ливонии. С этой целью 13-го октября 1630 года * в Тарту была открыта т. н. королевская гимназия, где (наряду с иными учебными предметами) в качестве восточного языка начали преподавать еврейский язык. Однако, вскоре возникла мысль о преобразовании этой гимназии в настоящую академию или университет со всеми характерными для подобных учебных заведений Западной Европы особенностями, правами и обязанностями. Поэтому 30-го июня 1632 года шведский король Густав II Адольф подписал декрет о преобразовании Тартуской гимназии в университет. Этот новый университет (или, как он тогда назывался, *Academia Gustaviana*) имел четыре факультета. Преподавание восточных языков в нем велось на т. н. философском факультете. Из преподавателей восточных языков университета нам известны: Йоханн Вейделинг (*Johann Weideling*, с 1632 г. по 1633 г.) Йоахим Мовиус (*Joachim Movius*, в 1634 г.) Саломо Маттхиэ (*Salomo Matthiae* с 1636 г. по 1642 г.), Йоханнес Георг-

* Все даты до 1918 года -- по старому стилю.

гий Гезелиус (Johannes Georgii Geselius, с 1641 г по 1643 г.) и Эрикус Андреэ Холстениус (Ericus Andreae Holstenius, с 1650 г. по 1656 г.).

Этот первый латино-шведский университет в Тарту просуществовал 24 года (с 1632 г по 1656 г.). Деятельность его прекратилась 12-го октября 1656 года, когда Тарту капитулировал перед войсками царя Алексея Михайловича. Некоторые из профессоров переселились в Таллин и пытались там продолжать свою академическую деятельность. Однако, Тарту недолго оставался в руках царя Алексея Михайловича. Согласно мирному договору, подписанному 21-го июня 1661 года, город был возвращен шведам. Но до восстановления университета фактически прошло еще 29 лет. Его торжественное открытие состоялось лишь 18-го августа 1690 года. Возобновленный университет получил название *Academia Gustavo-Carolina*. Этот второй латино-шведский университет существовал 20 лет (с 1690 г. по 1710 г.), и его деятельность распадается на два периода, из которых первый (1690—1699) связан с Тарту, а второй — (1699—1710) с городом Пярну. Что касается обучения восточным языкам во втором латино-шведском университете, то по самому своему существу оно осталось таким же, как и в первом, то есть и теперь преподаватели восточных языков входили в состав философского факультета, но, по мере необходимости, они обучали этим языкам и студентов богословского факультета.

Из преподавателей восточных языков нам известны: Габриэль Скрагге (Gabriel Skragge, с 1690 г. по 1698 г.), Йоханн Уппендорф (Johann Uppendorf, в 1698 г.). Даниэль Эберхард (Daniel Eberhard, с 1699 по 1701 г.) и Эрикус Фалениус (Ericus Fahlenius, с 1701 г по 1710 г.)

Несмотря на то, что в учебных планах обоих латино-шведских университетов о восточных языках говорится во множественном числе, до сих пор остается неизвестным, какими, собственно, иными восточными языками, кроме еврейского и его разновидностей, занимались востоковеды этого периода. Второй латино-шведский университет в Тарту, а затем в Пярну прекратил свое существование во время Северной войны, 21-го августа 1710 г. Пярну капитулировал перед русскими войсками генерала Бауэра. Однако, еще до осады города профессора поспешили оставить город и университет и уехать в Швецию, захватив с собой библиотеку и многие документы университетского архива.

После того, как в 1710 году Пярнуский университет прекратил свое существование, страны Прибалтики в течение почти целого столетия (1710—1802) оставались без университета.

Вопрос о восстановлении университета в Лифляндии, а именно в Тарту, был в первый раз решен в Петербурге указом пра-

вительствующего сената от 4-го мая 1799 года. Но вследствие настоятельных ходатайств Курляндского дворянства 25-го декабря 1800 года последовал другой императорский указ — об учреждении университета не в Тарту а в Митаве (ныне Елгава) В начале следующего года, 12-го марта 1801 г., подписавший этот указ император Павел I был убит, и уже ровно через месяц, 12-го апреля 1801 года, последовал указ вступившего на престол императора Александра I об учреждении университета согласно прежнему плану — в Тарту. Этим был окончательно решен вопрос об основании в Тарту местного университета, торжественное открытие которого состоялось 21 и 22 апреля 1802 года. Преподавание восточных языков в этом вновь основанном Тартуском университете было поручено богословскому факультету и входило в состав учебных предметов кафедры экзегетики.

Из преподавателей же этого периода нам известны следующие: Вильгельм Фридрих Хецель (Wilhelm Friedrich Hezel, с 1801 г. по 1820 г.), Самуэль Готлиб Рудольф Хенци (Samuel Gottlieb Rudolf Henzi, с 1820 г по 1829 г.), Адольф Фридрих Клейнерт (Adolf Friedrich Kleinert, с 1820 г по 1834 г.), Карл Фридрих Кейл (Karl Friedrich Keil, с 1833 г. по 1858 г.), Хейнрих Фердинанд Мюлау (Heinrich Ferdinand Mühlau, с 1871 по 1895 г.), Йоханн Хейнрих Куртц (Johann Heinrich Kurtz, с 1859 г. по 1870 г.) и Йоханн Христоф Вильгельм Фольк (Johann Christoph Wilhelm Volck, с 1861 по 1864 г.) Вскоре, в 1834 году впервые в истории Тартуского университета, А. Ф. Клейнерт начал преподавать персидский язык. Спустя 3 года К. Ф. Кейл с 1837 года начинает преподавание санскрита. Но, вследствие живой потребности в восточных языках, богословский факультет поднял в 1861 году вопрос об учреждении отдельной кафедры «симитских» языков. Еще до удовлетворения этого ходатайства Йоханн Христоф Вильгельм Фольк (Johann Christoph Wilhelm Volck) был назначен сначала доцентом, а затем, в 1863 году, э.-о. профессором «симитских» языков на тогда же учрежденной соответствующей кафедре.

Из преподавателей упомянутой кафедры кроме Фолька, который занимал эту должность до 1858 года, нам известны еще Александер фон Бульмеринк (Aleksander von Bulmerincq, с 1898 г. по 1918 год) и Отто Эмиль Зееземанн (Otto Emil Seesemann, с 1900 г по 1918 г.).

Подобное положение объясняется клерикальным духом, господствовавшим в лютеранском Тартуском университете первой половины XIX века.

До 1865 года преподавание всех восточных дисциплин оставалось в руках богословского факультета. Затем преподавание языков индо-европейского Востока было отделено от семитских языков и подчинено историко-филологическому факультету. Пре-

подавание семитских языков оставалось в ведении богословского факультета, как неотделимая часть его программы.

Историко-филологический факультет как таковой существует при Тартуском университете лишь со 2-го полугодия 1850 года. По уставу 1865 года была учреждена совершенно новая кафедра — немецкого и сравнительного языковедения. Из десяти доцентур, полагающихся по уставу 1865 года, две были приурочены к историко-филологическому факультету. Доцентами историко-филологического факультета читался и санскрит.

Учрежденную по уставу 1865 года кафедру немецкого и сравнительного языковедения первым занял Лев Мейер (Leo Meyer, с 1865 г по 1898 г.). После него туда был назначен Димитрий Николаевич Кудрявский (с 1898г по 1918 г.). В 1877 году к этой же кафедре был прикреплен и Леопольд фон Шредер (Leopold von Schroeder), который работал в качестве приват-доцента по специальности древнеиндийского языка и литературы. В 1879 году, по защите диссертации, он был удостоен Тартуским университетом степени доктора сравнительной грамматики и в 1882 году получил должность штатного доцента санскритского языка и литературы. В этой должности он состоял до середины 1894 года. Позже Шредер вышел в отставку и переселился за границу.

Одновременно с фон Шредером в Тартуском университете в качестве приват-доцента по специальности «санскритский язык и сравнительное языковедение» недолго работали Федор Иванович Кнауэр (Friedrich Knauer, с 1884 г. по 1885 г.)¹ и Александр Иванович Александров (в 1886 году)

15-го декабря 1898 года на кафедру немецкого и сравнительного языковедения Тартуского университета на должность э.-о. профессора был назначен Димитрий Николаевич Кудрявский. В Тарту им были опубликованы превосходные для того времени учебник и хрестоматия санскрита.

В результате плодотворной научной деятельности Л. Мейера, Л. фон Шредера и Д. Н. Кудрявского Тартуский университет постепенно начинает приобретать репутацию ведущего центра в области изучения древнеиндийского языка и литературы не только среди университетов тогдашней России, но и за рубежом.

Что касается изучения дальневосточных языков в Тартуском университете, то им в XIX веке официально никакого внимания не уделяли. Существовала однако неофициальная возможность заниматься этими языками. И таким неофициальным востоко-

¹ Ср. «Биографический словарь профессоров и преподавателей императорского Юрьевского, бывшего Дерптского, университета за сто летъ его существованія (1802—1902)». Томъ II под редакціей Г. В. Левицкаго, ординарнаго профессора Императорскаго Юрьевского университета, Юрьевъ, 1903. Стр. 574.

ведом в Тартуском университете того времени стал лектор эстонского языка доктор философии Карл Аугуст Херман (Carl August Hermann), который занимал эту должность при университете с 1889 г по 1909 г.

Судя по печатным обозрениям лекций «Императорского Дерптского университета» тех лет, Херман читал наряду со своей узкой специальностью (эстонский язык) сверх университетской программы еще следующие востоковедческие дисциплины: 1) грамматику маньчжурского языка со сравнительными ссылками на тунгусский и на другие угро-алтайские языки (I сем. 1890 г.); 2) очерки китайского языка (II сем. 1890 г.); 3) турецкую грамматику со сравнительными экскурсами в угро-алтайские языки (I сем. 1892 г.); 4) грамматику маньчжурского языка со сравнительными указаниями на языки тунгусский, турецкий, маджарский и финно-эстонский (II сем. 1892 г.) 5) эстонский язык сравнительно с языками финским, мордовским, черемисским, маджарским, турецким и маньчжурским (I сем. 1893 г.) Кроме того, лектор К. А. Херман время от времени выступал с докладами в «Ученом Эстонском Обществе» на темы, связанные с различными востоковедческими дисциплинами. Так, 7-го декабря 1894 года он сделал сообщение относительно родства китайского языка с финно-угорскими языками, в частности, с финским и эстонским. Опираясь на сходные установки в работах некоторых немецких синологов (В. Шотта, М. и Ф Мюллера, Х. и Г фон-дер-Габеленца). К. А. Херман считает китайский, японский, корейский, маньчжурский, монгольский, тунгусский, турецкий и финно-угорские языки принадлежащими к общей урало-алтайской семье языков. Впоследствии он включил в эту семью также и шумерский язык.

К. А. Херман и был тем единственным в Тартуском университете царского времени ученым, который занимался изучением и преподаванием дальневосточных языков. Хотя он и обладал значительными знаниями в некоторых из этих языков, однако, самостоятельно Херман, естественно, не был в состоянии успешно разрешить многие, тогда еще спорные вопросы. Кроме того, недостаточными были в то время и языковые данные, и сам метод исследования. Поэтому и работы К. А. Хермана в области востоковедения, написанные в большинстве случаев на немецком языке и публиковавшиеся преимущественно в ежегодниках Ученого Эстонского Общества с 1881 года по 1897 год, во многом имеют псевдонаучный характер. Однако, К. А. Херману принадлежит честь быть первым эстонским лингвистом, написавшим грамматическое исследование, в котором китайский язык сравнивается с эстонским и другими финно-угорскими языками. Та часть исследования, в которой автор сравнивает грамматическую структуру упомянутых языков с типологиче-

ской точки зрения, совершенно безупречна и свидетельствует о достаточных знаниях К. А. Хермана в области китайской грамматики. Что же касается сравнительно-исторической части исследования, то она, конечно, во многом несостоятельна.

После Великой Октябрьской революции на окраинах бывшей Российской империи возник целый ряд буржуазных республик, в том числе и Эстонская. Буржуазный университет, оставаясь во многом верным традициям предшествующих времен, по-прежнему оставил семитские языки в области богословского факультета. В 1934 году в состав философского факультета была введена особая еврейско-иудейская профессура. Таким образом, семитская филология была и в это время самой развитой отраслью востоковедческих наук. Об этом свидетельствуют и ученые записки Тартуского университета (*Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis*).

Видными семитологами буржуазного Тартуского университета являлись, кроме вышеуказанного А. фон Бульмеринка (до 1938 г.), Уку Мазинг (*Uku Masing*, с 1933 г по 1941 г.) и Лазарь Гулкович (*Lazar Gulkovitsch*, с 1934 г. по 1941 г.)

Изучение же других предусмотренных программой востоковедческих дисциплин в буржуазном Тартуском университете ничем себя не ознаменовало, хотя преподавателями сравнительного индо-европейского языкознания работали такие видные лингвисты, как Макс Фасмер (*Max Vasmer*, с 1920 г. по 1921 г.), Эрнст Кийкерс (*Ernst Kieckers*, с 1921 г. по 1938 г.) и Пеэтер Арумаа (*Peeter Arumaa*, с 1938 г. по 1944 г.).

Так, преподаванию дальневосточных языков в буржуазном Тартуском университете никакого внимания не уделялось. Однако, и в это время нашлись люди, которые, наряду со своей ежедневной учебной работой, стали заниматься и дальневосточными языками, в особенности китайским. Это были уже не самоучки, а обладатели знаний, приобретенных в разных западноевропейских университетах. Здесь, в первую очередь, следует назвать проф. права Лео Леэсмента и проф. сравнительного индо-европейского языкознания Эрнста Кийкерса. В I семестре 1937 года проф. Лео Леэсмент руководил курсом китайского языка. Во втором семестре 1933 года и в I семестре 1934 года проф. Э. Кийкерс читал комментарий к философскому трактату Мэнцзы.

В дальнейшем при буржуазном Тартуском университете по инициативе проф. Лео Леэсмента в 1935 году было основано «Академическое Общество Ориенталистики», которое поставило своей целью всестороннее изучение и распространение востоковедческих знаний и объединение всех интересующихся ориенталистикой лиц. В обществе был зачитан ряд докладов по разным областям востоковедения, главным образом по китаеведению и

японистике. Вот, собственно, и весь вклад, который буржуазный Тартуский университет внес в изучение дальневосточных языков.

В 1940 году, начиная с первых дней Советской власти, духовный горизонт эстонского народа в значительной мере расширился. Казавшийся таким далеким Восток стал нам близким. Тартуский государственный университет уже не мог мириться с равнодушным отношением к изучению языков и культур народов Азии и Африки, борющихся за свободу и национальную независимость. Поэтому в 1955 году в Тартуском государственном университете был впервые организован кружок китайского языка. Одновременно начал читаться и первый в истории Тартуского университета постоянный курс китайского языка. Наряду с практическими занятиями языком, члены кружка занимались и занимаются другими касающимися Китая вопросами. Многие члены кружка читали доклады о результатах своих исследований на рабочих собраниях.

Кружок китайского языка стал инициатором возникновения кружков других восточных языков (хинди, арабского, турецкого, индонезийского, японского и других). В связи с тем, что количество кружков умножилось, их соединили в единый кружок востоковедения со своим собственным кабинетом. Таким образом при ТГУ сформировался Кабинет востоковедения.

В первые годы преподавателем в кружках восточных языков в Тартуском государственном университете работал всего лишь один человек. Пришлось подумать о подготовке новых кадров. Первым пришел на помощь Восточный факультет Ташкентского государственного университета, возглавляемый деканом Шаисламом Шамухамедовым. Его примеру последовали некоторые московские институты АН СССР, и (в последнее время) к ним присоединился Институт восточных языков при МГУ. Эта бескорыстная помощь университетов братских республик и московских институтов способствовала тому, что в прошлом году наш кабинет смог дополнить свою учебную программу еще двумя восточными языками — бенгальским и персидским. В виде компенсации мы уже дали нескольких талантливых молодых сотрудников и аспирантов институту народов Азии АН СССР. Все они являются питомцами нашего Кабинета востоковедения.

Однако, путь, пройденный до наших дней Кабинетом востоковедения, еще весьма незначителен. Вся учебная работа в нем совершается факультативно, не входя в нормальный учебный план университета. Конечно, находятся энтузиасты и в этих нелегких условиях. Ведь наша студенческая молодежь великолепно ориентируется в крупных исторических событиях, совершающихся сейчас во всем мире, в особенности же в странах Востока. Не обращать на это внимание — значит отставать от бурно развивающейся жизни нашего грандиозного века. Вместе с тем, — всем известно, что в настоящее время наш Тартуский

университет является единственным высшим учебным заведением трех прибалтийских республик, где регулярно занимаются изучением восточных языков. Тартуский государственный университет, который обладает многовековыми славными традициями в области изучения востоковедческих дисциплин, должен и в дальнейшем неуклонно двигаться по этому пути — в этом одна из его исторических задач и обязанностей.

УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ

Nachrichten von den ehemahligen Universitäten zu Dorpat und Pernau zusammen getragen von Hartwich Ludwig Christ. Backmeister. Gedruckt zu St. Petersburg 1764.

Zur Geschichte der schwedischen Universität in Livland von C. Schirren. В сборнике Mittheilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Ehst- und Kurland's, herausgegeben von der Gesellschaft für Geschichte und Alterthums-kunde der russischen Ostseeprovinzen. Siebenten Bandes erstes Heft. Mit drei Tafeln in Steindruck. Riga, 1855.

Императорскій Юрьевскій, бывшій Дерптскій, университетъ за сто лѣтъ его существованія (1802—1902). Исторический очеркъ Е. В. Пѣтухова, ординарнаго профессора Императорскаго Юрьевскаго университета. Томъ I: Первый и второй периоды (1802—1865). Ст. фототипичными приложеніями. Юрьевъ, 1902.

Е. В. Пѣтуховъ. Императорскій Юрьевскій, бывшій Дерптскій, университетъ въ послѣдній періодъ своего столѣтняго существованія (1865—1902). Историческій очеркъ. С.-Петербургъ, 1906.

Биографическій словарь профессоровъ и преподавателей Императорскаго Юрьевскаго, бывшаго Дерптскаго, университета за сто лѣтъ его существованія (1802—1902). Томъ I. Подъ редакціей Г. В. Левицкаго, ординарнаго профессора Императорскаго Юрьевскаго университета. Юрьевъ, 1902.

Томъ II. Юрьевъ, 1903.

Обозрѣнія лекцій, назначенныхъ для чтенія в императорскомъ Дерптскомъ Юрьевскомъ университетѣ с 1802 г. по 1918 г. (на немецкомъ и русскомъ языкахъ).

Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli ettelugemiste kava (1919—1927).

Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli loengute ja praktiliste tööde kava (1928—1940).

Рукописные архивные материалы Кабинета востоковедения Тартускаго государственнаго университета с 1955 г. по 1965 г.

LÜHIÜLEVAADE ORIENTALISTIKA AJALOOST TARTU ÜLIKOOLIS

P. Nurmekund (Tartu)

Resümee

Nõukogude Liidu ühe vanema kõrgema õppeasutusena evib Tartu Riiklik Ülikool idateaduste viljelemisel kauaaegseid ja kuulsaid traditsioone, mis on sama vanad kui ülikool ise.

Keskse asendi tõttu majandus- ja administratiivalal muude Vana-Liivimaa linnade hulgas muudeti Tartu rootsi vallutajate poolt 17 sajandi esimesel poolel ka maa kultuuriliseks keskuseks

nn. kuningliku gümnaasiumi rajamisega 1630. aastal, mis paari aasta möödudes kujundati ülikooliks *Academia Gustaviana* nime all. Gümnaasiumis ja sellele järgnenud akadeemias alustati kohe-
selt õpinguid ka idakeeltes, milleks tollal olid semiidi keeled (esi-
joones heebrea keel)

Tolle nn. ladina-rootsi ülikooli tegevus katkes kahel korral, neist viimasel (aastal 1710) jäädavalt. Aastal 1802 taasavatud Tartu Ülikoolis taastati kohe ka semiidi keelte õpetamine, millele ajapikul lisandusid teised idakeeled, nagu pärsia keel (1834. a.), sanskriti ehk vana-india keel (1837. a.) jt. Kõrgpunkti aga saavutasid idateadused Tartu Ülikoolis alates 1865. aastast, mil enamik neist (semiidi keeled välja arvatud) eraldati usuteaduskonnast ja allutati äsja loodud võrdleva keeleteaduse kateedrile. Selles kateedris töötasid üksteise kõrval ja järel nimekad keeleteadlased — orientalistid Leo Meyer (1865—1898), Leopold von Schroeder (1882—1894) ja Dimitri Nikolajevitš Kudrjavski (1898—1918). Lähis- ja Kaug-Ida keeltega tegeles tsaariaegses Tartu Ülikoolis muu õppetegevuse kõrval ka eesti keele lektor Karl August Hermann (1889—1909).

Kodanlusaegses Tartu Ülikoolis omas laialdasemat tunnustust vaid tegelemine semiidi keeltega.

Nõukogudeaegses Tartu Riiklikus Ülikoolis taaselustus orientalistika 1955. aastal seega, et esmakordselt ülikooli ajaloos loodi hiina keele õppering, mis mitme aasta möödudes kujunes laiahaardeliseks orientalistikakabinetiks ja kus käesoleval ajal intensiivselt tegeldakse nii idakeelte õppimisega kui ka paljude idateaduste kompleksse uurimisega.

KURZE ÜBERSICHT ÜBER DIE GESCHICHTE DER ORIENTALISTIK AN DER TARTUER UNIVERSITÄT

Zusammenfassung

P Nurmekund (Tartu)

Als eine der ältesten höheren Lehranstalten der Sowjetunion verfügt die Tartuer Universität auf dem Gebiete der Erforschung der orientalistischen Wissenschaften über althergebrachte und ruhmvolle Traditionen, die ihrem Alter nach dem der Universität gleichzustellen sind.

Wegen ihrer wirtschaftlichen und administrativen Zentralstellung unter den Städten Alt-Livlands wurde die Stadt Tartu von den schwedischen Machthabern in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts dadurch auch zum Bildungszentrum des Landes erhoben, dass man darin im Jahre 1630 ein sogenanntes Königliches Gymnasium gründete, das dann nach Verlauf von zwei Jahren (in

1632) unter dem Namen von Academia Gustaviana zu einer Universität umgebildet wurde. Zu gleicher Zeit begann man am Gymnasium und an der nachfolgenden Akademie auch mit dem Studium der morgenländischen Sprachen. Dazu galten anfangs die semitischen Sprachen, in erster Linie das Hebräische.

Die Tätigkeit jener sogenannten lateinisch-schwedischen Universität wurde zweimal unterbrochen, und zwar das zweite Mal (1710) endgültig. An der im Jahre 1802 neueröffneten Tartuer Universität nahm man auch zugleich das Studium der semitischen Sprachen wieder auf. Ihnen schlossen sich dann im Laufe der Zeit andere an, wie z. B. das Persische (1834), das Altindische (1832) u. a. Ihren Höhepunkt aber erreichten die orientalistischen Studien an der damaligen Tartuer Universität erst seit 1865, wo die meisten von ihnen (mit Ausnahme der semitischen Sprachen) von der theologischen Fakultät losgelöst und dem neugegründeten Lehrstuhl der vergleichenden Sprachwissenschaft unterstellt wurden. An diesem Lehrstuhl wirkten namhafte Sprachwissenschaftler — Orientalisten Leo Meyer (von 1865 bis 1898), Leopold von Schroeder (von 1882 bis 1894) und Dimitri Nikolajewitsch Kudrjasky (von 1898 bis 1918). Neben seiner gewöhnlichen Berufstätigkeit befasste sich mit der Erforschung verschiedener Nah- und Fernostsprachen auch der damalige Lektor der estnischen Sprache Karl August Hermann (von 1889 bis 1909).

An der Tartuer Universität der bürgerlichen Zeit ist nur die Erforschung der semitischen Sprachen von Bedeutung gewesen.

In der sowjetischen Zeit markiert das Jahr 1955 die Wiederbelebung der orientalistischen Studien an der Tartuer Staatlichen Universität. Im erwähnten Jahre wurde zum ersten Mal in der Geschichte unserer Universität der chinesische Sprachzirkel gegründet, der sich dann nach Verlauf einiger Jahre zu einem umfangreichen Kabinett für Orientalistik herausbildete, in dem man sich gegenwärtig intensiv dem Studium der verschiedenen Orient-sprachen und der komplexen Erforschung vieler orientalistischen Wissenschaften hingibt.

К ИСТОРИИ АФРИКАНИСТИКИ В ЭСТОНИИ

А. Д. Дридзо (Ленинград)

Хотя первый уроженец Эстонии посетил Африку, по-видимому, еще в самом конце XVIII или в самом начале XIX века,¹ самые ранние эстонские публикации об этом континенте появились несколько позже — только в 20-х годах XIX в. Именно тогда просветитель О. В. Мазинг публикует в своей «Эстонской Еженедельной Газете» краткие описания путешествий по разным африканским странам, некоторые данные по их географии и этнографии.² Это были первые сведения об Африке, полученные эстонским читателем на его родном языке.

Интересовался Африкой и крупнейший деятель эстонской культуры Ф. Р. Крейцвальд. Еще в 1826 году, поступив на первый курс Тартуского университета, он выписывает в библиотеке книги об Африке и внимательно изучает их. Сохранились сведения, по крайней мере, о двух таких книгах. Это, во-первых, путевой дневник Латроба (посетившего Южную Африку в 1815—1816 гг.) и, во-вторых, специальная работа об антропологии африканцев.³ Любопытно, что учитель Крейцвальда, поручившийся за своевременный возврат указанных выше книг, профессор анатомии Л. Э. Цихориус — сам был автором работы о различных расах и их особенностях; вероятно, научную литературу по этим вопросам рекомендовал Крейцвальду именно он.⁴ Крейцвальд не раз обращался к африканской тематике и в более позднее время. Так, первый том составленных им сборников «Картины земли и моря» состоит из описаний путешествий в Южную Африку⁵

Еще в тридцатые годы среди ревностных читателей только

¹ Густав-Райнхольд Нилендер (по всей вероятности, прибалтийский немец). Ни года его рождения, ни района Африки, где он работал, пока установить не удалось; известно лишь, что он умер в 1825 году.

² См., например, «Marahwa Näädala-Leht», 1822, № 22 и др.

³ Установлено Э. О. Куду. См.: E. Kudu, Fr. R. Kreuzwald Tartu Ülikooli Raamatukogu Kasutajana. «Kalevipoja Kõsimusi», II (Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, vih. 138). Тарту, 1963, стр. 154.

⁴ Там же, стр. 153.

⁵ Maa- ja Merepildid, I., Таллин, 1850.

что упомянутой газеты О. Мазинга был крестьянский мальчик с хутора Туйсу (нынешний Раплаский район) по имени Ханс Тийсман.⁶ Под влиянием этого чтения у Ханса проснулся интерес к далеким странам и народам, возникла мечта о путешествиях. Но путь к осуществлению этой мечты был нелегок и долог. Подростком Тийсман отбывал барщину, потом стал учеником в одной из таллинских аптек, а во время Крымской войны — солдатом. Ему было уже под тридцать, когда он попал в Базельскую миссионерскую школу. Впервые на африканскую землю он вступил тридцати шести лет, в 1865 году.⁷ Таким образом, в 1965 году исполнилось сто лет с тех пор, как в Африке побывал первый эстонец.

Тийсман провел на африканском континенте более трех лет (1865—1868)⁸ Иногда указываются другие даты: в качестве года прибытия — 1866, а как год отъезда — 1869. Первое вполне объяснимо, так как Тийсман приехал в Африку на рождество 1865 г.⁹, то есть за несколько дней до начала следующего года. Что касается второй даты, то она явно ошибочна. Эстонская печать сообщала о возвращении путешественника на родину уже в сентябре 1868 г.¹⁰

Маршрут путешествия Тийсмана по Африке пока еще до конца не выяснен. Кроме Занзибара и Момбасы, он называет еще некую английскую миссию «среди галла» и затем миссию Рибе.¹¹ В книге своей Тийсман говорит, что жил «в пределах страны галла».¹² По-видимому, большую часть времени он все-таки провел среди народа ваньика¹³ в нынешней Прибрежной провинции Кении. Это подтверждается, во-первых, тем, что жил он в Рибе, близ Момбасы и далеко от мест обитания галла, во-вторых, тем, что работал под непосредственным руководством одного из авторов первой грамматики языка киньяка — Ребмана.¹⁴ Это подтверждается, наконец, еще и тем, что небольшая этнографическая коллекция, привезенная им на родину и

⁶ Ariste, P., Missionär H. J. Tiisman Eesti Kirjakeele Uuendajana. «Eesti Kirjandus», 1937, 6, стр. 302.

⁷ Там же, стр. 303.

⁸ Tiisman, H., Ahwrikamaa õis ehk ühe Ahwrikamaa Galla neitsi Pauliine Fathme õnsad elupäewad, Таллин, 1882, стр. 7.

⁹ Ariste, P., цит. соч., стр. 303.

¹⁰ Eesti Postimees ehk Näddala-leht, 38, 4. IX. 1868., стр. 284.

¹¹ Eesti Postimehe lisaleht Missionär, 6, 13. III. 1868., стр. 21.

¹² Tiisman, H., Ahwrikamaa õis..., стр. 7. Это место («Kus rajal») можно истолковать и в смысле «на границе». Но для языка того времени характерно именно первое значение.

¹³ Hansen, D. V., Die Sammlungen inländischer Alterthümer und anderer auf die baltischen Provinzen bezüglichen Gegenstände des Estländischen Provinzial — Museums; beschrieben von Gotthard v. Hansen, Vorstandsmitglied des Museums, Ревель, 1875, стр. 112. Ср. Eesti Postimehe lisaleht стр. 22, 24 и др.

¹⁴ Там же, стр. 22.

хранящаяся ныне в Государственном историческом музее Эстонской ССР (Таллин) ¹⁵ состоит из одних только предметов материальной культуры ваньика и никаких вещей галла не содержит.

Уже самый подбор этих вещей говорит о пристальном интересе Тийсмана к культуре народа, среди которого он жил. Довольно подробные примечания и пояснения, вошедшие в каталог Ханзена, составлены самим собирателем. ¹⁶ Так как архив Тийсмана, к сожалению, не сохранился, представляется целесообразным процитировать эти записи, тем более, что эстонский путешественник был первым в нашей стране исследователем народа ваньика ¹⁷

«1. Амулет (мурефу янгу, то есть моя сила) ¹⁸ — неизвестный оплетенный предмет, который носят на шее, прикрепив к тонкой железной цепочке. Цепочку негры делают сами из английской проволоки. Амулет служит защитой от любой опасности, какая может угрожать владельцу от дурного глаза враждебно настроенного человека или животного; не защищает он только от ложных друзей. Негр носит его до самой смерти или до перехода в христианство.

2. Кожаный, украшенный страусовыми перьями колчан с десятью отравленными стрелами. Яд их столь силен, что даже если стрела только поцарапает кожу, то и люди, и животные погибают в течение нескольких минут. Но употребление в пищу мяса животных, убитых таким способом, не наносит ущерба здоровью.

3. Лук из очень твердого дерева.

4. Два куска дерева для добывания огня, один — из дерева палази, плоды которого напоминают бобы, другой — из дерева маламе мурунди, т. е. женщина мурунди, потому что у местных жителей каждое дерево — либо мужского, либо женского пола. С силой проведя три или четыре раза одним куском дерева по другому, негр добывает огонь.

5. Два рога для хранения нюхательного табака, один — из слоновьего бивня, другой — из рога быка зебу. Табак негры выращивают и готовят сами. В то время как мужчины пре-

¹⁵ Письмо директора Музея т. Пусеп (№ 5, от 13/1—62 г.)

¹⁶ Hansen, цит. соч., стр. 112.

¹⁷ Публикация Ханзена одна из весьма немногочисленных ранних работ по этнографии ваньика. Если не считать учебника языка киньика, составленного Крапфом и Ребманом (Бомбей, 1848) и известной работы Крапфа по суахили (1850), то ранее каталога Ханзена увидели свет только: Krapf, J. «Reisen in Ost-Afrika», 2BB. Stuttgart, 1858. Decken C. C. v. d. Reisen in Ost-Afrika in den Jahren 1859 bis 1861, 4BB, Lpz-Heidelberg, [1869—1873] u Burton R. Zanzibar, 2vv, L, 1872.

¹⁸ Эти слова, как и другие, приведенные ниже, не принадлежат к языку киньика, а также к языку суахили в литературной его форме. По-видимому, они взяты из какого-то суахильского диалекта.

имущественно нюхают табак, женщины более склонны к курению.

6. Шкатулка с каури, маленькими раковинками, которые служат деньгами.

7. Топор; железное лезвие прикреплено к рукоятке из тяжелого дерева куском бегемотовой кожи.

8. Два каната из волокон зонтичной пальмы.

9. Большая циновка, сплетенная на арабский манер из окрашенных листьев той же пальмы (город Момбаса).

10. Веревка из листьев той же пальмы.¹⁹

Из этих десяти предметов в настоящее время сохранилось семь.²⁰

Другим важным источником для характеристики этнографических интересов Тийсмана является уже упоминавшаяся книга (переведенная им, по его словам, с немецкого), представляющая собой историю девушки галла, выкупленной из рабства, обращенной в христианство и привезенной в Базель, где в 1855 году, двадцати шести лет отроду, она умерла. Установить немецкий оригинал этого перевода пока не удалось. Но можно с уверенностью утверждать, что это не был собственно перевод, а нечто вроде пересказа с многочисленными вставками автора. Такого рода вольные пересказы или переделки были чрезвычайно распространены в тогдашней эстонской литературе²¹ и пользовались большой популярностью.²²

Вставки, явно принадлежащие Тийсману (они написаны от первого лица, в них сообщаются даты его пребывания в Африке, указываются причины отъезда), легко обнаруживаются в главах второй и пятой.

Вторая глава посвящена общей характеристике народа галла. Приведенные в ней этнографические данные и сведения о языке, по крайней мере частично (это видно из текста) основаны на личных наблюдениях автора. К этой категории можно, например, отнести данные о религии галла. Тийсман отмечает свое знакомство с языком этого народа, говорит о сходстве и различиях между ним и языками его соседей. В книге приво-

¹⁹ Hansen, цит. соч., стр. 112—113.

²⁰ Письмо директора Музея тов. Пусеп (№ 5, от 13/1—62 г.).

²¹ Сотрудники лит. музея им. Крейцвальда высказали в беседе со мной предположение, что оригинала упомянутого перевода в виде книги вообще не существовало. Тийсман мог собрать данные из разных источников, дополнить их своими наблюдениями и опубликовать, дав указанную выше ссылку в предисловии. Этого не исключает и академик П. Аристе (письмо к автору от 9. III. 65).

²² Любопытно, что книга вышла весьма немалым для тогдашних эстонских изданий тиражом — 2500 экземпляров (данные Литературного музея ЭССР им. Ф. Р. Крейцвальда). Нам известен лишь один сохранившийся экземпляр — из собрания Музея.

дится текст на галла (из Евангелия от Матфея) и нотная запись (по цифровой системе) ²³

Этнографическое описание галла, приведенное у Тийсмана, было, несомненно, первым в нашей стране. То же самое можно сказать и о тексте на языке галла. Даже если приводимый перевод не принадлежит самому Тийсману ²⁴, это не снижает его значения. Литература о языке галла, опубликованная во всех странах мира, насчитывала к 1882 г. всего 5 названий. ²⁵ Что же касается нотной записи, то до Тийсмана ни в нашей стране, ни за ее рубежами никто музыкального фольклора галла не опубликовал.

Самое для нас интересное в следующей, пятой, главе — «попутное замечание» Тийсмана об «охоте на людей и похищении детей, и также о работорговцах». ²⁶ «Я это искусство видел», — замечает он. ²⁷ Весьма подробно обрисовывает Тийсман тактику арабских работорговцев, захват рабов, караваны, направляющиеся к морю на невольничьи рынки. Рабов ставят в ряд, одного за другим, пишет он, и приковывают цепью к длинному бревну, расставляя их на расстоянии 4—5 шагов друг от друга: возможность достать рукой до стоящего спереди или сзади, таким образом, исключается. Подробно описываются колодки и прочие приспособления, используемые работорговцами, рассказывается об их жестокостях и т. д. ²⁸ Эти страницы, проникнутые горячим сочувствием к африканцам и ненавистью к торговцам людьми, безусловно, самые сильные в книге. Здесь, на наш взгляд, не могло не найти отражения и то обстоятельство, что еще родители Тийсмана были крепостными, и гнет

²³ Tiisman, H., цит. соч., стр. 8—9.

²⁴ Он мог воспользоваться только переводом Крапфа — «*Evangelium Matthaei, translatum in linguam Gallarum, Auctore Revdo J. L. Krapf, Anko-bari, 1841.*

²⁵ Автором первых двух работ был учитель Тийсмана Крапф (Krapf J. L. *An imperfect outline of the elements of the Galla Language . . .*, L. 1840 and Krapf J. L. *Vocabulary of the Galla Language . . .*, L. 1840, 1842). В 1844 г. появилась книга Тучека. (Tutschek K. *Leksikon der Galla-Sprache*, 2BB, München, 1844). В 1845 г. тот же автор выпустил грамматику — (*A Grammar of the Galla Language*, Munich, 1845). В 60-х гг. появилась статья Шмидта (Schmidt F. *Abriss der Schoagallagrammatik*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 22, 1868, SS. 225—248). Остальные работы вышли позже появления книги Тийсмана. По диалектам же галла, населяющих нынешнюю Кению (в частности по диалекту борана), первые публикации появились лишь в 30-х гг. XX века (Евангелие от Иоанна, 1934 г.), а первая лингвистическая работа — в 1957 году (Andrzejewski, B. W. *Some Preliminary Observations on the Borano Dialect of Galla*, «*Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, v. XIX, part 2, 1957, pp. 334—374).

²⁶ Там же, стр. 16.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же, стр. 17—19.

«баронов-плантаторов» (выражение Герцена) был знаком ему не только по литературе

Особо хотелось бы отметить прекрасную лингвистическую подготовку эстонского африканиста. Среди его учителей в Базеле был такой крупный языковед, как Крапф, а начальником по миссии Рибе — сотрудник Крапфа — Ребман. Сам Тийсман еще в молодости овладел немецким, затем английским языком, арабским и суахили.²⁹ По-видимому, не только в Эстонии, но и во всей тогдашней России он был первым человеком, знавшим язык суахили и, как отмечалось выше, знакомым с языком галла. Добавим, наконец, что Тийсман проявлял большой интерес и к эстонскому литературному языку.³⁰

Вернувшись из Африки, он в 1868—1874 гг. был учителем церковно-приходской школы в Алу, близ Рапла,³¹ в 1874—1877 гг.³² жил в Южной Америке, а затем вновь возвратился в Рапла, где и умер в 1886 году, на пятьдесят восьмом году жизни.³³

Следующим по времени эстонским африканистом был Эвальд Овийр (или Офийр, 1873—1896) — так же, как и Тийсман, сын крестьянина (уроженец прихода Йыэляхтме, ныне Харьюский район). Питомец миссионерской школы в Лейпциге, он интересовался языком суахили, опубликовав совсем еще молодым специальную статью о глаголе.³⁴ В Африку Овийр приехал в 1895 году. Жил он сначала в Маджама (близ горы Килиманджаро; этим пунктом помечена статья, опубликованная в «Цайтшрифт фюр ди Африканише унд Оцэанише Шпрахэн»). Затем он переехал к подножию горы Меру, где и погиб 8 октября 1896 года.

За те два года, которые Овийр провел в Африке, он успел

²⁹ Ariste, P., цит. соч., стр. 304.

³⁰ Подробнее см. там же.

³¹ Центр. ист. архив ЭССР, ф. 1219, оп. 1, д. 144.

³² Там же, ф. 29, оп. 9, д. 298, л. 1468.

³³ Ariste, P., Там же, стр. 304 ja Eesti Biograafilise Leksikoni Täienduskoide, Tartu, 1940, стр. 338—339. Это второе путешествие Тийсмана совершенно не освещено в литературе. Известно, правда, название поселка Санта Крус, где эстонский исследователь провел несколько лет, но в какой стране находится этот поселок, пока установить не удалось. Мы ничего не знаем и о коллекциях, привезенных Тийсманом (кроме тех, которые поступили в Исторический музей ЭССР). Архив ученого, как уже отмечалось, до нас не дошел и, вероятнее всего, погиб. Мы не располагаем сведениями и о потомках Тийсмана, через которых можно было бы что-нибудь узнать. Известна лишь девичья фамилия его жены — Лоорберг (любопытно, что фамилия жены М. И. Калинина, которая была эстонкой по национальности, тоже Лоорберг, и она родом также из Рапла).

³⁴ Ovir, E., Die Abgeleiteten Verba in Kiswahili, «Zeitschrift für die Afrikanische und Ozeanische Sprachen», Jg. II, B. III, 1896, стр. 249—266. Эта, насколько можно судить, первая специальная статья о глаголе суахили во многом сохранила свое значение и до сих пор.

лишь начать изучение народа джагга, среди которого жил.³⁵ После смерти Овийра в Эстонский Провинциальный Музей (ныне Государственный Исторический Музей Эстонской ССР) поступила небольшая его коллекция по этнографии джагга. Ее передал в 1897 году таллинский аптекарь Р. Леберт, и состояла она из одиннадцати предметов (в настоящее время сохранилось семь).³⁶ В их число входит головной убор, палочка для добывания огня, две деревянные миски, головное украшение, ожерелье и колокольчик.³⁷ Хранится в музее и портрет Овийра.

К сожалению, других материалов о научных занятиях этого молодого эстонского африканиста пока обнаружить не удалось.

Из числа эстонцев, работавших в Африке после Овийра, более других заслуживает внимания Леонхард Блумер (1878—1938). Сын учителя из Куйу (близ Куусалу) и в юности — сам сельский учитель близ Раквере, Блумер получил образование в Лейпцигской миссионерской школе. В течение 23 лет, с 1907 по 1930 гг., он был миссионером в Танганьике (Аруша и прилегающие районы), среди масаи и близких им по языку и культуре народов.³⁸

С первых же лет своего пребывания в Африке Блумер начал изучать язык масаи.

Язык этот к тому времени уже более полувека находился в сфере внимания лингвистов, прежде всего немецких и английских. Первая работа по нему появилась еще в 1847 году, когда Эвальд опубликовал в своей статье составленный Крапфом словарь масаи.³⁹ Однако, и в это, и в значительно более позднее время лишь очень немногие статьи были в какой-то мере основаны на полевых исследованиях. В распоряжении специалистов не было даже сколько-нибудь значительных по размеру текстов масаи: публикации последних ограничивались лишь немногочисленными записями отдельных фраз; даже фольклор оставался фактически неизученным вплоть до появления работы Холлиса.⁴⁰

Попытки что-либо перевести на язык масаи были предприняты лишь в первое десятилетие XX века и исходили из среды

³⁵ Подробнее см. «Eesti Postimehe Missioni-Leht» 1896, № 23, стр. 92. Деятельности Овийра и его товарища Зереброка посвящена значительная часть книги Adolphi H. «Am Fusse der Bergriesen Ostafrikas», Leipzig, 1902, а также брошюра Schwarz, Karl Segebrock und Ewald Ovir, Leipzig, 1897.

³⁶ Письмо директора Музея тов. Пусеп, № 5, от 13/1—62 г.

³⁷ Письмо ее же, № 29, от 19/1—65 г.

³⁸ Много позднее одним из его помощников в Аруше стал Рихард Рейш (известный впоследствии специалист по истории Восточной Африки), делавший тогда (1923) лишь первые шаги в африканистике.

³⁹ Ewald, H. W., Ueber die Völker und Sprachen südlich von Aethiopien, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», B. I, 1847, стр. 44—56.

⁴⁰ Hollis, A. S., The Masai, their Language and Folklore, Oxford, 1905.

миссионеров. Выпущенное тогда Евангелие от Марка⁴¹ было напечатано с применением очень сложной транскрипции, от которой вскоре отказалось даже само опубликовавшее перевод Британское Библейское Общество. Этот первый опыт оказался, по-видимому, настолько неудачным, что даже среди миссионеров о нем знали лишь немногие; и Блумер был не так уж неправ, когда в 1912 г. отмечал полное отсутствие книг на масаи.⁴²

В последующее десятилетие то же Библейское общество выпустило еще четыре перевода: Евангелие от Луки, Евангелие от Иоанна и «Деяния апостолов» (все — в 1915 г.) а затем — полное издание Нового Завета (1923)⁴³ Однако, и они не приобрели широкого распространения даже среди тех читателей, которым были адресованы, — среди миссионеров и исследователей африканских языков.⁴⁴ Значение же этих книг для распространения грамотности среди самого народа масаи можно было признать равным нулю.

Леонхард Блумер пошел по иному пути. Его перу принадлежит первый (насколько можно судить по имеющимся данным) букварь на языке масаи.

Книга эта (выпущенная в Лейпциге без даты) увидела свет, по всей вероятности, в первой половине 1925 года.

Букварь Блумера был издан в крайне ограниченном количестве экземпляров. Он не упоминается ни в одной из работ по языку масаи, по nilотским языкам (включая книгу Келер, упоминающую выше) по этнографии масаи. О нем нет сведений и в работах, специально посвященных истории исследования различных районов Восточной Африки.

Книги этой, насколько мне известно, нет ни в одной из библиотек нашей страны. Во всяком случае, она отсутствует в крупнейших книгохранилищах СССР. Не значится она и в каталогах Британского Музея, Национальной Библиотеки в Париже, Библиотеки Конгресса США. Блумер опубликовал свой букварь в Лейпциге, но он, тем не менее, не отражен даже в немецкой «Книжной летописи» («Deutsches Bücherverzeichnis»)

⁴¹ L O m o n l e M a r k o. Ootisiraki te-'n-gutuk oo-'l-Maasae, L, 1905. См.: British Museum. General Catalogue of Printed Books, v. XXVII, part II, L., 1937, col. 1639. Перевод был выполнен Элфредом Холлисом, автором упомянутой выше книги.

⁴² Missioni Lendleht, 1912, стр. 5.

⁴³ J o h a n a, L., 1915; L u k a, L., 1915; Eyasat Olkipaareta, Imbaruatin Olkepaaret Polo narewaka Timotio o Tito o Filimon, L, 1915; Olniño le Ŋgai Eñgejuk, L, 1923. British Museum, General Catalogue . там же, col. 1718, 1675, 1675, 1756, 1322. Авторами последнего перевода были И. Штауффэгер и Г. Хердман.

⁴⁴ Ни одна из них не отражена даже в специальной работе: Keler, O., Geschichte der Erforschung der Nilotischen Sprachen, В, 1955 («Afrika und Übersee», Beiheft 28); упомянут лишь перевод 1905 г. (стр. 22 и 64), но ошибочно назван Новым Заветом.

Есть сведения, что вскоре после опубликования книги несколько экземпляров ее попали в Эстонию. Их постигла, однако, печальная судьба. Экземпляр, хранившийся в одной из церквей Тарту, погиб во время немецко-фашистской оккупации; следы другого, переданного владелицей в одну из таллинских церквей, были потеряны уже в послевоенный период.

Поиск букваря Блумера продолжались два года. Наконец, книгу удалось обнаружить в библиотеке архиепископа евангелическо-лютеранской церкви Эстонской ССР Я. Я. Кийвита.

Букварь Блумера⁴⁵ состоит из 51 страницы текста на языке масаи без каких бы то ни было пояснений на немецком, эстонском или других языках.

Алфавит, построенный на латинской основе, включает 29 букв, в том числе: e, o (удлиненные e и o); ö; ñ (звук ɲ); ñ (по-видимому, сильно смягченное n); rr (удвоенное r); š (звук ш)⁴⁶. В тексте, однако, букв с диакритическими знаками больше. Блумер различает закрытые гласные (ā, ō, ē, ū),⁴⁷ особо выделяет полугласные (i, u, e, o). Стремление передать все многообразие того или иного звука в разных позициях привело к появлению в букваре и таких сочетаний, как o; e и т. д.⁴⁸

Транскрипция Блумера отличается от транскрипции Холлиса,⁴⁹ однако, разница, пожалуй, больше всего сказывается не в том, что у авторов есть какие-то принципиальные фонетические разногласия, а в выборе разных «изобразительных средств» для передачи особенностей звуков, в общем, оцениваемых одинаково. Разумеется, система Такера (работавшего в соавторстве с ученым масаи Дж. Т. О. Мпаайеи)⁵⁰ отличается от блумеровской в большей степени: Такер, например, впервые передает в своей работе особенности различных тональностей интересующего нас языка. Следует, однако, иметь в виду, что этот труд появился через 30 лет после букваря Блумера.

Эстонскому ученому, несомненно, удалось в общем правильно передать основные особенности фонетики масаи.

Учебный материал расположен в букваре педагогически и лингвистически грамотно. Здесь, безусловно, сыграло роль то обстоятельство, что Леонхард Блумер был по профессии учите-

⁴⁵ *En̄giterata en̄gisoma t'en̄gutuk o 'larusa (M̄asai). Etesira L. Blumer. Leipzig, Ev.-Luth. Mission [1925].* Тираж не указан. На титульном листе описываемого экземпляра есть надпись по-немецки: *Fibel in der Masaisprache.*

⁴⁶ Там же, стр. 31.

⁴⁷ Открытые гласные автор никакими знаками не выделяет.

⁴⁸ *Blumer, L.*, цит. соч., стр. 20.

⁴⁹ *Hollis, A. S.*, цит. соч., стр. 1—9.

⁵⁰ *Tucker, A. N. and Mpaayei, J. T. O., A Maasai Grammar with Vocabulary (Publications of the African Institute, Leyden, n. 2), L. N-Y, Toronto, 1955.*

лем начальной школы и имел, следовательно, необходимый опыт и квалификацию для выполнения стоявшей перед ним задачи. Можно с большой долей уверенности предположить, что образцом для автора в какой-то мере послужили современные ему эстонские буквари, в частности, те, которые ему лично пришлось использовать при работе в школе. Это подтверждается, например, совершенно точными указаниями, что при переводе катехизиса на язык масаи Блумер положил в основу своей работы именно пособие, применявшееся в эстонских школах.

Букварь Блумера, как и другие подобные издания, открывается перечнем гласных, а затем — согласных звуков; из слогов вниманию учеников вначале предлагаются открытые, затем — закрытые; из всех этих слогов автор составляет небольшие слова и фразы.

Известное своеобразие придает букварю довольно обширный алфавитный список имен собственных и географических названий.⁵¹ Любопытно, что автор счел необходимым внести туда не только такие, например, слова, как «Estonia» и «Reval», но и «Russia», «Poltava», «Wilna», «Wolga».

В списке значится и фамилия Овийра.⁵²

Первый раздел букваря завершается перечнем букв алфавита масаи, несколькими параграфами, иллюстрирующими употребление знаков препинания, и списком числительных.

Следующий раздел состоит из двадцати восьми небольших рассказов для чтения. Первый из них посвящен школе, дальше следуют басни и рассказы о природе и о животных. Лишь два или три из них как-то связаны с миссионерской деятельностью автора, остальные, насколько можно судить, никаких религиозных моментов не содержат.

Букварь хорошо иллюстрирован. На его страницах изображены предметы, близкие и знакомые ученикам, встречающиеся им в повседневной жизни: калebasы, мотыги, ножи, сабли, деревянная посуда. Иллюстрации даны также почти к каждому из рассказов второго раздела.

Букварь был не единственным произведением Блумера на языке масаи. Вслед за ним появляется сначала катехизис,⁵³ за-

⁵¹ Blumer, L., цит. соч., стр. 24—30.

⁵² Там же, стр. 28. На стр. 25 упомянуто имя Овийра — Эвальд (см. выше, стр. 11—12).

⁵³ Katekismos Kinyi arāšu Eṅgiteṅenare o'lkristianoī natisira Dr Martin Luther. Embonata: Rorei le Bibel loitagol ena kiteṅenare. Eitala t'eṅgutuk o'larusa L. Blumer, Lpz. 1926. Существует еще одно издание этой книги (ṅgikiliwarat o aleta e Katekismos, Eitāla L. Blumer, Lpz. 1929. Druck der Missionsdruckerei Vuga, P. O. Mombo, Tanganyika Territory). Ее обнаружила в фондах научной библиотеки Тартуского ун-та Э. О. Куду.

⁵⁴ Siṅgoliotin l'Eṅgai t'eṅgutuk O'larusa (o'imasai). Herausgegeben von der Leipziger Mission und Eesti Missioni Selts, 1928.

тем сборник духовных песен⁵⁴ и рассказы из Библии.⁵⁵ Первые две книги находятся в библиотеке Я. Я. Кийвита, третья — в библиотеке церкви с. Куусалу. Они не упомянуты ни в одном из справочников, ни в одной из специальных работ. Насколько можно судить, их нет ни в крупнейших библиотеках нашей страны, ни в самых крупных книгохранилищах зарубежных стран.

В последние годы своей жизни Блумер был занят подготовкой перевода Нового завета (предназначавшегося к публикации в Лондоне) и календаря на языке масаи.

В литературном наследстве Блумера нет специально лингвистических работ. Однако, у него встречаются не лишённые интереса замечания о словарном составе языка масаи. Так, отмечая трудности, с которыми пришлось столкнуться при переводах на масаи, Блумер указывал, что ему не удалось найти в языке масаи слова «надежда», слово «царь» или «король» пришлось передавать словом «предводитель», «вождь» (эст. «realik»); разумеется, и «небо» в том значении, которое придавали ему масаи («то, что наверху» — эст. «üleval», или «ülal»), также не подходило для передачи нужных миссионеру терминов.⁵⁶

Добавим, что внимание Леонхарда Блумера привлекали и вопросы этнографии. Ему принадлежит едва ли не первая в литературе специальная работа по религии масаи.⁵⁷

Букварь Л. Блумера, наиболее интересный для нас его труд, вышел в свет около 40 лет назад, когда Танганьика находилась под колониальным игом англичан. В этих условиях появление книги не могло, разумеется, оказать существенного влияния на развитие просвещения у масаи.

Сейчас времена изменились. Танганьика стала независимой республикой Танзанией. Она добилась уже значительных успехов в экономическом и культурном строительстве. Правительство республики принимает меры к ликвидации неграмотности, к расширению школьной сети, к созданию новых учебных пособий, к выработке письменности для ранее бесписьменных языков. И, пожалуй, именно сейчас небезынтересно вспомнить о первой попытке создать учебник для школ масаи, попытке, связанной с именем бывшего сельского учителя из Северной Эстонии.

* *
*

⁵⁵ Lomon le Bibel. L'osotua musana a l'ostotua ne'juk (Biblische Geschichten in der Masaisprache). Eitälä L. Blumer. Herausgegeben von der Ev.-Luth. Missionsgesellschaft zu Leipzig und Eesti Missioni Selts, 1929. Druck der Missionsdruckerei Vuga, Post Mombo, Tanganyika Territory.

⁵⁶ Missioni lendleht, 1912 a., стр. 5—6.

⁵⁷ Blumer, L., Streiflichter auf Religion und religiöses Leben der Arischaleute. «Ev.-Luth. Missionsblatt». Jg. 82, 1927, SS. 75—82.

Приведенные выше материалы, разумеется, не исчерпывают нашей темы. Известны имена еще целого ряда эстонцев и уроженцев Эстонии, путешествовавших по Африке и писавших о ней. Составление обобщающего труда об эстонской африканистике — дело будущего. Нашей же целью было напомнить о тех африканистах-эстонцах, которым принадлежит наиболее крупный вклад в изучении культуры народов Африки.

Автору не удалось бы выполнить этой задачи, если бы не помощь многочисленных эстонских товарищей из всех уголков республики: из Таллина, Тарту, Тапа, Нарва-Йыэсуу, Симуна, Куусалу. Всем им хотелось бы принести искреннюю благодарность.

AFRIKANOLOGIA AJALOOST EESTIS

A. D. Dridzo (Leningrad)

Resümee

Kirjutises antakse põgus ülevaade nimetatud teaduse ajaloost meie vabariigis. Kõigepealt valgustatakse Hans Tiismani (1828—1886) tegevust, kes oli esimese galla rahvast käsitleva etnograafilis-lingvistilise kirjutise autoriks ning esimeseks suaheeli keele tundjaks omaaegsel Venemaal. Ta tõi kaasa Keeniast väikese kollektiooni vanjika rahva etnograafilisi esemeid (praegu Eesti NSV Riiklikus Ajaloomuuseumis Tallinnas). Teisena vaadeldakse Evald Oviiri (1873—1896) kui suaheeli verbi käsitleva esimese erialalise kirjutise autorit ning džagga rahva etnograafilise ainesniku kogujat tookordsel Venemaal. Kolmas osa kirjutisest on pühendatud esimese maasai keele aabitsa koostajale Leonhard Blumerile (1878—1938).

ABOUT THE HISTORY OF AFRICAN STUDIES IN ESTONIA

A. D. Dridzo (Leningrad)

S y m m a r y

The article presents a brief sketch of the history of African studies in Estonia. It deals with Hans Tiisman (1828—86) who was the first man in Russia to know the Swahili language; he was also the author of the first ethnographical and linguistic notes in our country on Galla people and brought from Kenya a small collection on Wanyika ethnography (now in the Estonian Historical Museum, Tallinn). It deals also with Evald Oviir (1873—96), author of the first special article on the verb in Swahili; Oviir's collection of Djagga ethnography is now in the same museum. The article describes also the first ABC of the Masai language compiled by Leonhard Blumer (1878—1938)

РАЗВИТИЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ В УЗБЕКИСТАНЕ

Ш. М. Шамухамедов (Ташкент)

Востоковедение в Узбекистане имеет давнишнюю традицию. Произведения не только среднеазиатских ученых и поэтов, но и индийских, персидских и арабских поэтов и писателей, ученых и историков изучались и переводились в Узбекистане давно. Многие литературные сюжеты, — такие, как «Лейли и Меджнун», «Вамик и Азро», сюжеты из «Калилы и Димны» и др., уже несколько веков как вошли в арсенал узбекской поэзии.

«Шахнаме» Фирдоуси, «Гулистан» Саади и другие шедевры персидской литературы, начиная с XIV века, по несколько раз переводились на узбекский язык или читались в оригинале в школах и медресе.

Еще в 1340 г. хорезмский поэт Кутб переводит с персидского языка поэму «Хосров и Ширин» из «Хамсы» великого азербайджанского классика Низами Ганджеви. Этот перевод — очень вольный и местами имеет большие расхождения с оригиналом. Тем не менее Кутб этим переводом обогатил узбекскую литературу и, кроме того, показал богатство и поэтические возможности своего родного староузбекского языка.

С присоединением Средней Азии к России изучение Востока не только усилилось, но и приобрело новое качество. Ташкент постепенно становится городом, где развивается русское востоковедение. Деятельность таких крупных востоковедов, как академик В. В. Бартольд, С. Ф. Ольденбург, Н. Остроумов, А. А. Семенов, И. Д. Ягелло, В. П. Наливкин, В. Л. Вяткин, М. С. Андреев, и др., была связана с Ташкентом.¹

Ученые-востоковеды постоянно вели борьбу за превращение Ташкента в один из центров русского востоковедения. Они неоднократно ставили вопрос об открытии в Ташкенте высшего востоковедческого учебного заведения.²

¹ Об этом см.: Б. В. Лунин. Из истории первого востоковедческого учебного заведения в Средней Азии. Очерки по истории русского востоковедения, Изд-во восточной литературы, вып. VI. М., 1963, стр. 302—340.

² Даже в дни февральской революции 1917 г. русских ученых не оставляла мысль об организации высшего востоковедческого учебного заведения в Ташкенте, см.: Б. В. Лунин, цит. соч., стр. 325.

Однако, подлинно современная востоковедческая наука начала развиваться в Узбекистане после Великой Октябрьской социалистической революции. С первых же дней победы революции в Туркестане партия во главе с В. И. Лениным уделяет внимание образованию высших учебных заведений и научных учреждений по востоковедению.

С этого периода в Ташкенте начинается подлинно марксистское изучение истории литературы и искусства народов Востока. Уже в апреле 1918 г. здесь был открыт Туркестанский народный университет, с декабря 1919 г. преобразованный в Государственный университет.

В 1924 г. Туркестанский госуниверситет был переименован в САГУ им. В. И. Ленина, а существовавший прежде в качестве самостоятельного вуза Туркестанский восточный институт был влит в состав САГУ и переименован в восточный факультет. Под этим названием восточный факультет просуществовал до 1931 г.

Русские ученые оказали огромную помощь и в этом деле. На восточном факультете в качестве преподавателей работали известные советские ученые: крупный советский иранист, впоследствии член-корреспондент АН Таджикской ССР проф. А. А. Семенов; другой крупный специалист по Ирану и Афганистану, впоследствии член-корреспондент АН СССР проф. М. С. Андреев преподавал персидский язык, читал курс по географии и этнографии народов Афганистана, возглавил крупную научную экспедицию по изучению Бухары.

На факультете работали известные тюркологи: доц. И. И. Умняков и доц. М. Ф. Гаврилов, проф. Вундцеттель, различные спецкурсы читали академик В. В. Бартольд, проф. С. Малов, проф. Е. Поливанов и др.

Декан факультета проф. А. Э. Шмидт вел курс арабского языка и спецкурс по древнетюркским наречиям.

В соответствии со специализацией на факультете имелись две кафедры по восточной филологии: кафедра тюркологии и кафедра иранистики.

На факультете проводилась широкая подготовка своих научных кадров через аспирантуру. Следует отметить — среди аспирантов был впоследствии крупнейший казахский писатель Мухтар Ауэзов и известный специалист-тюрколог — профессор А. К. Боровков.

На факультете имелся богатый материалами кабинет антропологии и этнографии, работавший под руководством ныне известного антрополога и этнографа проф. Л. В. Ошанина.

Студенческое научное общество, состоявшее из нескольких кружков, издавало свой печатный журнал «Восток», пользовавшийся широкой популярностью среди студентов САГУ

В 1930 г. на факультете открывается восточно-экономическое

отделение, а в 1931 г. восточный факультет был преобразован в педагогический факультет со значительной реорганизацией всего учебного процесса.

Но в 30-х годах начинается процесс отпочкования от САГУ ряда факультетов, которые реорганизуются в самостоятельные высшие учебные заведения, создающиеся в различных городах Средней Азии.

В связи с этим в конце 1931 г. педагогический факультет САГУ был реорганизован в Таджикский высший агро-индустриальный и педагогический институт — ТВАИПИ и переведен в г. Душанбе.

Таким образом, на базе восточного факультета САГУ на первом этапе его существования был создан один из первых крупных учебно-научных центров в молодой социалистической республике Средней Азии — братском Таджикистане.

В 1940 г. на историческом факультете САГУ было открыто восточнолингвистическое отделение с тремя циклами: по Средней Азии, Ирану и Индии.

Наступил 1944 год. Овеянные славой блестящих побед соединения героической советской Армии, громя и преследуя армии фашистских мракобесов и варваров, стремительно рвались на Запад, освобождая от жесточайшего угнетения народы Европы.

Заря освобождения поднималась не только над Европой, но и над всем человечеством. Вдохновленные великим героизмом Советского народа, нанесшего сокрушительный удар по одному из самых злейших форм международного империализма и реакции — фашизму, к борьбе за свободу и независимость поднялись задавленные колониальным гнетом народы Востока.

Коммунистическая партия Советского Союза прозорливо предвидела наступление грандиозных изменений в международном положении в ближайшем будущем — выход на арену политической деятельности ряда новых государств Востока и усиление национально-освободительной борьбы в Азии и Африке после второй мировой войны. В связи с этим для решения ряда новых задач, которые должны были встать перед Советским государством в 1944 году, специальным Постановлением ЦК КПСС и Совета Министров СССР был создан восточный факультет Средазгосуниверситета. Одновременно с этим был также создан в системе Академии наук УзССР Институт Востоковедения.

Первоначально восточный факультет был создан в составе 3-х отделений: ирано-афганского, турецкого и уйгурского. Вслед за этим были созданы отделения арабской филологии и истории стран Востока.

К преподаванию на восточном факультете были привлечены крупнейшие научные авторитеты в области востоковедения: член-корреспондент АН СССР Е. Э. Бертельс, доктор историче-

ских наук И. П. Петрушевский, проф. А. А. Семенов, проф. А. Н. Болдырев, доцент В. И. Беляев, проф. И. И. Боровков, проф. Л. З. Писаревский и др.

По вопросам востоковедения и истории стран Востока давали ценные консультации акад. В. В. Струве и член-корреспондент АН СССР Якубовский.

Работать факультету приходилось в трудных условиях: первые учебные планы, учебники и учебные пособия создавались силами самого профессорско-преподавательского состава факультета.

К участию в работе на восточном факультете были привлечены также местные кадры: доцент Б. З. Халидов по арабской филологии, доцент А. И. Киссен по уйгуроведению, доцент В. С. Москалев по индийской филологии, доцент М. Бохадыров по арабской филологии, доцент Шервани по турецкой филологии, доцент А. Х. Хамраев по истории стран Востока.

Осенью 1947 г. были определены следующие основные профили востфака: североиндийская филология, восточнотуркестанская филология, ирано-афганская филология, история стран Ближнего и Среднего Востока.

Отличительной особенностью учебного процесса в первые годы существования восточного факультета являлась усиленная общелингвистическая подготовка. Большое место в учебных планах занимали вопросы общего языкознания, изучение групп родственных языков и общеисторических вопросов, относящихся к целым районам Востока. Однако, подготовка студентов не преследовала цели практического овладения живыми языками народов Востока: углубленного изучения истории, экономики, культуры и политической жизни современных государств Востока. Не был определен точный профиль выпускаемых специалистов. Ввиду отсутствия прочной и постоянной базы использования специалистов в республике в течение длительного периода существовала двойная профилизация. Например, отделение уйгуроведения готовило специалистов по уйгурскому языку и литературе и одновременно по узбекскому языку и литературе, а отделение индийской филологии готовило специалистов по индийским языкам и литературам и одновременно по английскому языку, отделение истории стран Востока выпускало одновременно историков-востоковедов и историков СССР.

XX съезд КПСС явился вехой не только в развитии науки и высшего образования вообще, но и в развитии востоковедения и высшего востоковедческого образования в частности. Съезд дал глубокий марксистский анализ современного положения в странах Востока, характеризующегося распадом колониальной системы империализма и становлением новых независимых государств Азии и Африки, по-новому были поставлены вопросы принципиального характера, такие, как оценка роли националь-

ной буржуазии в освободительном движении, идеологических течений, а также перспективы развития революционного движения в странах Востока.

В развитии решений XX съезда КПСС был проведен ряд мероприятий по улучшению дела высшего востоковедческого образования, и в их числе постановлением Совета Министров СССР был организован Институт Восточных языков при МГУ им. М. В. Ломоносова. Это постановление предусматривало приглашение на преподавательскую работу в СССР специалистов из стран зарубежного Востока, командирование в эти страны советских специалистов-востоковедов и аспирантов, издание учебников для вузов и школ по восточным языкам, разработку для МГУ ЛГУ и САГУ специальных правил приема на востоковедческие специальности, обеспечивающих наилучший отбор студентов.

В свете решений XX съезда КПСС в Узбекской ССР, начиная с 1957 года, была открыта сеть школ с преподаванием восточных языков: хинди, урду, китайского, персидского, арабского.

Все это вызвало необходимость проведения ряда преобразований на восточном факультете ТашГУ

В 1957 году на восточном факультете ТашГУ были созданы кафедры китайской и арабской филологии. Коренным образом были изменены учебные планы: сняты вторые специальности, введен ряд курсов исторического, географического, этнографического, политического циклов, и, в особенности, был начат коренной поворот в сторону усиления овладения студентами навыками разговорной речи.

Большую роль в развитии востоковедческого образования и решении важных проблем востоковедения сыграла Первая все-союзная научная конференция востоковедов в Ташкенте в июне 1957 года.

Решения конференции востоковедов наметили пути дальнейшего развития востоковедческого образования в республике.

За двадцать лет своего существования востфак ТашГУ выпустил 534 человека, из них — 153 историка стран зарубежного Востока и 350 филологов-востоковедов. Из общего числа выпускников в настоящее время 66 являются кандидатами наук. 2 человека — докторами наук.

О количественном и качественном росте наших востоковедческих кадров свидетельствуют следующие данные. В 1946 г. в Институте Востоковедения АН УзССР научных сотрудников было 21 человек, из них — 1 доктор и 3 кандидата наук, а в 1964 году там работало 79 научных сотрудников, из них 4 доктора, 28 кандидатов наук.

На восточном факультете в 1946 году всего преподавателей было 25 человек, из них 3 кандидата наук и доцентов. В 1964

году преподавателей — 50, из них 12 кандидатов наук, 1 профессор.

Неуклонный рост кадров явился важным залогом успешного развития востоковедения в Узбекистане.

За этот сравнительно короткий срок в основном молодые кадры преподавателей восточного факультета создали около 10 учебников и учебных пособий и 14 книг — исследований по различным вопросам востоковедения и богатейшего научного и литературного наследия народов Средней Азии и зарубежного Востока.

Партия ставит перед советскими востоковедами задачу — дать научно-объективное изложение многовековой истории ныне освободившихся народов, которых еще недавно буржуазная литература презрительно причисляла к «неисторическим», показать их вклад в мировую культуру, со всей силой заклеить колонизаторов, прервавших самостоятельное историческое развитие стран Азии и Африки.

В решение этих ответственных задач вносят свой вклад и востоковеды Узбекистана, которые сконцентрированы в основном в двух востоковедческих учреждениях Узбекистана — на восточном факультете ТашГУ им. В. И. Ленина и в Институте Востоковедения АН УзССР

В состав Института востоковедения АН УзССР входят ныне два научных отдела, объединяющих семь секторов.

Отдел научного описания и каталогизации восточных рукописей и документов состоит из четырех секторов: сектора научного описания и каталогизации восточных рукописей; сектора исследования и публикации восточных рукописей; сектора исследования и публикации актов и документов на восточных языках и сектора первичной научной обработки, систематизации и хранения, при котором имеются рукописохранилище и лаборатория микрофильмирования и реставрации рукописей.

В отдел истории, экономики и культуры стран зарубежного Востока входят три сектора: сектор истории, экономики и культуры Ирана и Афганистана, аналогичный сектор Индии и Пакистана и сектор литератур народов зарубежного Востока.

При организации Института в 1944 г. (он был создан как Институт по изучению восточных рукописей) ему были переданы на хранение рукописи и литографированные издания, а также архивные документы, освещающие политическую историю, социально-экономические отношения народов Востока и другие вопросы.

Одной из ранних публикаций Института явился первый том каталога «Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР», вышедший в 1952 г. С тех пор сотрудниками сектора научного описания и каталогизации восточных рукописей

(рук. канд. филол. наук У. И. Каримов) подготовлено и издано семь томов каталога.³

Каталоги «Собрания восточных рукописей» знакомят широкие круги научной общественности СССР и зарубежных стран с рукописными богатствами Академии наук Узбекской ССР.

Большая работа ведется также по подготовке и изданию научно-комментированных переводов на русский и узбекский языки письменных памятников народов Средней Азии и сопредельных стран Востока. Этому способствует наличие в рукописном фонде ИВ АН УзССР многих редких и уникальных произведений по истории, литературе, астрономии, медицине, естественным наукам, математике, химии и т. д.

Коллектив научных сотрудников, занятый изучением письменных памятников, стремится сделать достоянием широкой общественности культурное наследие народов Востока.

В 1953 г. Институт приступил к переводам с арабского на русский и узбекский языки многотомного труда Абу Али ибн Сины «Канон врачебной науки». В редактировании текста переводов и написании предисловий к отдельным книгам «Канона», научных комментариев и примечаний к ним, наряду с научными сотрудниками сектора исследования и публикации восточных рукописей ИВ АН УзССР (рук. доктор филол. наук А. К. Арендс), участвовали ленинградские арабисты и многие видные медики Ташкента, Москвы и Ленинграда.

Издание этого замечательного труда, впервые опубликованного в полном объеме, по достоинству оценено широкими кругами советских и зарубежных ученых, о чем свидетельствуют многочисленные отклики и рецензии специалистов.

Следует отметить, что изучение и публикация культурного наследия Ибн Сины не ограничивается изданием «Канона врачебной науки». Сотрудниками ИВ АН УзССР составлены описания и перечень всех рукописей трудов гениального ученого и комментариев к ним; написана научная биография Абу Али ибн Сины. Его труды внимательно изучают не только востоковеды, но и ученые-медики, практические медицинские работники, филологи и философы.

В 1949 г. научная общественность нашей страны широко отметила 900-летие со дня рождения великого среднеазиатского ученого-энциклопедиста Абу Рейхана Бируни, внесшего большой вклад в развитие мировой культуры. Институт востоковедения, носящий имя Бируни, подготовил к его юбилею перевод с арабского на узбекский язык переписки Ибн Сины с Бируни, которая касается вопросов философии, космографии, физики и

³ Подробнее см. в статье С. А. Азимджановой, М. Г. Пикулина «Востоковедение в Узбекистане за 40 лет». Общественные науки в Узбекистане, 1964 № 8—9, стр. 53—61.

содержит ценный материал для выяснения мировоззрения обоих ученых и состояния науки в тот период. Одновременно были изданы на узбекском языке извлечения из трудов Бируни.

В 1957 г. вышел из печати первый том избранных сочинений Бируни — «Памятники минувших поколений», где приводятся ценные сведения по истории, этнографии и культуре древних народов Средней Азии и других стран Востока.

Состоявшийся в 1960 г в Москве XXV международный конгресс востоковедов приветствовал публикацию трудов выдающихся ученых Востока и, в частности, принял специальное решение о координации научных сил Советского Союза и Индии по изданию научного наследия Бируни.

В январе 1964 г. в столице Индии г. Дели проходил XXVI международный конгресс востоковедов. К этой дате был приурочен выпуск в свет второго тома избранных сочинений Бируни — «Индия». Этот единственный в своем роде памятник народов Востока содержит важнейшие сведения о народах Индии, их обычаях, религии, философии и дает представление о состоянии науки как в Индии, так и в Средней Азии.

В настоящее время в Институте востоковедения АН УзССР ведется большая работа по подготовке к изданию всех сохранившихся трудов Бируни.

Среди публикаций ИВ АН УзССР по истории науки важное место занимает и такой уникальный памятник по истории химии, как «Книга тайны тайн» Абу Бакра ар-Рази (865—925).

Перед востоковедами Узбекистана стоит ответственная задача дальнейшего углубления изучения и публикации важнейших памятников науки и культуры народов Средней Азии. Предпринимаются меры к значительному расширению и углублению исследования научного наследия Улугбека, Хорезми и других выдающихся ученых и мыслителей прошлого.

Институт Востоковедения систематически занимается публикацией ценных памятников по истории народов Средней Азии и сопредельных стран Востока. В последние годы сотрудниками Института подготовлено и опубликовано большое количество научно-комментированных переводов и оригинальных исследований на русском и узбекском языках по истории и истории культуры народов Средней Азии и зарубежного Востока.

Кроме уже опубликованных работ, в Институте подготовлен к печати ряд новых письменных памятников и исследований:

Главное место в плане научно-исследовательских работ Института Востоковедения АН УзССР занимает разработка актуальных проблем, выдвинутых в решениях XXII съезда партии и новой Программе КПСС перед советской востоковедческой наукой. В свете этих задач опубликовано немало исследований, выполненных в секторах истории, экономики и культуры Ирана и Афганистана, Индии и Пакистана.

Кроме того, изданы коллективные работы — «Советский Союз и слаборазвитые страны Востока» (1963) и «Взаимоотношения народов Средней Азии и сопредельных стран Востока в XVIII—начале XX в.» (1963)

За последние годы значительно расширились научные связи востоковедов Узбекистана с зарубежными учеными, прежде всего — из стран социалистического лагеря, а также независимых государств Востока.

Институт востоковедения АН УзССР поддерживает регулярные научные связи с научно-исследовательскими учреждениями и отдельными учеными Чехословакии, Польши, Румынии, ГДР, КНДР, Индии, Афганистана, Ирана, ОАР Англии, США, Франции, Италии и т. д. Наряду с обменом печатными трудами, Институт высылает по просьбам зарубежных ученых микрофильмы и фотокопии восточных рукописей, хранящихся в фондах ИВ АН УзССР

На восточном факультете работают по контракту ученые-филологи и профессора университетов из Индии, Афганистана, ОАР. Узбекские ученые все чаще принимают участие во всемирных и всесоюзных конгрессах востоковедов.

За последние годы Ташкент, действительно, превращается в один из центров советского востоковедения.

В 1964 г в Ташкенте проходила IV Всесоюзная конференция по иранской филологии. В работах конференции приняли участие иранисты-востоковеды Ташкента, Москвы, Ленинграда, Баку, Тбилиси, Душанбе, Самарканда и других городов.

Было заслушано и обсуждено 45 научных докладов. К конференции были изданы 2 брошюры:

1. Программа конференции. 2. Тезисы докладов. В настоящее время готовятся к изданию «Материалы конференции» (10—15 печ. л.) Конференция имела большое значение для дальнейшего развития иранистики в СССР, т. к. позволила иранистам Советского Союза обменяться мыслями по поводу важнейших проблем иранской филологии, завязать личные научные связи и обсудить, а также утвердить сводно-координационный план научно-исследовательских работ, выполняемых вузами страны.

В настоящее время на восточном факультете ТашГУ им. В. И. Ленина имеются кафедры арабской, индийской, ирано-афганской филологии и китайской филологии, а также кафедра истории стран Востока.

Несмотря на все это, необходимо отметить, что у нас отстает публикация.⁴ Имеется целый ряд давно написанных интересных работ по восточной филологии, которые ожидают публикации.

⁴ Об этом же говорил Е. Э. Бертельс еще в 1947 г. (см. Е. Э. Бертельс, Востоковедная работа в СССР. Востоковедение в Узбекской ССР. Труды МИВ, сборник 4, 1947, стр. 129).

Теперь несколько слов о перспективах.

Сейчас на восточном факультете ведется научная работа по четырем основным направлениям:

- а) историко-экономические и культурные связи народов Средней Азии и стран Среднего Востока;
- б) лексикология восточных языков;
- в) лингвостатистика восточных языков;
- г) создание учебников и учебных пособий.

В дальнейшем планируется открытие на факультете отделений экономики стран Востока, искусства и этнографии народов Востока, а также изучение новых языков Востока: пенджаби, тамили, индонезийского и др.

Таковы перспективы восточного факультета ТашГУ им. В. И. Ленина.

В гослитиздате УзССР с 1957 года функционирует редакция литературы народов Востока. До настоящего времени только эта редакция выпустила множество книг из произведений восточных авторов общим тиражом более 1,5 млн. экземпляров.

В последние годы эта редакция уже выпускает книги на языках народов Востока. Лучшие произведения узбекской литературы переводятся на арабский, урду, хинди, персидский и другие языки народов Востока. Это сыграет огромную роль в сближении народов, понесет наш передовой опыт свободолюбивым народам Востока.

ORIENTALISTIKA ARENG USBEKISTANIS

S. M. Samuhamedov (Taškent)

Resümee

Autor annab kirjutises põgusa ja sisutiheda ülevaate orientaalteaduste viljelemisest Usbeki NSV-s, mis seal teatavasti omab iidseid traditsioone. Hilisemal epohhil tõstetakse esile eriti Taškendi osatähtsust keskusena tsaari- ja nõukogudeaegses Kesk-Aasias orientaalteaduste arendamisel ning levitamisel. Usbeki NSV-s tegeleb orientalistikaga esijoones kaks asutust: Taškendi RÜ idateaduskond ja Usbeki NSV TA Orientalistikainstituut. Viimase otseseks ülesandeks on rikkaliku orientaalise käsikirjalise pärandi talletamine, läbitöötamine ja publitseerimine.

Orientaalteaduste viljelemisel saadud tulemused on muutnud Usbeki NSV pealinna Taškendi tähtsaks keskusese nimetatud alal Nõukogude Liidus.

DIE ENTWICKLUNG DER ORIENTALISTIK IN USBEKISTAN

Sch. M. Schamuchamedow (Taschkent)

Zusammenfassung

Der Verfasser gibt eine kurze und inhaltsreiche Übersicht über die Lage der orientalistischen Studien in der Usbekischen SSR, die sich dort bekanntlich einer langen und ruhmvollen Tradition erfreuen. In der späteren Epoche wird die führende Rolle der Stadt Taschkent als Mittelpunkt der Entwicklung und Ausbreitung der orientalistischen Studien sowohl im zaristischen als auch im sowjetischen Zentralasien mit besonderem Nachdruck hervorgehoben. In der Usbekischen SSR gibt es in erster Linie zwei Institutionen, die sich mit der Erforschung des Orients befassen, nämlich (1) die orientalische Fakultät der Taschkenter Staatlichen Universität und (2) das Institut für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften der Usbekischen SSR. Das letztgenannte sieht seine erstrangige Aufgabe in der Aufbewahrung, Bearbeitung und Veröffentlichung des überaus reichhaltigen Nachlasses des orientalistischen Handschriftenmaterials.

Die beim Studium des Orients bisher erzielten Ergebnisse haben die Hauptstadt der Usbekischen SSR — die Stadt Taschkent — in ein wichtiges Zentrum auf dem erwähnten Gebiete in der Sowjetunion verwandelt.

К ИСТОРИЧЕСКОЙ ГРАММАТИКЕ АВСТРОНЕЗИЙСКИХ ЯЗЫКОВ

Ю. Сирк (Москва)

История огромной австронезийской, или малайско-полинезийской семьи языков представляет собой одну из интересных проблем, стоящих перед лингвистической наукой. До сих пор разрабатывалась историческая фонология австронезийских языков, изучалось и строение австронезийского корня, на чем базируются гипотезы о связях этой семьи с другими семьями. Историческая грамматика в узком смысле фактически еще не существует. Развитию этой дисциплины при исследовании австронезийской семьи препятствовали различные обстоятельства. Как указал Демпвольф, австронезийские языки, в отличие от банту или семитических, не обнаруживают ясного грамматического единства.¹ Ввиду этого, при почти полном отсутствии ранних памятников (причем так называемые древние языки в этой семье, существовавшие уже 1000—1400 лет назад, грамматически мало отличаются от современных), реконструкция сталкивается с большими трудностями.

Хотя историческая морфология и исторический синтаксис австронезийских языков не оформились как дисциплины, отдельными вопросами в этой области все-таки занимались. Сразу, как стало очевидным наличие больших дивергенций в грамматическом типе австронезийских языков, лингвисты задались вопросом: какие явления здесь более древние и какие производные? В. Гумбольдт считал наиболее архаичными в этой семье полинезийские языки.² Позднее, после распространения взглядов Шлейхера, эту «пальму первенства» стали отдавать филиппинским языкам, обладающим наиболее осложненной аффиксацией. Признание архаичности филиппинских языков было охарактеризовано Я. Гондой как пережиток идей о «дегенерации языка».³ И. Вильс попытался показать, что исходным в

¹ O. Dempwolff, *Induktiver Aufbau einer indonesischen Ursprache*, Berlin-Hamburg, 1934, стр. 13.

² W. Humboldt, *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, Bd. 2, Berlin, 1838, стр. 293.

³ J. Gonda, *Indonesian linguistics and general linguistics*, — «Lingua», vol. 2, 1949/50, No. 3, стр. 317, 337; «Lingua», vol. 3, 1952/53, No. 1, стр. 20.

австронезийской семье является меланезийский тип, с различием отчуждаемой и неотчуждаемой принадлежности и без противопоставления залогов; от него, через восточно-индонезийский тип идет переход к западно-индонезийскому типу, наиболее передовому, потерявшему упомянутое различие и выработавшему противопоставление актива и пассива.⁴

Недавно А. Кейпелл отметил, что, хотя филиппинский тип «обычно не признают исходным», однако, эта гипотеза отнюдь не исключена, только доказательства ее не разработаны.⁵

Соотношение «западного» и «восточного» типов в австронезийской семье — чрезвычайно сложная проблема. Мы не собираемся рассматривать ее в настоящей статье в полном объеме. Нашей темой являются некоторые частные вопросы.

Одной из интересных проблем австронезийской сравнительной грамматики является природа инфикса -in-, играющего важную роль в глагольной морфологии разных групп. Для рассмотрения этого вопроса необходимо привлечение данных мальгашского языка, территориально удаленного от других австронезийских, а также определение важнейших типов глагольной морфологии в пределах индонезийских языков. Далее оказывается, что привлекаемые нами материалы не только позволяют сделать выводы относительно -in-, но представляют интерес также в связи с более широкой проблемой соотношения типов глагольной морфологии в историческом плане.

* *
*

Начнем с инфикса -in-. Эта морфема была в сравнительно-историческом аспекте впервые рассмотрена И. Брандесом. Этот лингвист пришел к выводу, что первоначальной функцией -in- была видо-временная функция, которая сохранилась в филиппинской группе языков.⁶

Противоположный взгляд был высказан Р. А. Керном.⁷ Согласно его точке зрения, исходная -in- была залоговой. На первый взгляд, это не лишено резона: -in- в качестве пассивного показателя в австронезийских языках распространено гораздо шире, чем в качестве видо-временного форманта. Но доказательство Керна основано не на этом. Он находит, что -in- как пассив-

⁴ J. Wils, *Het passieve werkwoord in de Indonesische talen*, 's-Gravenhage, 1952.

⁵ A. Capell, *Oceanic linguistics today*. — «Current Anthropology», vol. 3, 1962, No. 4, стр. 379.

⁶ J. Brandes, *Het infix -in-*, — «Album-Kern», 1903, стр. 199—204.

⁷ R. A. Kern, *Deutung des -in- Infixes in den austronesischen Sprachen*, — «Acta Orientalia» (Leiden), vol. 9, 1931, стр. 1—58.

ный формант объединяет значения, свойственные двум разным пассивным формантам филиппинских языков: префиксу *i-* и суффиксу *-əp* (*-əp*). Поэтому *i-* и *-əp* должны были существовать до *-ip-*, который появился в результате их «слияния». Объединением двух значений (значения выделения агенса и значения выделения пациенса) объясняется появление у *-ip-* перфектного значения.⁸ Отсюда берет начало вторая, видо-временная функция *-ip-*, развитая в частности филиппинскими языками и перенесенная ими также в систему актива (в то же время и первая функция *-ip-* в филиппинских языках сохранилась). В языках Юго-Западной Индонезии (древнеяванском и др.) перфектное значение *-ip-* не развилось.

Работа Керна сделана на большом фактическом материале, хотя это преимущественно материал из «вторых рук» — из грамматик отдельных языков, — и написана не без «чувства языка». Но его концепция кажется нам очень сомнительной.

Во-первых,стораживает предлагаемая им модель: префикс и суффикс, сливаясь, дают инфикс. Других примеров подобного явления в австронезийских языках нам не известно.⁹

Согласно Керну, *i-* и *-əp* исторически предшествовали инфиксу *-ip-*. Значит, уже тогда должны были существовать тонкие противопоставления в области пассивного залога. В какой период это могло быть? Здесь мы должны довольствоваться относительной хронологией. Поэтому посмотрим, какие изменения за это время должны были произойти.

Заслугой Брандеса было открытие того, что префиксы, начинающиеся с *p-*, там, где они в видо-временной парадигме противопоставлены префиксам на *m-* (или, как в языке илоко, начинающимся с гласного), исторически восходят к префиксам, инфигированным *-ip-*, так: *pa-* < *m-ip-a-* и т. д. Брандес имел примеры *mipa-* только из двух языков: томбулу (Минахаса) и фаворланг (= бабуза) (Тайвань)¹⁰ В дополнение к этому можно указать на языки магинданао (Минданао) и дусун (Северный Калимантан). Например, в дусун прошедшее время глагола *tomobog* 'бить' — *mipomobog*.¹¹ Кроме того, интересен язык палау, в котором *-l-* или *-el-* служит универсальным средством образования формы прошедшего времени как в активе, так и в пассиве, причем оно соединяется также с префиксом *me-* (*men-gitakl* 'петь' — прош. вр. *mlengitakl*; *melalem* 'сажать' — *mella-*

⁸ Там же, стр. 42.

⁹ По-видимому, по этой же причине О. Даль (O. C. Dahl, *Malgache et maanjan*, Oslo, 1951, стр. 207) называет данную реконструкцию Керна «une formation très artificielle».

¹⁰ J. Brandes, цит. соч., стр. 203.

¹¹ J. Staal, *The Dusun language*, — «Anthropos», Bd. 21, 1926, стр. 938—951.

lem).¹² Известно, что в палау *l* является регулярным соответствием **p*, поэтому происхождение инфикса *-l/-el-* от **-ip-* вполне вероятно.

В конечном счете вырисовывается картина распределения сочетаний **m* + **-ip-*, приуроченных к окраинам Филиппинской области, в то время как почти во всех крупных языках Филиппин распространены префиксы на *p-*, объясняемые как *m* + **-ip-* минус *m*. Это типичная картина распространения архаизма.

При оценке древности возникновения сочетаний **m* + **-ip-* нельзя забывать о характере языка палау, сильно отличающегося от всех западно-индонезийских языков морфологически и выработавшего тип морфологии, напоминающий внутреннюю флексию. Можно думать, что такая коренная перестройка языковой системы потребовала немало времени. Но ввиду географического положения данного языка можно допустить влияние на него меланезийских или неавстронезийских языков. Поэтому, по крайней мере до сравнительно-морфологического исследования палау, на этот язык нельзя особенно полагаться.

Более важным, на наш взгляд, является учет данных мальгашского языка, так же, как филиппинские, имеющего в видо-временной парадигме противопоставление *m* и *p*.

Каждому, знающему австронезийскую семью, ясно, что мальгашский язык по морфологии глагола, а также по другим грамматическим особенностям (позиция сказуемого, употребление существительного с артиклем и т. д.) походит на филиппинские языки. Но для того, чтобы оценить показания мальгашского языка, нужно определить некоторые понятия.

1. Система залоговых форм. К филиппинским языкам издавна применялась так называемая «схема трех пассивов». Эта схема неоднократно критиковалась, однако, ею продолжают пользоваться до настоящего времени. По-видимому, она в своей основе соответствует специфике этих языков.

При формально-синтаксическом определении залога¹³ эта схема получает обоснование.

В ряде филиппинских языков, в частности, в тагальском, биколь, в группе бисайя, в пампанга, илоко, ибанаг, тирурай, сангир, в минахасских языках, а если позволяют судить данные о языке цоу на Тайване¹⁴ то и там, наблюдается следующая

¹² Данные по грамматике: P. S. Walleser, *Grammatik der Palausprache*, — «Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin», 14. Jg., 1911, стр. 121—232.

¹³ См.: Ю. Х. Сирк, О выражении субъектно-объектных отношений в индонезийских языках, — сб. «Эргативная конструкция предложения в языках различных типов» (тезисы докладов), Л., 1964.

¹⁴ Данные по книге: Н. А. Невский, *Материалы по говорам языка цоу*, М.—Л., 1935.

схема: одному виду актива соответствует два, три или больше видов пассива.

В качестве иллюстрации приведем схему залоговых форм глагола *sumulat* 'писать' в тагальском языке.

Отношение к субъекту действия	Активное	Пассивное
Направленность на непосредственный объект	актив: <i>sumulat</i>	прямой пассив <i>sulatin</i>
Направленность на место	—	локальный пассив <i>sulatan</i>
Направленность на инструмент, цель, лицо, ради которого совершается действие и т. д.	—	инструментальный пассив <i>isulat</i>

(Приведены формы так называемого инфинитива.)

Общий принцип построения залоговой парадигмы — один вид актива и несколько видов пассива, различающихся в плане субъектно-объектных отношений. Указанные языки обнаруживают сходство не только в плане «чистых отношений», но и в морфемике: почти везде виды пассива различаются аффиксами, восходящими к *-эп, *ап и *i-. Поэтому, несмотря на то, что некоторые языки, по другим признакам похожие на филиппинские (магинданао; по-видимому, тагабили), не выполняют данных условий, их можно рассматривать как признак некоторого обобщенного типа языковой системы. Будем его называть филиппинским типом.

2. Вторым признаком филиппинского типа в области глагольной морфологии отрицательный: ему не свойственны так называемые «спрягаемые формы», т. е. неразрывные сочетания глагола с препозитивным местоимением или местоименным префиксом. Подобные формы широко распространены в языках Юго-Западной и Восточной Индонезии. Можно привести примеры из яванского: *kugasa, kula gaos* 'я чувствую' (*ngrasa, nggaos* 'чувствовать'); бугийского: *tuwuki* 'ты пишешь' (*tuki* 'писать'); слару: *[oa]mtwabar* 'ты танцуешь' (из *tabar* — основа глагола 'танцевать' и морфемы — показателя второго лица *tu*)

3. Филиппинскому типу свойственно наличие синтетических видо-временных форм, одинаково распределенных по залоговым формам (т. е. свойственных как активу, так и всем типам пассива), причем в образовании их (по крайней мере

в форме т. наз. прошедшего времени) принимает участие инфикс -ip- или его дериваты (па- < *m-ip-а во многих языках, -ipm- < *-ip-um- в бисая, -ipm- того же происхождения в илоко, -ungm- в архаическом тагальском, -ipin- в ибанэг и биколь и т. д.).

Австронезийские языки, особенно языки так называемой индонезийской ветви, обнаруживают большое грамматическое разнообразие. Возможно выделить еще целый ряд типов глагольной морфологии, сопоставляемых с филиппинским типом. Отметим несколько наиболее важных по распространенности или по значению для нашего вопроса. Это: 1) малайский тип; 2) калимантанский тип; 3) восточно-индонезийский тип.

Малайский тип отличается от филиппинского типа по всем привлеченным нами пунктам. В нем есть противопоставление актива и пассива, но отношение действия к объекту выражается не выбором вида пассива, а суффиксированием глагола специальными суффиксами «объектного влияния»,¹⁵ вроде малайских -kap и -i, яванских -ake (-akén) и -i и т. д. Глаголы с подобными суффиксами (будем их называть суффиксами «-kap» и «-i») имеют и актив, и пассив. Следовательно, если система залоговых форм в филиппинском типе несимметрична, схематически:

актив	пассив
+	+
—	+
—	+

то в малайском типе она симметрична:

актив	пассив
+	+
+	+
+	+

Малайскому типу свойственны «спрягаемые формы». Отношение их к залогам может быть различным: они могут входить в систему пассива или оставаться вне противопоставления актив-пассив.

Синтетические видо-временные формы, приуроченные одинаково ко всем залоговым формам, в малайском типе отсутствуют.

Калимантанский тип выделяется нами на основе весьма скудных данных. Пока можно отнести к этому типу

¹⁵ Н. Ф. Алиева, Глагол в индонезийском языке (автореферат канд. дисс.). М., 1963, стр. 12.

причинной связью. Если это так, то уже совпадение их в мальгашском языке представляет интерес для исторического языкознания.

Эти совпадения дополняются совпадениями в морфемике. В мальгашском языке, так же как в филиппинских, наблюдается противопоставление префиксов на *p* префиксам на *m*: инфикс *-ip-* употребляется в прошедшем времени пассива; наблюдается, правда, при немногих глаголах, оппозиция суффиксов **-эп* и **-ап* с характерными для них в филиппинских языках функциями. Учитывая то, что все данные явления независимы друг от друга, объяснить их конвергентным развитием немыслимо. Они должны иметь историческую связь с соответствующими явлениями филиппинских языков.

С другой стороны, нельзя не обратить внимание на отличия мальгашского от филиппинских языков. К ним относятся: префиксы будущего времени *ha-*, *hi-* (вероятно из **ka-*, **kə-*) и в связи с этим особое «выравнивание» видо-временной парадигмы на *m* — *p* — *h*; пассивный префикс *a-*, явно не восходящий к филиппинскому **i-*, хотя отчасти похожий на него функционально;¹⁸ особый вид пассива — «релятивный залог» со своими структурными моделями, не находящими, насколько известно, параллели в филиппинских языках. Нейтрализация суффиксов **-эп* и **-ап* (в мальгашском не полностью законченная), может быть, не является столь показательной, так как оппозиция этих суффиксов отсутствует также в некоторых филиппинских языках (как сангир, томбулу). Но эта нейтрализация в мальгашском не вызвана фонетическими причинами. Несомненно, что на все эти изменения потребовалось значительное время.

Вывод таков. Несомненно, что мальгашские префиксы на *p* исторически связаны с *-ip-* и представляют особый общефилиппинский элемент. Однако, отделение мальгашского от филиппинских языков произошло относительно давно. По гипотезе Керна, пассивный инфикс *-ip-* относится к еще более отдаленному времени. Изучаемое изменение относится, по-видимому, к числу тех, которые не происходят очень быстро. Прибегая к терминам схемы Сэпира, это — изменение в «понятиях», которые «вообще проявляют удивительную устойчивость».¹⁹ Отсюда следует, что возникновение пассивных формантов **i-* и **-эп* с их особыми значениями, похожими на значения их в современном языке тонтембоан (материалом которого больше всего пользуется Керн), должно относиться к очень отдаленной эпохе. Это, несомненно, мало вероятно. Вероятнее, что в данном случае мы имеем дело с двумя инфиксами *-ip-*, с различным зна-

¹⁸ O. C. Dahl, цит. соч., стр. 199 и след.

¹⁹ Э. Бенвенист, Классификация языков. — сб. «Новое в лингвистике», III, М., 1963. стр. 53.

чением и различным происхождением, которые в части индонезийских языков, именно в филиппинских, контаминировались.²⁰

В пользу сказанного говорит также и то, что в разных группах австронезийских языков мы встречаем инфикс *-in-* со значением, не имеющим ничего общего с распространенными значениями (чаще, когда *-in-* представляет собой спорадическую морфему, ей вообще трудно приписать какое-либо общее значение). Например, в некоторых меланезийских языках имеется *-in-* в роли словообразовательного форманта существительных; в языке ровиана (Соломоновы о-ва) *varigera* 'сражаться' — *vinarigera* 'сражение'

* *

*

С мальгашским языком связана еще одна интересная проблема. Если в области грамматики этот язык тяготеет к филиппинским, то в плане сравнительной фонетики и лексики он, по видимому, наиболее близок к языкам Юго-Восточного Калимантана. На это указали, по всей вероятности, независимо друг от друга, Р. Брандштеттер²¹ и О. Даль²² (первый сблизил мальгашский с нгаджу, а второй, в результате многолетней работы, с мааньян). Далю есть основание верить, хотя его работа и не отличается строгостью метода.²³ Нельзя отрицать наличия в лексике мальгашского языка известного «калимантанского уклона». В качестве примеров приведем слова *avu* 'приходить', *inopa* 'что', *velona* 'живой', *manidina* 'летать', *ivu* 'слюна', корреляты которых более или менее широко распространены на Калимантане, и *taolana* 'кость' форма которого (дифтонг в первом слог) объединяет мальгашский язык с мааньян.²⁴

²⁰ Нам представляется вероятным, что один из этих инфиксов — *-in-* с видо-временным значением — имеет генетическую связь с префиксом *pi-* языков тонтембоан и томбулу. О направлении изменения (*pi-* > *-in-* или *-in-* > *pi-*) трудно судить с уверенностью. Однако как соотносительная ареальная распространенность *pi-* и *-in-* в родственных языках, так и положение в языке томбулу (где при префиксе *pa-* имеем *paipa-* или *paipa-*, а при инфиксе *-um-* — только *-in-* < **-in-* *-um-*) позволяет отдать предпочтение схеме *-in-* > *pi-* как более вероятной. Но каково бы ни было направление изменения, генетическая связь данных элементов означает, что различие «старого перфекта» (*pi-*) и «нового перфекта» (*-in-*) как качественно разных ступеней языкового изменения (так они рассматриваются Керном — R. A. Kern, цит. соч., стр. 41 и след.) не оправдано.

²¹ R. Brandstetter, An introduction to Indonesian linguistics being four essays, London, 1916.

²² O. C. Dahl, цит. соч.

²³ I. Dyen, Review of O. C. Dahl, *Malgache et maanjan*, — «Language» vol. 29, 1953, No. 4, стр. 577—589.

²⁴ Касательно мальг. *hariva* «мааньян *kariwe* 'вечер' Дайен (I. Dyen, цит. соч., стр. 583) отмечает, что «cognates in other languages are so far unknown». Здесь мы должны внести корректив: этот корень встречается также на Сулавеси (бугийское *araweng*, макаassarское *karuweng* 'вечер').

Правда, может оказаться, что мальгашский язык лексически и фонетически еще более близок к какому-нибудь изученному только в последнее время мелкому языку Филиппин, по которому Даль не имел данных, и не имеем данных и мы. Некоторой гарантией от этого можно считать то, что Дайен, располагавший новейшими материалами, нашел у мальгашского наиболее высокий процент общности в списке Сводеша именно с мааньян (и этим подтвердил вывод Даля).²⁵

Языки мааньян и нгаджу, рассмотренные с точки зрения морфологии глагола, относятся к калимантанскому типу.

Можно думать, что мальгашский представляет собой исторически смешанный язык, с филиппинской морфологией и калимантанским словарем.²⁶ Это не исключено. Однако против подобного предположения говорит то, что в аффиксальных элементах мальгашского языка, по крайней мере в диалекте мерина, насколько они возводимы к архетипам, обнаруживаются те же звуковые изменения, что в корневых элементах.²⁷ С другой стороны, в калимантанских языках встречаются в виде реликтов «филиппинские» суффиксы *-эн, *-ап и др. (напр. мааньян *kotaen* 'еда' от основы *kota* 'кушать'). Поэтому мы склоняемся к мысли, что в вопросе об историческом соотношении филиппинского и калимантанского типов мальгашский язык следует принимать во внимание.

Учет данных мальгашского языка позволяет выдвинуть следующее предположение касательно исторических соотношений языков с филиппинским и калимантанским типами глагольной морфологии. Если мальгашский язык не является исторически смешанным, то грамматические особенности его восходят к тому же источнику, что и сравнительно-фонетические, и лексические. Последние признаки сближают мальгашский с языками Юго-Восточного Калимантана. Общий предок всех этих языков должен был обладать филиппинским типом морфологии. Это обстоятельство делает маловероятным предположение, что кали-

²⁵ I. Dyen, A lexicostatistical classification of the Austronesian languages, — Supplement to International Journal of American Linguistics, vol. 31, No. 1, 1965, стр. 43.

²⁶ Особую проблему составляют связи мальгашского языка с языками островов западнее Суматры, особенно с ниасским. Их общие черты касаются также морфологии глагола (см. R. Brandstetter, цит. соч., стр. 191—192). Однако в пределах определенных нами черт ниасский глагол относится к малайскому типу. Поэтому черты сходства между ниасским и мальгашским не противоречат использованию данных мальгашского языка при исследовании отношений между филиппинским и калимантанским типами. Может ли сопоставление мальгашского с ниасским помочь выяснению отношений малайского типа — об этом говорить мы пока не беремся.

²⁷ Имеем в виду звуковые соответствия, установленные О. Демпвольфом для корневых элементов (O. Dempwolff, *Deduktive Anwendung des Urindonesischen auf austronesischen Einzelsprachen*, Berlin-Hamburg, 1937, S. 78 f. f.).

мантанский тип, представляющий собой общий вариант филиппинского и малайского типов, является их предком. Скорей наоборот: калимантанский тип исторически восходит к филиппинскому.

Разумеется, эта гипотеза нуждается в самой серьезной проверке. Возможно, что в настоящее время для такой проверки еще недостает знания языков Калимантана.

Если калимантанский тип не является первообразным, то возникает вопрос об отношениях между филиппинским, малайским и восточно-индонезийским типами. Детальное обсуждение этой очень сложной проблемы является делом будущего. Сейчас нам хочется только обратить внимание читателей на одно обстоятельство. Если калимантанский тип глагольной морфологии исторически восходит к филиппинскому типу, то не исключено также, что языки со «спрягаемыми формами» возникли из языков, лишенных их, которые обладали относительно сложной глагольной аффиксацией и залоговыми формами. (Но были ли это языки филиппинского морфологического типа в определенном нами смысле — трудно сказать. Пока не ясно, применимы ли наши морфологические типы в этом вопросе. Прибегая к сравнению, можно сказать, что предполагаемый язык — предок языков со «спрягаемыми формами» — морфологически похож на тагальский или сунданский, а не на буру или саву.)

Нет оснований считать, что «спрягаемые формы» в индонезийских языках возникли только одним путем. Вероятнее, что они образовались в разных частях индонезийской языковой области независимо и в результате различных процессов. Если это так, то возникновение их в разных областях, скорей всего, не является одновременным. Последнее предположение подтверждается и сравнением этих форм в восточных, амбонотиморских языках, с одной стороны, и в западноиндонезийских, — с другой.

В амбонотиморских языках часты изменения начального согласного глагольной основы в парадигме спряжения. Например, в языке асилулу (о-в Амбон): я плачу — *au u-tani*; ты плачешь — *ale a-rani*; он плачет — *ali i-rani* (основа *tani*) В некоторых языках личные префиксы отсутствуют, но имеет место изменение начального согласного по лицам, объясняемое как возникшее благодаря отпавшим позднее личным формантам (например, в языке сикка на острове Флорес имеем: *a'u tani* 'я плачу', *'au dani* 'ты плачешь', *ni'mu dani* 'он плачет' и т. д.).²⁸ Подобных явлений мы не встречаем в западноиндонезийских языках. Это создает впечатление, что система спряжения в восточноиндонезийских языках развивалась в течение более дол-

²⁸ См. J. C. G. Jonker, *Over de «vervoegde» werkwoordsvormen in de Maleisch-Polynesische talen.* — «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië», d. 65, 1911, стр. 326 и след.

того времени, чем в западноиндонезийских.²⁹ Принятие этого предположения приводит к выводу, что в течение некоторого времени должны были сосуществовать языки без «спрягаемых форм», с развитой глагольной морфологией и с противопоставлением залогов, более или менее похожие на филиппинские, и языки со «спрягаемыми формами», в большей или меньшей степени приближающиеся к современным восточноиндонезийским. После того, как будут реконструированы эти грамматические типы, дальнейшим шагом, означающим переход на более глубокий временной срез, должна быть реконструкция их общего архетипа. Возникающие в связи с этим многочисленные проблемы, однако, не могут быть предметом обсуждения в данной статье.

AUSTRONEESIA KEELTE AJALOOLISE GRAMMATIKA PROBLEEME

Ü. Sirk (Moskva)

Resümee

Austroneesia ehk malai-polüneesia keelte grammatilist ehitust on võrdlev-ajalooliselt vähe uuritud. Selle keelkonna ajaloolist grammatikat kui väljakujunenud distsipliini faktiliselt ei eksisteeri. Ennem võib kõnelda üksikute probleemide läbitöötamisest.

Üks selliseid käsitletud küsimusi on laialt levinud infiksi *-in-* ajalugu. Selle infiksiga seostatakse *n*-alguliste prefiksitate tekki- mist filipiini keeltes. Antud artikli üheks eesmärgiks on näidata, et R. A. Kerni hüpotees, mille kohaselt infiks *-in-* on tekkinud prefiksi *i-* ja sufiksi *-en* kokkusulamisel, ei ole tõenäoline. Peamiseks argumentiks on *n*-alguliste prefiksitate esinemine malgaši keeles ja selle keele morfoloogiline sarnasus filipiini keeltega. Indoneesia keelte tüpoloogiliste suhete hindamiseks eraldatakse artiklis nelja verbimorfologia tüüpi: filipiini tüüp, malai tüüp, kalimantani tüüp ja ida-indoneesia tüüp.

Artiklis vaadeldav materjal võimaldab, kuigi oletuse korras, teha ka kaugemale küündivaid järeldusi indoneesia keelte ajaloo kohta. On tõenäoline, et nii filipiini kui ka kalimantani ja malai tüüpi keelte aluskeel (vaadeldav kui reaalselt eksisteerinud keelte abstraktsioon) on olnud grammatiliselt lähedane filipiini tüübile; see aluskeel on eksisteerinud üheaegselt teise aluskeelega, millel olid ida-indoneesia tüübi iseärasused.

²⁹ Интересно отметить, что Э. Штреземанн предполагает наличие частичного слияния личного префикса с начальным согласным глагольной основы уже в реконструируемом им пра-амбонском языке, предке языков района Бору-Серана (E. Stresemann, Die Lauterscheinungen in den ambonischen Sprachen, Berlin—Hamburg, 1927).

SOME PROBLEMS OF AUSTRONESIAN HISTORICAL GRAMMAR

Ü. Sirk (Moscow)

Summary

The grammar of the Austronesian, or Malayo-Polynesian languages, has not undergone any extensive study from the historical aspect. The historical grammar of this language family does not yet exist as a special branch of linguistics; nevertheless, there are only some problems which are more or less investigated.

One such problem is the history of the infix *-in-* widely distributed in these languages. This infix is considered to be the source of the *n*-prefixes (with Anlaut *n*) in the Philippine languages. One of the subjects of this paper is to show that R. A. Kern's hypothesis explaining the origin of *-in-* by a merging of the prefix *i-* and suffix *-ĕn* is not valid. The author's main argument is the existence of the *n*-prefixes in Malagasy and the morphological similarity of the mentioned language with the Philippine languages. In order to distinguish the morphological differences in the Indonesian languages, four types of verb morphology are established in this paper, namely, the Philippine type, the Malay type, the Kalimantan type and the Eastern Indonesian type.

The matter dealt with in this paper also enables us to draw some far-going, though hypothetical, conclusions concerning the history of the Indonesian languages. It is likely that the proto-language of the languages pertaining to the Philippine, the Kalimantan and the Malay types mainly reveals the characteristics of the Philippine type. It is also likely that the mentioned proto-language has co-existed, for some time, with another proto-language that had Eastern Indonesian characteristics. (The term "proto-language" is used in the sense of an abstraction of the languages that have really existed.)

НЕКОТОРЫЕ МОРФОЛОГИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ИМЕНИ СУЩЕСТВИТЕЛЬНОГО В КЕТСКОМ ЯЗЫКЕ (диалект Пакулихи и Сургутихи)

Т. В. Цивьян (Москва)

В этой статье рассматривается проблема определения морфологических классов кетского существительного.¹

Существование некоторых морфологических (словоизменительных, или согласовательных) классов существительного в кетском языке замечено достаточно давно и не подвергается сомнению. Уже Кастрен отметил возможность различия мужского и женского рода, в частности согласованием с прилагательным (точнее, речь шла о естественном различии пола).² Сведения о наличии в кетском языке мужского и женского рода есть в работах Каргера³ и Доннера⁴ (правда, в основном на уровне отдельных примеров). В работах Дульзона категория рода в кетском языке описывается через содержательные признаки: одушевленность/неодушевленность и мужской пол/женский пол. На основании этих признаков выделяются два класса: класс «а», выражающий одушевленность вообще или понятие живого предмета мужского пола, и класс «и», выражающий неодушевленность вообще или понятие живого предмета женского пола.⁵ Наконец Крейнович⁶ провел разбиение кетского существительного на три класса, или рода: мужской, женский и класс вещей («средний»). Основным критерием этого деления

¹ Статья построена на материале, собранном комплексной Кетской экспедицией 1962 г. Более подробно содержащиеся в ней проблемы см. в работе: В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян, Грамматическая характеристика имени в кетском языке (в печ.).

² См.: М. А. Castrén, Versuch einer jenseit-ostjakischen und kottischen Sprachlehre, SPb, 1858.

³ См.: Н. Каргер, Кетский язык, «Языки и письменность народов Севера», М.-Л., 1934.

⁴ См.: K. Donner, Ketica, I, Helsinki, 1955, II, 1958.

⁵ См.: А. П. Дульзон, О категории рода в кетском языке, «Доклады VII научной конференции», вып. I, Томск, 1957; Он же, Очерки по грамматике кетского языка, Томск, 1964.

⁶ См.: Е. А. Крейнович, Именные классы и средства их выражения в кетском языке, — ВЯ, 1961, № 2.

служили формальные признаки, о чем более подробно будет сказано ниже. В настоящее время проблема заключается в том, чтобы описать существенные структурные признаки этих несомненно имеющих в языке классов и доказать их существование именно на грамматическом (в данном случае морфологическом), а не на семантическом или лексическом уровне. Дело в том, что, как это часто бывает с мало изученными и недостаточно описанными языками, всякое грамматическое разбиение может ставиться в слишком жесткую зависимость от содержательных характеристик. Это вполне объяснимо, так как при упорядочении обширного хаотического материала легче всего начинать именно с содержательных особенностей, в частности для существительного устанавливать способы выражения одушевленности, личности, мужского и женского пола. (Действительно, легче заметить, что в исследуемом языке слова «мужчина» и «женщина» требуют, скажем, разных форм прилагательных, чем определить, что все существительные разбиваются на несколько групп, в зависимости, например, от последнего согласного основы). Далее этому невольно начинают подчинять формальные характеристики, сами по себе, как правило, более определенные и надежные, чем содержательные (так, при некотором допущении, можно представить, что существование английских конструкций типа «he-cat» — «she-cat» может натолкнуть на мысль о том, что в английском языке есть мужской и женский род; допущение состоит в предположении, что английский язык описан на уровне кетского). В результате есть риск, что классификация будет расплывчатой и малоэффективной. Примерно такая ситуация сложилась и для кетского языка, где разбиение существительных по классам ставилось в зависимость от выражения признаков одушевленности и пола. Если перенести эту классификацию на русский язык, она будет выглядеть приблизительно так:

I класс. Существительные, обозначающие лиц мужского пола, а также одушевленные и неодушевленные предметы.

II класс. Существительные, обозначающие лиц женского пола, а также одушевленные и неодушевленные предметы.

III класс. Существительные, обозначающие главным образом неодушевленные, а также одушевленные предметы.

Нам казалось более целесообразным перенести в кетский классификацию, принятую для хорошо описанных языков и основанную на формальных признаках (например, существительные русского языка по такой классификации разбиваются в самом общем виде на три класса: I — с исходом на согласную, II — с исходом на *-а/-я*, III — с исходом на *-о/-е*).

Соответственно этому принципу и проводилось разбиение кетского существительного по классам. Мы исходили из разных возможностей сочетания числительного «один» (в одном из

двух вариантов — *quş, qoq*) с показателями косвенных падежей (в одном из двух вариантов, например, *-dın̄tə, -dantə* — показатель местного падежа единственного числа; можно также выбрать показатели направительного падежа в единственном и во множественном числе) Существуют четыре возможные сочетания (из двух по два) этих элементов. Все они получают реальное выражение в описываемых диалектах. Таким образом выделяется четыре класса имен (был использован словарь в несколько сот слов).

I класс. *quş. -dın̄tə*, например *quş tók* — «один топор», *tók-dın̄tə* — «на топоре»; *quş tın̄ət* — «одна печь», *tın̄ət-dın̄tə* — «на печи»; *quş ej* — «один язык», *ej-dın̄tə* — «на языке»; *quş adış* — «один гвоздь», *adış-dın̄tə* — «на гвозде» и т. д.

II класс. *quş. -dantə*, например *quş bôlba* — «один гриб», *bôlba-dantə* — «на грибе»; *quş ayn̄ən* — «одна жердь», *ayn̄ən-dantə* — «на жерди»; *quş bałbiş* — «один крест», *bałbiş-dantə* — «на кресте» и т. д.

III класс. *qoq -dantə*, например *qoq ıtıyırış* — «один гость», *ıtıyırış-dantə* — «у гостя»; *qoq kułip* — «один горноста́й», *kułip-dantə* — «у горноста́я»; *qoq uş* — «одна береза», *uş-dantə* — «на березе»; *qoq qu't* — «одна щука», *qudə-dantə* — «у щуки» и т. д.

IV класс. *qoq -dın̄tə*, например *qoq lakam* — «одна селькупка», *lakam-dın̄tə* — «у селькупки»; *qoq ūtə* — «одна крыса», *ūtə-dın̄tə* — «у крысы», *qoq tə'* — «один окунь», *tə'-dın̄tə* — «у окуня»; *qoq şom* — «одна стрела», *şom-dın̄tə* — «на стреле» и т. д.

После того, как эти четыре класса были выделены на морфологическом уровне (причем для их выделения использовались только формальные признаки), они рассматривались на содержательном уровне, где были соотнесены с определенными семантическими признаками, начиная от более общих (одушевленность, пол) и кончая более частными (животные, рыбы, насекомые, растения, небесные явления, части тела, болезни, предметы обихода, сакральные предметы, термины родства и т. д.).

В результате выяснилось, что класс I, представленный самой многочисленной группой слов, может быть охарактеризован как класс вещей, или неодушевленный класс (а в традиционной терминологии — средний род) Сюда в частности входят названия частей тела (например *şedəp* — «селезенка», *ıç* — «рука», *it* — «зуб»), названия многих растений (например *huşdiş* — «черника», *êłdiş* — «брусника», *kitn'* — «крапива»), элементы ландшафта (например *ej* — «остров», *d'e'* — «тундра», *qətpəş* — «сопка»), почти все названия вещей (например *lem* — «стол», *nañ* — «хлеб», *şujat* — «платье», *aşlin* — «лыжи», *āl* — «суп») и др.

Класс III включает в себя названия лиц мужского пола (например *boat* — «старик», *bişep* — «брат», *kyñç* — «русский», *op* — «отец»), ряд названий зверей (например *qaj* — «сохатый», *qytə* — «волк», *şel* — «олень», *kor* — «бурундук») птиц (например *bən* — «утка», *huşj* — «филин», *toR* — «гоголь», *di* — «орел», *di't* — «глухарь»), рыб (например *totəł* — «сиг», *to't* — «таймень», *kułgit* — «язь», *ôq* — «стрелядь»), насекомых (например *dundə* — «стрекоза», *kyndet* — «муравей», *oγ* — «вошь», *kumlij* — «бабочка») растений (например *dəlyit* — «тальник», *haj* — «кедр», *uļ* — «осина»). Используя традиционную терминологию, эту группу существительных можно назвать «мужским» классом, или мужским родом.

Класс IV представленный примерно тем же количеством слов, что и предыдущий, можно в этой терминологии трактовать как «женский». К нему относятся названия лиц женского пола (например *am* — «мать», *boam* — «старуха», *qim* — «жена», *qalaq* — «внучка»), названия животных (например *saq* — «белка», *ijə* — «крот», *qəp* — «лиса», *tip* — «собака»), птиц (например *qorqəp* — «кукушка», *qyļ* — «ворона»), рыб (например *tə* — «окунь») насекомых (например *tüt* — «мошка», *kajjuk* — «паук»), растений (например *şes* — «лиственница», *duw* — «ель», *şabəł* — «подорожник»), небесных явлений (например *qō* — «звезда»), названия некоторых частей тела (например *hū* — «сердце», *qa'* — «язык»). отдельные предметы (например *şūļ* — «сани», *tadəj* — «кольца на неводе»)

Класс II, до сих пор не отмечавшийся исследователями, состоит из двух десятков слов, часть которых можно признать бесспорной, так как она оправдана реально особенностями кетских представлений о данных предметах: они либо являются сакральными (*aynən* — «жердь», *balbiş* — «крест» — прообразы шаманского дерева), либо мыслятся живыми или во всяком случае, как-то связанными с жизнью (*ky't* — «жир» представляет идею жизни; *bôłbə* — «гриб», *tobaş* — «шашки» символизируют мужские и женские гениталии)⁷ Этот класс является вариантом класса вещей; отличие его от класса I в содержательном плане еще предстоит определить. В данном случае оказалось полезным использование средств содержательного уровня и, более широко, некоторых черт «кетского мира» вообще. Семантические данные подтвердили оправданность и закономерность выделения особого класса существительных, хотя и сравнительно немногочисленного.

Однако вообще следует четко разграничивать план грамматический и план содержательный, поскольку их смешение может привести к не совсем правильным выводам. Так, например,

⁷ См. об этом в работе: В. И. Анучин, Очерк шаманства у енисейских остяков, СПб, 1914.

выяснено, что для кетского существительного признак одушевленности/неодушевленности имеет грамматическое значение: именно по этому признаку выделяется I класс (кроме того, данный признак существен, например, при образовании множественного числа и в ряде других случаев) Определенный процент неодушевленных предметов (растения, небесные явления и т. п.) входит в классы III и IV Однако, рано делать вывод о несущественности признака одушевленности/неодушевленности для разбиения по классам: в кетском предсталинии эти предметы могут быть персонифицированными (например, «огонь», «река», «земля», «солнце» осмысливаются как существа женского пола, «луна» — как мужчина)⁸ — в этом случае никакого нарушения не произойдет. Далее. Названия животных могут относиться то к III, то к IV классу, в зависимости от признака пола; названия некоторых деревьев (растущих) также могут принадлежать то к III (мужскому), то к IV (женскому) классу.⁹ На основании того, что отдельные существительные в силу определенных семантических особенностей могут менять принадлежность к тому или иному классу, нельзя, как нам кажется, говорить о том, что категория рода в кетском языке непостоянна.¹⁰ Может меняться конкретное распределение существительных по классам — такие случаи отмечаются в любом языке, например «он доктор», «она доктор» в русском, *le lièvre* — «заяц», *la lièvre* — «зайчиха» во французском и т. п. Все дело, во-первых, в распространенности этого явления, а вполне естественно, что для кетов-охотников пол животного является существенным, и, во-вторых, в грамматических средствах его выражения — в кетском языке для этого используются словоизменительные аффиксы, а не словообразовательные («тигр- # — «тигр-ица») Колебания рода у конкретных существительных не затрагивают общего разбиения имени по классам, поскольку морфологические признаки остаются неизменными, и существительное непременно должно попасть в один из четырех указанных классов и ни в какой другой.

Различия между классом I, с одной стороны, и классами III и IV с другой, в семантическом плане ясны и в общем совпадают с различием одушевленности и неодушевленности. Характерно, что общее количество слов класса I и классов III и IV вместе взятых примерно одинаково. Характерно и другое — различия между классами III и IV в семантической сфере (исключая случаи, когда ясен пол) практически неустановимы и

⁸ Подробнее см. об этом: А. П. Дульзон, Очерки по грамматике кетского языка, стр. 69.

⁹ См. там же: — «например, березы относятся либо к женскому классу (если у них имеется крень), либо к мужскому (если крени у дерева нет)».

¹⁰ Там же.

фиксируются только на грамматическом уровне (достаточно сравнить хотя бы распределение названий животных, птиц и рыб: *tipə* — «лебедь», *qoj* — «медведь», *ed* — «соболь», *hagdə* — «пелядка» — относятся к мужскому классу; *beş* — «заяц», *taɭ* — «выдра», *bunliş* — «мышь», *tə'* — «окунь» — к женскому классу). Это служит, как нам кажется, лишним доказательством целесообразности именно строго формального подхода к классификации кетского имени.

Классы I, III, IV, не считая частных, совпадают с тремя классами Крейновича, описавшего диалект Подкаменной Тунгуски. Однако способы выделения этих классов у Крейновича и у нас различны. Если Крейнович выделяет три класса с помощью трех форм числительного «один» или с помощью глагольных и локальных падежных форм (ни то, ни другое в исследованном нами диалекте не засвидетельствовано), то мы выделяем классы на гораздо более ограниченном материале. Иначе говоря, у нас идентификация каждого из четырех классов осуществляется с помощью обязательно двух признаков, выбираемых в два приема. Так например, для определения класса III мы сначала отделяем его в один прием от классов I и II по числительному, а потом — от класса IV по падежной флексии. Можно предложить следующий образец формальной записи этой процедуры:

A. 1. Subst. + *quş* → IV II (читается: если существительное употреблено с числительным *quş*, оно относится либо к I, либо к II классу, например *quş doŋ* — «один нож», *quş baɭbiş* — «один крест»)

2. Subst. + *quş* + *-dɪntə* → I, например *(quş) doŋ-dɪntə* — «на ноже».

3. Subst. + *quş* + *-dantə* → II, например *(quş) baɭbiş-dantə* — «на кресте».

B. 1. Subst. + *qoq* → III V IV например *qoq ʁet* — «один человек», *qoq kiŋ* — «один червяк».

2. Subst. + *qoq* + *-dantə* → III, например *(qoq) ʁet-dantə* — «у человека»

3. Subst. + *qoq* + *-dɪntə* → IV например *(qoq) kiŋ-dɪntə* — «у червяка».

* *
*

Проведенный последовательно формальным методом анализ морфологических характеристик кетского существительного позволяет надеяться, что при наличии достаточно большого материала могут быть разрешены многие проблемы, казавшиеся ранее непреодолимыми препятствиями.

NIMISÖNA MÖNEDEST MORFOLOOGILISTEST ISELOOMU- JOONTEST KEETI KEELES (PAKULIHI JA SURGUTIHI MURRE

T. V. Tsivjan (Moskva)

R e s ü m e e

Kirjutis käsitleb keeti substantiivi morfoloogiliste klasside püsimise probleemi. Väljudes arvsõna «üks» (üks kummastki variantist — *quş*, *qoq*) ühendamise mitmesugustest võimalustest kaudsete käänete näitajatega (üks kummastki variantist, näiteks — *diŋtə*, — *daŋtə*) eraldatakse nelja substantiivide klassi: 1. *quş* — *diŋtə* — esemete klass; 2. *quş* — *daŋtə* — esemete klassi variant erinevustega semantilises plaanis; 3. *qoq* .. — *daŋtə* — meesoo klass; 4. *qoq* — *diŋtə* — naissoo klass. Klasside formaalne kirjeldamine toimub üheaegselt nende iseloomustamisega semantilisel tasemel.

QUELQUES TRAIT MORPOLOGIQUES DU SUBSTANTIF EN LANGUE KET

T. V. Tsivyane (Moscou)

R é s u m é

Cet article traite du problème soulevé par la définition des classes morphologiques du substantif ket. Les combinaisons possibles du numeral «un» (dans l'une des deux variantes — *quş*, *qoq*) avec flexions des cas indirects (dans l'une des deux variantes, p. e. — *diŋtə*, — *daŋtə*) étant prises comme base, quatre classes morphologiques sont distinguées: I. *quş* — *diŋtə* — classe des objets; II. *quş* — *daŋtə* — variante de la classe I avec certaine différence sémantique; III. *qoq* . — *daŋtə* — classe masculine; IV *qoq* — *diŋtə* — classe féminine. La description formelle de ces classes est suivie de leur caractéristique sur le plan sémantique.

ОПЫТ ТИПОЛОГИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ ФОНОЛОГИИ КЕТСКОГО ЯЗЫКА

Д. М. Сегал (Москва)

Материалом для исследования послужили записи, сделанные автором и другими участниками экспедиции по изучению кетского языка, организованной Академией наук летом 1962 года, в станках Бакланиха, Верещагино и Сургутиха Туруханского района Красноярского края. Говор этих трех станков можно условно назвать пакулинским, как это сделано А. П. Дульзоном в его недавно вышедших «Очерках по грамматике кетского языка»¹ Это название будет условным, так как пакулинские кеты несколько лет назад были переселены в Бакланиху.

Пакулинский говор противостоит в фонологическом отношении более северному говору Курейки и расположенным к югу говорам Подкаменной Тунгуски, Суломая и Келлога. Эти фонологические различия такого рода, что они позволяют считать пакулинский говор своего рода точкой отсчета при описании фонологии кетского языка. В курейском, келлогском и суломайском говорах пакулинским звонким смычным *d* и *b* в интервокальном положении соответствуют *g* и *β* (*w* или иногда *v*), что, по нашему мнению, говорит в пользу более первичного характера пакулинского консонантизма. В другом месте мы попытаемся подробнее рассмотреть фонетические соответствия между указанными говорами, здесь же отметим, что пакулинский говор можно считать представителем имбацкого диалекта, одного из двух диалектов, выделенных в свое время М. А. Кастреном². Свое описание фонетики кетского языка М. А. Кастрен основывал, главным образом, на данных второго, более южного сымского диалекта. По-видимому, в настоящее время нужно поставить вопрос о том, что сымский диалект следует считать отдельным языком, принадлежащим к более обширной семье енисейских языков, куда, кроме кетского, относятся также ныне вымершие коттский, аринский, ассанский и пумпокольский язы-

¹ А. П. Дульзон, «Очерки по грамматике кетского языка», ч. I. Томск. 1964.

² М. А. Castren, «Versuch einer jennissei-ostjakischen und kottischen Sprachlehre», Sankt-Petersburg, 1858.

ки³ Как фонетические, так и морфологические различия, а также различия в словаре делают невозможным взаимное понимание говорящих на сымском (югском) и кетском языках. И кеты, и немногие оставшиеся в живых носители югского языка (семья Латиковых в Ворогове) ясно осознают обоюдное отличие кетского и югского языков и обоих племен. Сымские кеты имеют и свое самоназвание — 'jyrəp, по-русски они называют себя 'югоны' или 'верховские кеты' Мифологические представления кетов и югов также обнаруживают различия (ср. интерпретацию легенды о d^uoʒe у кетов и сымцев). Поэтому мы не включаем сымский диалект в собственно кетский язык, о котором идет речь в настоящей работе.

Цель данной работы — типологическое сопоставление территориально тождественных диалектов кетского языка, с одной стороны, и селькупского языка, с другой стороны. Хотя выводы о характере фонологической системы кетского языка, сделанные на основании анализа лишь одного диалекта (хотя бы этот диалект и казался нам наиболее репрезентативным), должны быть дополнены сравнительно-диалектологическими и сравнительно-языковыми исследованиями, выбор пакулинского говора, непосредственно контактирующего с селькупским языком, вполне оправдан.

Кеты Баклаихи, Верещагина, Сургутихи, равно как и курейские кеты, уже давно находятся в тесном контакте с селькупками. Эти контакты проявляются в многочисленных кетско-селькупских браках, в материальной культуре, в лексических заимствованиях из селькупского в кетский, например, pæp — «хлеб» < сельк. pāpī — «хлеб», 'aqqol — «вожжа» < сельк. 'aqqol — вожжа», ср. сельк. ĩq — «рот». В кетском эпосе селькупы (laq — «селькуп» < сельк. laqqa — «товарищ, приятель (употребляется при обращении)») выступают как союзники кетов, их друзья. Все эти факты дают основание искать в селькупско-кетских контактах почву для возможных структурных схождений обоих языков. Подобные схождения были вскрыты В. Н. Топоровым на материале структуры падежных систем кетского и селькупского языков.⁴ Вообще контакты кетов (и шире енисейцев) с селькупками и другими южно-самодийскими племенами начались, по-видимому, еще в период их совместного пребывания в районе Саян. Об этом свидетельствуют лексические заимствования из енисейских языков в койбальском, карагассинском и др. южно-самодийских языках. Таким образом, интенсив-

³ См. А. П. Дульзон, «Кетские наречия первой половины XVIII века» в «Трудах Томского областного краеведческого музея», т. VI, вып. 2. Томск, 1963. А. П. Дульзон, «Словарные материалы XVIII в. по кетским наречиям» в «Ученых записках Томского госуд. пединститута», т. XIX, вып. 2. Томск, 1961.

⁴ В. Н. Топоров, «О некоторых селькупско-кетских типологических параллелях» в сборнике «Вопросы структуры языка», «Наука». М., 1964.

ные селькупско-кетские контакты настоящего времени продолжают длительную традицию территориальной и культурной общности.

Селькупский язык, подробно описанный в тридцатых годах Г. Н. Прокофьевым⁵, а еще в середине прошлого века все тем же неумолимым исследователем северных языков М. А. Кастреном⁶. обширные материалы которого по селькупскому языку были недавно опубликованы Т. Лехтисало⁷ отличается весьма дробным диалектным делением. В непосредственное соприкосновение с кетами входят селькупы — носители тазовского и баихинского наречий⁸. Поскольку существующие описания селькупского языка построены на материале именно тазовского наречия, они были использованы нами для определения фонологической системы селькупских говоров, непосредственно контактирующих с кетскими.

* *
*

Основная синагматическая единица, внутри которой проводился фонологический анализ кетского языка, — это фонетическое слово. На уровне речи фонетическое слово можно выделить сравнительно однозначно. Нами выделено два типа таких слов — именные слова и глагольные слова. С фонетической точки зрения именные слова, в основном, характеризуются преобладанием дву- и односложности и более богатым набором вокалических сегментов (узкое, напряженное δ , узкое, напряженное \hat{e} , долгие \bar{i} , \bar{u} и \bar{a} в преобладающем большинстве случаев встречаются в именных словах, например, $\delta k\eta$ — «дерево», $d\hat{e}\eta$ — «люди», $\bar{u}^?$ — «хор», \bar{a} — «лист»). Именные слова также характеризуются тем, что только в них мы находим ларингальный смычный[?] во всех позициях слова — начальной, конечной и срединной. Если считать, что в глагольных словах имплозивное произношение окончания множественного числа — $i\eta/i\eta$ не обусловлено соседством элемента p/η с предыдущим[?] а является морфологическим фактом (ср. оглушение русских звонких в конце слова), то тогда[?] вообще не будет отмечено в глагольных словах ни в какой позиции. Точка зрения, что имплозивное произношение глагольного окончания множественного числа не вызывается соседством предыдущего[?], поддерживается фактом имплозивного произношения того же форманта множественного

⁵ Г. Н. Прокофьев, «Селькупская (остяко-самоедская) грамматика». Л., 1935.

⁶ М. А. Castrén, «Grammatik der samojedischen Sprachen», SPb, 1855.

⁷ М. А. Castrén, T. Lehtisalo, «Samojedische Sprachmaterialien». Helsinki, 1960.

⁸ См., в частности, Г. Н. Прокофьев, «Селькупская грамматика». Л., 1935, стр. 4—5.

числа — п/п у существительных, основа которых оканчивается и не на ². например. dēŋ — «люди», ô'bəŋ — «отцы», a'təŋ — «матери»

Глагольные слова характеризуются преимущественно многосложным составом, более бедным вокализмом и только что отмеченным отсутствием ларингального смычного ². Импульсивное произношение множественного числа служит граничным сигналом, который, к тому же, может различать именные слова от глагольных, так как глаголы множественного числа многосложны, а существительные множественного числа с импловией окончания в основном одно- и двухсложны, например, eŋ — «яйца», екп — «дни», itп — «зубы», etп — «соболя».

Подобные фонетические синтагматические различия глагольных и именных слов в кетском языке сопровождаются различиями на морфологическом уровне — формообразование имени характеризуется агглютинацией такого же типа, как и в селькупском языке, а формообразование глагола представляет собой довольно уникальный случай сочетания полисинтетизма с агглютинацией, при котором может выступать так называемая раздвижная основа,⁹ иногда глагольная основа присутствует в т. н. «связанном» виде, то-есть представляет собой неопределяемый остаток, не встречающийся больше ни в каких формах. Иногда глагольную корневую лексическую морфему оказывается вовсе невозможным выделить вследствие полного размывания основы.

Для селькупского языка проблема основной синтагматической единицы вставала опосредствованно, так как мы имели дело с текстами, уже расчлененными на слова. Можно констатировать, что в селькупском языке одним из фонетических признаков конца слова является сильная редукция гласного основы, что приводит к изменению фонетического облика последнего согласного основы, например, 'ükь-ÿG — «шапка». Отметим, что аналогичный процесс наблюдается и в кетском языке в системе имени существительного, ср. êd^b — «соболь» в наших записях и eäd наряду с 'eädi и 'eäti у Кастрена.

В селькупском языке фонетическое строение глагольных и именных слов не обнаруживает дихотомии, свойственной кетскому языку, что соответствует агглютинирующему характеру селькупского имени и глагола.

Вообще фонетический облик селькупских и кетских слов с точки зрения вокализма представляется достаточно схожим. В

⁹ См. Е. А. Крейнович, «О морфологической структуре глагольных слов в кетском языке» в сб. «Морфологическая структура слова в языках различных типов». М., 1963.

обоих языках засвидетельствованы фонетически долгие и краткие гласные, причем количество гласных в обоих языках «крайне изменчиво и не поддается точному определению»¹⁰ (о кетском языке) или есть «явление, подверженное значительным колебаниям (в зависимости от индивидуального произношения)»¹¹ (о селькупском языке). В обоих языках долгие и краткие гласные могут выступать во всех трех позициях в слове. И в селькупском, и в кетском засвидетельствованы факты своеобразного уподобления гласных в слове, причем уподобление встречается в одинаковых лексемах, например, сельк. ætær — «моя мать», æmьт — «его мать» || кетск. па ап — «их мать», по ор — «их отец», пи iRus — «их дом».¹² В обоих языках уподобление регрессивное, но, вследствие постпозиции possessивного элемента в селькупском и препозиции в кетском, в селькупском языке уподобляется гласный корня, а в кетском — гласный possessивного элемента.

Различия в фонетическом оформлении вокализма в кетском и селькупском языках сводятся к двум — наличие фонетических дифтонгов в кетском и почти полное отсутствие их в селькупском, и тип ударения в обоих языках.

В кетском языке зафиксированы нисходящие дифтонги и дифтонгоиды. Вторым компонентом дифтонгов выступает неслоговое *i* (*j*). Вторыми компонентами дифтонгоидов являются глайдообразные элементы *э, æ, а, е* (*ш^э, э^а, е^е, о^а, ы^е, и^е*). Зафиксированы также восходящие дифтонгоиды *ie* и *uo*. В фонологическом плане нисходящие дифтонги должны трактоваться как синтагматические сочетания гласного с *i* (*j*), так как они встречаются в корневых морфемах лишь в позиции конца слова у существительных, например, qoj — «медведь». В позиции середины слова элемент *j* часто бывает вставочным или встречается на стыках морфем.

Появление многочисленных нисходящих дифтонгоидов мы объясняем результатом вокализации ларингального смычного ? в сочетаниях гласного с ? Ср., например,

пак. qu ^э ʃ	— кур. qu ^о ʃ	(Дульзон)	— «чум»
пак. qy ^э t	— кур. qy ^о t	(Дульзон)	— «тиска»
пак. э ^э	— пак. э ^а	(вариант)	— «лист»
пак. ш ^э	— пак. ш ^э	(вариант)	— «хор»
пак. de ^э	— имб. deä	(Кастрен)	— «тундра»
пак. e ^э l	— имб. eäl	(Кастрен)	— «брусника»

Вообще наличие ларингального смычного ? существенным образом влияет на фонетический облик кетского вокализма. Это

¹⁰ М. А. Castren, «Versuch einer jennissei-ostjakischen und kottischen Sprachlehre», SPb, 1858, стр. 14.

¹¹ Г. Н. Прокофьев, «Селькупская грамматика». Л., 1935, стр. 20.

¹² А. П. Дульзон, «Очерки по грамматике кетского языка», стр. 35.

влияние проявляется не только в дифтонгизации гласных, но и в заместительном удлинении или изменении качества гласного в случае выпадения [?] например, bə[?]p-bəp — «утка», пак. e[?]j — сург. æj — «остров». Это весьма затрудняет определение фонологического характера данного вокалического сегмента. Нам представляется неверной фонологическая трактовка, данная кетским дифтонгоидом и некоторым долгим Э. Хемпом¹³. В своей статье Э. Хемп предлагает считать нисходящие дифтонгоиды и некоторые долгие гласные сочетаниями гласных типа Vu, где у — вокалический сегмент среднего ряда низкого подъема, примерно сходный с русским **ы**. В свете вышеизложенного нам кажется, что здесь имеет место сочетание VC, где C — это ларингальный смычный [?], конкретное воплощение которого зависит от идиолекта говорящего, темпа речи и тому подобных фонетических причин. Возможна и другая трактовка ларингального смычного [?] а также колебаний количества и наличия дифтонгов. Весьма вероятно, что эти явления отражают наличие фонологического тона, правда, подвергнувшегося значительному разрушению. Во всяком случае в гласных можно выделить четкую оппозицию кратких неглоттализированных, долгих неглоттализированных, кратких глоттализированных и долгих глоттализированных. К сожалению, наши данные оказались недостаточными, чтобы можно было говорить о тонах в кетском языке с полной уверенностью, однако эта гипотеза может быть правдоподобной.

В тазовском диалекте селькупского языка зафиксировано лишь одно дифтонгическое сочетание eɪ и один восходящий дифтонг oä, являющийся свободным вариантом селькупского ä, ср. oäq — «рот» (у Лехтисало) и äq (у Прокофьева).

Таким образом, ни в кетском, ни в селькупском дифтонги не являются цельными сегментными единицами. Факты синтагматического дифтонгизирования гласных в кетском в результате речевого функционирования элемента [?] находятся в интересном типологическом контрасте с очень большим удельным весом сочетаний одинаковых консонантных элементов в синтагматике селькупского языка, чего кетская синтагматика столь явно избегает.

Подобно тому, как различаются глагольные и именные слова в кетском на уровне слогосложения и состава вокализма, различаются они местом и фиксированностью ударения. Большая часть именных слов имеет одно- или двухсложные основы, и в таких словах ударение падает на первый слог в форме именительного падежа. Остальные падежи обычно имеют главное и второстепенное ударение, причем главное ударение может падать на падежный формант или на основу, в зависимости от

¹³ Eric Hamp, «Notes on Ket phonemics» in «Ural-Altäische Jahrbücher», 1960, v. 32 NN 1—2.

того, в каком конкретном падеже стоит слово. Иногда ударение играет в системе имени морфологическую роль — различает единственное и множественное число, например, *kaǰ'ɔq* — «паук» — *'kaǰɔq* — «пауки», *baɽaʂ* — «порог на реке» — *ba'ɽaʂ* — «пороги на реке».

В глагольных словах может стоять несколько ударений, играющих роль смысловых выделителей различных морфологических показателей — времени, объекта, притяжательности. Соответственно, место постановки главного ударения в глагольном слове может меняться в зависимости от смыслового выделения той или иной части слова, ср. *adlnat dásyɔpõlbet* — «я раньше охотился на белок» и *ad dasyɔpõlbet* «я охотился на белок». В первом случае употребление наречия *inat* делает ненужным выделение слога *-õl-*, содержащего показатель прошедшего времени — поэтому ударение в глаголе падает на первый слог. Во втором случае наречия времени нет, поэтому ударение в глаголе падает на показатель прошедшего времени.

В селькупском языке, как и в других самодийских и уральских языках, ударение подчиняется ритмическому закону, в частности в селькупском языке главное ударение падает на первый слог, а второстепенные ударения падают на третий и пятый слоги от начала. Таким образом, в селькупском языке различительная роль ударения минимальна и, во всяком случае, не выводится за пределы фонологического уровня. В кетском же языке ударение выступает как межуровневый различительный элемент, при этом, если для именных слов можно говорить о фиксированном месте ударения, то внутри глагольных слов ударение функционирует отчасти подобно смысловому ударению во фразе. Это, однако, не должно вызывать сомнений в правомерности выделения глагольных слов как единиц морфологического и фонологического уровней. Глагольные слова в конце и- или начале оформляются специфическими граничными показателями — лица в начале и глаголообразующими показателями и- или показателями числа в конце слова. На фонетическом уровне глагольные слова всегда характеризуются импlosionью окончания множественного числа.

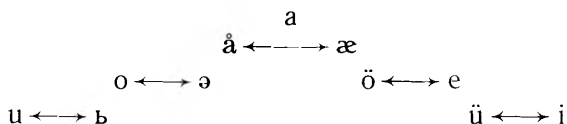
* . *

*

Инвентарь вокалических сегментов в обоих языках обнаруживает существенные сходства, среди которых отметим наличие в записях сегментов среднего ряда: *ə* (*ъ*), *ɯ* (*ъ°*), *ы* и *ь* в кетском и *ə*, *i* (*ы*) и *ь* (*ы*) в селькупском. Однако рассмотрение парадигматических отношений показывает, что оба языка оперируют фонологическими системами вокализма, не тождественными одна другой. Наше рассмотрение мы начнем с вока-

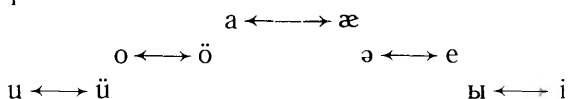
лической системы селькупского языка, которая была интерпретирована Н. С. Трубецким¹⁴.

Вокализм тазовского диалекта представляется в виде четырехступенчатой системы:



где основным противопоставлением системы является тембровое противопоставление лабиализованности-нелабиализованности, которое действует на каждой ступени полнозвучности, кроме первой, и не может быть нейтрализовано. Мы уже отмечали, что в селькупском языке зафиксирована остаточная гармония гласных. То, что в селькупском языке когда-то существовала развитая гармония гласных, явствует из того, что каждый член ступени полнозвучности имеет минимальное противопоставление по тембровому признаку высокий-низкий тон, который здесь реализуется как пучок признаков передний-задний ряд и лабиализованность-нелабиализованность, причем ни один из обоих членов этого пучка не может быть опущен.

Для примера приведем систему вокализма койбальского языка (один из южно-самодийских языков), где существовала развитая гармония гласных:



В койбальском и близком ему карагассинском языке вокалическая система имеет три ступени полнозвучности. Отсутствие имеющегося в селькупском \bar{a} сдвигает противопоставления, и здесь уже каждый член ступени полнозвучности имеет минимальное противопоставление «высокий-низкий тон», нейтрализующееся по законам гармонии гласных — $\bar{\text{æ}}$, \bar{o} , \bar{u} , e , i стоят в «мягких» слогах: a , o , u , \bar{e} , \bar{y} в «твердых» слогах.

То, что в селькупском языке a стоит вне тембровых противопоставлений, вызывает некоторые явления, сходные с тем, что в дальнейшем мы будем отмечать и в пакулинском говоре кетского языка. Речь идет о том, что когда на систему селькупского вокализма накладывается просодический признак долготы, фонемы a , с одной стороны, и $\bar{\text{æ}}$, \bar{a} , с другой стороны, могут иногда нейтрализоваться, и \bar{a} начинает давать $\bar{\bar{a}}$ и $\bar{\bar{\text{æ}}}$. При этом $\bar{\bar{a}}$ и $\bar{\bar{\text{æ}}}$, даже долгие, не смешиваются никогда — $\bar{a} > \bar{\bar{a}}$ перед задними согласными, а $\bar{a} > \bar{\bar{\text{æ}}}$ перед передними согласными. Этот факт, однако, не дает оснований считать $\bar{\bar{a}}$ и $\bar{\bar{\text{æ}}}$ вариантами \bar{a} ,

¹⁴ Н. С. Трубецкий, «Основы фонологии». М., ИЛ, 1960, стр. 118—119.

так как существуют постоянно долгие \bar{a} и $\bar{æ}$, не варьирующиеся с \bar{a} .

Анализ кетского вокализма вследствие уже упоминавшейся роли ларингального смычного [?] представляет значительные трудности. Зачастую, когда встречается [?] нет уверенности, что этимологически он должен присутствовать в слове на данном месте, а не является репрезентантом чего-нибудь другого, скажем другого согласного, в особенности η или q . Имеющиеся кетские тексты зафиксировали далеко зашедший распад некоторой первоначальной системы, так что наблюдается чрезвычайная вариантность в записи одних и тех же слов. Поэтому нам представляется удобным описать кетскую фонологическую систему как результат взаимодействия нескольких систем. Прежде всего выделяется минимальная вокалическая система, члены которой не могут быть нейтрализованы в речи ни одного из информантов. Эта минимальная система выглядит следующим образом:

		ä		
	o	э	e	
u		ш		i

Классический трехступенчатый треугольник из двух классов дополнен здесь третьим — средним — классом.

Наиболее спорным является вопрос о возможности нейтрализации фонем $\bar{э}$ и $\bar{ш}$. Обе эти фонемы часто встречаются перед [?] что накладывает отпечаток на их качество. Бывали случаи, когда в одних и тех же словах записывались $\bar{э}$ и $\bar{ш}$, например, $q\bar{э}p$ — $q\bar{ш}^?p$ — «лиса», пак. $\bar{э}$ — сург $\bar{ш}^?$ — «лист». Однако, любой информант всегда отличал слова с $\bar{э}$ от слов с $\bar{ш}$, четко произнося соответствующие фонетические сегменты как различные, например, сург $\bar{ш}^?$ — «лист» — $\bar{ы}^?$ — «бык-хор» (С. А. Дорожкин). пак. $\bar{э}^?$ — «лист» — $\bar{ш}^?$ «хор» (М. А. Максимова), то есть смылоразличительными признаками здесь являются степень подъема языка (у $\bar{ы}$ — низкая, у $\bar{э}$ — средняя, а у $\bar{ш}$ — высокая) и напряженность ($\bar{ш}$ — напряженный, $\bar{э}$ и $\bar{ы}$ — ненапряженные) Эти признаки всегда релевантны, их присутствие на определенном месте в различаемой паре слов обязательно, даже если конкретное значение признака произвольно относится к одному или другому слову. Различительным признаком в данном случае был выбран признак «напряженность-ненапряженность», так как степень подъема языка может варьироваться в зависимости от окружения. К тому же артикуляция напряженного члена противопоставления часто сопровождается дополнительными артикуляторными признаками, свидетельствующими о напряжении речевого аппарата, например, $\bar{ш}i$ — $\bar{ш}i$ — «год» (лабиализация, особенно сильно проявляющаяся в

речи кетов, владеющих селькупским языком, например у Ф. И. Максунной).

Встает вопрос, противопоставлены ли фонемы *u* и *o*, *i* и *e* по «напряженности-ненапряженности». Для пакулинского говора это, по-видимому, так. В записях на других кетских говорах (и в наших записях также) часто встречаются варианты типа *ʰóškə*, *uoškä* (Кастрен) — *ʰóškə* — пак. *ʰuškə* — «домой», *tʰòm* (Доннер) — пак. *tum* — «черный», пак. *ʰòlʰə* — *bulba* (Кастрен) — «гриб», *uoqʃ* (Кастрен) — пак. *òqʃ* — сург. *uqʃ* — «дерево». В пакулинских записях *ò* свободно варьирует с *u*, в материалах Кастрена записи с *uo* встречаются в фонетически несвязанных контекстах (ср. *uoqʃ* — «дерево» — *uk* — «ты»). Это позволяет нам считать, что в минимальной модели пакулинского вокализма, где не отмечено *ò*, *u* противопоставлено *o* по признаку напряженность-ненапряженность. Аналогичным образом в ряде записей напряженные *ê* и *ie* чередуются с *i* [например, пак. *ki* — *kê* (Кастрен) — «новый»], что может служить основанием для противопоставления *e* и *i* по тому же признаку.

Из приведенных примеров видно, что в более расширенной модели должны присутствовать собственно напряженные члены противопоставления *ê* и *ò*, поскольку в некоторых идиолектах они не нейтрализуются. Подобное расширение минимальной модели вполне адекватно описывает факты пакулинского говора, где *ê* и *ò* встречаются часто, а *ê* может находиться в минимальном противопоставлении с *e* (правда, всего лишь в одном достоверном случае: *ʃêlə* — «плохой» — *ʃel* — «олень») *ш* должно теперь встать в один ряд с *ê* и *ò*:

			а		
		о	э	е	
	ò		ш		ê
u					i

Наиболее разрушенной в современных записях предстает просодическая система. Фонетически долгие корреляты наблюдаются у всех гласных, но часто они оказываются, как уже говорилось, результатом соседства гласного с [?] или результатом стяжения двух одинаковых гласных, например, *bòt* < *boot* — «старик», *dàsqantʃ* < *daasqantʃ* — «говорит». Однако, и в наших записях, и в записях Кастрена и Доннера мы находим минимальные противопоставления для долгого и короткого *i*, например,

ī — «солнце» — *i* — «имя»
tīpʰ — «лебедь» — *típʰ* — «змея».

Поскольку к паре *ī* — «солнце» — *i* — «имя» есть еще пары *ji?* (?i?) — «день» — *i?* — «вешало для юкеры», то можно считать вполне установленной релевантность долготы для пары *ī* — *i*. След несинтагматической долготы мы находим и в дру-

гих гласных. Последовательнее всего в этом отношении ведет себя долгое \bar{a} , отмеченное в записях Кастрена, а в пакулинском говоре регулярно дающее $\bar{æ}$ ($\bar{æ}$) в начале слова под ударением, а также в первом ударном слоге после t , d , ς , h и b , и \hat{a} после t и d , когда ударение падает на последующий слог. Кроме того, \hat{a} иногда встречается и после h в первом ударном слоге (в некоторых случаях появление \hat{a} вместо ожидаемого $\bar{æ}$ после h можно объяснить влиянием последующего \hat{o} или u , в других случаях такого объяснения предложить нельзя)

Например,

пак. $\bar{æ}m$	— Кастрен	$\hat{a}m$ — «мать»
—	— Доннер	$\hat{a}m$ — «мать»
пак. $\bar{æ}^?l$	— Доннер	$\bar{a}^?l$ — «суп», «уха»
пак. $'tærum$	— Кастрен	$'t\hat{a}gum$ — «светлый»
пак. $'h\hat{a}\varsigma t\hat{a}$	— Кастрен	$h\hat{a}sta$ — «hauen»
пак. $'h\hat{a}nd\hat{a}$	— Кастрен	$h\hat{a}nda$ «Imperfekt von «hauen»
пак. $'h\hat{æ}pt\hat{a}$	— сург.	$'h\hat{a}pt\hat{a}$ — «ставлю»

Поскольку в пакулинском говоре \bar{a} сохраняется после k и q , можно предложить интерпретацию противопоставления a — \hat{a} (\hat{a} , $\bar{æ}$) как долготы и — или напряженности. Такой подход не нов, ср., например, фонетическую интерпретацию английских долгих гласных как напряженных. Таким образом, a , в минимальной модели стоявшее вне противопоставления по «напряженности-ненапряженности», здесь вовлекается в сферу этого противопоставления, столь характерного для кетского вокализма.

Достоверная несинтагматическая долготы отмечается помимо указанных гласных только для u ($q\hat{u}q$ — «Енисей», \hat{u} — «Kraft» — Кастрен), для o долготы кажется синтагматически обусловленной, а для e — $\bar{e} = \hat{e}$. Теоретически можно предположить, что максимальная модель системы долгих гласных должна быть:

		\bar{a}		
	\bar{o}	\bar{e}	\bar{e}	
\bar{u}	u	\bar{i}	\bar{i}	

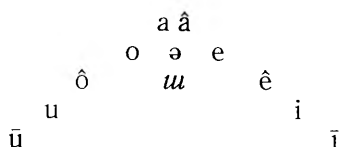
, где \hat{o} и \hat{e} не имеют долгих коррелят. Однако, практически она реализуется как

	\hat{a}	
\bar{u}	\bar{i}	\bar{i}

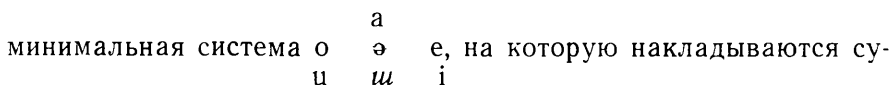
где \hat{a} обозначает напряженно-долгий элемент.

Итак, основным парадигматическим противопоставлением в системе кетского вокализма является противопоставление «напряженность-ненапряженность», которое иногда реализуется как долготы, а иногда как долготы и — или напряженности. В отличие от селькупского и других южно-самодийских языков, где тембровые противопоставления характеризуют систему вокализма, в кетском языке — это признаки полноточности. При

этом практически каждый член системы оказывается вовлеченным в противопоставление по полнозвучности, которое становится не градуальным, а бинарным. Общая максимальная модель кетского вокализма представляется как:



, где долгота введена в систему внутренних различительных признаков, как одна из манифестаций признака «напряженность-ненапряженность». Если принять возможность существования тонов в кетском языке, тогда система вокализма предстанет как



персегментные признаки количества и тона, для настоящего периода, однако, представляется более правдоподобным, что эти суперсегментные признаки стали собственно сегментными, что привело к увеличению количества гласных и к возникновению максимальной системы.

* *
*

Выше говорилось о трех позициях в слове, релевантных для обоих языков. Эти позиции были выделены с учетом функционирования консонантных систем. В принципе позиция может и не быть релевантным фактором в речевом функционировании консонантизма, ср., например, английский язык, где консонантные признаки действуют аналогично как в начале, так в середине и конце слова. Кетский и селькупский языки можно объединить как относящиеся к одному типу языков с фонетической дифференциацией всех трех позиций в слове. Практически это сводится к тому, что каждая позиция дает свой список консонантных сегментов, не равный подобному списку в другой позиции. Проиллюстрируем это на таблице 1.

Селькупский язык представлен «т-вариантом» (в тазовском на конце слова могут выступать безразлично сильные и слабые) В круглые скобки взяты редко встречающиеся сегменты.

Таблица показывает, что в обоих языках позицией максимальной встречаемости служит срединная позиция. Эта же позиция является позицией наибольшей связанности, так как выступление того или иного сегмента целиком зависит от окру-

Таблица 1

Встречаемость консонантных сегментов в кетском и селькупском языках
в зависимости от позиции в слове

поз. яз.	начало	середина	конец
сель- куп- ский	p	p — B — b	m
	t	t — D — d	n
	č	č — D	č
	s	s — Z	s
	š	š — Z	š
	k	k — G — g	ŋ
	q	q — R — r	q
	m — w (в баихинском нейтрали- зуются)	m	m
	n	n	n
	ŋ	ŋ	ŋ
	l	l	l
	l	l	l
(r)	r	r	
(j)	j	j	
	среднезвонкие и звонкие сегменты встречаются только между глас- ными и «слабыми»		
кет- ский	b	b — p (p после глухих)	p — p̣
	d	d — t (t после глухих)	t — ṭ
	t		š
	š	š	(s)
	(s)	(s)	k
	k	k — r — g (звонкие сегменты между гласными и перед b и d)	q
	q	q — R(r)	m
	h(x)		n — ṇ
	(m)	m	l(l)
	(n)	n	
	(l)	l(l)	ŋ — ŋ
	(j)	ŋ	j
(ʔ)	j̣	ʔ	
	встречаются и палатализованные сегменты, но толь- ко перед i и e.		

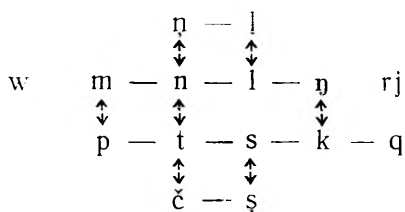
жения. В селькупском языке сильной позицией (там, где на появление сегмента наложено менее всего ограничений) является начальная позиция. В этой позиции имеется запрет на встречаемость звонких и среднезвонких. Конечная позиция — слабая, здесь список сегментов наименьший, и в «m — варианте» p, t, k дают сонанты m, n, ŋ, а č > č/D^b

Для кетского языка начальная и конечная позиции примерно одинаковы по количеству сегментов. Начальная пози-

ция — сильная для корреляции по «звонкости — глухости» — здесь встречаются фонетически глухие и звонкие. Конечная позиция демонстрирует действие признака «эксплозивный — инъективный». Его функционирование во многом объясняется экстра-фонологическими причинами.

Рассматривая, какого рода ограничения накладываются на терминальные позиции в кетском и селькупском, можно убедиться, что эти ограничения отражают действие совершенно различных признаков. Для селькупского языка — это признак напряженности, а для кетского языка — это признак звонкости.

Фонологическая система селькупского консонантизма для «т-варианта» выглядит следующим образом:



С дистрибутивной точки зрения вся система селькупского консонантизма делится на две симметричные части — сонанты (слабые) и шумные (сильные), причем между членами этих двух классов существуют минимальные нейтрализуемые противопоставления (позиция нейтрализации — конец слова). Селькупский язык имеет и противопоставление по «палатализованности-непалатализованности», которое, впрочем, весьма ослаблено: в подсистеме шумных палатализованные корреляты характеризуются потерей собственно палатализованности и приобретением дополнительного признака яркости для *t* и *s*. Таким образом, собственно палатализованные сохраняются в подсистеме сонантов, где они обычно дольше всего удерживаются. По своей консонантной структуре селькупский близок другим самодийским и уральским языкам, также имеющим противопоставление сильных и слабых с ограничениями на дистрибуцию слабых и сохраняющим корреляцию по палатализованности.

При построении фонологической системы кетского консонантизма мы опирались на корпус данных, почерпнутых из собственно кетских источников, и не учитывали заимствований, которые особенно влияют на консонантную систему. Так, для кетского языка не были учтены: *ɣ*, встречающийся в пакулинском говоре исключительно в заимствованиях из русского и селькупского (например, 'пагыра — «хорей») и начальный *p*, встречающийся только в одном кетском собственном имени — *pur'tos* — имя мифологического шамана.

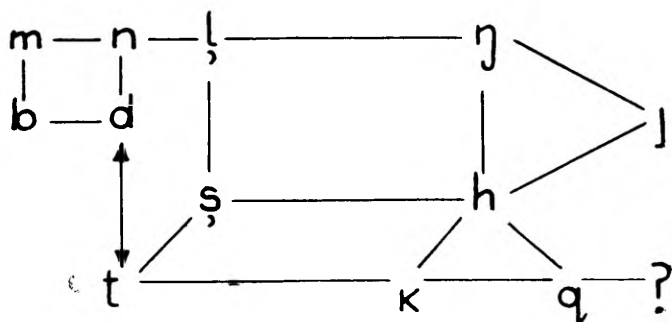
Рассмотрение списка сегментов в трех позициях показывает,

что в кетском языке нет *фонологического* противопоставления по палатализованности — непалатализованности. Все *фонетически* палатализованные сегменты либо оказываются таковыми перед гласными переднего ряда *i* и *e*, либо встречаются в свободной вариации с непалатализованными. Последнее относится к парам *l—l̥* и *s—s̥*. Интересно, что слово *saq* — «белка», чередуется с *š*, у Кастрена фигурирует как *šak^c*, что свидетельствует о возможности замены *s* на *š* в некоторых имбатских говорах. Палатализованные сегменты *ɟ* и *ʈ*, которые иногда отмечаются в записях в конечной позиции, по нашему мнению, являются имплозивными, так как всегда произносятся без взрыва, а эффект имплозии может на слух восприниматься как крайне сильная палатализация.

Отсутствие фонологического противопоставления по «палатализованности-непалатализованности» выделяет кетский язык всех соседних языков, которые имеют бинарные тембровые корреляции в системе консонантизма и-или вокализма. Таким образом, кетский язык оказывается вне окружающего его евразийского языкового союза, одной из характерных черт которого является наличие бинарных тембровых корреляций.¹⁵

Бинарное противопоставление по «звонкости-глухости» действует в кетском только для одной пары *d—t*. Остальные сегменты имеют соответствующие глухие или звонкие корреляты только в определенных фонетически связанных контекстах.

Получающаяся в результате система кетского консонантизма отличается ассиметричным характером и почти полным отсутствием (кроме *d—t*) минимальных нейтрализуемых противопоставлений:



¹⁵ См.: в частности Р. Якобсон, «К характеристике евразийского языкового союза», — R. O. Jakobson, «Selected Writings, v. 1, Phonological Studies», The Hague, 1962.

Довольно небольшое число фонем и отсутствие нейтрализуемых противопоставлений влекут за собой возникновение различных фонетических явлений, призванных обеспечить функционирование системы как различающего устройства. К числу таких фонетических явлений относится граничный сигнал — имплозия конечных согласных в словах множественного числа на *п/п*, озвончение и-или фрикатизация *k* и *q* в интервокальной позиции. Сюда же можно отнести и ограничения на встречаемость сонантов в начале слова (почти исключительно в заимствованиях), и тенденцию к «дисконсонантизму» в именных словах (в сочетании $C_1 \vee C_2$ $C_1 \neq C_2$).

Часть указанных фонетических явлений кетский язык разделяет с селькупским (ослабление фонетически сильных между гласными, фонетическая редукция конца слова). По другим фонетическим явлениям в распределении согласных кетский и селькупский языки противопоставлены. Это относится, прежде всего, к дистрибуции сонантов, которые в селькупском входят в нейтрализуемые противопоставления и потому встречаются в сильной позиции и в позиции нейтрализации. Селькупский язык предпочитает геминацию согласных, кетский же терпит ее только на стыках морфем.

По-видимому, консонантная система кетского языка в том виде, в каком она засвидетельствована сейчас, явилась результатом развития некоторой системы, отличной от современной. Возникает вопрос, насколько характерны современные черты кетского консонантизма — отсутствие корреляции по «палатализованности-непалатализованности» и наличие корреляции по «звонкости — глухости» для этой предшествующей системы.

Мы, разумеется, не ставим цель дать сколь-нибудь исчерпывающий ответ на этот вопрос. Ограничимся лишь беглыми замечками. Уже цитированные выше материалы А. П. Дульзона по кетским наречиям XVIII века и наши собственные записи по югскому языку показывают, что пакулинскому и имбатскому *ʃ*, например в *ʃip* — «собака», соответствуют югск. *ʃip*, асан. и котск. алчип, арин. илчип и пумп. чып — ци(п?). причем *ʃ* сохраняется и перед другими гласными, например, югск. *ʃар* — «собаки» С другой стороны, имбатскому *q* в аринском соответствует *c*, в котском и асанском *ç*, а в пумпокольском *ç*. Эти данные свидетельствуют о том, что в других енисейских языках было противопоставление по «палатализованности — непалатализованности», имевшее, как нам кажется, вторичный характер. В самом деле, случаи перехода *t* > *ʃ* и *q* > *ʃ* отмечены в различных языках достаточно часто, а вот обратное не засвидетельствовано. В кетском же языке *t* и *q* являются позиционными вариантами. Но в первоначальной системе было, по-видимому, некоторое противопоставление нескольких, возможно двух или трех, ступеней *t*. Так, в одних

случаях имбатское t дает в других енисейских t , например, имб. тагым — арин. тама — асс., кот. тегама, в других случаях \check{s}/\check{c} , например, имб. тыес (пак. $t\check{a}^3\check{s}$) — ас., кот. шиш — пумп. чыс. Возможно, в этом случае мы имеем дело с отражением гипотетического среднеязычного t , или, во всяком случае, t с некоторой дополнительной артикуляцией (может быть, придыханием).

Что же касается противопоставления по «звонкости — глухости», то здесь енисейские языки распадаются на две группы: имеющие b и d в сильной позиции, в начале, — кетский и пумпокольский языки — и не имеющие начальных b и d , которые здесь дают p и t — аринский, асанский и котский. Поскольку в кетском языке пара $d — t$ встречается в начале слова в фонетически несвязанных контекстах и поскольку морфологическая роль формантов b и d весьма существенна, остается предположить, что начальные глухие в аринском, ассанском и котском явились результатом потери первоначальной звонкости, возможно, вследствие внешнего сандхи (ср. ситуацию в койбальском, который территориально совпадал с указанными енисейскими языками (койбалы — самоедизированные кеты) и где фонетическая глухость или звонкость начальных согласных зависела от качества последнего сегмента предшествующего слова)

* *
*

Рассмотрение кетской и селькупской фонологических систем показало глубокие парадигматические и синтагматические различия, лежащие за некоторыми фонетическими сходствами ($\bar{a} \sim \bar{\text{æ}}$, \bar{a} , наличие фонетически палатализованных сегментов, озвончение в интервокальном положении и некоторые другие). Эти различия заставляют сделать вывод о том, что кетская фонологическая система, как вокалическая, так и консонантная, не претерпела существенных структурных изменений в результате контакта с селькупской. Основные признаки кетской фонологической системы типологически относятся к ареалу, иному, чем окружающий евразийский языковой союз. Этот ареал, возможно, надо искать значительно южнее и юго-восточнее, ибо там, в районах к юго-востоку от гималайско-гиндукушского пограничья, лежат языки, для которых характерно отсутствие тембровых противопоставлений по «палатализованности» в системе консонантизма. Однако более подробные типологические сопоставления являются темой другой работы.

KATSE TÜPOLOOGILISELT KIRJELDADA KEETI KEELE FONOLOOGIAT

D. M. Segal (Moskva)

Resümee

Kirjutises käsitletakse vokaal- ja konsonantsüsteemide tüpoloogilise ehituse küsimusi 1962. a. ekspeditsiooni puhul tehtud keeti keele pakulihi murde foneetiliste kirjapanekute alusel. Esitatakse põhilised relevantssed vastandamised: selgitatakse, et olenevalt keele reaalsest funktsioneerimisest sugulustuvad tekstid minimaalsete või maksimaalsete mudelitena, millede vahel paiknevad mitmesugused vahepealsed tüübid. Keeti fonoloogiliste süsteemide tüpoloogiline vastandamine territoriaalselt identse selkupi keele fonoloogiliste süsteemidega ja ühtlasi ka samojeedi keelte omadega näitab, et vokalismi alal opereerib keeti keel erineva minimaalse binaarse vastandamisega (vastandades nimelt «pinguldust — lõdvendusele») kui samojeede keeled (vastandades tämbriilt «kõrget ja madalat tooni») Konsonantismi alal iseloomustab keeti keelt tämbriilise korrelatsiooni puudumine joonel «palataliseeritus — palataliseerimatus», mille asemel võib struktuuris — tinglikult kõneldes — esineda okasionaal-fonoloogiline vastandamine «eksplõivne — injektiivne». Keeti fonoloogilise süsteemi põhilised tunnused kuuluvad alale, mis on erinev ümbritseva euraasia rühma omast. Võimalik, et seda ala tuleb otsida rajoonides Himaalaja-Indukušši piirivööndist idas ja kagus, kuhu on keskendunud keeled, milledele on iseloomulik konsonantsüsteemis tämbriiliste vastandamiste puudumine palataliseerituse joonel.

A TYPOLOGICAL DESCRIPTION OF KET (YENISSEI — OSTYAK) PHONOLOGY

D. M. Segal (Moscow)

Summary

A typology of vocalic and consonantal systems derived from phonetic transcriptions of Ket texts (Pakulixa dialekt) recorded during the 1962 expedition is discussed. The main relevant oppositions having been elicited, it becomes apparent that real texts are generated by a set of phonological models ranging from the minimum to the maximum model. A typological comparison of the phonological systems of Ket with the phonological systems of the territorially identical Selkup (Ostyak-Samoyed) and other Samoyed languages reveals a different minimum binary opposi-

tion structure in Ket as opposed to the surrounding Samoyed languages ("tense — lax" for the Ket vocalism vs. "grave — acute" for Selkup and "explosive — implosive" for the Ket consonants vs. "sharp — non-sharp" for Selkup, the "plosive" correlation being positionally restricted) A conclusion is made that typologically Ket lies outside the surrounding "Eurasian Sprachbund" while sharing certain features (notably the absence of the "palatalisation" correlation) with the languages of South-East Asia.

К ВОПРОСУ О ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ДАТИРОВКЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ ПАМЯТНИКОВ

А. М. Карапетьянц (Москва)

Настоящее сообщение посвящено вопросу датировки древнекитайских памятников. За основу исследования был взят текст Ле-цзы, относимый китайской традицией к V—IV вв. до н. э. Однако в настоящее время многие ученые оспаривают его аутентичность и датируют его III—IV вв. н. э.

1. Сложность датировки древнекитайских памятников

Сложность датировки можно пояснить сначала на одном примере. В «Ле-цзы» имеется фрагмент,¹ описывающий путешествие Му-вана. Это описание полностью совпадает с описанием его путешествия, данным в памятнике «Му тяньцзы чжуань», найденном в III в. н. э. Это совпадение в «Сыку цюаньшу цзунму» трактуется как доказательство аутентичности «Ле-цзы», в то время как большинство современных ученых рассматривает его как доказательство того, что памятник не мог быть написан ранее III в. н. э. Точно также, почти любой факт, используемый для филологического определения датировки памятника, может получить несколько совершенно противоположных толкований. Ниже кратко рассмотрены различные способы датировки.

1.1. Филологическая датировка. В «Ле-цзы» упоминается о взаимоотношениях Ле-цзы с Цзы Яном, убитым в 398 г до н. э. Таким образом, памятник мог быть написан лишь в 420—370 гг. до н. э., если мы будем считать, что текст мог быть записан самим Ле-цзы или его ближайшими учениками. В то же время в одном из фрагментов памятника говорится о том, что все царства, ранее бывшие сильными, погибли, в том числе и царство Чу. Гибель же царства Чу относится к 221 г до н. э. и таким образом памятник не мог быть написан ранее

¹ Фрагментом я называю отрезок текста, выделяемый по принципу единства содержания.

221 г. до н. э. Если исходить из этого фрагмента, то нам остается известной лишь верхняя граница времени написания памятника. Однако и она не точна, так как вполне можно допустить, что этот фрагмент был впоследствии прибавлен к основному тексту памятника. Из всего вышесказанного видно, что традиционные филологические приемы датировки не могут дать скольнибудь достоверных сведений о времени написания памятника.

1.2. Датировка по времени жизни философа. Такого рода датировка, то есть отнесение памятника к тому времени, когда жил философ, взгляды которого в памятнике излагаются, не только теоретически несостоятельна, но и практически невозможна. Действительно, ведь тексты в большинстве случаев записывались не самим философом, а его учениками, зачастую жившими значительно позже него; кроме того, не исключена возможность подделки. Но даже если не принимать во внимание вышеизложенные возражения, мы все же не можем датировать большинство памятников из-за незнания времени жизни философа. В этом отношении «Ле-цзы» не составляет исключения. Хотя большей частью считают, что Ле-цзы жил в V—IV вв. до н. э., однако, есть сведения и о том, что он жил позже.

1.3. Лингвистическая датировка. Этот вид датировки кажется на первый взгляд довольно точным, но и он достаточно достоверных результатов дать не может. Суть его сводится к нахождению в тексте языковых явлений, свойственных языку той или иной эпохи, а такими считаются явления, зафиксированные в памятниках определенной эпохи. Однако, например, отсутствие в доханьских памятниках явлений, свойственных ханьским, отнюдь не доказывает отсутствия в доханьском языке такого рода явлений. Они могли просто не встретиться в дошедших до нас памятниках. Если же эти явления были очень распространены и такая возможность маловероятна, то обнаружение их в памятнике все же не может точно доказать его неаутентичность, так как памятники долгое время бытовали в рукописном виде и переписчик вполне мог внести в текст нечто от языка своей эпохи. Янь Бо-цзюнь писал, что как бы точно человек ни старался воспроизвести древний язык, «из-под его кисти неожиданно прорывался язык его собственной эпохи».² Однако это высказывание можно скорее отнести именно к переписчикам. Только очень частое появление в тексте явлений, свойственных языку позднейших эпох в вышеупомянутом смысле, позволяет говорить с определенностью о неаутентичности памятников, но, насколько мне известно, такого рода

² Янь Бо цзюнь, Цун ханьюйши ды цзяоду лай цзяньдин Чжунго гуцзи сецзо няньдай ды игэ шиле. «Синь цзяньшэ», 1956, № 7, стр. 38.

памятники в поле зрения лингвистического анализа еще не попадали.

1.4. Заколдованный круг. Попытки лингвистической датировки памятников неизбежно приводят к заколдованному кругу: язык эпохи определяется на основании языка памятников, относимых к данной эпохе; отнесение памятников к данной эпохе производится на основании сопоставления языка памятника с языком данной эпохи. Так как нелингвистически точно датированных памятников мы не имеем, то при такой постановке вопроса выхода из заколдованного круга нет.

Настоящая работа представляет собой попытку теоретического обоснования возможности выхода из этого круга и описывает некоторые практические шаги в этом направлении.

2. Общие соображения по поводу «Ле цзы».

Памятник состоит из 8 глав, объем каждой из них 3—5 тысяч иероглифов; объем всего текста 30585 иероглифов.

2.1. Неоднородность памятника. На основании вышеупомянутой работы Янь Бо-цзюня и исследования Грэхэма,³ а также работы, сделанной автором,⁴ можно выдвинуть следующие соображения, подтверждающие разнородность памятника:

- (1) служебные частицы распределены крайне неравномерно;
- (2) язык мест, общих с другими доханьскими памятниками, отличается от языка остальной части памятника;
- (3) имеется 3 рода цитирования древнекитайских источников: перенесение (почти или совершенно точное совпадение двух текстов), переложение (в некотором роде перевод фрагмента) и так называемые «общие места», где говорится об одном и том же. Кстати, последний род цитирования может доказать как аутентичность памятника (в древнем Китае устная традиция была распространена значительно шире письменной), так и его неаутентичность (язык эпохи написания памятника изменился в такой степени, что написание заново было удобнее перевода)
- (4) в некоторых местах встречаются редкие, но весьма заметные явления, свойственные языку III—IV вв. до н. э.,
- (5) в то же время некоторые фрагменты полностью совпадают с «Чжуан-цзы», «Хуай Нань-цзы», и другими памятниками, аутентичность которых обычно не ставится под сомнение.

³ Graham A. C., The Date and the Composition of Lieh-tzyy. «Asia Major», vol. 8, part 2, pp. 139—198.

⁴ Карапетьянц А. М., Лингвистическое исследование памятника Ле цзы. Курсовая работа, М., МГУ, 1964.

Таким образом, можно высказать предположение, что «Ле-цзы» — это собрание фрагментов, написанных в разное время, скорее всего — между V—IV вв. до н. э. и III—IV вв. н. э. Ниже сделана попытка точно доказать это положение.

2.2. Некоторые сведения из истории памятника. Памятнику предпослано так называемое «Оглавление» Лю Сяна, написанное в 27 г. до н. э. В нем говорится между прочим следующее: «Части отдельных глав были перепутаны, было много неверных иероглифов, которые просто брались произвольно для заполнения пустых мест (?). Все места такого рода в настоящем издании отредактированы. Ле-цзы жил в царстве Чжэн во времена чжэнского князя Му. Его учение в основном шло от Хуан-ди и Лао-цзы и относилось к даосской школе; они придерживались обычаев древности, проповедовали великую пустоту и недеяние, а также изучали законы жизни и вещей, ценили долг и не спорили, что отвечало Шестикнижию. Однако, в главах «Му-ван» и «Тан вэнь» содержатся абсурдные и хвастливые речи, которые не могут быть словами мудреца. Кроме того, в главе «Ли мин» есть выводы о судьбе и воле Неба, а в главе о Ян-цзы (Ян Чжу) ценится лишь распушенность. Эти два положения противоположны друг другу, и не похоже на то, чтобы эта книга вышла из одной школы». В «Предисловии» же Чжан Чжэня имеются следующие фразы: «Когда (мы) достигли Цзяннани, осталось мало (книг): от «Ле-цзы» остались лишь главы «Ян Чжу» и «Шофу» и оглавление (вероятно, именно Лю Сяна, так как Чжан Чжэнь включил его в свое издание) После усмирения беспорядков в доме Чжэнь Юйя⁵ (я) нашел 4 главы, у тестя Фу Сы Чжао Цзи-цзы (я) нашел еще 6 глав, и сопоставив имеющееся и отсутствующее, получил полный экземпляр». Выводы из этих двух цитат напрашиваются сами собой. Считаю нужным подчеркнуть лишь то, что Лю Сян выделял по содержанию главы 3, 5 и 7

3. Предпосылки точного анализа.

Анализ, которому будет подвергнут памятник, является статистическим. Статистический анализ требует, во-первых, чтобы исследуемые явления были достаточно частыми; во-вторых, чтобы эти явления выделялись точно и однозначно; в третьих, чтобы их распределение подчинялось определенному закону.

3.1. Выбор явлений. Изучалось распределение наиболее часто встречающихся служебных слов, которые были разбиты на следующие группы:

⁵ Здесь и далее упоминаются Цзинские литераторы.

1: 1 若, 2 也, 3 斯=此, 4 斯=則, 5 乎, 6 言者, 7 于, 8 孰,
 9 誰, 10 都; 2 (ОТРИЦАНИЯ): 1 不, 2 無, 3 非, 4 未, 5 弗,
 6 莫, 7 勿, 8 至, 9 匪, 10 亡; 3 (ЛИЧНЫЕ МЕСТОИМЕНЕНИЯ):
 1 吾, 2 我, 3 予, 4 余, 5 朕, 6 子, 7 女, 8 汝, 9 爾, 10 也
 В СЕРЕДИНЕ ФРАЗЫ; 4 (КОНЕЧНЫЕ ЧАСТИЦЫ): 1 也, 2 矣,
 3 焉, 4 乎, 5 邪, 6 耳, 7 歟, 8 哉, 9 嘗; 5 (1-3 НАЧАЛЬ-
 НЫЕ ЧАСТИЦЫ; ВОПРОСИТЕЛЬНЫЕ МЕСТОИМЕНЕНИЯ): 1 夫, 2 蓋,
 3 載, 4 何, 5 奚, 6 安, 7 柰, 8 胡, 9 甚, 10 焉; 6: 1 有, 2 而,
 3 者, 4 於, 5 其, 6 所, 7 以, 8 為

Кроме того, определялась частота встречаемости фраз определенной длины, которые обозначались как 7.1 — фраза в 1 знак, 7.2 — фраза в 2 знака и т. д. Выделение явлений было точным и однозначным, так как, во-первых, служебные слова четко отделяются от так называемых значимых слов, во-вторых, функции этих служебных слов четко ограничиваются по их

позиции во фразе (焉 янь в конце — конечная частица, в начале и середине — вопросительное местоимение), в-третьих, знаки концов фраз, проставленные комментаторами текста, можно считать точными, так как им было лучше известно, чем нам, где их следует ставить, и в разных изданиях текста они всегда стоят на одних и тех же местах, только их бывает больше или меньше (за основу взято каноническое издание «Ле-цзы»).

3.2. Понятие измерения. Изменение частоты встречаемости в тексте каждого из отобранных нами иероглифов и фраз определенной длины называется измерением. Так, термин «измерение 2.1» обозначает изменение частоты встречаемости

иероглифа 3, а «явление 1.1» обозначает иероглиф $\frac{1}{2}$

Во всех этих цифровых обозначениях первая цифра обозначает группу иероглифов (фраз), а вторая — номер иероглифа в этой группе (длину фразы).

3.3. Выяснение закона распределения. Для выяснения закона распределения было подсчитано количество фрагментов (n), в которых каждое из избранных явлений встречалось с определенной частотой (ω). Далее были построены полигоны распределения n для всех достаточно часто встречающихся явлений. Пример такого полигона, построенного на основе явления 7.5, показан на рис. 1 жирной линией.

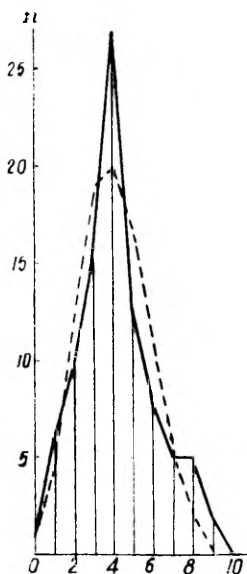


Рис. 1

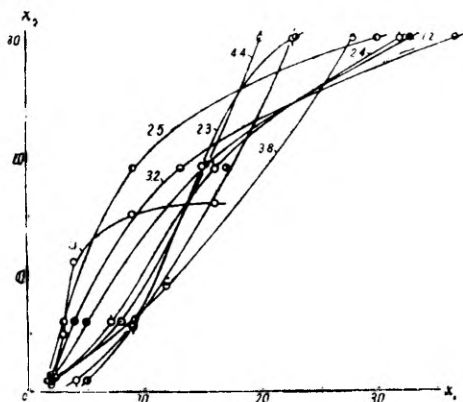


Рис. 2

Здесь по оси ординат отложены n , а по оси абсцисс ω . Это распределение очень сходно с биномиальным распределением, полигон которого при показателе степени бинома $m = 20$ показан штриховой линией. (Этот полигон был построен таким образом, чтобы совпадали пики). Отклонения же действительных распределений от биномиальных при $m = 20$ показаны на рис. 2—3. Здесь на оси абсцисс отложены ординаты полигона имеющегося распределения (x_1), а на оси ординат — ординаты полигона биномиального распределения (x_2). На месте пересечения x_1 и x_2 для каждой ω ставилась точка. Все точки каждого явления соединены на этих рисунках кривыми, причем на

рис. 2 даны кривые для иероглифов, а на рис. 3 кривые для фраз. Большинство этих кривых довольно мало отличаются от прямых, что и должно иметь место при совпадении имеющегося распределения с биномиальным. В случае же сильного отклонения кривые можно выпрямить путем возведения x_1 в квадрат. Это говорит о том, что в некоторых случаях мы имеем дело с логарифмически нормальным распределением, которому, как было показано Р. М. Фрумкиной,⁶ подчиняются некоторые языковые явления. Все вышеизложенное позволяет считать, что распределение интересующих нас явлений близко к нормальному, которое является предельным случаем биномиального, и поэтому мы можем пользоваться статистическими приемами, выработанными для этого вида распределения, в том числе и

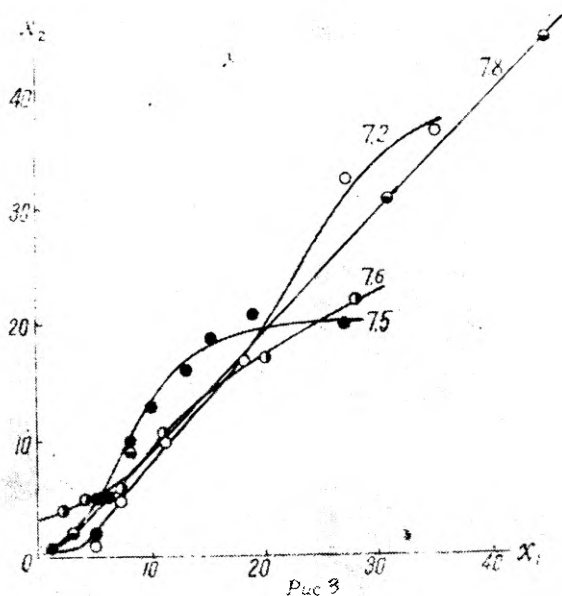


Рис. 3

доверительными интервалами. Кратко поясню, что такое доверительный интервал. Если интересующее нас явление, распределенное по нормальному закону, при размере фрагмента в 100 иероглифов (фраз) имеет частоту (ω), равную 0,010, то в языке (то есть в тексте бесконечной длины) его частота может иметь любые значения между 0,005 и 0,015, и это будет справедливым в 95% случаев. Это значит, что 95%-ный доверительный

⁶ Р. М. Фрумкина, в сб.: Структурно-типологические исследования. М., 1962, стр. 124.

интервал для частоты данного явления в данном фрагменте равен 0,005—0,015.

3.4. Критерий неоднородности. Из этого определения доверительного интервала следует такой вывод: если доверительный интервал по одному и тому же явлению для одного фрагмента целиком выходит за пределы доверительного интервала для другого фрагмента, то текст неоднороден (обратное положение неверно). Ниже мы применим доверительный интервал для анализа языка глав памятника. В этом случае в связи с увеличением объема доверительный интервал уменьшится, что весьма важно для корреляции, о которой см. § 5; в то же время, благодаря тому, что памятник неоднороден и на уровне фрагментов (что можно доказать точно таким же путем, каким это будет сделано для глав), увеличивается вероятность того, что при равномерной перемешанности фрагментов в главах доверительный интервал везде будет примерно одинаков.

4. Разнородность текста на уровне глав и следствия из нее

4.1. Доказательство разнородности текста. Результаты применения критерия разнородности к тексту на уровне глав показаны в нижеследующей таблице, где доверительные интервалы для отдельных глав сравниваются с доверительным интервалом для всего текста. В ней столбцы обозна-

	2.2	3.2	4.1	4.2	6.2	6.3	6.6	6.7	6.8	7.4
1			+			+		-	+	
2					-	+				
3	-		-							
4	+					+				
5			-	-		-	-		-	
6		+	+							
7					-		+			
8					+					-

чают явления, строки — главы, знак $+$ ($-$) обозначает, что доверительный интервал для данной главы располагается целиком выше (ниже) доверительного интервала для текста, причем разница между ними больше 0,001 (доверительные интервалы считались с точностью до третьего знака после запятой). Столбцы, не имеющие знаков, в данной таблице опущены.

Критерием достоверности доказательства разнородности текста в данном случае является то, что разнородность доказана не на одном явлении, — что может объясняться случайностью, — а на многих явлениях.

Более полная картина отношений доверительных интервалов глав и текста показана в следующей таблице. Здесь a_1 (a_2)

	1.1	1.2	2.1	2.2	2.3	2.4	2.10	3.1	3.2	3.8	4.1	4.2	4.3	5.1	5.4	5.5
1			a_1	c_2	c_1	a_1		c_1	b_2	c_2	a_1			c_1	b_1	b_2
2	b_1	b_1	c_1	c_1	b_2	b_1		b_1	c_1	b_1	c_1	b_1	c_1	b_1		
3	b_2	b_2	b_2	a_2	c_2		c_1	c_2	b_2		a_2	b_2	c_1		b_2	c_1
4		c_1	b_1	a_1		c_1		c_1	c_1	c_2	c_2	c_2				c_1
5	b_2	b_1	b_2	c_1	a_2	b_2		b_2	c_2		a_2	a_2	b_1			
6	b_1	c_1	b_1		b_1	b_2	b_1		a_1	b_1	a_1		b_2	b_1	b_2	
7	b_2	b_2	b_2	b_2	b_1			b_2	c_2	a_2	b_2	b_1	b_2		c_1	c_1
8	b_2	c_1	b_2	c_2					c_1	b_2	c_1	c_1	b_2		b_1	b_2

	6.1	6.2	6.3	6.4	6.5	6.6	6.7	6.8	7.3	7.4	7.5
1	a_1	b_2	a_1	c_2	c_2	c_1	a_2	a_1	a_1	b_1	c_2
2		a_2	a_1	c_1	c_2	b_2		c_2		b_2	c_1
3	c_2	c_2		b_2	c_1	b_1	c_2	b_1	c_1	c_1	
4	c_1	c_1	a_1	c_2	c_2	b_1	b_2	c_2	c_2	b_2	c_1
5	c_2		a_2	b_1	c_1	a_2		a_2	c_2	b_1	c_2
6		c_2	b_2	c_1	c_2	b_2	c_1	b_2		c_1	c_1
7	b_2	a_2	c_2	c_1	b_2	a_1		c_2	b_2	a_1	c_2
8	c_1	a_1	b_1	a_2	c_1	c_1	b_1	c_2		a_2	c_1

обозначает нахождение доверительного интервала главы целиком выше (ниже) доверительного интервала текста, $b_1(b_2)$ — дохождение нижней (верхней) границы доверительного интервала главы до середины доверительного интервала текста, $c_1(c_2)$ — остальные случаи, когда доверительный интервал главы располагается выше (ниже) доверительного интервала текста. (Отсутствие знака обозначает совпадение центров доверительных интервалов).

4.2. Выделение 3, 5 и 7 глав. При рассмотрении вышеприведенных таблиц в глаза бросается следующее: главы 3, 5 и 7, выделенные Лю Сяном по своему содержанию, отличаются от других глав и по языку. Действительно, если для остальных глав за двумя исключениями характерны знаки +, то для этих глав за одним исключением характерен знак —. Еще более существенно то, что за одним исключением (6.6) знаки глав 3, 5 и 7 противоположны знакам остальных глав в соответствующих столбцах. (Важность этого будет ясна из дальнейшего). Это явление можно толковать двояко: либо эти главы написаны на другом диалекте, либо они написаны в другое время. В пользу первого предположения говорит отнесение этих глав Лю Сянем к иной философской школе. Действительно, известно, что произведения, вышедшие из одной школы, обычно бывают написаны на одном диалекте. Однако второе предположение представляется более убедительным по следующим причинам:

(1) Лю Сян считал главы 3, 5 и 7 еретическими. Однако в их содержании нет ничего антиконфуцианского. В связи с этим вполне возможно, что Чжан Чжэнь, публикуя памятник в эпоху, когда конфуцианство уже глубоко укоренилось в сознании китайцев, переписал заново или значительно переделал эти главы. Об этом свидетельствует также и отсутствие упоминаний о разнородности памятника в «Предисловии» Чжан Чжэня. («Оглавления» же Лю Сяна Чжан Чжэнь, вероятно, не мог не включить, поскольку, с одной стороны, оно было известно, а с другой — подтверждало подлинность памятника.)

(2) Столь резкое, несмотря на соображения, изложенные в § 3.4, отличие этих глав по языку свидетельствует о том, что их текст был единовременно переписан или переправлен, причем это, естественно, могло быть сделано лишь позднее создания всего текста.

5. Построение лингвистической плоскости

Плоскость, ограниченную перпендикулярно расположенными синхронической и диахронической осями, будем называть лингвистической плоскостью.

5.1. Выбор явлений для осей. Исходя из гипотезы

о более позднем написании глав 3, 5 и 7 памятника, мы можем выбрать из всех явлений явления, связанные с осью времени, и явления, с ней не связанные. Это было сделано на основании довольно грубой корреляции данных таблиц § 4.1.

5.2. Расположение данных на оси времени. Явления могут быть связаны с осью времени положительной связью (уменьшение частоты в более поздних частях) и отрицательной. Такого рода разделение также было сделано на основании корреляции, которая показала, что 1.1, 2.1, 3.1, 4.1, 6.1 положительно связаны с диахронической осью, а 2.10, 4.3, 5.5, 6.2, 6.4, 6.5, 6.6, 6.7 7.4 — отрицательно. Такого же рода корреляция была произведена для выяснения связи остальных явлений с синхронической осью.

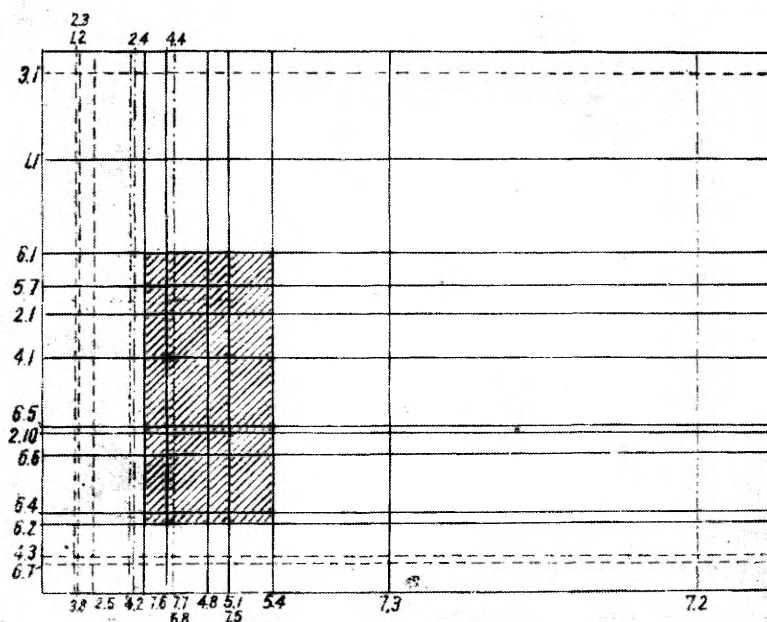


Рис. 4.

Рис. 4

5.3. Лингвистическая плоскость «Ле цзы». При нанесении данных по отдельным явлениям на оси таким образом, как это показано на рис. 4, где штриховыми линиями показаны частоты явлений, не встречающихся в фрагменте, а штрихпунктирной — встречающихся один раз (первое дает мало достоверные сведения в связи с тем, что явление могло и не встретиться в фрагменте из-за его малой протяженности, а вто-

рое — в связи с возможностью ошибки переписчиков), для каждого фрагмента отделяется определенная часть лингвистической плоскости, ограниченная прямыми линиями. Сплошные линии (7.3, 1.1), находящиеся вдали от скопления сплошных линий, в расчет не принимались, так как масштаб откладывания данных на осях не мог быть выбран достаточно точно из-за большого объема работы, которая для этого требуется. Здесь частоты располагаются равномерно вдоль осей по направлениям, определяемым связями явлений с осями. Таким образом, каждый фрагмент памятника может быть представлен в виде прямоугольника на этой плоскости, причем его площадь будет тем меньше, чем больше его объем и чем точнее разработаны правила нанесения данных на осях (подробнее об этом см. ниже) Такого рода лингвистическая плоскость для нескольких

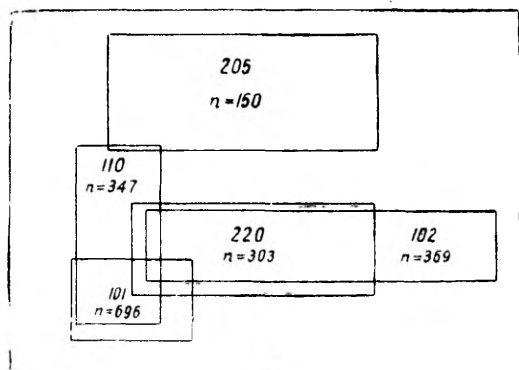


Рис 5

фрагментов показана на рис. 5, где указаны номера фрагментов (первая цифра номера указывает главу, остальные — порядковый номер в главе) и число n иероглифов в фрагменте.

5.4. Недостатки данного изображения лингвистической плоскости. Эти недостатки связаны с невозможностью проделать вручную всю необходимую работу. Так, например, и при построении лингвистической плоскости необходимо пользоваться доверительными интервалами. Тогда на рис. 4 вместо прямых мы будем иметь полосы. Кроме того, в некоторых случаях не абсолютная частота отдельных иероглифов, а их частота по отношению к другим иероглифам может дать более интересные результаты. Необходимо еще отметить, что ряд явлений может быть связан с обеими осями сразу, так как эти явления могли с ходом времени изменяться по-разному в разных диалектах.

6. Теория лингвистического пространства

Лингвистическая плоскость является частным случаем лингвистического пространства. Лингвистическое пространство имеет одну ось — диахроническую, и синхроническую плоскость, которую проще всего представить как карту диалектов, так как территориальные контакты здесь выражают постепенность перехода от одних диалектов к другим. Нетрудно убедиться, что в случае лингвистической плоскости синхроническая плоскость проецируется на прямую — синхроническую ось, и если такого рода проекция не влечет за собой в данном случае большого понижения точности, поскольку в одном памятнике может быть объединено лишь несколько диалектов и они должны быть достаточно близки между собой, чтобы памятник понимался целиком, то в случае реконструкции общей картины развития языка сведение плоскости к оси неправомерно.⁷ Любая точка синхронической плоскости может быть определена ее координатами на двух перпендикулярных осях, а любая точка лингвистического пространства — ее координатами на трех осях: диахронической и двух синхронических.

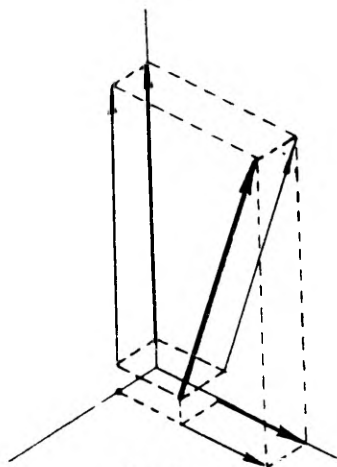


Рис 6

6.1. Лингвистические измерения и их сведение к трем осям. Лингвистические измерения могут быть представлены в виде векторов, расположенных в пространстве,

⁷ О неправомерности сведения пространства к плоскости свидетельствует невозможность получения минимально малой площади прямоугольников при операциях ее построения (см. § 6.2), точно также, как при печатании нерезкой фотографии она не становится резче от вращения объектива увеличителя.

которые проектируются на его оси. Сведение к трем осям означает выбор масштаба, начальной точки и направления отложения частоты данного явления, а также оси (осей), на которых его нужно откладывать. Все это показано на рис. 6. Каждая ось характеризуется определенными правилами отложения явлений.

6.2. Процедура построения лингвистического пространства. Так как в качестве лингвистического измерения мы имеем не вектор, а множество различных частот, появившихся в результате проекции вектора на оси, то вопрос здесь сводится к тому же самому выбору, о котором речь шла выше. Эта процедура сводится к испытанию всех логических возможностей выбора масштаба, положения точки, направления и оси (осей) Правильность выбора определяется удовлетворением кардинальному условию: объем каждого фрагмента в пространстве должен максимально приближаться к нулю. В случае удовлетворения этого условия при использовании всех фрагментов всех древнекитайских памятников мы, очевидно, получим истинное лингвистическое пространство древнекитайского языка, так как представляется невероятным, чтобы на основании имеющихся данных можно было бы получить несколько лингвистических пространств, равно удовлетворяющих кардинальному условию. Здесь следует оговорить одно условие, которое неизбежно должно выполняться при построении лингвистического пространства: фрагменты должны быть однородны. Однако, когда пространство уже построено (то есть выработаны алгоритмы расположения частот на осях), неоднородность фрагмента сразу обнаруживается, так как он имеет объем значительно больше объема однородных фрагментов.

6.3. Доверительный интервал в лингвистическом пространстве. Как нетрудно убедиться, при принятии во внимание доверительного интервала векторы приобретут вид цилиндров и прямые рис. 4 будут соответствовать не плоскостям, а части пространства, ограниченного двумя параллельными плоскостями.

6.4. Вращение лингвистического пространства. При построении лингвистического пространства остается неясным, какая из осей диахроническая, а какие — синхронические. Для того, чтобы оси заняли свои места, мы должны будем вращать наше пространство до тех пор, пока его нижний срез не совпадет со срезом языка, установленного по первым точно датированным памятникам, или, по построении такого пространства для всей истории китайского языка — с современным состоянием языка.

6.5. Поправки к лингвистическому пространству. Лингвистическое пространство могут исказить два явле-

ния, свойственные древнекитайским памятникам: это редакция и стилистические особенности. В принципе это одно и то же: редакторы приводили язык древнего текста к современному им виду, а некоторые авторы, напротив, писали в древнем стиле. В этих случаях имеются две логические возможности: либо отказаться полностью или частично от некоторых векторов при сохранении единого для всех памятников лингвистического пространства, либо строить несколько пространств для разного рода памятников (первое представляется гораздо более логичным и удобным)

7. Заключение

Предложенный метод датировки с помощью лингвистического пространства представляется достаточно точным. На первом этапе исследования мы строим лингвистическое пространство на основании только языковых условий, точно определенных в значениях частоты. На втором этапе исследования мы привязываем лингвистическое пространство к наиболее раннему достоверному срезу языка, что также может быть сделано совершенно точно, так как, во-первых, невероятно, чтобы лингвистическое пространство имело два или несколько совершенно одинаковых срезов, во-вторых, в случае отсутствия достоверных срезов можно привязать пространство к современному языку. На третьем этапе исследования мы соотносим интересующий нас текст с лингвистическим пространством, в результате чего получаем либо его относительную датировку, либо указание на то, что его необходимо разделить на части и начать соотнесение сначала. Абсолютную датировку текстов можно получить, нанеся даты на диахроническую ось, что можно сделать, исходя из скорости изменения языка в доступную наблюдению эпоху. Нетрудно видеть, что такого рода исследование может быть проведено лишь на электронных машинах, которые в настоящее время впервые дали человеку возможность проверить все логические возможности, а не одну или несколько из них. Так как данное исследование проведено без применения этих машин, то пришлось как-то ограничить имеющиеся логические возможности при помощи внеязыковых фактов, что резко снижает достоверность исследования, а также отказаться от рассмотрения части логических возможностей (выбор масштаба) вовсе и свести лингвистическое пространство к плоскости.

MUINASHIINA KEELEMÄLESTISTE LINGVISTILISE DATEERIMISE KÜSIMUSTEST

A. M. Karapetjants (Moskva)

Resümee

Kirjutises käsitletakse kriitiliselt muinashiina keelemälestiste dateerimise traditsioonilisi mooduseid ja püütakse selleks välja töötada uut teooriat, mis rajaneks lingvistilise ruumi mõistel ja oleks kahe sünkroonilise teljega, mis on võrreldatavad murrete kaardiga (sünkrooniline tasapind), ja ühe diakroonilise teljega. (On võimalik lisada veel neljas mõõde, mis on seotud autori eripärasustega) Lingvistiline ruum moodustub kindlate pealekannete kaudu keeleliste nähtuste sageduse näitajate ülalmainitud telgedele kõikides muinashiina tekstides, kusjuures selle ruumi moodustumise õigsust määratletakse seega, et iga tekst hõivab nimeetatud ruumi võimalikult väikest osa, püüeldes punkti poole. (Tekstid peavad olema ühelaadilised).

Esitatud meetod tahab olla küllaldaselt täpne: lingvistiline ruum moodustub keeleliste nähtuste alusel, mis on täpselt piiritletud sageduse väärtuste suhtes; moodustatud ruum seostub kõige varajasema usaldatava keeleõiguga; meid huvitav tekst sobib lingvistilise ruumiga, võimaldades suhtelist dateeringut, mida kergesti võib siirda absoluutseks. Seoses asjaoluga, et taolist uurimist võib teostada algusest lõpuni üksnes elektronmasinail, käsitleb autor vaid üht erilaadilist teksti — «Ljetsõ». Sageduste tähistamise võimalust telgedel on piiratud keeleväliste faktide abil; samuti ei vaadelnud autor ühe ja sama sageduse tähistamise võimalust enam kui ühele teljele ja taandas lingvistilise ruumi tasapinnaks, kus sünkrooniline tasapind on taandatud tema projektsiooniks sünkroonilisele teljele.

ABOUT THE METHODS OF DATING ANCIENT CHINESE SCRIPTS

A. M. Karapetyants (Moscow)

Summary

The traditional methods of dating ancient Chinese scripts are critically discussed. An attempt has been made to work out a new theory of dating, based on the concept of linguistic space, having two synchronic axes which may be compared with a map of dialects (synchronic plane) and a diachronic axis. (It is possible to add a 4th dimension connected with the author's style.) The plotting of each axis is characterized by definite rules. Frequency

data of linguistic phenomena in all ancient Chinese texts are plotted on these axes. If the space is correctly drawn up, each text should occupy as small a part as possible, tending to a point. (The texts should be homogeneous.)

The proposed method is sufficiently exact: the linguistic space is constructed on the basis of linguistic data, determined in frequency values; the earliest reliably reconstructed synchronic section of the language is identified with a section of this space; the results of comparing the text in question with this linguistic space gives us a relative chronological date, which may be easily converted to an absolute date. Since this kind of investigation can only be carried out in full on computers, the author confined himself to an analysis of only one heterogeneous script "Lieh-Tsyy" and reduced the possibilities of plotting frequencies on the axes involved by means of extra-linguistic facts. He did not take into consideration the possibility of plotting frequencies of the same linguistic phenomena on more than one axis and reduced linguistic space to a plane. In this case the synchronic plane is reduced to its projection on the synchronic axis.

О ПРОИСХОЖДЕНИИ НЕКОТОРЫХ ПАДЕЖНЫХ ФОРМ В УРАЛО-АЛТАЙСКИХ ЯЗЫКАХ В СВЕТЕ ТЕОРИИ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ-НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ

Джелиль Киекбаев (Уфа)

Урало-алтайские языки характеризуются весьма сложной системой склонения. Однако настоящая статья ставит своей целью выяснить происхождение только некоторых падежных форм в упомянутых языках с помощью сравнительного метода на основе теории определенности и неопределенности. Эта теория разработана аксиоматическим методом применительно к урало-алтайским языкам, подобно математическим теориям, построенным аксиоматическим же методом. Она требует логической строгости, последовательности и, главным образом, системного подхода к языковой действительности, освобождающего ученого от субъективного толкования языковых фактов.

Теория определенности и неопределенности открывает путь для проникновения в сложный и загадочный мир формообразования урало-алтайских языков, грамматические формы которых рассматриваются при этом как единая и стройная система, развившаяся естественным путем в строгой взаимосвязи и взаимобусловленности.

Механика выяснения происхождения падежных (как и других грамматических) форм на основе теории определенности и неопределенности напоминает способ доказательства сложной геометрической теоремы (фигуры) или решения какого-либо алгебраического уравнения.

Теория определенности и неопределенности исходит из того, что в урало-алтайских языках грамматические формы возникли из основы (или формы), выражающей или некогда выражавшей определенность. Другими словами, они возникли из основы определенности, которая образовалась путем присоединения показателей определенности к имени. Поскольку имя таким путем приобрело значение определенности, то в зависимости от сочетания с другими словами оно могло выражать разные грамматические отношения. В качестве показателей определенности в урало-алтайских языках служили все гласные и согласные фонемы, имеющие смыслоразличительные и форморазлич-

тельные функции. Все сложные аффиксы, состоящие из двух, трех или более элементов, являются результатом сращения гласных и согласных фонем как показателей определенности, так как в ходе развития языка эти показатели постепенно наращивались один на другой, что в конечном итоге привело к дифференциации значения грамматических форм. Таким путем одновременно можно выяснить также всю механику агглютинации в упомянутых языках.

С точки зрения понятия определенности в большинстве урало-алтайских языков винит. и родит. падежи в одинаковой степени выражают определенность с той только разницей, что аффиксальный винит. падеж указывает на определенность объекта, а аффиксальный родительный — на определенность имени, выступающего в атрибутивной функции. Поэтому в прибалтийско-финских и северо-кавказских тюркских языках,¹ а также западных диалектах узбекского языка² для винит. и родит. падежей имеется только одна форма, а в огузско-тюркских языках форма винит. падежа у имен с согласным концом одинакова с притяж. формой 3-го лица у имен того же типа. В урало-алтайских языках родит. падеж имеет притяж. значение. Поэтому в огузско-тюркских языках форма родит. падежа у имен с согласным концом одинакова с притяж. формой 2-го лица ед. числа у имен того же типа.

В марийском языке притяж. форма имен 1-го лица ед. числа одинакова с формой винит. падежа. С точки зрения понятия определенности все это является естественным и закономерным, так как в урало-алтайских языках притяж. форма, индивидуализируя предмет и закрепляя его за конкретным лицом, указывает на определенность этого предмета.

Еще В. А. Богородицкий в свое время указывал на генетическое родство аффикса винит. определенного падежа *-ы -и* с притяж. аффиксом 3-го лица в форме типа *ат-ы* 'его конь' в тюркских языках³

Все сказанное выше можно показать, прослеживая происхождение некоторых падежных форм в урало-алтайских языках.

Местные падежи. Происхождение местных падежей нельзя рассматривать изолированно, с одной стороны, друг от друга, а с другой — от винит. определенного падежа, поскольку

¹ Н. К. Дмитриев, Грамматика кумыкского языка. М.—Л., 1940, стр. 55—56; Л. Хакулинен, Развитие и структура финского языка, М., 1958, стр. 84—85; Э. Пяльль, Э. Тотсель, Г. Тукумцев, Сопоставительная грамматика эстонского и русского языков, Таллин 1962, стр. 98—99.

² М. М. Мирзаев, Бухарская группа говоров узбекского языка (автореперат докт. дисс.), Ташкент, 1965, стр. 39.

³ В. А. Богородицкий, Введение в татарское языкознание, Казань, 1953, стр. 156.

винит. падеж, как уже говорилось, служил основой определенности для образования других падежей. Эту функцию выполняли и притяж. формы, так как они также указывают на определенность и поэтому служат основой определенности.

Так, например, во всех тюркских языках от имен с притяж. аффиксом 1-го и 2-го лица дательного-направ. падеж образуется путем присоединения чистого общеурало-алтайского лативного аффикса *-а-э* (*-ä*), ср. общетюрк. *ата-м* 'мой отец' и *атам-а* 'моему отцу, к моему отцу' *ата-ң* 'твой отец' и *атаң-а* 'твоему отцу, к твоему отцу' и т. д. То же самое характерно и для хантыйского языка, напр., *хоп-ем* 'моя лодка' и *хопем-а* 'в мою (на мою) лодку' или *хоп-ен* 'твоя лодка' и *хопен-а* 'в твою лодку' и т. д.

В пермских языках от имен с притяж. аффиксом всех лиц ед. и мн. числа местно-направ. падеж образуется при помощи того же аффикса *-а*, как и в огузско-тюркских языках, ср. удмуртск. *кар* 'город' и *кар-а-м* 'в мой город, в моем городе' *кар-а-д* 'в твой город, в твоём городе'; коми-перм. *ки-ным* 'наша рука' и *ки-а-ным* 'в нашу руку, в нашей руке' *ки-ныс* 'их рука' и *ки-а-ныс* 'в их руку, в их руке' и т. д., ср. азербайдж. *китабымыз* 'наша книга' и *китабымыз-а* 'в нашу книгу, к нашей книге' *элиниз* 'ваша рука' и *элиниз-э* 'в вашу руку'. То, что в пермских языках аффикс *-а* стоит перед притяж. аффиксом, а в огузско-тюркских и хантыйском — после, не нарушает общей структурной модели.

Однако в большинстве тюркских языков, кроме узбекского и уйгурского, от имен с притяж. аффиксом 3-го лица ед. числа направит. падеж образуется от основы определенности на *-н-* путем присоединения того же лативного аффикса *-а(-э)*. ср. общетюркск. *башы-ы* 'его голова' и *башы-н-а* 'на его голову, его голове' *ата-сы* 'его отец' и *ата-сы-н-а*, 'его отцу, к его отцу' и т. д.

В северных и восточных тюркских языках форма типа *башы-н* является винит. определенным падежом, напр., башкирск. *башы-н*, казахск. *басы-н*, хакасск. *пазы-н* 'его голову' и т. д. Поскольку в огузско-тюркских языках винит. определенный падеж типа *башы-н* ('его голову') отсутствует, то эта форма является только основой для образования дательного-направ. падежа. Но это не простая основа, а основа определенности, так как она является формой винит. определенного падежа.

В узбекском и уйгурском языках севернотюркской форме типа *атасы-н-а* 'его отцу, на его отца' соответствует форма типа *атасы-Ғ-а* (с тем же значением). Другими словами, дательного-направ. падеж в этих двух языках образовался от основы определенности на *-Ғ(-э)*, т. е. от *атасы-Ғ*. Но форма винит. определенного падежа типа *атасы-Ғ* или *башы-Ғ* ни в одном из современных тюркских языков не сохранилась. Зато винительный

падеж на $-F(-g)$ ($-ыF-иг$) был в древнетюркском⁴, древнеуйгурском⁵ и есть в монгольском⁶ языках, ср. древнетюркск. $ата-F$ 'отца' $киси-g$ 'человек' $ат-ыF$ 'коня' монгольск. $чөлөө-g$ 'свобод', $ном-ыг$ 'книгу' и т. д.

По общей структурной модели к основе определенности на $-F(-g)$, т. е. к винит. падежу на $-F(-g)$, присоединился аффикс $-a-э$ и образовался дательно-направ. падеж в тюрк. языках, напр., $ата-F-a > ата-Fa$ 'отцу, к отцу' $киси-g-э > киси-gэ$ 'человеку, к человеку' и т. д. Следовательно, узбекская форма типа $атасы-Fa$ (орф. $отаси-ga$) образовалась по этой же модели: к основе определенности типа $атасы-g$ наращивался аффикс $-a-э$, напр., $атасы-F-a > узбекск. отаси-ga$ 'к отцу' и т. д.

По той же модели образовалась форма дательно-направ. падежа у имен с гласным концом в чувашском языке, но от основы определенности на $-н$ путем наращивания аффикса $-a-э$, ср. чув. $хула$ 'город' и $хула-н-a > хула-на$ 'в город, к городу' ср. еще $аттэ-н-э > аттэ-нэ$ 'к отцу'

В огузско-тюркских языках звук $F(g)$ в интервокальной позиции закономерно превратился в звук $й(j)$ ⁷, ср. азербайдж. $ана-йа$ (из $ана-Fa$) 'к матери' $баба-йа$ (из $баба-Fa$) 'деду, к деду' и т. д. Поскольку хантыйский язык в отношении формы дательно-направ. падежа занимает одну и ту же позицию с огузско-тюркскими, то следует считать, что в хантыйском языке форма дательно-направ. падежа у имен с гласным концом бесспорно образовалась по единой модели тоже от основы определенности на g , так как переход звука g в звук $й(j)$ характерен также и для угро-финских языков⁸, ср. хантыйск. $нэры$ 'койка, нары' и $нэры-йа$ (из $нэры-g-a$) 'на койку, койке', $анки$ 'мать' и $анки-йа$ (из $анки-g-a$) 'к матери, матери' и т. д. Хантыйский падеж на $-йа$ и $-а$ полисемантический и имеет дательное, направительное, целевое и превратительное значения.⁹

В марийском языке падеж на $кэ-$ (из $-к-э$) имеет направительное значение, как и в тюркских, но аффикс $-кэ$ ($-кө$) наращивается к более древней общеугро-финской форме местно-направительного падежа на $-ш$ (из $-с$), который служит основой определенности и в то же время не утратил свое направительное значение; ср. марийск. $чодра$ 'лес' $чодра-ш$ и $чодра-ш-кэ$ 'в лес'; $корно$ 'дорога' $корны-ш$ и $корны-ш-кэ$ 'на дорогу' и т. д.

⁴ С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности, М.—Л., 1951, стр. 44.

⁵ A. von Gabain, *Altürkische Grammatik*, Leipzig, 1955, S. 87—88.

⁶ Б. Х. Тодаева, Грамматика современного монгольского языка, М., 1951, стр. 62.

⁷ А. Н. Кононов, Грамматика современного турецкого языка, М.—Л., 1956, стр. 32 и 87.

⁸ К. Е. Майтинская, Венгерский язык, М., 1955, стр. 227.

⁹ Ю. Н. Русская, Самоучитель хантыйского языка, Л., 1961, стр. 41—42.

То, что марийская форма типа *чодра-ш* восходит к более древней *чодра-с*, видно из фактов мордовских языков, ср. эрзя-мордовск. *кудо* 'дом' и *кудо-с* 'в дом' *веле*, 'деревня' и *веле-с* 'в деревню'. В свою очередь, мордовская форма типа *веле-с* служила основой определенности для образования местного и исходного падежей, ср. эрзя-мордовск. *веле-с-э* 'в деревне' и *веле-с-тэ* 'из деревни' (см. об этом ниже)

В марийском языке более употребительной считается форма направ. падежа типа *чодра-ш-кэ* 'в лес' и *корны-ш-кэ* 'на дорогу'. Эта форма имеет оттенок экспрессивности, в отличие от формы типа *чодра-ш* 'в лес' и *корны-ш* 'на дорогу'

В упомянутых угро-финских языках падежи на *-га*, *-ка*, *-кэ*, *-йа* (из *-га-ка*), *-а*, имеющие в основном направительное значение, а впоследствии воспринятые и в значении других падежей, образовались не под влиянием тюркских языков (или наоборот), а отражают общность и единство структурной модели образования грамматических форм в урало-алтайских языках.

В якутском языке падеж на *-га-гэ* употребляется в двух значениях — в направительном и местном; ср. якутск. *Бо оҕо оскуола-ҕа кирэр* 'Этот ребенок поступает в школу' и *Оскуола-ҕа оҕолор баар* 'В школе находятся (есть) дети' или ср. еще *күөл-гэ куустар баар* 'На озере есть птицы' и т. д.

В других тюркских языках местный падеж имеет аффикс *-да-дэ*, ср. татарск. *Күл-дэ кошлар бар* 'На озере есть птицы'. В тувинском языке падеж на *-Ға-гэ* также употребляется в значении местонахождения, если сказуемое стоит в прошедшем или будущем времени, ср. тувинск. *Мен Кызыл-Ға чурттап турган мен* 'Я жил в Кызыле' и *Мен Кызыл-Ға чурттар мен* 'Я буду жить в Кызыле'¹⁰

В западных узбекских диалектах падеж на *-да-дэ* употребляется в направительном, а падеж на *-га-гэ* — в местном значениях, ср. узбекск. диал. *Гиждуван-да бораман* 'Я еду в Гиждуван', *Биз Самарканд-да борганда* 'Когда мы ездили в Самарканд' но ср. *Ман уй-га боламан* 'Я буду в доме, дома'¹¹ и т. д. То же самое характерно и для южных узбекских говоров, ср. *Мен мактап-кэ окыйман* 'Я учусь в школе' и *Биз кино-да борудук* 'Мы ходили в кино'¹²

Употребление падежа на *-Ға-гэ* в значении местонахождения в якутском, тувинском языках и узбекских диалектах вместо общетюркского местного падежа на *-да-дэ*, а общетюркского направительного падежа на *-Ға-гэ* — в значении местонахождения в тех же узбекских диалектах свидетельствует о том, что

¹⁰ Ф. Х. Исхаков, А. А. Пальмбах, Грамматика тувинского языка, М., 1961, стр. 128.

¹¹ М. М. Мирзаев, ук. соч., стр. 39—40.

¹² Б. Джураев, Шахриябзский говор узбекского языка, Ташкент, 1964, стр. 83—84.

эти два падежа образовались по одной единой структурной модели с той только разницей, что падеж на *-да* (из *-та*) образовался от основы определенности на *-д* (из *-т*) путем наращивания аффикса *-а-э*, напр., общетюрк. *таш* 'камень' (ein Stein). основа определенности: *таш-т* 'der Stein' и местный падеж: *таш-т-а* > *таш-та* 'на камне', или общетюрк. *дала* 'степь' основа определенности: *дала-т* (*die Steppe*) и *дала-т-а* > *дала-да* 'в степи' ср. сиб.-татарск. *дала-та* 'в степи' и т. д.

Основу определенности на *-т* (> *-д*) следует считать общеурало-алтайской, и, следовательно, более древней, так как от этой основы путем наращивания гласных показателей определенности *-а-э*, *-у*, *-и* образовались местные падежи не только в тюркских, но и в монгольских, тунгусских и угро-финских языках, ср. бурятск. *хада* 'гора', *хада-да* 'на горе' и 'на гору, к горе', *эсэгэ* 'отец' и *эсэгэ-дэ* 'отцу' (дал) и 'у отца', ср. эвенкийск. *Пуртас пота-ду бисин* 'Твой нож находится (есть) в сумке' *Бэе-ду котово бурэн* 'Он дал человеку пальму'¹³ и т. д.

Как видно из примеров, в бурятском и эвенкийском языках падеж на *-да-дэ* и соответственно падеж на *-ду* употребляются как в дательном-направительном, так и в местном значениях.

Тот факт, что в тунгусских языках к основе определенности на *-д* (из *-т*) наращивается элемент *-у*, является закономерным и не нарушает общей структурной модели, так как элемент *-у* в тунгусских языках так же является аффиксом винит. определенного падежа, как и *-а-э* в чувашском; ср. эвенск. *окаат* 'река' и *окаат-у* 'реку', или эвенск. диал. *Нөкъчэн теүэр-у даврэн* 'Лось озеро переплыл'¹⁴

В южных тунгусо-маньчжурских языках, например, в ороцком, наряду с дательным падежом на *-ду* есть и направительный падеж на *-ти*, образовавшийся от той же основы определенности на *-т*, к которой наращивался общеурало-алтайский показатель определенности *-и*, ср. ороцк. *хотон-т-и нгэнэгэ!* 'в город поезжай!', *апуми муу-т-и тихэни* 'моя шапка в воду упала'¹⁵

В мансийском языке основа определенности на *-т* (*-ыт*) имеет значение местонахождения предмета без присоединения какого-либо другого элемента, ср. мансийск. *ус* 'город' и *ус-т* 'в городе', *павыл* 'деревня' и *павыл-т* 'в деревне' *апа* 'люлька' и *апа-т* 'в люльке' и т. д. Остатки этого местного падежа сохранились и в венгерском языке, но аффикс *-т* (*-т*) присоединяется к назва-

¹³ О. А. Константинова, Е. П. Лебедева, Эвенкийский язык, М.—Л., 1953, стр. 53—54.

¹⁴ К. А. Новикова, Очерки диалектов эвенского языка, М.—Л., 1960, стр. 182.

¹⁵ В. И. Цинциус, Очерки морфологии ороцкого языка. Ученые записки ЛГУ, серия востоковедческая, вып. 1, Л., 1949, стр. 135—136.

ниям некоторых городов. напр., *Pecs-et* (*печет*) 'в Пече, в городе Печ' и т. д.

В марийском языке аффикс *-тэ* (из *-т-э*), как и в большинстве тюркских языков, имеет только местное значение и присоединяется к основе определенности на *-ш* (из *-с*) о чем уже говорилось выше; ср. марийск. *чодра* 'лес' и *чодра-штэ* 'в лесу', *корно* 'дорога' и *корны-штэ* 'на дороге' (из *чодра-с-тэ*, *корны-с-тэ*). Местный и направительный падежи на *-с* (*-s*) более рельефно сохранились в эстонском и мордовских языках; ср. эст. *linn* 'город' и *linna-s* 'в городе', *kool* 'школа' и *kooli-s* 'в школе' но эрзя-мордовск. *веле* 'деревня' и *веле-с* 'в деревню', *кудо* 'дом' и *кудо-с* 'в дом' и т. д.

Исходно отдалительные падежи. Местные и направительные падежи служили основой для образования исходных и отдалительных падежей в большинстве урало-алтайских языков, в которых структурная модель развития этих падежей едина и более прозрачна, хотя в некоторых из упомянутых языков их происхождение на первый взгляд кажется затушеванным. Элементы, которые наращиваются к форме исходного и отдалительного падежей, исторически являются аффиксами винит. определенного падежа или признаком объектно-определенного спряжения глаголов (т. е. показателями определенности) в том или другом близком или отдаленном родственном языке.

Тюркские языки: общетюрк. *таш-та* 'на камне' и *таш-та-н* 'из (от) камня', *дала-да* 'в степи' и *дала-да-н* 'из степи'; узбекск. *шаһарида* 'в его городе' и *шаһари-да-н* 'из его города'; чувашск. *хула-ра* 'в городе' и *хула-ра-н* 'из города', но чувашск. *хула-на* 'в город' и отсюда башкирск. *кала-на-н* 'из города' и т. д. В уйгурском языке исходный падеж имеет аффикс *-тин-дин* и образовался от более древнего направительного падежа на *-ти*, который сохранился в тунгусо-маньчжурских языках, в частности, в ороцком, напр., *угда* 'лодка' и *угда-ти* 'на лодку' отсюда уйгурск. *көк-ти-н* 'с неба', *сүт-ти-н* 'из молока', *йол-ди-н* (из *йол-ти-н*) 'с дороги, от дороги' и т. д.

Тунгусские языки: эвенкийск. *пота-ду* 'в сумке' и *пота-ду-к* (из *пота-ду-г*) 'из сумки, от сумки', *бэе-ду* 'человеку' и *бэе-ду-к* 'от человека'; ср. эвенск. *орон-ду* 'оленю' и *орон-ду-к* (из *орон-ду-г*) 'от оленя'. В ороцком языке конечный элемент *-к* (из *-г*) превратился в *й* (*j*), ср. ороцк. *угда-ду* 'лодке' и *угда-ду-й* (из *угда-ду-г*) 'от, из лодки', *зуг-ду* 'в доме' и *зуг-ду-й* (из *зуг-ду-г*) 'от, из дома' и т. д.

В современном монгольском языке исходный падеж образовался от старомонгольского местного падежа на *-а*, ср. старомонг. *гаджар-а* 'в земле', *хотан-а* 'в городе'¹⁶ К форме этого

¹⁶ Г. Д. Санжеев, Старописьменный монгольский язык, М., 1964, стр. 64.

местного падежа присоединился элемент *-с* при удлинении гласного элемента, как и в венгерском; ср. современ. монг. *газар-аа-с* 'из (от) земли' ср. еще: *хот* 'город' и *хот-оо-с* 'из города' *мал-аа-с* 'от скота' и т. д. Иногда между корнем и аффиксом ставятся элементы *-г* или *-н*, которые в монголистике считаются вставочными согласными,¹⁷ напр., *манглай* 'лоб' и *манглай-г-аа-с* 'от лба' 'со лба' *тэмээ* 'верблюд' и *тэмээ-н-ээ-с* 'от (с) верблюда' и т. д. Однако элементы *-г*, *-н* здесь вовсе не вставочные согласные, а показатели определенности, образовавшие основу для местно-направ. падежа, к которому впоследствии наращивался элемент *-а* (*-э*) по общей структурной модели. В этой связи следует сказать, что проф. Г. Д. Санжеев поступает справедливо, генетически связав форматив *-а-э* (долгое) с аффиксом дательного-направ. падежа *-га* в тюркских языках.¹⁸

Угро финские языки. В эстонском языке исходный падеж (элатив) образовался от инессива на *-s* (*-с*), а отдалительный (аблатив) — от адессива на *-l* (*-л*) путем присоединения элемента *-t* (*-т*), являющегося аффиксом винит. падежа в некоторых угро-финских языках; примеры: эстонск. *linna-s* 'в городе' и *linna-s-t* 'из города', *kooli-s* 'в школе' и *kooli-s-t* 'из школы' далее: *tänava-l* 'на улице' и *tänava-l-t* 'с улицы' *laua-l* 'на столе' и *laua-l-t* 'от (со) стола' и т. д. В финском языке к форме исходного и отдалительного падежей на *-t* (*-т*) наращивается еще гласный показатель определенности *-a-ä* (*-э*), как и в мордовских языках, ср. фин. *talo* 'дом', *talo-s-t-a* 'из дома' и *talo-l-t-a* 'от дома, с дома'; ср. эрзя-мордовск. *кудо-с* 'в дом' и *кудо-с-т-о* 'из дома', *веле-с* 'в деревню' и *веле-с-т-э*, мокша-мордовск. *веле-с-т-а* 'из деревни' и т. д. В основе общемордовского отдалительного падежа лежит древний местный падеж на *-т* (> *-д*), сохранившийся теперь только в мансийском языке. В мордовских языках отдалительный падеж образовался от этого местного падежа на *-т* (> *-д*) при помощи наращивания гласного показателя определенности по общей структурной модели; ср. эрзя-мордовск. *веле-дэ* (из *веле-т-э*) 'от деревни', *ош* 'город' и *ош-то* (из *ош-т-о*) 'от города'; ср. мансийск. *ус* 'город' и *ус-т* 'в городе'

В пермских языках исходный падеж образовался от направительного (входного) падежа на *-ы-и* (*-э*, *-ө*) путем присоединения показателя определенности *-ĕ* (*-сь*) В удмуртском языке от исходного падежа на *-ысь* путем наращивания показателя определенности *-н* (*-ен*) образовался отдалительный падеж, ср. удм. *гуртĕс-ы* 'в деревни' и *гуртĕс-ы-сь* 'из деревень', далее: *гуртĕс-ы-с-ен* 'от деревень'; или: *гурт-э* 'в деревню' и *гурт-ы-сь*

¹⁷ Б. Х. Тодаева, Грамматика современного монгольского языка, М., 1951, стр. 65.

¹⁸ Г. Д. Санжеев, Сравнительная грамматика монгольских языков, М., 1953, стр. 168.

'из деревни' далее: *гурт-ы-с-ен* 'от деревни'; ср. коми-пермяцк. *ки-ö*, 'в руку' и *ки-и-сь* 'из руки', но *ки-с-э-нь* 'от руки' и т. д.

В мансийском языке исходный падеж также образовался по общей модели: к форме направительного падежа на *-н* (*-ын*) наращивался элемент *-л* (*-ыл*), являющийся признаком объектно-определенного спряжения в мансийском языке; ср. мансийск. *ус* 'город', *ус-н* 'в город' и *ус-н-ыл* 'из города', *вор* 'лес', *вор-н* 'в лес' и *вор-н-ыл* 'из леса' и т. д. По этой же модели образовался исходный падеж в ваховском диалекте хантыйского языка, но от направ. падежа на *-а-э* путем присоединения показателя определенности *-F*, ср. ваховск. диал. *вонт* 'лес' *вонт-а* 'в лес' и *вонт-оF* (из *вонт-а-F*) 'из леса' *йән.к* 'вода', *йән.к-э* 'в воду, по воду' и *йән.к-э-F* 'из воды'

Как известно, венгерский язык является близкородственным обско-угорским. Поэтому естественно, что венгерские исходно-отдалительные падежи также образовались путем присоединения элемента *-л* (*-l*) к форме иллатива на *-ba-be*, сублатива на *-ra-re*; ср. венг. *szobá-ba* 'в комнату' и *szoba-ból* 'из комнаты', *pad-ra* 'на скамью' и *pad-ról* 'со скамьи' и т. д. Венгерский иллатив на *-ba-be* бесспорно восходит к обско-угорскому направительному падежу на *-на-нэ*, который характерен для ваховского диалекта хантыйского языка, ср. *пуFэла-на* 'в деревню' *ән.ки-л-лэ* 'к его матери' *сей-нэ* 'на голос, к голосу'¹⁹ В свою очередь, этот падеж образовался от основы определенности на *-п* (венг. > *-б*) с наращиванием лативного *-а* (*-э*) по общей структурной модели.

Что касается венгерского аблатива на *-tól-től*, напр., *barátom-tól* 'от моего друга', то этот падеж образовался от древнего общеугорского местного падежа (суперессива) на *-ta-te*, который сохранился теперь в наречиях типа венг. *napon-ta* 'в каждый день, ежедневно' и *éven-te* 'в каждый год, ежегодно' (ср. башкирск. диал. *кән-тэ* и *йыл-та* — с тем же значением, что и в венгерском)

Как уже говорилось, из угорских языков местный падеж на *-т* сохранился теперь только в мансийском языке (напр., *ус-т* 'в городе'). Впоследствии же от этого падежа на *-т* (*-t*) при помощи присоединения элемента *-а* (*-э*) в венгерском возник местный падеж на *-ta*, который затем исчез, оставив свой след в форме аблатива на *-tól* (< *-ta-l*)

Наконец, следует сказать, что в венгерском языкознании аффикс иллатива *-ba-be* и элатива *-ból-ből* возводится к самостоятельному венгерскому слову *bél* (кишка), а аффикс аблатива *-tól-től* к слову *tő* (*tűv*) 'корень, основа'²⁰ Эту гипотезу следует

¹⁹ Н. И. Терешкин, Очерки диалектов хантыйского языка, часть I, М.—Л., 1961, стр. 44—45.

²⁰ К. Е. Майтинская, Венгерский язык, часть I, М., 1955, стр. 138—140.

считать теперь устаревшей, так как в родственных языках не бывает так, чтобы один и тот же падеж (и вообще одна и та же грамматическая форма) образовался по разным структурным моделям.

Возведение аффикса тюркского исходного падежа *-дан* к тюркскому слову *йан* 'сторона' Г. И. Рамstedтом, этимологически связывавшим его с корейским словом *тан* 'край, рант', также следует считать теперь неудовлетворительным²¹

Винительный и родительный падежи. Как уже говорилось, эти генетически связанные между собой падежи нельзя рассматривать изолированно от притяжательных форм имен, так как, во-первых, родительный падеж в урало-алтайских языках имеет притяжательное значение и указывает на определенность (как и винит. определенный падеж и притяж. формы имен). Во-вторых, винит. определенный падеж лег в основу образования многих грамматических форм имени, в том числе формы родит. падежа. Кроме того, винит. падеж часто выполняет и функцию других падежей.

Так, восточно-тюркская форма винит. падежа имен с притяж. аффиксом 3-го лица типа *баш-ы-н* 'его голову' в южных и западных тюркских языках не воспринималась как форма винит. падежа. Так как эта форма (*баш-ы-н*) оканчивается на согласный звук, то к ней наращивался аффикс винит. падежа *-ы-и* для имен с согласным концом, напр., азербайджанск. *баш-ы-н-ы*, узбекск. *бош-и-н-и* 'его голову'.

По этой же модели возникла форма винит. падежа у имен с гласным концом во всех тюркских языках, ср. общетюрк. *ата-н-ы* 'отца' *киши-н-и* 'человека', где *ата-н-*, *киши-н-* является также основой определенности, к которой наращивался аффикс винит. падежа *-ы-и* для имен с согласным концом (напр. *баш-ы* 'голову'). На первый взгляд эта гипотеза может показаться неправдоподобной. Однако факты турецкого и бурятского языков подтверждают правильность этого предположения, так как в этих языках форма винит. падежа образовалась по той же модели, т. е. при помощи наращивания элемента *-ы(-и)* к общеалтайской форме винит. падежа на *-F (-g)*. При этом звук *F (g)* в интервокальном положении превратился в *й (j)*, ср. турецк. *баба-йы* (из *баба-F-ы*) 'отца' (ср. азерб. *баба-ны*, из *баба-н-ы* 'деда')

В монгольском языке винит. падеж также образуется с помощью аффикса *-г (-ыг-иг)*, напр., монг. *ном-ыг* 'книгу' и *чөлөө-г* 'свободу' и т. д. В бурятском языке к этому винит. падежу также наращивался элемент *-ы-и* по общей модели. При этом интервокальное *г* также переходит в звук *й (j)*, ср. бурятск. *ном-ый-ы*, орф. *ном-ые* (из *ном-ыг-ы*). Но в селенгинском диалекте

²¹ Г. И. Рамstedт, Введение в алтайское языкознание, М., 1957. стр. 43.

бурятского языка звук *г* не переходит в *й* (*j*), ср. селенгинск. *мори* 'конь' и *мори-ги* (из *мори-г-и*) 'коня' вместо ожидаемого *мори-йе* или *мори-ие*.²²

В северных и восточных тюркских языках винит. падеж имеет аффикс *-ты-ды*, ср. казахск. *бас-ты*, башкирск. *баш-ты* 'голову' Винит. падеж на *-ты-ды* образовался уже от основы определенности на *-т* (> *-д*) путем наращивания элемента *-ы(-и)* по общей модели.

Как известно, элемент *-т (-t)* является аффиксом винит. падежа в венгерском языке, ср. венг. *En várom János-t* 'Я жду Яноша' Это *-t*, бесспорно, одного происхождения с тем же элементом *-т (-t)* или *-тэ*, который выступает в функции притяжательного аффикса 3-го лица ед. числа для имен с гласным концом в мансийском языке и его диалектах; ср. южно-мансийск. диал. *ло* 'лошадь' и *ло-э-т* или *лог-э-т* 'его лошадь'; *эпэ* 'люлька' и *эпэ-т* (манс. лит. *ана-тэ*) 'его люлька'²³ Таким образом, в близко родственном венгерском и мансийском языках мы имеем такое же соотношение, как и в тюркских: общетюркский притяж. аффикс 3-го лица *-ы-и* для имен с согласным концом в огузско-тюркских языках является также и аффиксом винит. определенного падежа для имен того же типа, ср. общетюрк. *ат* 'конь' и *ат-ы* 'его конь' Но в азербайджанском, туркменском и турецком языках форма типа *ат-ы* является также и винит. определенным падежом, напр., *ат-ы миндим* 'я оседлал коня' (см. еще об этом ниже)

Во всех тюркских языках винит. падеж. на *-ны*, *-ты* (с фонетическими вариантами) служил основой для образования родительного падежа, который возник путем наращивания элемента *-н*, или *-н* к форме винит. падежа на *-ны*, *-ты* (> *-ды*), ср. общетюрк. *ата-ны* 'отца' и *ата-ны-ы* || *ата-ны-н* *китаб-ы* 'книга отца' казахск. *жол-ды* 'дорогу' и *жол-ды-н* *басы* 'начало дороги'; ср. уйгурск. *бали-си-ни*, азерб. *ушаг-ы-ны* 'его ребенка' и соответственно: *балиси-ни-н*, *китаб-и* || *ушаг-ы-ны-н* *китаб-ы* 'книга его ребенка' и т. д.

Такой путь решения происхождения родит. падежа покажется неправдоподобным. Однако это можно проверить на фактах огузско-тюркских языков, в которых от общеогузской формы винит. падежа типа *китаб-ы* 'книгу' и *иш-и* 'работу' путем наращивания элемента *-н* (|| *н*) также образовалась форма родит. падежа, ср. азерб. *китаб-ы-н* *сәһифәси*, туркм. *китаб-ы-ы* *сахыпасы* 'страница книги'; ср. еще *иш-и* 'работу' азерб. *иш-и-н* *башы*, туркм. *иш-и-н*, *башы* 'начало работы' и т. д.

²² Д. А. Алексеев, Диалекты бурят-монгольского языка. Ученые записки ЛГУ, Серия востоковедческих наук, вып. 1, Л., 1949, стр. 172.

²³ А. Н. Баландин и М. П. Вахрушева, Краткие сведения о фонетике, графике и грамматике мансийского языка. «Мансийско-русский словарь», (Приложение), Ленинград 1958, стр. 174—175.

В связи с этим предположение Э. В. Севортыяна об общем происхождении форм винит. и родит. падежей в тюркских языках на основании их функциональной обратимости следует считать правильным²⁴, хотя Б. А. Серебрянников категорически и без достаточных оснований возражал против его точки зрения.²⁵

Гипотезу зарубежных, а вслед за ними и некоторых советских ученых об именном происхождении аффикса родит. падежа в тюркских языках, в которых аффикс этого падежа *-нын, -нин*, возводится к самостоятельному слову *нен, (neng)* 'вещь, тело, сущность'²⁶, следует теперь считать устаревшей и поэтому неудовлетворительной.

Родит. падеж на *-ын-ин (-н)* характерен также и для монгольских и некоторых угро-финских языков, в частности для марийского, ср. марийск. *Осып-ын* (из *Осып-ы-н*) *капкаже* 'ворота Осипа', *туныктыш-ын* (из *туныктыш-ы-н*) *книгаже* 'книга учителя' ср. монгольск. *сар* 'месяц' и *сар-ын нэр* 'названия месяца' *ах* 'брат' и *ах-ын малгай* 'шапка брата' бурятск. *эсэгэ* 'отец' и *эсэг-ын гэр* 'дом отца' *Бадм-ын шарай* 'лицо Бадмы' и т. д. Следовательно, в названных языках в основу родит. падежа также легла форма на *-ы (-и)*, выражавшая определенность, как и в огузско-тюркских языках. На это указывает еще тот факт, что в монгольском языке имена с гласным заднего ряда, оканчивающиеся на *-н*, в родит. падеже имеют только аффикс *-ы*, ср. монг. *дуун* 'песня' и *дуун-ы нэр* 'название песни' *морин* 'конь' и *морин-ы толгой* 'голова коня', *оюутан* 'студент' и *оюутн-ы ном* 'книга студента' и т. д. Это объясняется тем, что конечное *-н* в приведенных примерах исторически является древним суффиксированным показателем определенности с артиклем значением. В монгольском языке аффикс винит. падежа *-ыг (-ийг)* напр., *гар-ыг* 'руку' исторически состоит также из двух элементов: *-ы-г*. Это видно из того, что когда после прямого дополнения ставятся притяж. местоимения в качестве определения, элемент *-г* опускается, ср. монг. *Гар-ы минь аяархан атгана гуу?* 'Мою руку тихонько не жмешь ли ты?'²⁷ вместо ожидаемого *гар-ыг минь* ср. еще: *ном-ыг* 'книгу' но *ном-ы минь* 'книгу мою'

²⁴ Э. В. Севортыян, К истории падежной системы в тюркских языках. Ученые записки Военного ин-та иностранных языков, вып. 6, М., 1948, стр. 95—99.

²⁵ Б. А. Серебрянников, Методы изучения истории языков, применяемые в индоевропеистике и в тюркологии. «Вопросы методов изучения истории тюркских языков», Ашхабад, 1961, стр. 57.

²⁶ К. Grönbech, Der türkische Sprachbau I. Kopenhagen 1936, § 149; J. Deny, Structure de la langue turque, Paris 1950, page 31; Н. А. Баскаков, О соотношении значений личных и указательных местоимений в тюркских языках. «Доклады и сообщения Ин-та языкознания АН СССР», № 1, 1952, стр. 135 и 138.

²⁷ Б. Х. Тодаева, Грамматика современного монгольского языка, М., 1951 стр. 63.

(вместо *ном-ыг минь*) Следовательно, в монгольском языке в определенных случаях так же имеется винит. падеж на *-ы*, как и в огузско-тюркских, и родит. падеж на *-ы* в северо-кавказских тюркских языках.

Характерно, что огузско-тюркская форма родит. падежа на *-ын-ин* (*-ын_c-ин_c*), образовавшаяся от винит. падежа на *-ы-и* путем наращивания элемента *-н || -н_c*, одновременно является и притяж. формой 2-го лица ед. числа у имен с согласным концом во всех тюркских формах, ср. общетюрк. *ат-ын_c || ат-ын* 'твой конь', *баш-ын_c || баш-ын* 'твоя голова' и т. д.

Следовательно, притяж. форма 2-го лица на *-ын || -ын_c*, так же образовалась от основы определенности на *-ы (-и)*, как и притяж. формы других лиц у имен с согласным концом. По этой же модели, т. е. от гласной основы определенности, образовалась притяж. форма имен в большинстве угро-финских языков. Ср. парадигму:

татарск.	венгерск.	марийск.	хантыйск.	значение
йорт-ы-м	<i>ház-a-m</i>	пöрт-е-м	хот-э-м	— мой дом,
йорт-ы-н _c	<i>ház-a-d</i>	пöрт-е-т	хот-э-н	— твой дом,
йорт-ы	<i>ház-a</i>	(пöрт-шö)	(хот-ль)	— его дом.

Ср. еще удмуртск. *йыр-ы* 'моя голова' *йыр-ы-д* 'твоя голова' и *йыр-ы-з* 'его голова'; коми-перм. *ки-ы-т* 'твоя рука' *ки-ы-с* 'его рука', но *ки-ö* 'моя рука'; ср. мансийск. *хан* 'лодка'; *хан-у-м* 'моя лодка' *хан-ы-н* 'твоя лодка' и *хан-е* 'его лодка' и т. д.

В венгерском языке элемент *-а-е*, легший в основу притяж. форм ед. числа некоторых имен, является также и признаком объектного спряжения глаголов прошедшего времени, которое употребляется при определенном объекте подобно тому, как в огузско-тюркских языках винит. падеж на *-ы-и* указывает на определенность прямого объекта у имен с согласным концом. Однако в венгерском языке не только притяж. форма ед. числа, но и винит. падеж образуется от основы определенности на *-а-е*, ср. венг. *Én látom a ház-a-t* 'Я вижу (опред.) дом' *Én várom (a) barátom-a-t* 'Я жду моего друга', *Én írom a level-e-t* 'Я пишу письмо' и т. д.

В древневенгерском языке, по-видимому, и другие падежи образовались от гласной основы определенности, что видно из фрагментарно сохранившегося письменного документа, относящегося к 1055 году, ср. *Fehér-u var-u rea menéh hodu utu-rea* 'На военную дорогу, ведущую на Фехервар'²⁸ В современном венгерском языке элемент *-и (-у)*, очевидно, редуцировался, ср. *Fehérvár-ra menő hadút-ra*, где древний направ. аффикс *-rea* дал современный *-ra*.

²⁸ К. Е. Майтинская, Венгерский язык, ч., 1, стр. 14.

Но в этом отношении классическим является эстонский язык, где все падежи, кроме партитива, образуются от родит. падежа (генетива) на *-a*, *-u*, *-e*, *-i*,²⁹ который указывает не только на обладателя, но и на определенность прямого объекта, ср. эстонск. *raamat-u hind* 'цена книги' и *ta ostis raamat-u* 'он купил книгу'; эстонский генетив имеет и направительное значение, ср. *linn-a tänava-d* 'улицы города' и *ta sõitis linn-a* 'он поехал в город' *kool-i direktor* 'директор школы' и *saadame lapsed kool-i* 'Мы пошлем детей в школу'

Если сравнить эстонский и финский языки, то получается следующая картина: многие имена в номинативе в финском языке имеют гласный конец, в эстонском же — согласный конец, ср. таблицу.

финск.	hinta	leipä	laulu	järvi	päivä	lapsi	keppi
эстонск.	hind	leib	laul	järv	päev	laps	kepp
значение	цена	хлеб	песня	озеро	день	дитя	палка

На первый взгляд создается впечатление, как будто конечные гласные в эстонском языке сократились. Однако с точки зрения теории определенности и неопределенности дело обстояло совершенно иначе. Как известно, в эстонском языке приведенные имена тоже имеют конечные гласные, напр., *hinn-a*, *leiv-a*, *laul-u*, *järv-e*, *laps-e* и т. д. Но в отличие от финского языка, в эстонском конечные гласные *-a*, *-u*, *-e*, *-i* являются аффиксами генетива, который служит также и определенным объектом. Напротив, в финском языке эти гласные хотя и остались в конце слова как бы припаянными, но утратили свое былое значение определенности, так как в финском сохранился общеурало-алтайский показатель определенности *-n* (*-н*), который одновременно является аффиксом родит. и винит. определенного падежей, как и эстонские конечные *-a*, *-u*, *-e*, *-i*. Поскольку в эстонском языке показатель *-n* (*-н*) исчез, то значение определенности стали нести конечные элементы *-a*, *-u*, *-e*, *-i*.

Кстати, проф. Д. В. Бубрих считал основу на гласные звуки изначальной, а основу на согласные — вторичным явлением, образовавшимся в результате выпадения конечных гласных³⁰ При этом он возражал против школьной точки зрения, со-

²⁹ К. Абен, Учебник эстонского языка, Таллин, 1960, стр. 40.

³⁰ Д. В. Бубрих, Историческая фонетика финского-суоми языка, Петрозаводск, 1948, стр. 41—42.

гласно которой основа на согласные звуки является первичной, а гласная основа образовалась позже для удобопроизносимости в формах склонения и спряжения. Однако эта «школьная точка зрения» имеет свое рациональное зерно, хотя она не ставит целью объяснения исторических причин нарастания гласных элементов к первичной согласной основе.

Аффикс винит. падежа, придающий имени значение определенности, выступает и в функции притяж. аффиксов ед. числа. Так, в коми-пермяцком языке элемент *-õ* есть притяж. аффикс 1-го лица ед. числа, напр., *ки* 'рука' и *ки-õ* 'моя рука'. Но для имен с притяж. аффиксом 2-го и 3-го лица элемент *-õ* является также и аффиксом винит. падежа, ср. коми-перм. *ки-ыт* 'твоя рука' и *ки-т-õ* 'твою руку', *ки-ыс* 'его рука' и *ки-с-õ* 'его руку', *ки-ныт* 'ваша рука' и *ки-ныт-õ* 'вашу руку', *ки-ныс* 'их рука' и *ки-ныс-õ* 'их руку'. Элемент *-с* является притяж. аффиксом 3-го лица, напр., *ки-ыс* 'его рука', ср. оньковский диал. *чача* 'игрушка' и *чача-с* 'его игрушка' и т. д. Но для имен с притяж. аффиксом 1-го лица ед. числа элемент *-с* выступает в функции признака винит. падежа, ср. коми-перм. *ки-õ* 'моя рука' и *ки-õ-с* 'мою руку'; ср. еще марийск. *книга-м* 'книгу' и *книга-м* 'моя книга', далее; *книга-м-ым* 'мою книгу' и т. д.

Поэтому не случайно, что эвенский аффикс винит. падежа *-у* одновременно является и притяж. аффиксом 1-го лица ед. числа, ср. эвенск. *дэл* 'голова' и *дэл-у* 'моя голова', эвенск. диал. *нут* 'сын' *нут-у* 'мой сын'. А в чувашском языке элемент *-у* выступает в функции притяж. аффикса 2-го лица ед. числа, ср. чув. *тус* 'друг' и *тус-у* 'твой друг', *лаша* 'конь' и *лаш-у* 'твой конь' и т. д. Поэтому древнетюркский и монгольский аффикс винит. падежа *-F-г* (*-ыF-иг*) закономерно является притяж. аффиксом 2-го лица в трокайском диалекте караимского языка, в котором звук *F* (*г*) превратился в звук *й* (*ј*), ср. караимск. *ана* 'мать' и *анэ-й* (из *ана-F*) 'твоя мать', *ат* 'конь' и *ат-ый* (из *ат-ыF*) 'твой конь', далее: *ат-ый-ыз* (из *ат-ыF-ыз*) 'ваш конь'; ср. татарск. и кумыкск. *ат-ыг-ыз* 'ваш конь' и т. д.

Исходя из этого, следует считать закономерным также и то, что северно-тюркская и восточно-тюркская форма винит. падежа типа *баш-ы-н* 'его голову' и *ат-ы-н* 'его коня' в западных огузско-тюркских языках является притяж. формой 2-го лица ед. числа, ср. гагаузск., азербайдж. и турецк. *ат-ын* 'твой конь', *баш-ын* 'твоя голова' (из *ат-ы-н*, *баш-ы-н*); в этих языках форма типа *ат-ын* является и родит. падежом, ср. азерб. и турецк. *ат-ын баш-ы* 'голова коня' и т. д.

Об инструментальном падеже. По модели винит. падежа типа *баш-ын* 'его голову' *иш-ин* 'его работу' во всех тюркских языках образовались наречия времени типа *кыш-ын* 'зимой' *йаз-ын* 'весной'. Тюркологи ошибочно считают эти наре-

чия древнетюркским инструментальным падежом.³¹ То, что эта форма действительно является винит. падежом, рельефно видно из фактов хакасского языка, в котором общетюркские имена *кыш* 'зима' *йаз* 'весна' оканчиваются на гласный звук, напр., хакасск. *хысхы* 'зима' и *часхы* 'весна'. Соответственно этому и наречия времени образовались от притяж. формы 3-го лица путем наращивания аффикса винит. падежа -н, ср. хакасск. *хысхы-зы-н* 'зимой' *часхы-зы-н* 'весной' (ср. хакасск. *ада-зы* 'его отец' и *ада-зы-н* 'его отца'). Следовательно, наречия времени типа *кыш-ын* 'зимой' и *йаз-ын* 'весной' в других тюркских языках также образовались по этой же модели от притяж. формы 3-го лица на -ы(-и), т. е. от основы определенности на -ы(-и). ср. общетюркск. *кыш-ы*, *йаз-ы*, далее: *кыш-ы-н* 'зимой' *йаз-ы-н* 'весной' (ср. общетюрк. *баш-ы* 'его голова' и *баш-ы-н* 'его голову')

В марийском языке аффиксом винит. падежа выступает элемент -м, ср. *вуй* 'голова' и *вуй-ым* 'голову' *книга-м* 'книгу' и т. д. Этот же аффикс образовал и наречия времени, ср. марийск. *теле* 'зима' и *теле-м* 'зимой' *кен,еж* 'лето' и *кен,еж-ы-м* 'летом' *йуд* 'ночь' и *йуд-ы-м* 'ночью' *кечывал* 'полдень, день' и *кечывал-ы-м* 'днем, в полдень'; ср. татарск. *төн* 'ночь' *көндөз* 'день, полдень' и *төн-е-н* 'ночью', *көндөз-е-н* 'днем, в полдень' и т. д.

Факты марийского языка не оставляют никакого сомнения в том, что тюркские наречия времени типа *кыш-ын* 'зимой' исторически являются винительным падежом, который впоследствии стал употребляться во временном значении.

В заключение следует сказать, что, во-первых, падежные формы в урало-алтайских языках исторически образовались по стройной, гармоничной и единой структурной модели. Это обстоятельство, в свою очередь, является подтверждением высказываний И. А. Бодуэна де Куртене о том, что «все в природе, а следовательно, и в языке «причинно», «естественно», «законно», «рационально». В языке нет никакого произвола»³²

Во-вторых, общность и единство структурной модели образования грамматических форм в урало-алтайских языках свидетельствуют об их генетическом родстве. Поэтому отрицание генетического родства алтайских и урало-алтайских языков некоторыми американскими и советскими лингвистами на основе сравнительного изучения одних только корневых слов и их мнение о невозможности доказательства этого родства следует счи-

³¹ А. И. Слямков, Употребление падежей в языке древнетюркских памятников. Ученые записки Семипалатинского пединститута, выпуск II, Семипалатинск, 1957, стр. 286—288.

³² И. А. Бодуэн де Куртене, Несколько слов о сравнительной грамматике индоевропейских языков, СПб., 1882, стр. 12.

тать преждевременными,³³ поскольку системное сравнительно-историческое изучение грамматического строя этих языков на основе теории определенности-неопределенности говорит о совершенно обратном.

MÕNEDE KÄANDEVORMIDE PÄRITOLUST URAALI-ALTAI KEELTES MÄÄRATUSE JA MÄÄRAMATUSE TEORIA VALGUSES

Dž. Kijekbajev (Ufa)

Resümee

Kirjutise sihiks on uurida mõnede käändevormide päritolu uraali-altai keeltes määratuse ja määramatuse teooria valguses. See teooria, olles välja arendatud nimetatud keelte grammatiliste vormide uurimiseks, rajaneb aksiomaatilisel alusel, nagu iga aksiomaatilisel meetodil koostatud matemaatiline teooria. See pärast sarnaneb grammatiliste vormide, eriti uraali-altai keelte käändevormide päritolu selgitamine algebravõrrandite lahendamisega või mõne keerulise geomeetrilise kujundi tõestamisega. Seejuures nõuab määratuse ja määramatuse teooria loogilist rangust ning süstemaatilist lähenemist keele tegelikkusele.

Selle teooria järgi arenesid käände- ja muud grammatilised vormid nimetatud keeltes tüvest, mis väljendab või väljendas kunagi objekti määratust. Määratuse tüvi omakorda moodustus määratuse näitajate abil, milliste funktsioonid esinesid kõik vokaalsed ning konsonantsed foneemid.

Uraali-altai keelte arengu käigus liitus üks määratuse näitaja aegapidi teisega ja sel viisil tekkisid kahest või kolmest elemendist koosnevad liitafiksid, mis rangelt eristasid käände- ja muude grammatiliste vormide tähendusi.

Uraali-altai keeltes sugenes üks käändevorm teisest. Iseloomulikuks osutub seejuures lähte-eralduskäänete vorm, mis moodustus koha- suunavormist määratuse mitmesuguste näitajate lisamisega. Enamikus uraali-altai keeltes kujunes omastav kääne määratud akusatiivi käändest. Määratust väljendavat eesti omastavat käännet tuleb samuti vaadelda kõikide teiste käänete (peale osastava) moodustamisele aluseks oleva määratud tüvena.

Niisiis tekkisid käändevormid ajalooliselt täiesti suvaliselt üldise ja harmoonilise struktuuriga mudeli järgi. Grammatiliste vormide tekkimise struktuurse mudeli ühtsus tõestab omakorda uraali-altai keelte geneetilist sugulust.

³³ А. Щербак, Работы Дж. Кюсона по алтаистике. Журнал «Народы Азии и Африки» № 3, 1963, стр. 152—153.

Vaadeldes grammatiliste vormide tekkimist uraali-altai keeltes määratuse ja määramatuse teooria vaatepunktist, võib kergesti tungida vormikujundumise keerulisesse ning salapärasesse maailma ja selgitada aglutinatsiooni kogu mehaanikat neis keelides.

ÜBER DIE HERKUNFT EINIGER KASUSFORMEN IN DEN URAL-ALTAISCHEN SPRACHEN VOM STANDPUNKT DER BESTIMMTHEITS- UND UNBESTIMMTHEITSTHEORIE IN DER SPRACHE

Dsch. Kijekbajew (Ufa)

Zusammenfassung

Dieser Artikel hat das Ziel, die Herkunft einiger Kasusformen in den ural-altaischen Sprachen auf Grund der Bestimmtheits- und Unbestimmtheitstheorie zu erforschen. Diese Theorie, die für die geschichtlich-vergleichende Erforschung der grammatischen Formen der erwähnten Sprachen ausgearbeitet ist, beruht auf einem axiomatischen Grund, so wie die mit der axiomatischen Methode erschaffene x -beliebige mathematische Theorie. Deshalb erinnert die Klärung der Herkunft der grammatischen Formen, bzw. der Kasusformen, an die Lösung einer algebraischen Rechnung oder an den Beweis einer komplizierten geometrischen Figur. Die Bestimmtheits- und Unbestimmtheitstheorie fordert dabei logische Strenge und systematisches Herantreten an die sprachliche Wirklichkeit.

Dieser Theorie nach entwickelten sich die Kasusformen, so wie die anderen grammatischen Formen in den erwähnten Sprachen, aus dem Bestimmtheitsstamm, der die Bestimmtheit des Gegenstandes ausdrückt oder ursprünglich ausgedrückt hat. Der Bestimmtheitsstamm selbst wird mit Hilfe der Bestimmtheitsmerkmale gebildet; als Bestimmtheitsmerkmale treten alle vokalischen und konsonantischen Phoneme auf.

Im Entwicklungslauf der ural-altaischen Sprachen hat ein Bestimmtheitsmerkmal auf das andere allmählich überlagert, und auf diese Weise sind die aus zwei oder mehreren Elementen bestehenden zusammengesetzten Affixe entstanden, die die Bedeutung der grammatischen Formen, bzw. der Kasusformen, streng differenzierten.

In den ural-altaischen Sprachen hat sich eine Kasusform aus der anderen entwickelt. Kennzeichnend ist in dieser Hinsicht die Form des Elativ-Ablativs, die aus dem Inessiv-Adessiv oder Illativ-Allativ mit Hilfe der Überlagerung verschiedener Bestimmtheitszeiger entstand; der Genitiv entstand in den meisten ural-altaischen Sprachen aus dem bestimmten Akkusativ, der für den

Genitiv als Bestimmtheitsstamm auftrat; so ist der bestimmte Genitiv-Akkusativ in der estnischen Sprache auch als Bestimmtheitsstamm für alle anderen Kasusformen ausser Partitiv zu betrachten usw.

So sind die Kasusformen ursprünglich nach einem einheitlichen und harmonischen Strukturmodell ohne jeden Wirrwarr gebildet worden. Die Einheit des grammatischen Modells ist dabei ein Beweis der genetischen Verwandtschaft der ural-altaischen Sprachen.

Wenn man die Herkunft der grammatischen Formen in den ural-altaischen Sprachen vom Standpunkt der Bestimmtheits- und Unbestimmtheitstheorie aus betrachtet, so kann man ins interessante und rätselhafte Bereich der grammatischen Formbildung leicht eindringen und damit die ganze Mechanik der Agglutination in diesen Sprachen klarlegen.

ЕЩЕ РАЗ О ВЕДИЙСКОМ БОГЕ ВАРУНЕ (VARUNA)

Т. Я. Елизаренкова (Москва)

Ведийский пантеон был предметом исследования многих ученых, и о нем написаны сотни трудов. Несмотря на то, что все его элементы были очень подробно многократно описаны с формальной точки зрения, многое остается неясным при попытке целостного описания этого пантеона. Поразительно большое количество элементов ведийского пантеона, воплощенных в виде мифологических персонажей, не позволило до сих пор исследователям создать единую, непротиворечивую и вполне доказательную синтетическую систему ведийской мифологии. В значительной мере этому мешало то обстоятельство, что мифологические персонажи ведийского пантеона обычно рассматривались, во-первых, как элементарные единицы и, во-вторых, как единицы плана содержания.

Возможно, что окажется целесообразным другой подход, при котором эти персонажи могут рассматриваться, во-первых, как сложные единицы, возникающие в точке пересечения нескольких функций более общего характера (отсюда возможность идеи описания этих персонажей через ограниченный набор различительных признаков) и, во-вторых, как единицы плана выражения (планом содержания при этом будут служить основные функции, присущие системе в целом). При таком подходе внимание исследователя должно быть прежде всего обращено на те основные направления взаимодействия мифологических элементов, где особенно отчетливо проявляются связи этих элементов (что подчеркивается в тексте или обнаруживается дублированием функций и признаков) и их противопоставленность. Поэтому не случайно в последние годы особый интерес исследователей вызывают проблемы типа: Митра-Варуна, Митра-Арьяман, Индра-Варуна и т. п. Многие из этих проблем связаны с необходимостью понять место, которое занимает в ведийском пантеоне Варуна. Определение же его места зависит в очень большой степени от выявления его связей с другими персонажами ведийского пантеона и от объяснения ряда кажущихся аномалий. Не случайно, что именно

Варуне посвящено наибольшее количество современных исследований.¹

Задача этой статьи заключается в попытке дать предварительное объяснение одному из запутанных и противоречивых вопросов ведийской мифологии — вопросу о соотношении Индры и Варуны в Ригведе. В качестве материала используется текст только этого памятника² и на основании некоторых несоответствий или даже противоречий, обнаруживаемых при синхронном подходе к мифологической системе, делаются некоторые гипотетические выводы о предшествующем состоянии этой системы, опирающиеся на результаты внутренней реконструкции.

Среди богов пантеона Ригведы два бога считаются главными: Индра и Варуна. Только их из всех богов определяют эпитетами: «царь богов», (напр. *gājan deveṣu VI, 46, 6* об Индре, *tvām viṣveṣām varuṇāsi gājā yé ca devā yé ca mártāh II, 27, 10* о Варуне) и «царь всей вселенной» (напр. *éko viṣvasya bhúvanasya gājā III, 46, 2* об Индре и *viṣvasya bhúvanasya gājā V 85, 3* о Варуне). Некоторых других богов тоже могут называть «царем» (Яма, Агни, Сома, Митра), но не в таких формулах.

Эти два бога представлены в памятнике совершенно различным образом. Специально одному только Индре посвящено около 250 гимнов, Варуне — около 10. Когда Индра встречается в гимнах в сочетании с другими богами (напр., с Агни, Варуной, Сомой), он сохраняет полную самостоятельность. Иное дело Варуна, который значительно чаще упоминается в связи с Митрой, чем отдельно, причем Варуна в этих гимнах во многих отношениях настолько неотделим от Митры, что возникает вопрос, нельзя ли их рассматривать как две ипостаси одного бога (проблема соотношения Митры—Варуны является темой особого исследования). К тому же Варуна гораздо чаще встречается в сочетании с Митрой (более чем в 20-ти гимнах), чем отдельно. И тем не менее он — «главный бог», подобно Индре.

При описании пантеона Ригведы, как и всякого другого памятника религиозного содержания, удобно описывать мифологические персонажи с помощью набора элементарных единиц, комбинирующихся определенным образом. Эти элементарные единицы могут реализоваться в эпитетах, связях (т. е. предметах и лицах, которые входят в семантическое поле данного

¹ См. прежде всего Н. Lüders, *Varuna, Göttingen, 1951, 1957*; G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, 1958*; его же, *Les dieux des Indo-Européens, Paris, 1952* (главы 1 и 2); его же, *Mitra-Varuna, Indra, les Nāsatya comme patron des trois fonctions cosmiques et sociales, 1947*; P. Thieme, *Mitra and Aryaman, New Haven, Connecticut, 1957* и др.

² Поэтому далее не принимаются в расчет ни тексты, следующие во времени за Ригведой, ни некоторые данные, относящиеся к Варуне в Передней Азии или к его соответствию в древнеиранской мифологии.

мифологического персонажа), мотивах (т. е. элементарных действиях, связанных с этим персонажем) и, наконец, в единицах высшего порядка по сравнению с перечисленными — в сюжетах, в которых эти единицы комбинируются. При этом предполагается, что все эпитеты любого мифологического персонажа значущи, а не являются просто словесными украшениями, каждое его действие маркировано, а не случайно. Такой подход дает возможность единообразно описать все мифологические персонажи данного памятника и четко установить характер противопоставлений между ними, а, следовательно, и функции каждого из них в пределах определенной мифологической системы.³

Можно сравнить характеристики Индры и Варуны, полученные в результате такого описания. При этом выяснится, что они будут состоять из некоторой части общих элементарных единиц, а в значительной их части будут различаться.

Общая часть характеристики Индры и Варуны такова. Она состоит из общих эпитетов: *Āsura*, *gājan* «царь», *sukṣatrá* «добрый властитель», *svagāj* «самодержец», *samgāj* «вседержитель»; общих связей: *māuā* «колдовская сила», *vratá* «обет», *dhāman* «установление», *sūrya-cákṣus* «солнце-глаз (бога)», связь с реками, потоками; общих мотивов: вызывают дождь, выпускают воды, разделяют два мира, создали солнце, помогают певцам; общего сюжета: участие в битве десяти царей на стороне Судаса. Следует отметить, что каждая из этих элементарных единиц в отдельности может входить также в характеристики других мифологических персонажей. Напр. *Āsura* — это, кроме Индры и Варуны, также Агни, Сома, Савитар, Арьяман, Пушан, Митра, Адитьи вообще; *sukṣatrá* помимо Индры и Варуны — Митра, Агни, Адитьи; *māuā* бывает не только у Индры и Варуны, но также у Агни, Сомы, Марутов и ряда демонов. Таким образом, для общей характеристики Индры и Варуны показательны не только, из каких элементарных единиц она состоит, но также — не в меньшей, а, может быть, в еще большей мере — каково сочетание этих элементарных единиц, потому что именно этим сочетанием характеристика Индры-Варуны отличается от других подобных характеристик.

Помимо этой (сравнительно небольшой) общей с Варуной части в характеристике Индры есть значительная часть, которую Варуна с ним не разделяет. Только к Индре, а не к Варуне относятся эпитеты *maghávan* «щедрый», *sákhi* «друг» (для своих адептов), *dātár* «даритель (богатств)», *soma-pā* и *soma-pāvan*

³ Не следует однако забывать, что иногда граница между разрядами элементарных единиц может быть весьма условной и зависеть от точки зрения исследователя (напр., граница между связями и мотивами).

«пьющий сому», *vājīn* «имеющий дубину грома», *marútvat* «сопровождаемый Марутами», *vájra-bāhu* и *vájra-hasta* «державший дубину грома в руке», *Vṛtra-hán* «убийца Вритры», *ratheṣṭhā* «стоящий на колеснице», *senānī* «полководец», *vāvrdhāná* «растущий», «усиливающийся», *sūpús śávasas* «сын силы»; связи: Маруты, *vájra* «дубина грома», колесница, кони, героические деяния; мотивы: победил многочисленных демонов и врагов, разрушил крепости, завоевал добычу, нашел коров и т. п.; сюжеты: многочисленные описания сражений с участием Индры, история его отношений с Ушас, история нахождения и освобождения коров, описание сцены из семейной жизни Индры с участием его жены Индраны и обезьяны Вришакапи и т. д. (вообще сюжетов, в которых участвует Индра в Ригведе очень много)

Следует отметить, что многие из этих элементарных единиц входят в характеристику не только Индры, но и других богов (но не Варуны). напр.: *maghāvan* «щедрый» не только Индра, но и Ушас (*maghōnī*) и Маруты, *sákhi* «друг» также Агни и Маруты, даже *vájra-bāhu* «с дубиной грома в руке» однажды говорится о Рудре (II, 33, 3). Хотя вообще именно Индру определяет ряд элементарных единиц, свойственных только ему или ему по преимуществу, как *rathe-ṣṭhā* «стоящий на колеснице», *vājīn* «имеющий дубину грома» и прежде всего все сюжеты сражений и разрушений.

Ряд весьма существенных черт характеристики Варуны отличают его от Индры. Это эпитеты: *māyīn* «хитрый», *yakṣīn* «таинственный», *ṛtāvan* «благочестивый», «связанный с истиной», *samudṛīya* «морской (бор)», *samudṛá arīcīa* «тайный океан»; связи: *ṛtá* «истина», «порядок», «закон», *épas*, *āgas* «грех», «вина» (смертного по отношению к Варуне), *ṛāca* «веревка, которой Варуна связывает грешника», или «петля», реки — его сестры (*saptásvasā* — VIII, 41, 2); мотивы: охраняет истину, видит правду и ложь, отпускает грехи, карает грешников, карает болезнями (водянкой), охраняет мысли людей и их сны; сюжеты: история отношений Варуны с певцом Васиштхой. Некоторые из этих черт Варуна делит с другими богами, прежде всего с Адитьями.

Сравнение той части характеристик Индры и Варуны, которая различает их, имеет важное значение для правильного понимания их соотношения в Ригведе. Иными словами, для того, чтобы определить место какого-либо мифологического персонажа в системе религиозных представлений определенного периода, важно знать не только то, что данному персонажу свойственно или «что он делает», но не менее важно и то, что ему не свойственно и «чего он не делает». Сравнение характеристики двух главных богов Индры и Варуны показывает, что

Варуна в общем не сражается, а Индра не связан с так называемыми «моральными» понятиями: гта, грех, правосудие.

Более пристального изучения требует и та часть характеристики Индры и Варуны, которая свойственна обоим богам. Как было сказано ранее, она состоит из определенного числа элементарных единиц. Среди них можно выделить такие, которые, будучи формально тождественными, участвуют в совсем разных противопоставлениях, определяя каждого из этих богов. Например:

эпитет: «царь богов»

И н д р а

В а р у н а

завоевывает богов IV, 30, 5

боги боятся его V 30, 5

—
(момента подавления богов нет);

связь: реки, потоки

мотив: выпускает воды

И н д р а

В а р у н а

освобождает реки X, 99, 4,
IV, 17, 3 и др.

освобождает потоки IV 19, 5;
V, 32, 1.2

пробивает каналы для рек II,
15, 3

реки бегут от страха перед
ним IV, 22, 6

завоевывает потоки VIII, 40,
10

повелитель потоков X, 134, 1

озирает течение рек VII, 34, 10

краса рек VII, 34, 10

реки — его сестры VIII, 41, 2

находится в море I, 161, 14;
184, 3; VII, 87, 6

одно море наполняет водой
V 85, 6.

отправляется на свою водяную
родину II, 38, 8;

связь: солнце — глаз (бога)

мотив: укрепляет солнце

И н д р а

В а р у н а

солнце — его глаз VII, 32, 22;
98, 6

укрепляет солнце VIII, 12, 30
срывает диск солнца IV, 16,
12 и др.

гонит диск солнца IV, 17, 14

сражается с Вритрой за солн-
це I, 56, 5; 100, 6

с помощью солнца покоряет
враждебные племена II, 11,
4

солнце — его глаз I, 50, 6

укрепляет солнце VII, 87, 1

меряет землю солнцем V 85,
5; VIII, 42, 1.

Кое-где в Ригведе можно найти непосредственные противопоставления Индры Варуне. Пять гимнов этого памятника по-

священы этим двум богам вместе. Обычно певцы восхваляют их вместе за совершенные деяния («вы двое поместили солнце на небо», «вы двое выпустили воды» и т. д.), но иногда подчеркиваются и различия.⁴ В этом отношении интересен гимн VII, 82, где неоднократно встречаются такие упоминания:

«Вседержителем (samgāj) зовется один из вас, самодержцем (svagāj) — другой — стих 2. Согласно комментаторам, samgāj — Варуна, svagāj — Индра. «... в битвах (призывают) вас, обладающих двоякого рода богатством (iṣāṇā vásva ubhāyasya) — стих 4.

По Саяне, здесь подразумевается небесное и земное богатство, скорее же — богатство, добываемое военной силой (Индра) и магической силой (Варуна)

Сопоставление описаний Индры и Варуны, а также анализ гимнов, посвященных этим богам вместе, дает возможность установить некоторые существенные различия в их характеристиках:

И н д р а	В а р у н а
1) антропоморфен;	1) неантропоморфен;
2) дружелюбен человеку;	2) скорее, враждебен человеку;
3) очень щедр;	3) нейтрален в отношении щедрости;
4) связан с военной силой;	4) связан с истиной — законом (ṛtá) и магией;
5) воплощен в ряде конкретных сюжетов (описания битв и побед)	5) воплощен лишь в одном сюжете (история отношений с певцом Васиштхой)

Все это дает основания высказать предположение о том, что часть элементов, общих в характеристике Индры и Варуны и функционально тождественных в системе связей, определяющих каждого из богов, можно рассматривать как результат отеснения старого главного бога — Варуны новым главным богом — Индрой. Отчасти новый бог приобретает функции старого бога, отчасти — наоборот — старому богу приписываются какие-то черты нового. Можно привести несколько явных примеров такого смещения. Так, известно, что Маруты — божества молнии и грома сопровождают только Индру, один из эпитетов которого marútvat «имеющий Марутов». Один раз в Ригведе Маруты упоминаются не в связи с Индрой, а в связи с Варуной: váṅṅāya marúdbhyó 'rṣā VIII, 41, 1 «Воспой Варуну и Марутов!»

⁴ По мнению Л. Рену, такое соединение в пределах одного гимна Индры и Варуны является искусственным, его скорее можно считать соположением, а не фузией — см. L. Renou. Varuṇa dans l'Atharvaveda — «Festgabe für Hermann Lommel». Wiesbaden, 1960, S. 123.

Известно также, что Адитьей, т. е. сыном богини Адити, является Варуна, а не Индра, и тем не менее один раз в Ригведе встречается такое обращение к Индре: *túgīyāditya* «о четвертый Адитья!» VIII, 52,7. Характерно, что оба эти примера встречаются в относительно поздней части памятника. Однажды Индра назван Адитьей и в одной из фамильных мандал: в VII, 85, 4 встречается форма дв. ч. *ādityā* для обозначения Варуны и Индры вместе, причем Индра — Адитья явно заодно с Варуной.

Ко всем приведенным аргументам, основанным главным образом на системном анализе пантеона Ригведы и на филологическом изучении контекстов гимнов, можно было бы добавить аргументы иного рода — на каком эмоциональном фоне изображены каждый из этих богов. В Индре все время подчеркивается физическая сила и много раз говорится о том, что он *vāvḍhānā* «растущий», «усиливающийся» бог (в буквальном, физическом смысле). Он вообще конкретен и понятен. О физическом облике Варуны ничего нельзя сказать, и в целом он неясен и таинственен.

В пользу высказанного предположения говорит также и происхождение Варуны. Он принадлежит к Адитьям (вместе с Митрой, Арьяманом, Бхагой, Амшей и Дакшей) — классу божеств, связанных с моральными ценностями, с идеей *ṛtā* «истины», «закона», с понятиями справедливости и греха.⁵ Он глава Адитьев, обладающий наиболее ясными по сравнению с остальными членами этого класса функциями. За ним следует Митра, тесно связанный с Варуной (ему отдельно посвящен только один гимн — III, 59), определяющим свойством которого является способность объединять людей, что отражено в эпитете *yāta-yaḥjana*.⁶ Остальные Адитьи индивидуально охарактеризованы гораздо слабее. В целом можно сказать, что вся эта группа мифологических персонажей к периоду Ригведы оказалась в значительной степени отодвинутой назад и неясной.

Разного рода перекрещения функций Варуны и Индры, а также прямые противоречия с синхронной точки зрения представляют удобный материал для внутренней реконструкции предыдущего состояния, где эти противоречия могут быть

⁵ Ср. напр., интерпретацию Адитьев у Дюмезиля (*L'idéologie tripartie*, р. 67 и сл.) или у Бергена, взгляды которого в целом разделяет Дюмезиль — см. А. Bergaigne, *La religion védique*, II, 1883, р. 110—139. Совсем иначе понимает этот класс богов П. Тиме, считая Адитьев персонификацией различных абстрактных принципов, напр. Варуна — «True Speech», Митра — «Contract», Арьяман — «Hospitality» и т. д. — см. P. Thieme, *Mitra and Aryaman*; в таком же духе интерпретируется Варуна и в одной из последних статей Тиме «*Patañjali über Varuna und die sieben Ströme*, *Indo-Iranica* (Mélanges Georg Morgenstierne). Wiesbaden, 1964, стр. 168—173.

⁶ Бенвенист интерпретирует это свойство как «*met les hommes à la place qui convient à chacun d'eux*» см. E. Benveniste, *La racine yat-* en indo-iranien, *Indo-Iranica*, стр. 26.

сняты. Согласно Дюмезилю,⁷ божества ведийского (как и в более широком плане индоевропейского) пантеона распределяются по трем функциям. Первая функция — магическая с двумя аспектами: мистическим и юридическим. Воплощением этой функции являются Адити и, прежде всего, Митра-Варуна. Вторая функция — военная. В Ригведе это Индра и Маруты — Рудры. Третья функция связана с материальным благополучием коллектива, процветанием, плодородием, жизненной силой. В Ригведе она представлена Ашвинами и Васу. Именно такая, а не иная, иерархия доказывается неизменным порядком богов при перечислении: Митра — Варуна — Индра — Ашвины.

Выдвигаемая здесь гипотеза заключается в том, что боги ведийского пантеона дифференцируются не только по трем функциям, но для них существенна также и временная дифференциация, т. к. ведийская система возникла в результате синтеза разновременных систем. Видимо, некогда только первый уровень обладал способностью моделировать все множество функций, существенных для мифологической системы. Этим объясняются намеки на военные функции Варуны, на то, что Митра связан с материальным процветанием коллектива (третья функция). Этот первый уровень, который некогда представлял собой самодовлеющую систему, был построен по дуалистическому принципу, свойственному древней индоиранской религии, особенно отчетливо проявившемуся в зороастризме. Митра воплощал собою согласие между людьми, дружественность, все близкое и обращенное к людям. Варуна — магическую силу, стоящую над людьми, далекую от них и таинственную.⁸ Следует, однако, заметить, что в индийской мифологии бинарное противопоставление двух начал не было проведено так резко и последовательно, как в иранской.

В последующий период, возможно, создается та система трех функций, о которой пишет Дюмезиль, или близкая к ней. Индра из мелкого воинственного демона (таким он представлен в иранской мифологии) превращается в главное воплощение военной функции и, вытесняя Варуну, заимствует часть его функций (магическую и отчасти космическую). Реконструкция именно такой мифологической картины для предыдущего периода нашла бы подтверждение в ряде генетически связанных мифологических систем, а также в многочисленных типологических аналогиях.

⁷ Ведийский пантеон интерпретируется Дюмезилем в многочисленных работах, основные из них перечислены в сноске ¹

⁸ Ср., однако, полемику П. Тиме с Ж. Дюмезилем (*Mitra and Aryaman — L'idéologie tripartite*, p. 108—118). О других аспектах анализа Варуны см. Н. Lüders, *ук. соч.*

VEELKORD VEDA JUMALAST VARUᅆAST

T. J. Jelizarenkova (Moskva)

Resümee

Kirjutises tegeldakse Rigveda kahe peamise jumala — Indra ja Varuᅆa — vastastikuste suhetega. Kumbagi jumalat kirjeldatakse elementaarühikute kogumi varal, mis koosneb epiteetidest, seostest, motiividest ja süžeedest (viimased kujutavad endast eelnevatest kõrgemasemelist ühikut).

Mõlema iseloomustuse võrdlemine näitab, et nad koosnevad üldühtivast osast ja erinevatest ühtimatutest osadest. Tolle üldosa elementaarühikute uurimine võimaldab oletada, et mõned neist on kaasamõjuvad hoopiski erinevates oponentsioonides, mis piiravad iga üksikut jumalat. Uurides hümnide sisu, mis on pühendatud Indrale ja Varuᅆale koos, võib leida ühe jumala vahetut vastandamist teisele (näit. VII, 82) Näitena tuuakse need juhud, kus mõningaid jooni, mis tavaliselt on omased Indrale, mainitakse seoses Varuᅆaga ja ümberpöörduvalt. Indra ja Varuᅆa mõnede funktsioonide vastastikune lõikumine ning rida vasturääkivusi Rigveda sünkroonilises mütoloogilises süsteemis loovad mõningad alused eelneva süsteemi seemise rekonstrueerimise üritamiseks. Dumézili järgi jaotuvad Rigveda jumalad kolmele, s. o. maagilise jõu (Mitra — Varuᅆa), sõjalise võimsuse (Indra) ja materiaalse õitsengu (Ašvina) tasapinnale. Siin väljendatud hüpotees seisneb selles, et Rigvedale eelneval perioodil modelleeris esimene tase üksinda kõiki kolme funktsiooni. Ennastrahuldava süsteemina oli see tasapind ehitatud dualistlikul printsiibil, mis oli üldiselt iseloomulik indo-iraani religioonile. Mitra kui inimesele kõige lähedase ja sõbraliku kehastus, kui inimestevahelise leplikkuse ja korra sümbol, vastandas Varuᅆale inimestest kõrgemal seisva maagilise jõu, kosmilise ja inimliku seaduse kehastuse, mille rikkumist nuheldi karmilt. India religioonis ei teostatud kahe alguse vastandamist kunagi nii järjekindlalt nagu iraani omas.

ONCE MORE ABOUT THE VEDIC GOD VARUᅆA

T. Y. Yelizarenkova (Moscow)

Summary

The article deals with the study of the correlation between the two principal gods of the Rigveda: Indra and Varuᅆa. For each of these gods a description is given consisting of a number of elementary units, i. e. epithets, relations, motives and plots (the latter being a unit of a higher level with regard to the former

ones). It is clear from the comparison of the two characteristics that there exists a common, coinciding section in them, and different, non-coinciding ones. One can see from the study of the elementary units of this common section that there exist some units which belonging to the characteristics of each of these gods take part in quite different oppositions. Analyzing the contents of the hymns addressed to Indra-Varuṇa together one can find direct oppositions of the one god to the other (e. g. in VII, 82). Some examples are given, when certain features usually connected with Indra are associated with Varuṇa and vice versa. Mutual intersection of functions between Indra and Varuṇa as well as contradictions in the synchronic mythological system of the Rigveda give some grounds for an attempt of inner reconstruction of a previous system. The gods of the Rigveda belong, according to Dumézil, to three levels: that of magic power (Mitra-Varuṇa), that of military strength (Indra), and that of material prosperity (the Ashvins). A hypothesis is put forward that in the pre-Rigvedic period it was the first level alone that modelled all the functions. Being a selfsufficient system this level was based upon a dualistic principle which is characteristic, in general, of Indo-Iranian religion. Mitra as a personification of anything close and friendly to the people, and the symbol of contract and order among the people was opposed to Varuṇa as a personification of a magic power outside the people, a cosmic law the disturbance of which was severely punished. The opposition of the two principles in the Indian religion was never so strict as in the Iranian one.

ZUR ERKLÄRUNG DER ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DER LEGENDE VON BARLAAM UND JOASAPH

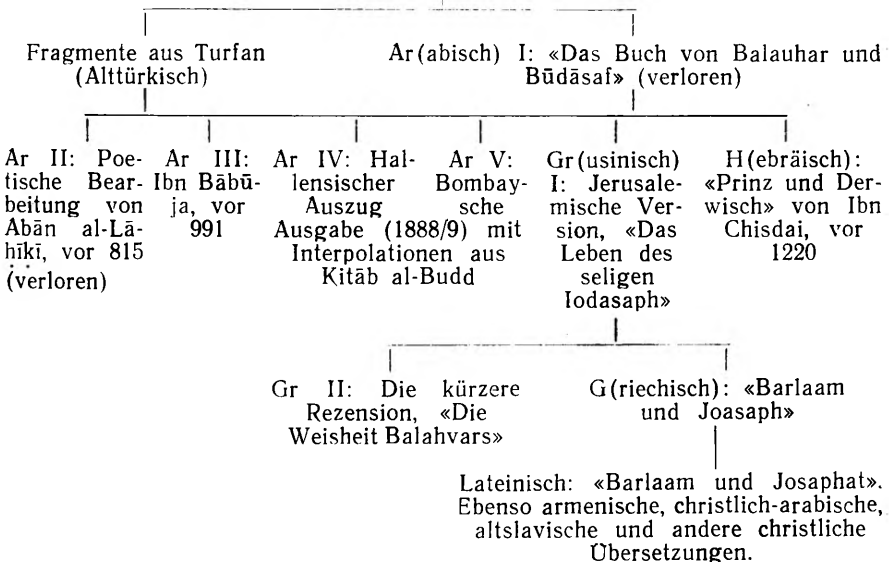
U. Masing (Tartu)

Zum Gedächtnis des Akademikers I. J. KRACKOWSKI, ohne den diese Abhandlung nie geschrieben worden wäre.

Der letzte mir bekannte Versuch die gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Versionen und Rezensionen der Legende von Barlaam und Joasaph (weiterhin: BuJ) darzustellen, rührt von D. M. LANG her. Er bietet das folgende Stemma:¹

Indische buddhistische Urtradition: Sanskrit
(verwandt mit Buddhacarita, Lalitavistara usw.)

Manichäische Version



¹ David Marshall LANG, *The Wisdom of Balahvar. A Christian Legend of the Budhha*, London 1957, 65. Das Buch bietet eine Übersetzung der Gr II.

Über dieses Stemma lässt es sich jedoch leider ebenso viel streiten wie über alle bisher dargebotenen. Als Ausgangspunkt für eine kurze Auseinandersetzung mit ihm kann eine Ansicht von E. KUHN,² D. M. LANG³ u. A. dienen. Sie behaupten, dass in Ar V⁴ zwei in der arabischen Bibliographie «Fihrist» (987/8) erwähnte Bücher, nämlich «Das Buch von Balauhar und Budasaf» (Kitāb Balauhar waBūdāsaf, die Personennamen lauten in den Handschriften sehr verschieden) und «Das Buch von Buddha» (Kitāb al-Budd) verbunden worden sind. Deshalb erscheine die Hauptperson in der Erzählung teils unter dem Namen Būdāsaf, teils würde er al-Budd genannt. Aber diese Behauptung kann nicht aufrecht erhalten werden. Wahr ist es, dass die Lebensgeschichte des Prinzen Būdāsaf teilweise eine Variante der traditionellen Buddhalegende ist. Aber in den Abschnitten, in denen auch von al-Budd gesprochen wird ((4): Ar V. 166—169; (7): Ar V 195, 197f. 204. 207 210. 217f. 221—224. 226—228. 230; (8): Ar V, 249; (9b): Ar V, 269f), ist al-Budd eine historische Persönlichkeit und von ihm wird manchmal ausdrücklich gesagt, dass er schon vor 300 Jahren gestorben ist. Man könnte (7) als eine Interpolation aus Kitāb al-Budd ausschliessen, aber die anderen Stellen lassen sich nicht so beseitigen, da sie für das Verständnis der Erzählung oft unumgänglich notwendig sind. Weiter kommt man nicht auch mit einer möglichen Hilfshypothese, nämlich, dass das vollständige «Buch von Buddha» auch eine Biographie Buddhas enthalten hat, diese aber von dem Kompilator deshalb als unbrauchbar ausgelassen wurde, weil seine anderen Quellen ihm eine passendere boten. Gegen solche Annahmen lässt sich aber m. E. ein wahrscheinlich entscheidender Grund anzuführen. Die als Interpolationen verdächtigen Stellen bieten eigentlich nur eine unserer sonstigen Quellen völlig unbekannt Darstellung der Geschichte des Buddhismus in einem indischen Reich. Es kann doch nicht angenommen werden, dass ein Buch, in dem der zweite Teil die Geschichte des Buddhismus erzählt hat, gerade Kitāb al-Budd betitelt wurde. Obwohl also manche der genannten Stellen aus Ar V oder BuJ ausgeschieden werden könnten, bleibt es auch dann unmöglich sie aus einem «Buch von Buddha» oder «Buddhas Buch» herzuleiten.

Andererseits ist es kaum zweifelhaft, dass Ar V in ihrer heutigen Gestalt nicht als eine späte Kompilation mehrerer Quellen, noch weniger aber als ein Werk des Herausgebers betrachtet wer-

² E. KUHN. Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie, München 1893, 28.

³ D. M. Lang, l. c., 32.

⁴ Die russische — und wohl immer noch die einzige europäische — Übersetzung der Bombayischen Ausgabe (Ar V): *Повесть о Варлааме и Иосафе*. Перевод с арабского В. Р. РОЗЕНА под редакцией и с введением академика И. Ю. Крачковского, Москва—Ленинград 1947.

den darf. Sie ist eine sehr alte Komposition vieler Quellen. Gr I II⁵, einst vielleicht auch H⁶, setzen ja das Vorhandensein einiger Abschnitte voraus, die in Ar V nach E. KUHN und D. M. LANG gerade aus Kitāb al-Budd geschöpft sein sollen. Dagegen enthält Ar V ausserhalb der verdächtigten Stellen ((4) (7) (8) (9b)) sehr viel Material, das den erwähnten Übersetzungen unbekannt ist oder von ihnen ignoriert wird. Deshalb darf m. E. behauptet werden, dass die von D. M. LANG postulierte Ar I ähnliches Material enthalten hat, welches er selbst aus Kitāb al-Budd herleiten will. Dann wird es jedoch sehr wahrscheinlich, dass der Unterschied zwischen Ar I und Ar V ziemlich gering gewesen ist. Gerade die anderen arabischen Rezensionen und die Übersetzungen geben also den Urtext nur annähernd und meistens überarbeitet wieder.

Die folgende möglichst kurz gehaltene und deshalb auch sehr ungenaue Zusammenfassung der Ar V soll nur ein Versuch sein zu zeigen, wie verwickelt ihre Komposition ist.

(1) Der König Ġnjsr des Reiches Sawilābaṭ (Ar V, 27 38. 185. 276. 279. 284. 286), der an Stelle des von ihm verfolgten Asketen tums die Idololatrie begünstigt, erwartet von seiner Frau die Geburt eines Sohnes. Die Königin hat (wie die Mutter Buddhas) von einem weissen Elefanten geträumt (Ar V, 5). Später wird jedoch gesagt, dass der Sohn erst dann geboren wird, als der König die Hoffnung auf einen Erben längst aufgegeben hat (Ar V, 18). (Aber nach Ar V, 192 hat der König noch wenigstens 40 Söhne!) Der Prinz wird Būdāsaf genannt. Da einer von den vielen Astrologen, die das Schicksal des Prinzen voraussagen, behauptet, er würde ein Führer der Gläubigen und der Asketen werden (Ar V, 18; aber Ar V, 152 und Ar V 247 erzählen voneinander abweichend diese Episode ganz anders) so lässt der König für den Prinzen eine besondere Stadt bauen, wo er keine Möglichkeit haben soll mit den Leiden der Menschenwelt bekannt zu werden. Aber der Prinz trifft doch erst mit zwei Kranken und später mit einem Greis zusammen, erfährt dann von seinem Erzieher, dass alle Menschen sterblich sind, und wiederum, dass es früher Asketen gegeben hätte, deren Lebensweise dem Volk und dem König verhasst gewesen sei (Ar V, 1—37). — Dieser Abschnitt kann teilweise mit der Jugendgeschichte Buddhas (oder mancher buddhistischer Lehrer, wie z. B. Naropas) parallelisiert werden.

⁵ Балавариани. Мудрость Балавара. Предисловие и редакция Проф. И. В. АБУЛАДЗЕ. Тбилиси, 1962. (Gr I) enthält auf p. 115—153 auch die Übersetzung der Gr II von I. A. Džawachišwili.

⁶ Nathan WEISSLOVITS, Prinz und Derwisch. Ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddhas in hebräischer Darstellung aus dem Mittelalter, nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte. Mit einem Anhang von Fritz HOMMEL, München 1890.

Eine ziemlich späte Hinzufügung ist die letzte Episode, in der erzählt wird, wie der König den Prinzen zwingen will ein Schaf für ihn zu schlachten, der Prinz aber sich selbst verwundet, um nichts Lebendiges zu töten (Ar V, 35—37). Vielleicht ist auch die lange und gut erzählte Geschichte von dem Ratgeber, der sich dem Asketentum angeschlossen hat (Ar V, 5—17), einst eine selbständige Grösse gewesen. Es gibt mehrere Unstimmigkeiten im (1), ebenso lässt auch das Verhältnis zu den anderen Abschnitten zu wünschen übrig. So könnte, beispielsweise, aus Ar V, 29. 33—35 gefolgert werden, dass der Prinz keinen Lehrer braucht, um die Weltverleugnung zu erlernen.

(2) Ein Asket Balauhar in Šarandīb (hier wahrscheinlich Ceylon) erfährt von den asketischen Neigungen des Prinzen. Er verkleidet sich als einen Kaufmann und fährt nach Sawilābaṭ, um «den Lebendigen unter den Toten» zu retten. In dieser Verkleidung kann er die Wachsamkeit des Erziehers täuschend den Prinzen besuchen. Es folgen nun mit Dialogen verbundene Parabeln, durch welche der Asket dem Prinzen die wahre Religion darstellen will. Er hat mehrere Unterredungen mit dem Prinzen. Einmal darf auch der Erzieher zuhören. Er ist mit ihren Meinungen einverstanden und verrät sie nicht dem König, wird jedoch aus Traurigkeit krank. Der König ersetzt ihn deshalb mit einem anderen Vertrauten (Ar V, 117—123; fehlt in Ar IV; Gr I II, no 33—34 kennt die Episode, lässt aber den Erzieher nicht mit einer bisher unbekannt Person ersetzen.). Schliesslich verabschiedet sich der Asket und verspricht dem Prinzen ihn übers Jahr wieder zu besuchen (Ar V, 37—135). — Dieser Abschnitt ist sehr lose mit dem Vorhergehenden verbunden. Wenn die asketischen Neigungen des Prinzen allgemein bekannt gewesen wären, müssten ja auch der Erzieher — der Ar V 38 erwähnt ist, aber Ar V 117 als eine bisher unbekannt Person vorgeführt wird — und der König davon gehört haben. Manche Wahrheiten werden in den stilistisch sehr verschiedenen Dialogen mehrfach behandelt, ebenso werden auch zur Illustrierung einer einzigen Behauptung mehrere Parabeln erzählt, von denen manche nicht gerade gut in die Argumentation hineinpassen. In Ar V gibt es 21 Parabeln, in Gr I nur 14, noch weniger in Gr II und G und von den 19 Parabeln der H sind 12 Ibn Chisdais Sondergut. Dieser Abschnitt ist also auch in Ar V keine in ihrer ursprünglicher Gestalt erhaltene Erzählung. Die folgenden Abschnitte weisen manchmal auf ihn zurück, aber nur der (3) der (4) und der (8) setzen ihn wirklich voraus. Balauhar hält sein Versprechen dem Prinzen gegenüber nicht, denn Ar V 260 kann nicht als ein Besuch gedeutet werden. Es ist klar, dass der Erzieher Zandan (so Gr) die drei ersten Abschnitte verbinden soll, aber es bleibt fraglich, ob er in «Ar I» so behandelt wurde wie in Gr I II.

In Ar III fehlen (3) — (10), die unvollständige Handschrift

der Ar IV bricht am Anfang des (3) ab, H erzählt nur den (1) und den (2) Abschnitt.

(3) Nach dem Abschied Balauhars stellt sich der Erzieher eines schrecklichen Traumgesichtes wegen krank. Der Astrolog Rākis deutet dem König diesen erdichteten Traum der Tatsachen entsprechend und empfiehlt ihm dann den Balauhar zu ergreifen, um ein Religionsgespräch zu veranstalten. Balauhar und der Prinz sollen durch die Götzendiener von dem Irrtum ihrer Anschauungen überzeugt werden. Falls aber Balauhar unauffindbar sein sollte, verspricht Rākis sich selbst ergreifen zu lassen und in der Gestalt Balauhars am Religionsgespräch teilzunehmen. Er würde sich dann von den Götzenpriestern besiegen lassen und dadurch auch den Prinzen vom Asketentum zur Idololatrie zurückführen. Der König mit seiner Gefolgschaft sucht nach Balauhar, findet ihn aber nicht. Sie begegnen einer Asketengruppe, die ihn nicht verraten. Nach einem kurzen Gespräche werden die Asketen schrecklich verstümmelt. Während der Rückkehr stellt sich Rākis tot und lässt sich wie einen Leichnam verbrennen. In der Gestalt Balauhars kommt er aber bald dem König entgegen und wird gefangen genommen. Ein Liebling des Königs verrät jedoch dem Prinzen den ganzen Plan (Ar V, 135—148). — Diese sonderbare Erzählung ist ziemlich einheitlich, setzt aber voraus, dass Balauhar nicht nach Šarandīb zurückgekehrt ist oder gar kein Fremder gewesen ist.

(4) Am nächsten Morgen besucht der König den Prinzen und beschuldigt ihn, dass er undankbar gegenüber seinem Vater und leichtgläubig gegenüber der teuflischen Versuchung gewesen sei. Der Prinz wiederum beschuldigt seinen Vater wegen seiner Tyrannei und der Verleugnung der Wahrheit (Ar V, 148—170). — Eine von den vier eingefügten Parabeln, die alle in Gr I II, nr 45 fehlen, ist die sonderbare Geschichte vom Vogel Anka und al-Budd (Ar V, 166—169), dessen Name in diesem Absatz sonst nicht erwähnt wird. Auf Balauhar wird ohne Namensnennung hingewiesen: dem König ist er ein Teufelsdiener (Ar V 149. 151f), dem Prinzen ein Gesandter Gottes (Ar V, 164).

In Gr I II fehlen die folgenden Abschnitte (5) und (6), obwohl sie mit geringer Mühe zu christianisieren gewesen wären.

(5) Nach langem Zaudern fährt der Prinz aus, die von seinem Vater verstümmelten Asketen zu besuchen, um von ihnen geistliche Unterstützung zu erhalten und sich bei ihnen zu entschuldigen, dass sie seinetwegen ein solches Schicksal erlitten mussten. Ihr Führer ermutigt ihn und tröstet ihn auch dadurch, dass er dem Prinzen von sich selbst erzählt. Er ist der Sohn eines Fürsten von Sawilābaṭ. Sein Schicksal, auch dieser letzte Besuch des Prinzen, ist von dem Astrologen Fāṭir vorausgesagt worden. Alle verstümmelten Asketen sterben und werden von dem Prinzen beerdigt (Ar V, 170—192). — Da Balauhar in diesem Absatz nur zufällig

erwähnt wird (Ar V 174) und die Erzählung ihn nicht voraussetzt, so kann dieser Teil für eine früher selbständige Geschichte gehalten werden, in deren Einleitung nur von der Strenge eines Königs gegenüber den Asketen erzählt wurde, nicht aber so wie im (3). Der Astrologe Fāṭir kommt aber zusammen mit seinem Zwillingsbruder Ṭāṭir auch später vor. Sie sind die Lehrer des Rākis gewesen und haben das Schicksal des Prinzen und des Königs vorausgesagt (Ar V, 246—247); sie haben auch das Schicksal der Frau des Prinzen festgesetzt (Ar V, 258, obwohl sie nach Ar V 246 schon wenige Tage nach der Geburt des Prinzen gestorben sind) und schliesslich erinnert der Prinz seinen Vater daran, dass er nach ihrer Voraussage bald sterben muss (Ar V. 262). Vielleicht sind sie an einigen Stellen von dem Kompilator oder von den Kopisten hinzugefügt. Wichtig ist es aber zu bemerken, dass auch die beiden Rechtgläubigen — der Asket und der Prinz — nicht an der Wahrheit der Astrologie zweifeln.

(6) Der König begleitet von 40 Götzenpriestern, 40 Zaubern und seinen 40 Söhnen fährt aus Būdāsaf zu suchen. Diese Genossen des Königs wollen mit dem Prinzen teils disputieren, teils ihn vor den Dämonen schützen, teils ihn beschämen (Ar V, 192—193). — Diese Episode gehört vielleicht erst einem Kopisten an, da sie in den Zusammenhang nicht hineinpasst und völlig überflüssig ist.

(7) Der König will dem Prinzen beweisen, dass er ein ebensolcher echter Buddhist ist, wie seine Vorfahren, von denen der erste ein Zeitgenosse al-Budd's gewesen ist. Er erzählt also von einem jeden Vorfahren eine grossmütige Tat und lobt seine eigene sittlich unübertreffliche Lebensart. Der Prinz bestreitet seine Behauptungen, wobei er manchmal (Ar V, 223. 230) die verfolgten Asketen für die richtigen Diener al-Budd's erklärt (Ar V, 193—234). — Dieser Abschnitt ist irgendwie parallel zu (4) Er widerspricht aber dem, was früher von dem König berichtet wurde, und ist dabei selbst uneinheitlich. Manchmal erwähnt der König den Balauhar (ohne seinen Namen zu nennen) als einen Zauberer oder als einen Botschafter des Teufels (Ar V, 196. 208—209), manchmal behauptet der Prinz, dass nur er selbst seinem teufelsdienerischen Vater (Ar V, 210) die Wahrheit verkündigen könnte (Ar V, 234) Es finden sich noch viele andere Unstimmigkeiten. Von allen anderen unterscheidet sich dieser Abschnitt dadurch, dass er vom Buddhismus handelt. Die beiden Redner versuchen einander zu beweisen, dass der Gegner den Buddhismus vergessen hätte (Ar V 210. 217 221. 230) Wahrscheinlich gehört (9) mit (7) zusammen und vielleicht sind gerade sie beide für D. M. LANG Interpolationen aus dem Kitāb al-Budd. Aber dieser Abschnitt ist auch in der Quelle der Gr I II, nr. 46 vorhanden gewesen. Da die Erzählung sich nicht christianisieren lässt, ist er in die Behauptung zusammengefasst, dass der König seine Vor-

fahren gelobt hätte. Wie verschieden auch die Urform des (7) gelautet hätte, sie kann dennoch nicht aus einem «Buch von Buddha» hergeleitet werden.

(8) Der König veranlasst einen Religionsdisput und Rākis erscheint in der Gestalt Balauhars. Der Prinz bedroht, ihn, dass er ihm die Zunge herausreißen lasse, wenn er als sein Vertreter besiegt und so als Irrlehrer entlarvt würde. Deshalb verteidigt Rākis die Religion Balauhars besser als jener es selbst vermocht hätte. Nach dem Ende des unentschiedenen Gesprächs lässt der Prinz seinen «Lehrer» bei sich übernächtigen, um ihn zu beschützen und zu unterweisen! Er nennt ihn mit seinem Namen und erzählt ihm eine Parabel. Darauf gesteht Rākis seinen Betrug ein und verkündigt, dass der Prinz jener Lehrer der Menschheit sei, auf den die Hindus gewartet hätten. Dann berichtet er, wie seine Lehrer Fāṭir und Ṭāṭir zehn Tage vor ihrem Tode vorausgesagt hätten, dass der Prinz ein Menschenlehrer werden würde. Dem König, der gezweifelt hätte, ob er diese (also doch: ersehnte) Zeit noch erleben würde, hätten sie versprochen, dass er noch 20 Jahren herrschen könnte. Jetzt hätte er aber nur noch zwei Jahre Zeit. Da Rākis sich schämt nochmals den König zu sehen, dessen Hoffnungen er nicht erfüllt hat, erlaubt der Prinz ihm als ein Wanderasket wegzuziehen (Ar V, 234—249). — Dieser Abschnitt enthält die dritte Schicksalsdeutung des Prinzen und ist auch innerlich widerspruchsvoll. Balauhar ist hier unentbehrlich, aber kein unübertrefflicher Lehrer: Rākis kann seine Religion besser verteidigen als er selbst und der Prinz ist noch weiser als Rākis. Die Drohung des Prinzen findet sich auch in Gr I II, nr. 47 obwohl sie nicht nur unchristlich, sondern auch unmenschlich ist.

(9a) Die Götzenpriester, die sich für gute Buddhisten halten, fürchten, dass der wankelmütig gewordene König an ihrem Idolenfest nicht mehr teilnehmen wird. Sie haben schon früher begriffen, dass sie ihre Lebensweise reformieren müssen, um die Gunst des Volkes für sich zu erhalten. Dieses Grundes wegen sind auch einige von ihnen Asketen geworden! Den bedeutendsten unter diesen, al-Bahwān, rufen sie nun zu Hilfe, um den König zu überzeugen. Die Unterhaltung mit ihm überzeugt den König jedoch nicht. Das Fest wird dennoch gefeiert. Später gibt al-Bahwān dem König den Rat den Prinzen durch Frauen von seinem Weg abzubringen. Der König ersetzt also alle Diener des Prinzen mit Frauen. Eine von diesen Mädchen gefällt dem Prinzen so, dass er sie zu bekehren versucht. Diese Prinzessin ist einverstanden, verlangt aber, dass der Prinz sie vorher heiraten soll, sei es auch nur für ein einziges Jahr. Der Prinz fürchtet, dass er im Laufe dieser Zeit in seiner Sünde sterben könnte. Die Prinzessin beruhigt ihn, er könne gar nicht sterben, ehe die Voraussage der Astrologen Fāṭir und Ṭāṭir in Erfüllung gehen werde. Ebenso muss auch die sie selbst betreffende Vorraussage derselben erfüllt wer-

den. Bisher ist sie nur eine Dienerin eines Königs gewesen, sie muss aber auch die Frau eines Königs und die Mutter eines Königs werden. Gegen diese Logik hat der Prinz nichts einzuwenden. Sie heiraten also und als die Frau schwanger wird, lässt der König von seiner Strenge gegenüber dem Prinzen ab. Der Prinz ist nun im Begriff ein Weltkind zu werden. Als er einmal nachts betet, wird seine Seele durch Balauhar und durch den Asketen aus Sawilābaṭ entrückt. Er kann die Herrlichkeiten des Paradieses betrachten, sieht auch den für ihn bestimmten Platz und erkennt, dass die hässlichsten Dinge im Paradies schöner sind als seine Frauen. Als er wieder zu sich kommt, beweinen seine Frauen ihn schon als einen Toten. Auch der König ist gekommen, um zu erfahren, wie es seinem Sohn geht (Ar V, 249—262). (9b) Der Prinz erzählt ihm das Geschehene und erinnert ihn an die Voraussage der beiden Astrologen. Der König bereut, dass er die Asketen verfolgt hat und bekehrt sich. Da er nicht mehr an die Götzen glaubt, wird auch das Volk ihrer überdrüssig. Deshalb kommt al-Bahwān und versucht den Prinzen zu bekehren. Būdāsaf erzählt ihm aber eine aus der Bäverujātaka entstandene Geschichte von dem Raben, den man wie einen Pfau übergetüncht hat. Er selbst müsste alle diese «Neuerungen» abwaschen, damit das Volk sehen könnte, dass es einen Raben verehrt hat, und erst dann ihnen den richtigen Pfau zeigen. Über diese unerwartete Erzählung des Prinzen entsetzt sich al-Bahwān und gesteht, dass er vor 40 Jahren ein Schüler des zweiten Patriarchen des genuinen Buddhismus gewesen wäre, der ihm die Prophezeiung al-Budd's tradiert hätte, dass 300 Jahre nach seinem Tod der gestohlene Pfau wieder zurückgebracht würde. Da diese Zeit jetzt um ist, verlässt al-Bahwān den Prinzen als ein richtiger buddhistischer Asket (Ar V, 262—270) — Dieser Abschnitt gehört mit dem (7) zusammen. Er enthält aber viele Widersprüche. Es ist, z. B., völlig unklar, wie der Verfasser sich das Dasein der götzendienerischen Asketen gegenüber der Asketen der wahren Religion vorgestellt hat; wie al-Bahwān zu den ersten gehören kann, da er doch weiss, dass sie einen Raben verehren, in welchem Verhältnis die von dem König verfolgte Asketen zu den buddhistischen Patriarchen stehen usw. Der Prinz behauptet noch einmal, dass die Vorfahren bessere Buddhisten gewesen seien (Ar V, 262) und dieselbe Tatsache ist auch den Patriarchen und al-Bahwān bekannt. Wer dann die Neuerungen des Götzendienstes eingeführt hat, wird nicht gesagt. Es scheint, als ob der Verfasser nur mit Mühe und Not diesen Abschnitt in das Ganze hineinarbeiten konnte. Die weiteren Verbesserungen der Kopisten haben die Widersprüche in der Erzählung noch vermehrt und verschlimmert.

Gr I II geben (9a) ziemlich genau wieder, an Stelle der Abschnitte (9b) — (11) bieten sie aber eine völlig verschiedene, wahrscheinlich in Grusinien erfundene Geschichte (Gr I II, nr.

50—68) In Gr I, nr. 61 besucht der grösste Götzennbeter T'edma (= al-Bahwān) den Prinzen viel später, um ihn durch eine beinahe läppische Argumentation zu bekehren und wird plötzlich von ihm ohne weiteres bekehrt. Obwohl diese Episode in Gr II fehlt, beweist ihr Vorhandensein in Gr I, dass die Vorlage der Gr wenigstens auch (9b) enthalten hat.

(10) Die Frau des Prinzen gebiert einen Sohn, dem die Weisen aus den Büchern eine machtvolle Herrschaft und viele Söhne herauslesen. Der König wird dadurch vollkommen beruhigt, erteilt den Asketen die Erlaubnis zurückzukehren und beklagt sich, dass er bald sterben muss (Ar V, 271)

(11) Ein Engel verkündigt dem Prinzen, dass er bald das weltliche Leben aufgeben soll und erscheint dann eines Nachts, um ihn herauszuführen. Der Wesir begleitet ihn. Ein Jüngling versucht den Prinzen zum Bleiben zu bewegen, vermag ihn aber nicht zurückzuhalten. Als der Prinz sich von dem Wesir verabschiedet, der seine Kleider und seinen Edelstein dem König übergeben soll, kann auch das Pferd des Prinzen sprechen und erhält von ihm eine Verheissung. Der Prinz wandert ziellos umher und kommt schliesslich zu einem grossen Baum, wo er sich zum Schlafen niederlegt. Dann erscheinen ihm vier Engel, lassen ihn das Leben der ganzen Menschenwelt sehen und schenken ihm Weisheit und Erkenntnis. Später kehrt der Prinz nach Sawilābaṭ zurück, verkündigt dort die wahre Religion, die von ganzen Volk angenommen wird. Es folgt also eine Wiederbelebung der grossen Weisheit! Der König, der hier scheinbar kein sehr grimmiger Feind der Asketen gewesen ist und keinen Streit mit seinem Sohn gehabt hat, aber noch unbekehrt ist, bekennt, dass er bisher unverständlich gewesen wäre. Den sterbenden Vater tröstet der Prinz mit einer langen und einflussvollen Rede. Später überträgt er das Reich seinem Onkel und lebt dann als ein Wanderprediger. Er wird von vier Engeln geschützt und von Abābid (= Ananda) bis nach Kaśmīr begleitet, wo er stirbt. Nach dem Tode seines Onkels wird sein Sohn König über Sawilābaṭ. Die wahre Religion besteht noch lange in dem Land weiter (Ar V, 271—286). — Dieser Abschnitt enthält viele Widersprüche. Es wird z. B. an zwei Stellen von der Entrückung des Prinzen gesprochen (Ar V, 276 und 285), ebenso von der Bekehrung des Volkes (Ar V 277—280 und 284) und von den Schutzengeln (nach Ar V 276 hat der Prinz derer nur einen, nach Ar V, 285 aber vier) usw. Von Balauhar wird hier kein Wort gesprochen und der Gang der Erzählung schliesst ihn gänzlich aus. Dieser — auch in Ar III vorhandene — fast selbständige Abschnitt ist wahrscheinlich ein Ableger der kaschmirischen buddhistischen Tradition.⁷ Er steht einerseits der

⁷ Kaśmīr wird gewöhnlich mit Kuśinārā, dem Todesort Buddhas gleichgesetzt. Aber nach Ar V, 285 ist es das fernste Ort an dem Buddha gepredigt

Biographie Buddhas viel näher als (1) andererseits stammt er kaum aus derselben Quelle, und ihre klar erkennbare Absicht ist Būdāsaf (= Buddha) beinahe wie einen uralten christlichen Heiligen darzustellen.

Der grösste Teil der Komponente der Erzählung (vielleicht auch mehrere in den Dialogen behandelte Fragestellungen) ist zweifelsohne indischen Ursprungs. Es ist aber nicht notwendig an eine Vermittlung durch die Manichäer zu denken. Die Buddhalegenden sind den Manichäern bekannt, aber man wusste von Buddha in der antiken Welt (sicher auch in Iran) schon in der vormanichäischen Zeit. Bisher hat man m. W. nichts gefunden, woraus man folgern könnte, dass ihnen auch eine Vorstufe der BuJ bekannt gewesen wäre. Eine einzige, nur in Ar III vorhandene Parabel, kennen auch die Manichäer, sie gehört aber wahrscheinlich nicht in die ursprüngliche BuJ Tradition, ist vielmehr einmal eine selbständige Erzählung gewesen.

Es scheint aber **direkte** und **indirekte** Gründe zu geben, wenigstens einen Teil der ursprünglichen BuJ für ein Werk der indischen Thomaschristen oder der Nestorianer zu halten. Die Absicht dieser, in den Grenzgebieten des Buddhismus entstandenen, Erzählung ist den Beweis zu führen, dass die christliche Religion nichts Unbekanntes bringt, sondern nur die unverfälschte Lehre Buddhas wiederherstellt. Eine solche Absicht kann nur den indischen Propagandisten des Christentums zugetraut werden. Die fremden Prediger wären kaum auf einen solchen Gedanken gekommen.

Die Urform der BuJ hat man schon früher für christlich gehalten. Aber sie wurde dann oft als ein innernestorianisches polemische Werk aufgefasst. Die indischen Nestorianer hätten in dem VII. Jh., um sich der Jurisdiktion des nestorianischen Katholikos in der arabisch gewordenen Seleukeia-Ktesiphon zu entziehen und selbständig zu werden, eine in Pehlevi abgefasste Buddhalegende genommen, sie in die syrische Sprache übersetzt und verbreitet. Das Werk sollte beweisen, dass ihr Bekehrer gar nicht Thomas, der Apostel der Syrer, gewesen ist, sondern ihre Landsleute Balauhar und Būdāsaf. So lautet die Auffassung von K. S. KEKELIDZE⁸, aber es gibt auch andere, die auf die christlichen Züge in der arabischen BuJ hingewiesen haben. Diese Erklärung ist m. E. völlig unmöglich. Ar V (ebenso meistens auch Gr I II) behaupten ja, dass das Volk sich früher zu der wahren Religion bekannt hätte. Balauhar und Būdāsaf können also keine Apostel oder Bekehrer, sondern nur Wiederhersteller der Religion sein.

hätte. Es gibt auch wenigstens eine kaschmirische Tradition, nach der Buddha gerade von Ananda begleitet in Kaschmir gewesen sein soll (Jean PRZYLUKI, La légende de l'empereur Açoka (Annales du Musée du Musée Guimet, Bibliothèque d'études 32), Paris 1923, 228.240—241.311).

⁸ Vgl. I. W. ABULADZE, I. c., XVIII nach dem auch N. J. MARR etwas ähnliches behauptet hat.

Daraus folgt weiter, dass diese Legende nie die Absicht gehabt hat, den Apostel Thomas auszuschliessen und ihn mit anderen Personen zu ersetzen. BuJ kann also keine Propagandaschrift der nach Selbständigkeit strebenden indischen Nestorianer sein.

Direkt christlich ist das Gleichnis von dem Säemann (Ar V, 44—45; Gr I II, nr. 13), das nach D. M. LANG und G. DEETERS von den synkretistischen Manichäern hinzugefügt sein soll.⁹ Diese Behauptung lässt sich nicht beweisen. Vielleicht zeigt eine m. W. bisher unbeachtete Tatsache, dass hier die Manichäer nicht in Frage kommen können. An einer bemerkenswerten Stelle unterscheidet sich das Gleichnis vom neutestamentlichen Text und beseitigt dadurch einen rein dualistischen Zug, den die Manichäer, wenn nicht stark betont, so doch nicht verändert hätten. Der wichtige Text lautet (russisch zitiert, da ich der grusinischen Sprache nicht mächtig bin):

ArV: И то, что упало на край дороги так, что его поклевали птицы —

GrI: Семена упавшие на край дороги и склеванные птицами,

GrII: Иное упало на дороге, и птицы поклевали —

ArV: это то, которое едва оно дойдет до слуха — пройдет мимо.

GrI: это те слова, что попали только в уши, но ускользнули от сердца.

GrII: это, когда уши что-либо слышат, но оно от сердца ускользает.

Aber nach Mk 4, 15 sind die Vögel «der Satan» (nach Mt 13, 19 «der Böse», nach Lk 8, 12 «der Teufel») und schon E. KLOSTERMANN hat bemerkt, dass der Satan zu dem Plural «die Vögel» nicht besonders passe und auch seine Tätigkeit («wegnehmen») nicht gerade deutlich ausgedrückt sei.¹⁰ Zweifellos ist die in der BuJ gebotene Erklärung besser. Daraus könnte nun gefolgert werden, dass der Verfasser einen etwas anders garteten und — viel-

⁹ D. M. LANG, l. c. 36; G. DEETERS, Orientalistische Literaturzeitung 58(1963), 373. Aber G. DEETERS, hält es für möglich dass zwischen der manichäischen und der arabischen Version noch eine christliche existiert hätte; aus der von dem arabischen Übersetzer das christliche Element sorgfältig getilgt worden sei. Eigentlich könnte man sich noch heutzutage einer von den beiden Auffassungen F. HOMMELs anschliessen. Er vermutete zuerst, dass dieses Gleichnis in der Pehleviübersetzung fehlte und der erste arabische Übersetzer, der vielleicht ein Christ gewesen sei, es hinzugefügt hätte (F. HOMMEL, Die älteste arabische Barlaam-Version (Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Congresses, Semitische Section), Wien 1888, 124. (Die Ausgabe der Ar IV). Später behauptete er, dass die Urform des Gleichnisses indisch sei, der Pehlevibearbeiter aber, der dem Christentum nicht fern gestanden sei, hätte die ursprüngliche Parabel nach dem Wortlaut des neutestamentlichen Gleichnisses erweitert (N. WEISSLOVITS-F HOMMEL, l. c., 149 n. 2 und 154).

¹⁰ E. KLOSTERMANN, Das Markus-Evangelium, Tübingen³ 1936, 42.

leicht — älteren Text des NT benutzt hat. Gr I II haben diesen Text (der auch in Ar IV und H ziemlich ähnlich lautet) nicht nach ihrem NT zurückkorrigiert, G hat aber die Erklärung des Gleichnisses ausgelassen. Es muss vielleicht angenommen werden, dass Gr I II ihre Vorlage für eine christliche gehalten haben, weil es kaum möglich ist, dass ihnen das neutestamentliche Gleichnis fremd gewesen wäre.

Ein anderer solcher Zug, der ausserhalb des Judentums und Christentums kaum vorkommt, ist m. E. der Ausdruck «das Himmelreich» (Ar V, 34 der Erzieher dem Prinzen; Ar V, 277—279 Būdāsafs Predigt an das Volk von Sawilābaṭ; hierher gehören auch Ar V, 53 «das zukünftige Leben und sein Reich»; Ar V, 75 «das ewige Reich»; Ar V 272 «das Reich, das kein Ende hat».) Rein christlich müsste auch Ar V 200 und 247 «Gott und seine Heiligen» sein. Es gibt noch mehrere Kleinigkeiten, die eine gewisse Bedeutung in dieser Problemstellung besitzen. Viele andere können sehr verschieden erklärt werden. So z. B. die Parabel Ar V, 175—176 (fehlt in Gr I II), welche der Prinz auf sich bezieht. Dieses Gleichnis sieht wie eine Variante des sehr berühmten «Perlenliedes» in Acta Thomae 108—113 aus, aber etwas Ähnliches findet sich auch bei den Mandäern¹¹ und möglicherweise ebenfalls bei den Manichäern. Vielleicht ist dieses Lied indischen Ursprungs, in der westlichen Welt jedoch schon ziemlich früh verbreitet gewesen. Die in Europa später oft wiederholte Parabel von dem Mann im Brunnen (Ar V 47—48 Gr I II, nr. 14) ist bekanntlich indisch¹² und stammt aus der BuJ. Aber es ist doch möglich, dass schon der Verfasser des Evangelium Veritatis (II. Jh.) von ihr gehört hat.

Falls meine Hypothese richtig ist, so müssten sich auch im Mahāyānabuddhismus irgendwelche christliche Züge finden lassen, denn das Verhältnis zwischen dem Buddhismus und dem Christentum in Indien kann doch nicht als ein einseitiges betrachtet werden. Solche Züge scheint es wirklich zu geben.¹³

¹¹ R. A. Lipsius und M. Bonnet, Acta Apostolorum Apocrypha II. 2, Hildesheim² 1959; M. LIDZBARSKI, Mandäische Liturgien (Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, N. F. XVII, 1), Berlin 1920, nr. 73 (p. 111—114), vgl. nr. 53 (p. 87), nr. 69 (p. 101—103), nr. 70 (p. 103—104). Vielleicht enthält die vollständige Ausgabe von E. S. DROWER (The Canonical Prayerbook of the Mandaeans, Leiden 1959) neue und weiterführende Texte (vgl. K. RUDOLPH, Orientalistische Literaturzeitung 56 (1961), 155—163).

¹² L. von SCHROEDER in Aufsätze Ernst Kuhn gewidmet, Breslau 1916, 59—68; zuletzt Étienne LAMOTTE, L'Enseignement de Vimalakīrti, Louvain 1962, 135/136 n. 27.

¹³ Ich bin L. MALL sehr dankbar, dass er mich auf den Artikel von E. CONZE, The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, BSOAS 14 (1952), 251—262 hingewiesen hat: E. CONZE vermutet nämlich, dass ein den ersten chinesischen Versionen fehlender Passus (XXXVI, p. 507, 12—18): «. after he had written it on golden tablets with melted Vaidūrya, and sealed

Ein indirekter Beweis für den indisch-christlichen Ursprung wenigstens einer Urquelle der BuJ wird m. E. durch die Möglichkeit geboten, dass der König Gnjrsr (Gr: Hbnsr) mit dem aus der Acta Thomae bekannten indoparthischen König Gundaphoros (um 20—50) identisch ist.¹⁴ Bei dieser Voraussetzung könnte man weiter annehmen, dass es auch unter den indischen Thomaschriften eine der Acta Thomae analoge Erzählung gegeben hat, in das berichtet wurde, wie ein christlicher Asket in das Reich des Gundaphoros (syrisch: Gwdnpr) gekommen ist. Būdāsaf wäre dann mit Abdagases-Abada (die Münzen bieten mehrere Varianten), dem Nachfolger und dem Bruderssohn des Gundaphoros, zusammenzustellen, der aber wiederum mit Gad, dem Bruder des Gundaphoros in Acta Thomae 21, und seines Schwestersohnes Labdanūs im Evangelium de obitu Mariae zu identifizieren wäre.¹⁵ Die

with seven seals . . .» jedenfalls «has its roots rather in the Judaeo-Roman than in the Indian tradition», wenn er nicht direkt aus Apok 5, 1ff entnommen sei. Sicher gibt es noch andere derartige Kleinigkeiten, die eine grosse Bedeutung erhalten würden, wenn man sie alle zusammenstellen könnte. E. LAMOTTE, Histoire du Bouddhisme Indien: Des origines à l'ère Saka, Louvain 1958, 741f. scheint zu denken, dass die späte Legende vom Buddha und den Idolen (Lalitavistara p. 118—120 usw.) mit einer apokryphen Jesuslegende (TISCHENDORF, Evangelia apocrypha, Leipzig 1853, 85) zusammenhängt. Mir scheint auch die Angabe, dass unter den Kranken, die Buddha sehen, automatisch «les aveugles voient, les sourds entendent, les muets parlent, les fous recouvrent la raison, les nudités sont recouvertes, la faim et la soif sont apaisées, les malades guéris, les infirmes rétablis dans leur intégrité» (Lalitavistara p. 278—279 usw., vgl. E. LAMOTTE, 1. c., 715), eher christlich (Mt 10,5) als indisch ist. — Die ältere Literatur über die Beziehungen zwischen dem Buddhismus und dem Christentum hat H. HAAS, «Das Scherflein der Witwe» und seine Entsprechung im Tripiṭaka, Leipzig 1922 zusammengestellt. Da die beiden Religionen eine sehr vielschichtige Literatur besitzen, wird es auf diesem Gebiete nur in gewissen Fällen möglich sein apodiktische Behauptungen über die Abhängigkeit aufzustellen.

¹⁴ Über die Identifizierung von Gundaphoros und Gnjrsr (= Gndfr) vgl. U. MASING-K. RÄTSEP, Barlaam and Joasaphat, Communio Viatorum 4 (1961) 29. Die Daten des Gundaphoros nach J. MARSHALL, The Buddhist Art of Gandhāra, Cambridge 1960. Nach E. LAMOTTE, 1. c., 509—518 herrschte er um 19—45. Er lebt nach der BuJ um 300 nach Buddha. Die buddhistische Chronologie ist aber so primitiv und widerspruchsvoll, dass aus dieser Angabe sich gar nichts folgern lässt. Kaṇiṣka (der nach E. LAMOTTE, 1. c. 648 um 128—151, nach S. K. DIKSHIT OLZ 56(1961), 437. 469 um 144—164 herrschte, aber nach F. ALTHEIM DLZ 82 (1961), 887 die Inschrift in Surx Kotal im Jahre 219/220 veranlasst hat) soll nach einiger buddhistischen Quellen (J. PRZYLUCKI, 1. c., 174) um 400 nach Buddha gelebt haben. Diese Angabe würde vielleicht sehr gut zu der Datierung des Gundaphoros in BuJ passen. Aber andere Quellen setzen Kaṇiṣka um 300 oder 600 nach Buddha.

¹⁵ Sehr ähnlich lautet der gewöhnliche syrische Name 'Abdīšō'. Es gibt auf den Münzen auch Formen wie Avdagasa, Avdagasa, welche vielleicht mit der Tatsache zusammenhängen, dass syrisch -b(-) als w gesprochen wurde. Die Unsicherheit der verwandtschaftlichen Beziehungen erklärt sich möglicherweise dadurch, dass er auf den Münzen *adelphidūs* «Bruders-, Schwestersohn» genannt wird und das ähnliche *adelphos* «Bruder» bedeutet. Auf die Legenden der arachosischen Orthagnes-Münzen («Maharajasa rajatirajasa mahatasa

anderen Namen, ausser Sawilābaṭ und Abābid, sind vielleicht nie identifizierbar. Bjsm, der Zeitgenosse al-Budd's, müsste wohl der König Bimbisāra sein. Der erste Patriarch Khrrjg könnte vielleicht der gerade in Kaschmir hochverehrte Piṇḍola Bhāradvāja sein, aber die Urform des Namens könnte auch Dharmarāja, Dharmācārya usw. gewesen sein.

Das schwerwiegendste Argument gegen meine Hypothese ist die Frage: Warum trägt der Asket nicht den Namen Thomas oder die indische Übersetzung von Judas Thomas, sondern den Namen Balauhar, den m. W. niemand bisher erklärt hat?¹⁶ Die indischen Christen hätten also uns unbekannter Gründe wegen ihrem Apostel einen neuen, für sie bedeutungsvollen Namen gegeben. Diese Hilfhypothese ist natürlich nur ein Lückenbüsser

Der von mir postulierte Bericht muss in Indien ziemlich früh entstanden sein, denn der König Gundaphoros wurde offensichtlich sehr bald vergessen. Der syrische Originaltext der Acta Thomae ist sicher schon um 150 bekannt und wahrscheinlich viel älter.¹⁷ Aber diese indische Erzählung kann ebensowenig wie die Acta Thomae als eine historische Darstellung betrachtet werden, die es ja in Indien kaum jemals gegeben hat. Bei ihrer Verbindung mit der Buddhalegende blieb von den wenigen gemeldeten Tatsachen natürlich noch weniger übrig. Wie die Komposition im Einzelnen verlaufen ist, wird wohl für immer unklar bleiben. Es ist z. B. unmöglich zu verstehen, warum die aus der Buddhalegende herrührenden Absätze nicht aus einer einzigen Fassung derselben entnommen sind, sondern wahrscheinlich drei oder vier solche Quellen benutzt wurden.

Wenn die BuJ in einer, vielleicht niemals rekonstruierbaren Gestalt, eine christliche Missionsschrift gewesen ist, dann vereinfachen sich einige bisher unbeantwortbare Fragen:

Gudapharasa Gudasa») hinweisend behauptet E. LAMOTTE, l. c. 511, dass hier der Bruder des Gundaphoros als Guda oder Gada vorkomme. Es ist m. E. unvorstellbar, wie ein Asketenverfolger seinen Sohn Bodhisattva (so wird Būdāsa gewöhnlich erklärt) nennen könnte, ebenso aber, dass ein solcher Titel als ein Personennamen gebraucht gewesen wäre. Nur dann wäre es noch irgendwie möglich, wenn der König sich selbst für einen Buddhisten, die Asketen aber für Christen oder Jainisten gehalten hätte.

¹⁶ Die Angaben der arabischen und türkischen Wörterbücher hat F. HOMMEL (bei N. WEISSLOVITS, l. c., 138 und n. 1, vgl. 143 n. 2) zusammengestellt, aber ihre Vermutungen helfen kaum weiter. Er selbst denkt an die syrischen Namen, wie Barlāhā und Gabrā-d'alāhā. Der erste Teil des Namens könnte ebensowohl *bāla* «einfältig», wie auch *bala* «Kraft» sein. Nach E. LAMOTTE, l. c., 513 soll sein Name als Balasami (skr. Balasvāmin) auf der Takht-ī-Bahī Inschrift vorkommen. Ich habe an Kombinationen, wie *bala* + *dhara*, *bala* + *vāhana* usw. gedacht.

¹⁷ Über die Abfassungszeit der Acta Thomae vgl.: E. PETERSON, Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli, *Vigiliae Christianae* 3 (1949), 149–162; U. MASING, Der gläubige Thomas, *Evangelisches Pfarrerberblatt* 1962, 88f.

1) Viele Gelehrten haben angenommen, dass es auch eine syrische Version der BuJ gegeben hätte. Bisher ist jedoch keine solche gefunden und kein syrischer Schriftsteller hat sie jemals erwähnt oder zitiert. Wenn die syrische BuJ aber in dem nordwestlichen Grenzgebiete des Buddhismus entstanden ist, so ist das spurlose Verschwinden derselben noch begreiflicher als das Verschwinden einer postulierten iranischen Version. Das Vorhandensein einer syrischen Version wird m. E. doch dadurch bewiesen, dass die Namen der Asketen in Kitāb Būdāsaf mufrad (= «für sich allein», weil in dieser Erzählung Balauhar nicht vorkommt) syrisch sind und die Erzählung keine Parallelen im Buddhismus besitzt.¹⁸

2) Man hat vielleicht nie gefragt, wie ein Grusinier auf den Gedanken gekommen sein kann, eine islamische Legende zu christianisieren. Wenn aber damals noch bekannt war, dass das Original (sei es auch arabisch geschrieben) christlich, obwohl ketzerlich, gewesen ist, so wird diese Tatsache verständlicher. Ich bin nicht völlig überzeugt, dass Gr I II aus dem Arabischen übersetzt worden sind,¹⁹ wohl aber, dass M. TARCHNISWILI Recht hat und nicht die anderen Gelehrten. Nach ihnen ist Gr II eine ziemlich späte gekürzte Fassung der aus dem IX/X. Jh. stammenden Gr I. Nach M. TARCHNISWILI sind die beiden aber voneinander unabhängige Rezensionen des aus dem VIII. Jh. stammenden Archetypus.²⁰

Nicht einfacher wird vorerst die Frage, wie die Abhängigkeit der G von der Gr aufzufassen ist. Heutzutage nimmt man meistens an, dass nach einer der Gr I nahestehenden Handschrift Ewktime Mtaçmideli (Euthymios Hagiorites 955—1028) die G verfasst hätte. Aber — wie auch G. DEETERS bemerkt²¹ — bleibt es dabei unerklärt, warum die grusinischen Namen in G so verändert worden sind, dass eher ein syrischer Text als Vorlage in

¹⁸ Die Ausgabe und die russische Übersetzung des Kitāb Būdāsaf mufrad: В. Р. РОЗЕН, Сказание о Будасфе, Записки Восточного Отделения Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества XIV (1901), СПб. 1902, 77—118. Diese Geschichte muss irgendwie mit der aus der sufistischen Literatur bekannten Legende «Der Asket und die Prinzessin» zusammenhängen. Eine Variante des Buches erscheint schon in der persischen Übersetzung der Ar III als die letzte Erzählung Balauhars: С. ОЛЬДЕНБУРГ Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе. Записки Восточного Отделения Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества IV (1889), СПб. 1890, 243—249. 252—260. Der arabische Text von Ibn Bābūjas Kamāl ad-dīn watamām an-ni'mat (Berlin, Ms. Petermann 55, 247b—277a) ist vielleicht noch immer unveröffentlicht.

¹⁹ Der einzige Grund, den I. W. ABULADZE l. c., XXVII für diese Behauptung anführt, nämlich, der Gebrauch von «und» auch für die Einführung der abhängigen Sätze, ist gemeinsemitisch und nicht nur arabisch. Die Personennamen in Gr I II können aber meistens eher aus Verlesungen arabischen Schriftzeichen als der syrischen erklärt werden.

²⁰ Nach G. DEETERS, l. c., XXIII.

²¹ G. DEETERS l. c. 378.

Betracht kommen könnte. Es finden sich noch andere Unstimmigkeiten, deren Anzahl sich bei einer genaueren Untersuchung wohl vermehren würde.

Eigentlich hat bisher noch niemand Ar IV und Ar V gründlicher verglichen, noch weniger ist die Struktur von Ar (IV) V und Gr I (II) und G untersucht worden. Man besitzt nur ziemlich oberflächliche Beschreibungen, und manche Gelehrten haben ihre geplanten Untersuchungen nicht ausgeführt. Zweifelhaft scheint es wohl, ob solche Untersuchungen irgendwie zur Rekonstruktion einer Urform behilflich sein könnten. Ebenso ist es m. W. unbekannt, wie alt die handschriftliche Vorlage des ziemlich unarabischen Ar V ist. Jedenfalls bleibt uns nichts anderes übrig als zu erwarten, dass zu Erklärung der Entstehung und der Entwicklungsgeschichte der BuJ irgendwann und irgendwo noch weitere — wahrscheinlich arabische — Handschriften entdeckt werden. Möglicherweise gibt es keine solche mehr, aber es könnte sich vielleicht doch etwas ähnliches wiederholen, wie mit der Entdeckung der Gr I in Jerusalem.

BARLAAMI JA JOASAFI LOO TEKKELOO SELGITUSEKS

U. Masing (Tartu)

Resümee

Artiklis on esitatud esmalt D. M. Lang'i stemma «Barlaami ja Joasafi loo» üksikute tõlgete ja retsensioonide kohta. Siis on näidatud ühe araabia retsensiooni (Ar V: Bombay väljaanne) lühikese analüüsi varal, et selle struktuur on oletatust palju keerulisem. Ta ei ole koostatud kahest allikast: teine Būdāsafist, teine al-Buddist. Būdāsaafi lugu ise on ammendatud vähemalt kolmest, kašmiiri traditsioonist pärinevast Buddha biograafiast, ja al-Buddi mainivad pikemad osad ei ole pärit mingist «Buddha raamatust», vaid ühest budhismi ajalugu jutustavast teosest.

Artiklis on ürgteksti üheks algallikaks postuleeritud Indias kirjutatud Acta Thomae paralleel, mille peategelasteks on kuninga Gundaphoros, tema vend või poeg ja üks askeet. See teos on hiljem liidetud Buddha biograafiaga ja palju muu materjaliga kuskil Loode-Indias ja kavandatud propagandateoseks, mis peab näitama, et kristlus on ürgbudhismi restaureerimine. Selle teose oletatav süüria tekst ja pehlevi tekst on läinud kaotsi. Autori arvates pole seni alust oletada manilaste vahetalitust India ja Araabia vahel. Oletatav Ar I (araabia alg tõlge) ja Ar V ei või erineda palju ja koguni Ar V sisaldab rohkesti kristlikke elemente. Gruusia tõlge — on säilinud ühe arhetüübi kaks redaktsiooni, nagu arvab M. Tarchnišvili, ei tarvitse tingimata olla valmistatud araabia omast. Samuti jääb autori arvates siiski kahtlaseks,

kas kreeka tõlge. mis on olnud väga mitmete idamaiste tõlgete ja ladina tõlke (see omakorda euroopa erikeelsete tõlgete) aluseks, on valmistatud ainult gruusia teksti põhjal.

ПОЯСНЕНИЕ К ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ «ПОВЕСТИ О ВАРЛААМЕ И ИОАСАФЕ»

У. Мазинг (Тарту)

Резюме

В статье, прежде всего, излагается стемма Д. М. Лэнга относительно отдельных переводов и редакций «Повести о Варлааме и Иоасафе». Затем на небольшом анализе одной арабской редакции (Аг V Бомбейское издание) показано, что ее структура намного сложнее предполагаемой. Она была составлена не из двух источников: Будасафа и ал-Будды. История Будасафа сама является заимствованием по крайней мере из трех биографий Будды кашмирской традиции. Большие по объему части, в которых упоминается ал-Будд, ведут свое происхождение не из какой-то «Книги Будды», а из одной книги, излагающей историю буддизма.

Одним из источников древнейшего текста в статье постулируется параллель к «Деянию Фомы», которое было написано в Индии, и где главным героем выступают король Гундафор, его брат или сын и аскет. Позднее этот текст был присоединен в Северо-Западной Индии к биографии Будды и другому материалу. Это произведение стало служить для пропаганды тезиса — христианство является реставрацией первоначального буддизма. Предполагаемые сирийский и пехлевийский варианты этого текста утеряны. По мнению автора статьи, пока нет оснований допускать посредничество манихейцев между Индией и Аравией. Предполагаемый Аг I (первоначальный арабский перевод) и Аг V не могут различаться сколько-нибудь существенно — даже Аг V содержит значительное количество христианских элементов. Грузинский перевод (сохранилось две редакции одного архетипа, по мнению М. Тархнишвили) не обязательно был сделан с арабского. Остается также под сомнением то, что греческий перевод, служивший основой многих восточных и латинского переводов (последний, в свою очередь, — для других европейских языков) сделан только на основе грузинского текста.

SUR LE SYMBOLISME DU TYPE CHAMANIQUE DANS LE RGVEDA

B. L. Oguibénine (Moscou)

Quand on parle du chamanisme hors du domaine sibérien¹ on a recours à deux espèces de données. D'une part on est tenté de reconnaître le caractère chamanique à un ensemble de pratiques religieuses ne partant que du fait des techniques extatiques qui pour peu que ce soit ressemblent aux techniques chamaniques de l'extase², ainsi que du fait que l'individu chargé de fonctions de chaman se serve de nombre d'objets de caractère chamanique (tambour, par exemple) et qu'au cours des cérémonies le prétendu chaman porte un costume constituant une hiérophanie. On croit que l'ensemble de ces traits suffise à conférer le caractère chamanique à une culture religieuse et qu'inversement leur absence incline le savant à le lui refuser.

D'autre part, c'est le symbolisme dit chamanique qui attire l'attention. Dans ce cas on parle d'une mentalité du type chamanique qui se manifeste par les conceptions relatives à la structure de l'univers et aux correspondances cosmo-biologiques. Bref, on parle du symbolisme d'un certain type dont se sert la culture. A notre avis c'est justement ce dernier principe qui doit nous guider dans la recherche d'anciennes parallèles que présente, dans notre cas, le Rgveda.

En comparant deux cultures on se méfie ou on ne se méfie pas des relations historique entre elles. Dans le premier cas, la recherche peut s'orienter à la typologie de ces deux cultures; dans le second, elle porte sur toute sorte de relations génétiques, que ce soit l'emprunt ou l'origine commune.

Or, sans attribuer le caractère chamanique au Rgveda tout entier nous pouvons nous borner à constater que, dans une cer-

¹ Sur le chamanisme sibérien voir p. ex.: В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков. «Сборник Музея Антропология и Этнографии Академии Наук», II, N 2, 1914; E. Eliade. Schamanismus und archaische Extasetechnik. Zürich—Stuttgart, 1957; passim; S. M. Shirokogoroff. Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935.

² W. Nölle. Die Sehnsucht nach Harmonie. Der Shaktismus und die archaische Welt. «Jahrbuch des Museums für Volkskunde zu Leipzig», Bd. XV, 1956; W. Nölle. Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus. «Jahrbuch des Museums für Volkskunde zu Leipzig», Bd. XI, 1952.

taine mesure, les deux points de vue peuvent être appliqués à l'étude de ce monument religieux de l'Inde ancienne. Car on parle des influences que le chamanisme sibérien aurait subies de la part de la civilisation indienne³. Là, il s'agit particulièrement de l'origine du mot désignant le chaman dans les langues paléo-sibériennes (les ostyaks iénisséens, les toungouses etc.). D'après certains auteurs (voir note 3) le mot «chaman» est de provenance indienne, bouddhique plus précisément, et dont l'origine remonte aux temps où les moines bouddhiques et manichéens se servant du sogdien arrivaient jusqu'aux frontières de la Sibérie méridionale⁴.

Mais un autre problème se pose. On trouve l'arbre de vie (qui est en même temps l'arbre cosmique et inversement) réalisant l'idée du centre de l'univers dans beaucoup de religions; or elles n'en acquièrent pas plus le caractère chamanique. Nous pourrions nous reporter à l'étude de G. Lechler «The Tree of Life in Indo-European and Islamic Culture»⁵ où l'auteur évoque nombre d'exemples portant sur l'arbre de vie dans de différentes cultures tant archaïques que relativement récentes. Les faits mentionnés dans l'étude de G. Lechler sont parfaitement susceptibles de limiter, sinon d'exclure, les possibilités des influences primitives qui auraient pu prédéterminer d'avance le caractère générale du complexe religieux. Il n'est peut-être pas très juste d'insister sur le caractère emprunté du symbolisme sibérien (cf. la note 6) Mais le sujet de notre exposé est tout autre. On sait combien les savants sont loin d'être d'accord entre eux sur l'origine du chamanisme sibérien⁶; ajoutons que la même chose vaut pour les ressemblances frappantes offertes par certains faits indiens. C'en

³ Voir à ce sujet: S. M. Shirokogoroff. *Psychomental Complex of the Tungus*, p. 269 sqq.; K. Donner. *Über sogdisch nōm «Gesetz» und samoje-disch nom «Himmel», «Gott»*. «*Studia Orientalia*», I, Helsinki, 1925.

⁴ Ф. А. Розенберг. О вине и пирах в персидской национальной эпопее. «Сборник Музея Антропологии и Этнографии Академии наук», т. 5, вып. 1, Петроград, 1918, стр. 376—377.

⁵ «*Ars Islamica*», vol. 4, 1937; voir aussi M. Eliade. *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1949, passim; J. Boulnois. *La caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère*. Paris, 1939.

⁶ On va jusqu'à supposer l'origine pôlaire des deux civilisations en question (c. à-d. civilisation sibérienne chamanique et celle de l'Inde ancienne): V. J. von Negelein. *Das Sternbild des «Grossen Bären» in Sibirien und Indien*. «*Archiv für Religionswissenschaft*», Bd. 27, 1929. D'autre part, M. Eliade affirme qu'un attribut des plus importants du complexe chamanique — «le symbolisme du centre» — se trouve manifesté dans des cultures archaïques de Sibérie tout indépendamment des influences venues du Sud (de la Mésopotamie et de l'Inde), mais que sa nature a été en partie changée sous l'influence de ces cultures (M. Eliade. *Schamanismus und archaische Extasetechnik*. S. 256, cf. S. 261). Cette thèse est en partie corroborée par l'opinion de S. M. Shirokogoroff selon laquelle le chamanisme vint se greffer sur les pratiques religieuses des Toungouses sans apporter une nouvelle idéologie (S. M. Shirokogoroff. *Psychomental Complex of the Tungus*, pp. 273 sqq.).

est une raison de plus de renoncer à attacher une importance quelconque à tout lien historique qui ait pu lier dans le passé profond quelque culture possédant le même type du symbolisme et la culture de l'Inde ancienne⁷

Ce qui précède suffit pour mettre bien en évidence le caractère général de notre exposé. Sans tenter d'attribuer une importance quelconque à la diachronie, nous nous bornerons à la recherche dans la mythologie du R̥gveda et dans la mythologie du type chamanique des éléments qu'on peut rapprocher du point de vue typologique et en fonction de leurs positions analogues par rapport aux complexes dont ils font partie respectivement. Bref, nous ne chercherons qu'à établir des analogies entre le symbolisme du type chamanique et le symbolisme du R̥gveda que permet de relever l'analyse fonctionnelle des faits indiens⁸. Cette analyse fonctionnelle laisse découvrir un ensemble de symboles incarnant les conceptions mythologiques du type chamanique qui, on le verra, ne rappelle que peu le symbolisme sibérien si l'on part de l'identité matérielle et, d'autre part, est parfaitement le même si l'on part de l'identité fonctionnelle des symboles.

Nous essayerons également de montrer dans quelle mesure notre analyse peut être utile et fructueuse pour une certaine partie de faits védiques.

On sait quel rôle joue dans le chamanisme le symbolisme du centre que nous avons à peine effleuré plus haut (voir note 6). Or, si ce symbolisme se trouve réalisé dans le chamanisme par un nombre limité de symboles (l'axe cosmique, l'arbre du monde, le pilier du monde, la montagne, le tambour parfois) il est facile de montrer que, d'une part, le R̥gv présente quelques symboles répondant par leur nature matérielle aux symboles dits chamaniques et que, au surplus, on y trouve nombre de symboles dont la

⁷ Un exemple des relations historiques plus ou moins définies relatif au symbolisme dont nous parlerons plus loin offre l'étude C. L. F á b r i. *Mesopotamian and Early Indian Art Comparisons*. «Études d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de R. Linossier», t. I, Paris, 1932.

Pour les relations de la Mésopotamie et de l'Inde on consultera H. Zimmer. *The Art of Indian Asia*, vol. I, New York, 1955, pp. 42—67; V. Goloubev. L'homme au châte de Mohenjo-Daro. BEFEO, vol. 38, no 2, pp. 255—280, 1938. Or, on parle aussi des influences mésopotamiennes sur la culture de l'Inde préaryenne.

⁸ Notre méthode est donc tout autre que celle que suit p. ex. W Burkert en cherchant de prouver le caractère chamanique de certains faits de la mythologie grecque (W. Burkert. *ГОΗΣ*. Zum griechischen «Schamanismus». «Rheinisches Museum für Philologie», Bd. 105, N 1, 1962). Notons parmi les études sur le chamanisme dans l'Inde: W Ruben. *Schamanismus im alten Indien*. «Acta Orientalia», Bd. 18, 1939; v. aussi В. Н. Топоров. К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского искусства). «Народы Азии и Африки» № 3, 1964, particulièrement pp. 109—110 où l'on trouve quelques remarques importantes relatives à notre sujet. V aussi les études de W Nölle citées ci-dessus.

fonction correspond exactement aux symboles chamaniques cités, mais dont la nature matérielle est toute autre.

Des symboles du type chamanique on notera en premier lieu le poteau rituel dont l'éloge ayant tous les caractères de l'éloge de l'arbre cosmique fonctionnant comme l'arbre de vie on trouve dans l'hymne (RV.) III. 8. Ce poteau rituel est, dans cet hymne, *vānaspāti*⁹ Le Rgv. offre, pourtant, toute une série de mots pour le poteau rituel ou pour son équivalent fonctionnel, le pilier cosmique, étai du ciel. On signalera *svāru* (III. 8. 6. 9. 10, IV 6. 3, VII. 35. 7 VIII, 45. 2), *sthūna*, colonne du ciel, autre équivalent de la même aire (I. 59. 1¹⁰, V 62. 7, 8; notons encore V 45. 2 où le ciel est comparé à une colonne érigée et VIII. 17. 14 où *soma* est appelé *sthūna*), *skambhá* (IV 13. 5, VIII 41. 10, IX. 74. 2, IX. 86. 46, X. 5. 6), *skāmbhana* (I. 160. 4, VI, 47. 5, VI. 72. 2, X. 111. 5); *yūpa* (V 2. 7) et *drupadá* (I. 24. 13) viennent clore la série. De cette série, la priorité appartient, on le verra, à *skāmbha* et *skāmbhana*, certes, pour la raison de leur parenté aux racines verbales correspondantes. Il n'est pas aussi sans utilité de tenir compte du nom d'action *métr*¹¹ (IV 6. 2, hymne à Agni). On voit que Rgv. connaît le poteau rituel (= pilier cosmique) servant à mêmes fins que le poteau chamanique, c'est-à-dire, servant d'axe central et reliant les trois mondes. Ici, une explication diachronique peut être de quelque utilité. Nous entendons par là l'emploi premier du poteau dont les traces se sont conservées dans le Rgv. (par exemple, dans la légende de Sunahsépa) et qui consistait à attacher l'animal sacrificiel au poteau¹² à fin du sacrifice

⁹ Pour *vānaspāti* «poteau rituel» remplissant la fonction de l'arbre cosmique voir aussi I.90.8, VII. 34. 23, X. 64. 8, X. 70. 10.

¹⁰ Ce vers est intéressant à noter pour la raison de la juxtaposition de *nābhi* («le nombril du monde», qu'on se souvienne du «Weltnabel» chamanique) et du mot désignant la colonne du ciel (= poteau rituel): *vaiśvānara nābhir asi kshitinām sthūneva jānāñ upamid yayantha* (faute de traduction française, nous n'osons pas traduire nous-même) «Vaiśvānara! Du bist der Nabel der Lande, wie eine stützende Säule hältst du die Menschen fest» K. F. Geldner. Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen, Bd. I, Cambridge, Mass., 1951, S. 76. Il paraît naturel que servant d'étai, la colonne du ciel n'ait pas de fonctions distinctes de celles du poteau rituel en tant que l'arbre cosmique.

¹¹ *méteva dhūmām stabhāyad ūpa dyām* «wie der Erbauer (der Säule), so stemmt er den Rauch gegen den Himmel». (G. I, 427). Si la traduction française nous fait défaut, nous citerons celle de Geldner qui est, certes, la meilleure des traductions allemandes. Abréviations — G(eldner) suivi du numéro de volume et de page.

¹² Voir F. B. J. Kuiper. Indoiranica (note 12. *yūpaḥ*). «Acta Orientalia», vol. XVII, pt. I, 1938 où il est démontré que le nom même *yūpaḥ* est un élargissement de la racine *yū* «attacher» à l'aide du suffixe *-p-*.

(cf. *aśvayūpā*). Ce sacrifice avait, on le sait, la signification cosmogonique faisant partie du mystère de la création du monde¹³. C'est donc ce qui permet d'établir la relation du poteau rituel et de l'arbre cosmique qui, lui aussi, servait primitivement à la création du monde¹⁴. Cette relation paraît ressortir encore plus nettement si l'on se souvient que l'*aśvamedha* était précédée de *puruṣamedha*; or, on connaît le caractère cosmogonique de ce dernier.

Le R̥gveda offre aussi d'autres symboles correspondant directement aux symboles dits chamaniques. L'essentiel est que leur nature est parfaitement la même.

Tels sont la colonne du ciel déjà mentionnée ci-dessus¹⁵, la colonne qui soutient le trône de Mitra et Varuṇa, les deux régisseurs du monde, se trouvant au centre du monde¹⁶ (V 62. 7, 8), l'axe d'Indra dont il a écarté en les étayant les deux mondes comme les deux roues (X. 89. 4)¹⁷. Nous citerons encore l'arbre dont les racines sont dirigées en haut et la couronne en bas (I. 24. 7) qu'installe Varuṇa dans le ciel sans fondement¹⁸ et dont la relation avec le lotus, autre équivalent indien de l'arbre cosmique, est bien connue), le poteau rituel «qui a mille pousses» comparé à l'univers tout entier (IX. 5. 10), ainsi que X. 31. 7 et X. 81. 4 où il est dit que la terre et le ciel ont été faits du bois (de l'arbre cosmique, comme tout laisse penser).

Autant pour le symbolisme chamanique se servant des symboles du même caractère que le chamanisme sibérien.

Or, quant aux symboles de caractère différent, le R̥gv. n'en est pas moins abondant. Avant de les présenter, résumons en bref quels sont les fonctions essentielles du «centre» qui constitue le fond des idées cosmologiques du chamanisme. M. Eliade dit, que, le centre de l'univers étant *imago mundi*, l'établissement du centre

¹³ W. Koppers. Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen. «Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik», Jg. IV, 1936, pp. 320—329.

¹⁴ Voir l'évolution semblable de l'arbre cosmique au poteau rituel dans le chamanisme (M. Eliade. Schamanismus und archaische Extasetechnik, S. 249 sqq., S. 251 sqq).

¹⁵ Peut-être n'est-il pas trop osé de comparer le vers où est mentionné la colonne soutenant le ciel et la terre (1.92.5) au vers où il est dit d'Uṣas: *svārum na pēso vidathēshv añjāñ citrām divō dukitā bhānūm aśrēt* «comme (on fixe) le poteau pour les rites, le décorant (d')ornements, la Fille du ciel a fixé son rayon éclatant» [tr. de L. Renou. (Études védiques et païniennes, t. III, Paris, 1957, p. 31)]. L'apparition d'Uṣas et de ses rayons étant conçue comme la naissance du monde, la liaison du poteau rituel et de la création de l'univers se trouve réconfortée.

¹⁶ Cf. l'iconographie postérieure où ressort clairement le symbolisme du trône, centre de l'univers.

¹⁷ V riche enseignement sur le symbolisme de l'arbre cosmique et sur les symboles équivalents: H. Lommel. Baumsymbolik beim altindischen Opfer. «Paideuma», Bd. VI, Hft. 8, 1958.

¹⁸ V. A. K. Coomaraswamy. Yakṣas, pt. II, Washington, 1931, p. 2 où est étudié le rapport du lotus (= arbre), de Varuṇa et des eaux cosmiques.

équivalait parfaitement à la fondation du monde¹⁹. Partant de cela, ainsi que des faits étudiés dans les travaux antérieurs du même auteur, nous prenons pour fonctions essentielles du «centre» chamanique *l'acte d'étayer en les écartant le ciel et la terre, de servir d'intermédiaire entre le ciel et la terre et, enfin, d'être l'univers lui-même*²⁰. On sait que dans beaucoup de religions, y compris le chamanisme, l'acte de séparation du ciel et de la terre s'interprète sur le plan cosmogonique ce qui contribue par la suite à l'assimilation de l'arbre cosmique à l'arbre de vie. D'autres fonctions du «centre» que nous venons de citer se laissent facilement interpréter sur le même plan cosmogonique.

Or les dieux védiques sont pour la plupart les acteurs cosmiques. Ce fait même permet d'interpréter tout un groupe de leurs actes comme actes cosmogoniques et de les identifier structurellement aux fonctions créatrices du centre de l'univers chamanique.

Voici comment sont décrits les actes cosmogoniques dans les mythes védiques. Les dieux, ces acteurs cosmiques, créent l'étai du ciel (*kr dharūṇam*-du Soma (pl.)²¹, cf. Savitṛ qui, d'une part, soutient la voûte céleste et, d'autre part, est lui-même *dhartṛ* dont L. Renou dira que c'est «un dieu indépendant» et «dont les traits s'affirmeront au Livre X»²²; ils fixent le ciel et la terre (*dṛh* avec Acc. du Savitṛ, du Soma, d'Indra etc.), les deux mondes (*rōdasī*) voir IX. 74. 2 où Soma est appelé *divó skambhó dharūṇah* «étai du ciel, fondement bien tendu» (tr. de L. Renou); ils fixent les frontières de l'univers (*dṛh ántās*, X. 82. 1 où il est dit: *ántā ádadṛhanta pūrva ād íd dyāvāprthivī aprathetām* «sobald die östlichen Grenzen gefestigt waren, breiteten sich Himmel und Erde aus», tr. de G. III, 264); ils supportent tous les êtres (*dṛ bhūvanāni*, de Viśvakarman, X. 81. 4 *yam jánān* I. 59. 1 d'Agni; cf. ci-dessus

¹⁹ M. Eliade. Structure et fonction du mythe cosmogonique. «Sources orientales», I, Paris, 1959, p. 475 sqq. Cf. les comparaisons déjà évoquées dans la vaste littérature sur le sujet: symbolisme des temples hindous, le stūpa bouddhique, la tente chamanique etc. (Voir p. ex. R. A. Stein. Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient. «Arts Asiatiques», vol. IV, N 3, 1957).

²⁰ Ces caractéristiques du «centre» sont parfaitement interchangeables. Ce qui fait qu'une seule d'entre elles suffit à signaler le «centre».

²¹ VIII. 72. 15 *úpa srákeṣu bāpsatah kṛvaté dharūṇam divi | Indré agnā nāmah svah*. Ici, c'est le soleil qui sert d'étai du ciel. A la suite, la génération du soleil servant d'étai peut être conçue comme un acte cosmogonique (V IX, 23. 2 et cf. X. 65. 13 sur Aja Ekapād, cet animal solaire, nommé *divó dhartā*. Voir I. Przyłuski. Études indiennes et chinoises, I, Les Unipèdes. «Mélanges chinois et bouddhiques publiés par l'Institut belge des Hautes Études Chinoises», vol. II, Bruxelles, 1932—1933 (1934), pp. 321—323; I. Przyłuski. Deux noms indiens du dieu Soleil. «Bulletin of the School of Oriental Studies», vol. VI, pt. 2, 1931).

²² L. Renou. Études védiques et pāṇinéennes, t. IV Paris, 1958, p. 95.

dharṭṛ et *dharuṇa* du Soma et cf. IX. 2. 5 du Soma)²³; ils étirent, étendent l'espace médian, les deux mondes (*tan antārikṣam, rājas, rōdasi* de Varuṇa, d'Uṣas, de Soma et d'Agni, v. particulièrement ce dernier)²⁴; ils font l'univers se gonfler (*pinv bhūvanāni*, X. 72. 6 des dieux en gros sans indiquer un seul en particulier)²⁵; ils se répandent sur les trois mondes [*prath* (med.)] *viśvā bhūvanāni* de Agni Vaiśvānara VI. 7 7; cf. *pra ric*); ils remplissent les deux mondes et l'espace médian (*ā prā rōdasi* I. 73. 8 et VII. 13. 2 d'Agni, p. ex.)²⁶ ils embrassent tous les mondes [*ā rabh*

²³ Pour *dhr* voir en particulier X. 121. 1, vers où le poète parle du Hiraṇyagarbha, autre équivalent de l'arbre cosmique, prototype du lotus postérieur: *hiraṇyagarbhāḥ sām avarātāgre bhūtāsya jātāh, pātir ēka āsit | sā dādharma prthivīm dyām utēmām* «Im Anfang wurde er zum goldnen Keim. Geboren ward der alleinige Herr der Schöpfung. Er festigte die Erde und diesen Himmel» (G. III, 347). Cf. autre vers significatif X. 82. 6 où il est dit du même (Hiraṇya) *gārbha: tād id gārbham prathamām dadhra āpo yātra devāḥ sāmaga-chanta viśve | ajāsya nābhav ādhy ēkam ārpitam yāsmiṃ viśvāni bhūvanāni tasthūh*. «Diesen empfing das Wasser als ersten Keim, in dem alle Götter sich vereinigten. In dem Ungeborenen Nabel steckt das Eine, auf dem alle Geschöpfe beruhen (G. III, 265)». Les deux vers comparés, on ne saurait trouver la meilleure preuve de la valeur cosmogonique de la racine *dhr* et de la profonde pénétration du symbolisme de l'arbre cosmique jouant ici le rôle de l'axe cosmique et représentant l'univers même. Cf. A. K. Coomaraswamy, *Yakṣas*, pt. II, passim.

²⁴ Il est à réfléchir quelle est la nature de cette action que désigne la racine *tan*. L. Renou traduit p. ex. IV. 52. 7: *ā dyām tanoṣi raśmibhir antārikṣam urū priyām* «tu tends le ciel des rayons, le vaste cher domaine aérien» (L. Renou. Études védiques et pāninéennes, t. III, Paris, 1957, p. 76). Donc, suivant Renou, l'action est celle d'allonger, d'étirer dans le sens horizontal (Cf. aussi N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou. Dictionnaire sanskrit — français. Paris, 1932). Or Geldner traduit (G. I, 483): «Du durchziehst den Himmel mit Strahlen, den weiten lieben Luftraum...». Voir aussi ses traductions de III. 1. 5 («durchdringen»), VII. 5. 4, VI. 4. 6, VI. 1. 11 («durchziehen»). Si nous adhérons à la traduction de Geldner tenant compte du verbe allemand «durchziehen, dringen», notre hypothèse sur la valeur cosmogonique de la racine *tan* analogue à celle que déploient les racines que nous citons (c.-à-d. des valeurs qui expriment les caractères fonctionnelles du «centre») se trouverait confirmée.

²⁵ Voir de *pinv* (*bhūvanāni*), action créatrice par excellence, l'étude de L. von Schroeder. *Göttertanz und Weltenstehung*. «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands», Bd. XXIII, Heft 1, S. 1—18, 1909.

²⁶ Geldner, déjà, invite à comparer *ā prā* avec *tan* (G. I, 483). D'autre part, I. 73. 8 (*chāyēva viśvam bhūvanam sisakṣi āpaprivān rōdasi antārikṣam*) appelle des commentaires, car suivant A. K. Coomaraswamy, «the fire, the painful heat (Agni, cf. le même de Rudra II. 33. 6) is that of the antenatal matrix», et, par la suite, l'action de suivre l'univers (*sac*) en guise de l'ombre est aussi celle de l'embrasser en prêtant l'abri (*śarma*) de la chaleur universelle avant que l'univers fût créé, c. à-d. de contribuer à la création, sinon de créer; cf. X. 82. 6, ci-dessus (v. A. K. Coomaraswamy. *Chāyā*. «Journal of the American Oriental Society», vol. 55, N 3, 1935.

(med.) *bhúvanāni víśvā* du Vāc X. 125. 8, cf. VIII, 45, 20 *ā tvā rambhām ná jivrayo rarambhā śavasas pate* (Indra)]; ils débordent le ciel et la terre²⁷ [*ati ric, pra ric divah prthivyā* (Acc. Abl.) I. 59. 5, II. 1. 15, III, 6. 2 (Agni), X. 77 3 (les Marut's) et, très significatif, X. 90. 5 de Puruṣa, équivalent indubitable de l'arbre cosmique] et, enfin, ils étayaient le ciel, les deux mondes, la voûte céleste, le ciel et la terre [*skambh (stambh, stabh) dyām, ródasi, nākam, antárikṣam, rocanās, dyavābhūmi, prthivīm*, voir. p. ex. II. 12. 2 (Indra), VI. 8. 3 (Agni Vaiśvānara), VII. 86. 1 (Varuṇa), VII. 99. 23 (Viṣṇu), IX. 2 5. IX. 89. 6, IX. 101. 15 (Soma), X. 65. 4 (Viśvedevāh), cf. ci-dessus, p. 64 sur *kambhá, skāmbhana*]. Il n'y a pas de doutes que ces actions sont conçues sur le plan cosmogonique comme celles qui contribuent à la création de l'univers.

L'analyse attentive des textes soit cités ci-dessus soit ceux que les poètes védiques considèrent équivalents aux premiers permet d'élargir la classe des actions dites cosmogoniques. Par suite de multiples comparaisons on a le droit d'inclure parmi les actions de ce type l'action de mesurer les espaces terrestres avec le soleil, de mesurer le ciel et la terre, les deux espaces aériens, la terre seule [*vi mā rájasi* (du.) du dieu Soleil²⁸, I. 160. 4, *rajānsi* (Acc. Sg.) VI. 7. 7 d'Agni Vaiśvānara, *divó rocanā*, ibid. VI. 49. 13 de Viṣṇu et, très significatif, V 85. 5 *māneneva tashivāñ antárikṣa vi yó mamé prthivīm sūryeṇa* «se tenant debout dans l'espace médian, c'est lui (Varuṇa) qui, comme (on ferait) avec un mètre, a mesuré de part en part la terre avec le soleil» (L. Renou, Études, t. V Paris, 1959, p. 69)]²⁹, ainsi que, très probablement, l'action de garder la voûte céleste, de surveiller les frontières (du.) de l'espace [*pā nākam* du Soleil IV 13. 5, (*rájasas) pā(ty) ántau* V 47 3]³⁰.

Ces actions, nous avons tenté de le démontrer, se ramènent, sinon les représentent déjà, aux fonctions du «centre de l'univers»

²⁷ hinaus-reichen, ragen (G., passim), s'élancent en avant de manière de «laisser» en arrière (le ciel et la terre) (L. Renou, Études védiques et pāṇinienes, t. X, Paris, 1962, p. 111).

²⁸ I. 160., 4 *vi yó mamé rájasi sukratūyayājārebhi skāmbhanebhiḥ sám ānrce* «der die beiden Reiche mit gutem Gedacht ausgemessen hat. Er hält sie mit niemals morschen Balken zusammen» (G. I, 219). Ici, on trouve ensemble l'idée de mesurer les deux espaces aériens et celle d'étau dont sert le Soleil.

²⁹ Cf. II. 12. 2 pour *mā*

³⁰ Un dieu dont l'identité ne se laisse pas établir est comparé dans ce dernier vers avec *aśman* qui désigne, suivant L. Renou, le rocher où le soleil est caché la nuit (L. Renou, Études, t. IV, Paris, 1958, p. 75); on remarquera que l'*aśman* est au milieu du ciel (*mādhye divó nihitah*).

qui ne sont en fait que des ramifications de sa fonction essentielle, celle de création de l'univers; d'ici le symbolisme propre au culte de la fertilité.

Nous compléterons cette analyse sommaire des fonctions des divinités védiques associées à l'idée du centre de l'univers par une brève description de certaines caractéristiques de deux divinités du R̥gv., Indra et Soma, relatives au symbolisme du centre. Nous tenterons de démontrer que ces divinités, elles aussi, sont porteuses de fonctions cosmogoniques du «centre».

Indra est une divinité qui, peut-être pour sa position centrale dans le R̥gv., est plus apte qu'aucune autre des divinités à l'analyse dont nous avons soumis quelques divinités ci-dessus.

D'une richesse exemplaire quant aux fonctions et la multiplicité des aspects, cette figure divine n'en relève pas moins de celles de «centre». Parfois, Indra remplit lui-même les fonctions du pilier cosmique. On dit de lui qu'il remplit de lui-même les deux mondes ou l'espace médian (*ā prā ródasi*, II. 22. 2; *ā prā antárikṣam* I. 52. 13, cf. *antarikṣaprā* I, 51. 2;), qu'il repousse par lui-même les deux mondes, le ciel et la terre l'un de l'autre [*vi badh* (med.)] *ródasi* I. 51. 10, *dyāvāprthivi* X. 113. 5] qu'il dépasse de sa grandeur le ciel et la terre, les frontières de la terre, de l'univers entier [*ati, prá ric* (med. Abl.), très fréquent; on notera surtout *akṣo ná cakryoh sūra prá te mahnā ririce ródasyoh* (VI. 24. 3) où Indra est comparé, sinon est équivalent, à l'axe cosmique; noter encore l'emploi de la voix moyenne]. Il paraît hautement significatif qu'Indra est seul à côté de Viśvadevāh, Mitra (III. 59. 6), cf. *dhartāra carṣaninām* de Mitra-Varuṇa, des Āditya (I. 17 2, V. 67. 2.) à qui on attribue l'épithète *carṣanidhṛt* «celui qui soutient le genre (humain)» (< *dhṛ carṣanīs*, cf. autres emplois de la racine *dhṛ*). C'est ce dernier qui, mis en relation avec le mythe du combat d'Indra et de Vṛtra, mythe de création par excellence³¹, détermine parfaitement le caractère créateur et phallique, peut-être³² d'Indra, transformé par la suite de transformations qui paraissent normales si l'on se rappelle les transformations semblables dans les religions du type chamanique, de l'arbre cosmique (resp. pilier etc.) dans l'arbre de vie. Pour démontrer encore plus cette ressemblance évidente, rappelons encore la relation étroite d'Indra et de Vṛtra, le premier étant l'arbre et le second le serpent, mourant autour des racines de l'arbre à l'aube de la création de l'univers.

D'autre part, et ceci ne paraît pas moins important pour déter-

³¹ Cf. d'Indra comme du «mâle par excellence» (E. Benveniste et L. Renou. Vṛtra et Vr̥tragna. Paris, 1934. p. 109).

³² Voir les allusions sur la nature de *vajra*, arme d'Indra (Cf. G. Liebert. Indoiranica. «Orientalia Suecana», vol. XI, Upsala, 1962; J. Gonda. Aspects of early Viṣṇuism, Utrecht, 1954, passim).

miner son caractère, Indra est un acteur cosmique, une transposition d'un *ṛṣi*, maître du rituel élevant le poteau rituel dont les implications symboliques sur le plan cosmique nous sont déjà claires, De nombreux exemples signalent ce dédoublement de cette figure divine, ainsi I. 56. 5 *vi yāt tiró dharūṇam acyutām rájō 'tiṣṭhipo divá ātāsu barhaṇā* «quand par-delà la terre inébranlable, tu as fixé avec force l'espace aérien sur les colonnes du ciel»³³ [*vi sthā* (caus.) *rájas* (Acc.) *ātāsu* (Loc.)], VIII. 51. 8 *astambhit divam [stambh (act.) Acc.]*, X. 89. 4 *yó ākṣeṇeva cakriyā śacibhir viṣvak tastambha prthivīm utá dyām* «der mit Kunst Himmel und Erde wie die Räder durch die Achse auseinandergestemmt hat» (G. III, 284); noter le retour du même symbolisme de l'axe (cf. ci-dessus), X. 111. 5 *mahim cid dyām ātanot sūryeṇa cakambha kāmghanéna skabhiyān* «den so grossen Himmel hat er mit der Sonne durchgezogen und ihm mit der Stütze gestützt, der beste Stützer» (G. III. 333)³⁴. L'emploi de la racine *skabh*, *skambh* ainsi que *stabh*, *stambh* implique de riches comparaisons: on constate qu'Indra est remplacé par d'autres acteurs cosmiques, équivalents d'Indra dans sa fonction du «Stützer» cosmique (voir I. 160. 4 de Sūrya, VI. 8. 3 d'Agni Vaiśvānara. VII. 99. 3 de Viṣṇu, VIII. 41. 10 de Varuṇa etc.)³⁵

Nous croyons avoir démontré le caractère pour ainsi dire «chamanique» d'Indra. Quant au dieu Soma, son nom étant celui de la plante personnifiée, il est difficile de douter de son caractère cosmogonique semblable à celui dont sont porteurs les symboles chamaniques. Rappelons que *soma*-plante est le «roi des plantes» et que, de fait, le livre IX consacré entièrement à Soma abonde en épithètes donnant libre cours aux idées que nous avons énoncées ci-dessus.

Nous n'avons parlé d'autres divinités du R̥gv., non moins importantes à l'égard du caractère chamanique d'une partie, du moins, du panthéon védique, qu'en les effleurant lorsqu'il s'agissait de ceux dont les caractéristiques nous ont servi du matériel. Disons seulement qu'il n'est pas impossible d'en relever autant pour ceux du reste. Par exemple, tenant compte de la

³³ Nous laissons de côté d'autres implications des images présentes dans cette séquence. Traduction est empruntée à Renou (L. Renou, *Études sur le vocabulaire du R̥gveda*, I série, Pondichéry, 1958).

³⁴ Indra seul est appelé *skabhiyān* (< *skabh*) que Geldner traduit «der beste Stützer».

³⁵ Signalons l'emploi fréquent d'Instr. de nombreux noms, nous avons le droit de le dire, d'équivalents du pilier cosmique: *skambhanebhiḥ* (I. 160. 4), *vyōtiṣā* (dans VI. 8. 3 *vi kr jyōtiṣā tāmāḥ* à côté de *vy āstabhnad rōdasi*), *raśmibhir* (IV. 52. 7), *sūryeṇa* (V. 85. 5, cf. ci-dessus du symbolisme du Soleil), *mayūkhaiḥ* (VII. 99. 3) etc.

liaison du Soma avec la mythologie riche des Eaux, on pourrait parler de Varuṇa en passant successivement aux autres divinités.

Quant aux correspondances cosmo-biologiques dont la présence est importante pour déterminer le type de la culture, de nombreux travaux qui traitent la mythologie du R̥gv sous cet aspect sont connus.³⁶ Ce qui reste moins connu, est la brillante étude de W. N. Brown «The Sources and Nature of *pūruṣa* in the Puruṣa-sūkta (RV X. 90)» publiée dans «Journal of the American Oriental Society», vol. 51, 1931, N 2 où est considéré nombre d'implications de nature lexicque et sémantique que permet de faire l'analyse de Puruṣasūkta.

* *
 *

On pourrait pousser encore plus loin l'étude des analogies védiques avec le symbolisme du type chamanique. Car le symbolisme du centre semble pénétrer aussi une notion si importante pour le R̥gv. que celle du sacrifice (*yajñā*) qui constitue, très fréquemment, le centre du monde par excellence et qu'on appelle aussi l'image du monde; il relie aussi les trois mondes. Il faut considérer encore la liaison constante d'Agni et du sacrifice, Agni étant le sacrificateur en chef. Pour cela, on n'a que voir les caractéristiques du complexe Agni-sacrifice: Agni est le seul par lequel le sacrifice atteint le ciel I. 26. 6; (cf. aussi Agni en tant que psychopompe et cf. la fonction fondamentale du pilier cosmique dans le chamanisme qui ouvre le chemin vers l'Être suprême céleste); c'est Agni qui par la voie de sacrifice crée l'univers; Agni lui-même s'enflamme comme un sacrifice.

Mais nous croyons avoir assez fait pour qu'on puisse voir dans quelle mesure le symbolisme du type chamanique est propre au R̥gv. Il est important que ce symbolisme touche les points les plus essentiels du R̥gv. Ce fait peut prouver que des structures de ce type constituent le fond même de la mythologie védique. Aussi ne prouve-t-il pas la portée universelle du symbolisme dit chamanique?

³⁶ La bibliographie de cette question est énorme. V. p. ex. L. Scherman, Philosophische Hymnen aus R̥g.-und Atharvaveda. Strassburg u. London, 1887 et des études plus récentes R. N. Dandekar, Der vedische Mensch Heidelberg, 1938.

SAMANISTLIKUST SÜMBOLISMIST RIGVEDAS

B. L. Ogibenin (Moskva)

Resümee

Käesolev kirjutis on pühendatud šamanismi iseloomustamiseks vana-india mütoloogias nagu see esineb Rigvedas. Tuleb silmas pida, et termin «šamanism» on tinglik. Orienteerudes sümboolikale, mis on tavakohane Siberi nn. «šamanistlike» kultuuride hierofaaniast, nähtub, et ühetaolised sümbolid ja nende mitmesugused ühendid avalduvad veel reas arhailistes ning suhteliselt hilistes kultuurides.

Rigveda mütoloogias võimaldub suhteliselt kergesti avada šamanismile iseloomulikku universumi keskuse sümbolismi, mida reas kultuurides seostatakse maailmapuuga ja elupuuga. Kuid nagu näitab Rigveda mütoloogia faktide analüüs, teostub erilise jumalate ja isikute klassi funktsionaalsete ning struktuursete iseloomujoonte väljaselgitamiseks suunatud keskuse sümboolika siin hoopiski avarama sümbolite rühma kaudu, mis oma materiaalselt olemuselt ei ühti «šamanistlikes» kultuurides kehtiva sümboolikaga. See seik on tähtis paljude Rigveda faktide analüüsi ning vana-india kultuuris leiduva «šamanistliku» kihi uurimise seisukohalt, rajanedes seejuures funktsionaalse samasuse otsingul ja sügavamate analoogiatega väljaselgitamisel.

О ШАМАНСКОМ СИМВОЛИЗМЕ В «РИГВЕДЕ».

Б. Л. Огибенин (Москва)

Резюме

Настоящая статья посвящена чертам шаманизма в древнеиндийской мифологии, представленной в «Ригведе». Следует иметь в виду, что термин «шаманизм» условен, так как, если ориентироваться на символику, принятую в иерофании так называемых «шаманских» культур Сибири, то оказывается, что сходные символы и их различные сочетания обнаруживаются еще в ряде архаичных и относительно новых культур.

В мифологии «Ригведы» сравнительно легко удастся вскрыть специфический для шаманизма символизм центра вселенной, связываемый в ряде культур с мировым деревом и деревом жизни. Однако, как показывает анализ фактов мифологии «Ригведы», направленный на выявление функциональных и структурных характеристик определенных божеств и персонажей, символизм центра реализуется здесь более обширным классом символов, не совпадающих по своей материальной

природе с символами, принятыми в «шаманских» культурах. Это обстоятельство оказывается важным, с одной стороны, для анализа многих фактов мифологии «Ригведы» и, с другой — для исследования «шаманского» слоя в древнеиндийской культуре, основывающегося на поиске функционального тождества мифологических представлений и на изучении более глубоких аналогий.

К ОЦЕНКЕ КАМАСУТРЫ КАК ИСТОЧНИКА

А. Я. Сыркин (Москва).

Наиболее ранний и значительный образец жанра древнеиндийских наставлений в каме (т. е. чувственной жизни человека) — «Камасутра» (Kāmasūtra — далее К) была впервые опубликована на санскрите в 1891 году¹ и сразу же привлекла внимание специалистов, справедливо увидевших в этом произведении незаменимый источник сведений о жизни древнеиндийского общества (ср. напр. работы Р. Шмидта, П. Петерсона, Х. Чакладара, Л. Алтекара, Л. Штернбаха и др.). Действительно, К выходит далеко за рамки своего непосредственного назначения. Буквально на каждой ее странице встречаются свидетельства — частью перекликающиеся с другими текстами, частью уникальные — о социальной структуре древнеиндийского общества, его юридических нормах, местных обычаях, домашнем хозяйстве, городской культуре, о состоянии естественно-научных знаний, о роли искусства в повседневной жизни и т. д. Анализ соответствующих данных затрагивает компетенцию специалистов в различных областях, и здесь мы лишь отметим некоторые из этих сведений. При этом в нашу задачу не входит сопоставление свидетельств К и более поздних памятников того же жанра («Ратирахасьи» Коккоки, «Панчасаяки» Джьотиришвары, «Анангаранги» Кальянамаллы, «Ратиманджари» Джаядевы и др.), как правило уступающих К в полноте сведений, хоть и содержащих в отдельных деталях интересные дополнения к ней.

Об авторе К Ватсьяяне Малланге (Vātsyāyana Mallānaga) нам известно очень мало. Очевидно он был из брахманов, во всяком случае, по собственному свидетельству, он вел жизнь брахмачарина (64.57: tadetat brahmacaryeṇa rāgeṇa ca sa-mādhinā). Малланга было его личное имя, Ватсьяяна — фа-

¹ Vātsyāyana. Kāmasūtra, ed. Pandit Durgāprasād, Bombay, 1891 (перездано в 1892 г.). Еще раньше, в 1883 г., появился первый английский перевод. Нами было использовано издание Kamasutra by Sri Vatsyayana Muni with a commentary of Jayamangala, ed. by Sri Damodar Lal Gosvami. Benares, 1912 (в принятых ниже ссылках первая цифра указывает главу, вторая — параграф или сутру).

мильное.² Традиция называла его аскетом (muni, букв. — «молчальник») Вероятно, он жил в западной части Индии; возможно, в столице Аванти Удджайне — большинство его географических сведений, причем, как полагают, наиболее достоверных и известных ему непосредственно, а не из вторых рук, относится к этим областям.³

Время жизни Ватсьяяны (и соответственно датировка К) может быть уточнено, с одной стороны, благодаря реминисценциям самого текста, с другой — на основании косвенных свидетельств и упоминаний. Среди источников, использованных Ватсьяяной, наряду с «Артхашастрой» (см. ниже) и Апастамбой, по-видимому, было законодательство Васишты (Vasiṣṭha), Баудхьяны (Baudhāyana), «Законы Ману», Вишнусмрити (Viṣṇusmṛti) — см., напр., К 19. 30; 31.29 и др. — т. е. тексты, складывавшиеся в 1-х вв. до н. э. К 2.48, возможно, является цитатой из грамматика II в. до н. э. Патанджали (Patañjali, Mahābhāṣya, I.1.39)⁴ Не исключено, что упоминаемые Ватсьяяной сюжеты легенд об Ахалье, Авимараке, Шакунтале (ср. 47.14) могли быть известны ему из сочинений Ашвагхоши (Āśvaghoṣa — ок. II в. н. э.) и Бхасы (Bhāsa — ок. III в. н. э.) Более существенно для определения terminus post quem К упоминание о царе Шатакарни Шатавахане из Кунталы (15—16. 28), правившем, вероятно, на рубеже нашей эры.⁶ Свидетельство о царе Котты Абхире (48.30; ср. 49.34), согласно Чакладару,⁷ скорее всего относится к III в. н. э., примерно о том же периоде, по его мнению, говорят упоминания о царях Андхры, Ватсагулмы, Видарбхи, Саураштры (48.32—36) — исследователь полагает, что подобные данные связаны с раздробленностью соответствующего района юго-западной Индии,

² См. Н. С. Chakladar. *Social life in ancient India. A study in Vatsyaiana's Kamasutra*. 2 ed. Calcutta, 1954, p. 24 sq. (далее — Chakladar). О семье Vatsagotra упоминает Āśvalāyana śrauta sūtra, XII. 10. 6—7; к нему, в частности, принадлежали знаменитый поэт VII в. н. э. Бана (Bāṇa. Kādambarī. intr., 10) и еще один Vātsyāyana — автор Nyūyabhāṣya, живший, возможно, в 1-х вв. н. э. и иногда без достаточных оснований (напр., лексикографом XII в. Хемачандрой — Hemacandra. Abhidhānacintāmaṇi) отождествляемый с нашим автором.

³ В пользу этого, возможно, говорит и его хорошее знакомство с грихьясутрой Апастамбы (ср. К. 23. 11 сл. — Apastamba Gṛhyasūtra. I. 3. 10 сл.; К 25. 1 — Ар. Гр. III. 8. 8 и др.), школа которого была особенно влиятельна в западной Индии. Ср. Chakladar, p. 18, 71—72; Kama-sutra of Vatsyaiana, tr. by B. N. Basu, Calcutta, 1955, foreword (далее — KB).

⁴ Ср. в этой связи: Chakladar, p. 17—35, M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, III Bd., Leipzig, 1920, S. 539—540 (далее — Winternitz) и указанную в этих работах литературу вопроса; KB, Preface.

⁵ С другой стороны, Ашвагхоша (Sūtrālamkāra) упоминает kāmāsāstra среди наук, которым обучался Будда. Ср. Winternitz. S. 539, Anm. 2.

⁶ Ср. Н. Raychaudhuri, Political History of ancient India, 6 ed., Calcutta, 1953, p. 403 sq.

⁷ Chakladar, p. 28—29.

а это должно было иметь место после ослабления династии Шатаваханов, но до возвышения династии Гупт (о которой К не упоминает). С другой стороны, упоминание о Ватсьяяне мы находим в «Панчатантре», причем, быть может, не случайно, — не в одной из ранних редакций этого сборника *Tantrākhyāyikā*, восходящей, видимо, к III—IV вв. н. э., а в более поздней обработке (так наз. *Textus simplicior*).⁸ Сочинения Калидасы (V в. н. э. — ср. *Sakuntalā*, IV V; *Raghuvamśa*, VII.22; *Kumārasambhava*, IV.67—68; VII.77 и др.) обнаруживают явное знакомство с отдельными деталями учения о каме, и не исключено, что источником его знаний была именно К.⁹ Можно предположить, что с К был знаком Варахамихра (*Varāhamihira*. *Bṛhatsamhitā* — очевидно, VI в. н. э.)¹⁰ Одним из первых упоминает «Камасутру Малланаги» Субандху в своем романе «Васавадатта» (*Subandhu. Vāsavadattā* — ок. VI в. н. э.)¹¹ Определенно был знаком с нею драматург Бхавабхути (*Bhavabhūti* — I пол. VIII в.)¹² В целом, если подытожить эти данные, то есть основания полагать, что автор К жил не раньше I и не позже VI вв. В этом промежутке и заключены известные нам датировки, часто не совпадающие друг с другом. Так, например, X. Шастри, полагающий, что история о Шатакарни должна была быть свежа в памяти при написании К, датирует ее ок. I в. н. э., К. Паниккар — ок. I—II вв.; В. Варадачари — II в.; Нарасимхачар — II—III вв., Г Шастри, К. Чайтанья — ок. III в.; X. Чакладар — серед. III в.; А. Банерджи-Шастри — кон. III в.; X. Якоби — не раньше III в.; Дж. Долли, М. Винтерниц — ок. IV в.; Р. Маджумдар — IV—V вв.¹³ А Кейт считает дату неизвестной, хоть и допускает

⁸ Ср. J. Hertel. *Das Pancatantra. Seine Geschichte und seine Verbreitung*. Leipzig—Berlin, 1914; KB, Foreword. См. *Textus simplicior*, I. 5 (русск. перевод: Панчатантра. Избранные рассказы, пер. Р. О. Шор, М., 1930, стр. 56).

⁹ Ср., в частности, наставление об обязанностях жены из IV акта «Сакунталы» и К 32. 19—20. См. Winternitz, S. 62, Anm. 1; S. 540, Anm. 1; Chakladar, 21—23; 152—153; notes; *The History and culture of the Indian people*, vol. III. *The Classical age*. Bombay, 1962, p. 303 (далее — HC); A. Keith, *Classical sanskrit literature*, Calcutta, 1947, p. 37.

¹⁰ Winternitz, S. 568.

¹¹ *Ibid.*, S. 361, Anm. 1.

¹² Ср. *ero Mālatīmādhava*. I. 4; II. 13 и др. См. S. V. Dixit. *Bhavabhūti. His life and literature*. Belgaum, [s. a.], p. 35, 45—46, 100; Winternitz, S. 236.

¹³ Ср. H. Sastri. *Māgadhan literature*. Calcutta, 1923, p. 84 (цит. по Chakladar, 32); К. Паниккар. *Очерк истории Индии*. М. 1961, стр. 59, прим. 1; V. Varadachari, *A history of the Samskrta literature*. Allahabad, 1960, p. 208; R. Narasimhachar, *Dattakasūtra* — *JRAS*, 1911, p. 185—186; G. Shastri. *A concise history of classical sanskrit literature*, Oxford, 1960, p. 165; K. Chaitanya, *A new history of Sanskrit literature*. Bombay, 1962, p. 21 (далее — Chaitanya); Chakladar, p. 27—35 (там же, p. 29 — о точке зрения А. Банерджи-Шастри); H. Jacobi. *Über die Echtheit des Kauṭīliya*. — *«Sitzungsberichte d. Königl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften»*, Berlin, 1912, S. 841; *Kauṭīliyam Arthaśāstram*. *Arthaśāstra of Kauṭīliya*. A new ed. by J. Jolly and

что датировка М. Винтерница недалеко от истины.¹⁴ Б. Бхаттачарья полагает, что К создана ранее трактата Бхараты «Натьяшастра» (Bharata. Nāṭyaśāstra),¹⁵ но это мало что может нам дать, ибо и самого Бхарату относят к периоду I—VI вв. Если учесть соображения Чакладара, то, пожалуй, сравнительно надежней будет, как нам кажется, датировка К III—IV веками.

Указанные расхождения отражаются и в оценке сведений К отдельными учеными. Так, если П. Багчи и У. Гхошал видят в них иллюстрацию жизни при Гуптах, (IV—V вв.) то К. М. Паниккар, как уже говорилось, склоняющийся к I—II вв. н. э., привлекает К гл. 4, наряду с дхармашастрами и Артхашастрой, для описания быта горожан при Маурьях — династии правившей до 187 г. до н. э., а С. Н. Дасгупта использует ту же главу, вообще не относя ее к какому-либо определенному периоду.¹⁶ Мы уже видели, что попытки уточнения датировки К основаны на ряде допущений, в той или иной степени вероятных, но не бесспорных, и подходить к характеристике обстановки, в которой возникла К, следует весьма осторожно. Состояние наших знаний о древнеиндийской хронологии таково, что здесь, как и в отношении многих других памятников санскрита, представляется более надежным начать с выделения сведений К как основного материала для реконструкции среды, в которой она возникла, нежели заведомо исходить из сопоставлений с источниками какого-либо определенного периода.

Изложению в К (I кн., гл. 1-5: Общий раздел; II кн., гл. 6-22: О любовном соединении; III кн., гл. 23-31: Об обращении с девушками; IV кн., гл. 32-39: Относительно замужних женщин; V кн., гл. 40-49: О чужих женах; VI кн., гл. 50-58: О гетерах; VII кн. гл. 59-64: Тайное наставление) присущи специфические черты внутренней системности, которые отражают некоторые более общие особенности древнеиндийского научного описания (классифицирующий подход, тенденция к полноте описания, введение текста «второго порядка», опосредствующего подаваемые наставления и т. д.)¹⁷ и должны

R. Schmidt, vol. I, Lahore, 1923, *Introd.* p. 24 sq.; Winternitz, S. 540; НС, р. 324 и др. Не вполне ясной представляется точка зрения П. Томаса — ср. P. Thomas, *Indian women through the ages*, London 1964, p. 198 (далее — Thomas): I—II вв. н. э.; P. Thomas, *Kāma Kalpa*, Bombay [s. a.], p. 75 (далее — ThK): III—IV вв. н. э.

¹⁴ A. B. Keith. *A history of sanskrit literature*, Oxford, 1928, p. 51, 469 (далее — Keith).

¹⁵ Ср. Chakladar, стр. 34—35.

¹⁶ KB, *Foreword*; НС, 580 sq.; К. Паниккар. *Очерк истории Индии*, стр. 54 сл.; S. N. Dasgupta, S. K. De. *A History of Sanskrit literature. Classical period*, Vol. I, Calcutta, 1947, pp. LV—LVI; ср. также Chaitanya, стр. 24—25.

¹⁷ Характеристика этих черт выходит за рамки настоящей статьи. Ср. в этой связи А. Я. Сыркин, *Заметки о Камасутре*. — «Уч. записки Тартуского Гос. Ун-та. Труды по знаковым системам, III» (в печати).

учитываться при содержательной интерпретации соответствующих сведений.

Определенная семантическая упорядоченность отличает в частности и описание социальной среды. Уже в I разделе отчетливо введено одно из наиболее значимых для автора противопоставлений: «городской житель» (*nāgaraka*, *passim*), которому по сути дела и адресована К, — «деревенский житель» (*grāmapāsin* — ср. 4.49 сл.). высшая добродетель которого — в подражании первому. Горожанин, сведущий в искусствах, окруженный родичами и друзьями, участвующий в различных собраниях, празднествах, зрелищах, играх, соблюдающий определенный распорядок дня, правила туалета, еды, приема гостей, обращения с женщинами — центральный персонаж К, нормативный образец возлюбленного (*pāyaka*; также возлюбленной — *pāyikā*)¹⁸ Варновья принадлежит горожанина обычно не оговаривается, и ее, видимо, можно толковать достаточно широко — на это указывает уже начало соответствующей главы (4.1 сл.), где ему предписывается приобретение имущества путем даров, побед, торговли или служения (*pratigrahaḥajayakṛāyanirveśa*),¹⁹ т. е. способами, предусмотренными для четырех варн (см. в этой связи также 25.1), из которых здесь во всяком случае могут иметься в виду брахманы, кшатрии и вайшьи (*Mānavadharmasāstra* X.74 сл.; далее — *Mān*). Таким образом противопоставление городского жителя деревенскому,²⁰ как и некоторые другие признаки (см. ниже), для Ватсьяны более существенно, чем различие по варнам. Одинаковое происхождение отнюдь не исключает превосходства горожанина над деревенским жителем, уступающим ему в знании и умении и подчиняющимся его прихотям (ср. 4.49; 21.37—38; 41.31; 43.52 и др.). Вместе с тем варновые различия также отразились в К — ср. о *vaṅṇa*: 2.3; 5.1—3; упоминания о брахманах, часто — в духе традиционного пиетета: 5.32; 31.11 и сл.; 49.41; 57.25; 58.28; 61.51; 64.51; свидетельство о гаремных стражах (*antahpṛigarakṣi*) из кшатриев: 49.34. Неоднократно упоминаются отдельные занятия, свойственные, главным образом, вайшьям и шудрам, причем сведения К об отдельных профессиях интересно сопоставить с литературой шастр.²¹ Так в перечне друзей — помощников мужчин (5.37) названы, в частности: красильщик (*raḥaka*), брадобрей (*nāpita*), плетельщик венков (*mālākāga*), торговец благовониями (*gāndhika*), продавец хмельного питья (*saurika*), торговец бетелем (*tāmbūlika*). золотых дел мастер

¹⁸ Ср. Winternitz, S. 536.

¹⁹ Ср. Chakladar, p. 73 sq.; Keith, p. 51, n. 3.

²⁰ Ср. современное использование этого критерия для соответствующих статистических исследований — A. C. Kinsey, a. o. *The sexual behaviour of the human Male*, Philadelphia, 1948, p. 449 sq.

²¹ Ср. Chakladar, p. 77 sq.

(sauvarṇika); среди нужных женщине лиц — золотых дел мастер (suvarṇakāra), шлифовальщик драгоценностей (maṇikāra — ср. 43.52), ювелир (vaikatika), красильщик индиго и сафлором (nilikusumbharañjaka). Сходный характер носит перечень помощников гетеры (50.9). Важную роль в наставлениях Ватсьяны играет массажист (samvāhaka — 19.5; 51.22; ср. 29.41 и др.). Названы жены ремесленников, составлявшие особый разряд гетер (śilprakārikā — 58.54; ср. 47.62; 53.14); упомянуты разновидности гаремных служанок (kañcukīya mahattarikā vā — 38.73 сл.; ср. 49.39 и др.). Среди лиц, занятых сценическим искусством, К называет танцовщиц (nāṭakīyā — 38.78), актеров (kuśilava — 43.52; ср. 59.23 — gaṅgorajivinām), певцов (gāyana — 51.22), фокусниц (kuhakā — 32.9). Не раз упоминаются здесь врачи²² (vaidya — 44.6; 50.10; 53.15; ср. 19.13 — о врачебной науке — vaidyaka), а также — предсказатели (daivajña — 50.9)

Существенную роль у Ватсьяны играют отношения административной и экономической зависимости, противопоставления по признакам «власть — подчинение», «богатство — бедность». Здесь упоминают ряд официальных и неофициальных лиц, начиная с царя (gāja), пользующихся властью над женами подданных, гетерами и т. д. — главный советник (mahāmātra — 3.12; 5.22; 44.6; 48.1, 26 и 35; 50.10; 53.15); «царский любимец» (gājavallabha — 58.17), «начальник» (adhika — ibid.); «государственный служащий» (adhikaraṇavān — 50.10); судья (dharmādhihikaraṇa — 50.9; ср. 54.38). Особенно характерна в этом отношении глава «О любви владык» (īśvarakāmita — см. 48.5 сл.) — здесь названы влиятельные лица в деревне и городе: старейшина (halothavṛtti), деревенский начальник (gramādhipati), «чиновник» (āyuktaka), надзиратель (adhyakṣa) за скотом, за прядильным делом, за торговлей и т. д., соответственно распоряжающиеся деревенскими жительницами, пастушками (vraja — ср. 21, 38, также 5.37 — gopalaka), бродяжничающими женщинами, торговками и др. (ср. Arthaśāstra II, 16; 23; 29 и др., далее — Arth). Определенная иерархия устанавливается и в отношении между «возлюбленными» (pāyaka, pāyikā) и их приближенными — среди последних не раз упоминаются с одной стороны лица, равные им по происхождению, но оказавшиеся в материальной зависимости от них: приближенные (piṭhamarda), прихлебатели (viṭa), шуты (vidūṣaka) — ср. 4.21 и 44—46; с другой — различные слуги и служанки (paricārikā; ceṭikā — ср. 49.28), вплоть до исполняющих прихоти гетер —

²² Ср. J. Jolly, Indian medicine, Poona, 1951, p. 30 sq. (далее — Jolly). I. Bloch, Indische Medizin. — «Handbuch der Geschichte der Medizin», Jena, 1901. S. 151 sq.

рабов,²³ погонщиков слонов и других «низких людей» (kha-leṣu. dāśahastinakādiṣu — 19.35; ср. 48.27 — об обращении царем в рабыню жены осужденного)

Интересно, что значительная, подчас определяющая роль административных, профессиональных, экономических (т. е. вневарновых) факторов была сходным образом отмечена и применительно к материалу некоторых сборников древнеиндийской обрамленной повести²⁴ (напр. «Панчатантра», «Двадцать пять рассказов веталы»), складывавшихся в первоначальных редакциях ок. III—V вв. н. э. Это дает основания полагать, что К отразила здесь некоторые существенные черты социальных отношений своего времени. Значимые для Ватсьяяны социальные противопоставления дают в совокупности набор различительных признаков, характеризующих отдельных действующих лиц К (власть — подчинение, богатство — бедность, город — деревня); при более детальном исследовании те или иные комбинации их было бы интересно сопоставить с соответствующими функциями и рекомендациями. Можно было бы, по-видимому, установить и известную симметрию между отношениями, характеризующими мужчин и женщин (ср. отношение горожанина к гаремным женам царя, с одной стороны, и к женщинам низших слоев, деревенским жительницам — с другой, и соответственно — отношение горожанки к царю и к слугам, рабам; функции приближенных и помощников отдельных лиц и т. д.)

С точки зрения традиционного индуизма установка К представляется достаточно ортодоксальной. Мы находим здесь упоминания об ашрамах в целом (2.31) и об отдельных из них (2.1 сл.; 4.1; 58.28), также находящие себе параллели в литературе шастр (ср. Mān. III.2 и др.). Неоднократно упоминаются различные религиозные церемонии, празднества, подношения богам (4.27 и 42; 23.16; 31. 11 сл. и 24; 32.3 и 15; 33.53; 52.20,26 и 48—52; 57.25 и др.). Характерны сообщения о разного рода монахах.²⁵ С одной стороны, это нейтральные или почтительные упоминания, напр. *liṅgin* (50.10; 58.28) «посвященный», «аскет» (*dikṣita*, *vratin* — 58,28). С другой стороны — вряд ли с большим уважением упомянуты рядом с прихлебателями, ганиками, ремесленниками и др. в качестве помощников в любовных делах нищенки (*bhikṣukī* — 47.62; 48.25) и «бриголовые» (*mūṇḍā* — 4.48) Нищие монахи (*bhikṣuka*) названы также среди приближенных влюбленного (5.37) и помощников гетеры (50.9) Среди лиц, с которыми мужчине не рекомендуется вступать в сношения, упомянуты странствующие монахини

²³ Ср. в этой связи: Д. Р. Чанана. Рабство в древней Индии, М. 1964 (стр. 224—233 — библиография вопроса).

²⁴ Ср. П. А. Гринцер, Древнеиндийская проза (обрамленная повесть). М. 1963, стр. 121, сл.; 137 (далее: Гринцер).

²⁵ Ср. Chakladar, p. 81—82.

(pravrajitā — 5.32); они же названы в числе женщин, доступных надзирателю за прядильным делом (48.8) Добродетельная жена не должна общаться в числе прочих с нищенкой, «странницей» (śramaṇā), «постящейся монахиней» (kṣaraṇā — ср. 32.9) Жилища нищенок, «постящихся монахинь» (kṣaraṇikā), отшельниц (tāpasī), по мнению Гоникапутры (одного из авторитетов, на которых часто ссылается Ватсьяна) — наиболее удобные места для свиданий с замужней женщиной (47.42).²⁶ Упомянутые здесь лица вряд ли могут быть с полной уверенностью отнесены к определенным религиозным направлениям. Некоторые из них (напр. vṛātin, pravrajitā) являются, должно быть, самыми общими обозначениями; liṅgin — видимо, монах шиваитского толка; tāpasī — вероятно, ортодоксально брахманистского; некоторые из них, можно полагать, принадлежат к буддистам (bhikṣukī, śramaṇā) и джайнам (kṣaraṇikā). Трудно сказать, в какой мере эти свидетельства дают основание заключать об отрицательном отношении именно к буддистам и джайнам — отдельные обозначения подобных исполнителей «неблаговидных» ролей наверняка могут указывать здесь на индуистов.²⁷

Значение сведений Ватсьяны о различных сторонах социальной жизни увеличивается систематическими упоминаниями отдельных мест, представляющими одновременно и самостоятельную ценность для изучения географии древней Индии. Таковы его ссылки на жителей Гауды (Gauda), южных областей (dākṣiṇātya), Махараштры (Mahārāṣṭra) — 10.9—11;²⁸ Мадхьядеша (Madhyadeśa), Бахлики (Bāhlika), Аванти (Āvanti), Малавы (Mālava), Абхиры (Ābhīra), бассейна Синдху (Sindhu), западных границ (aparānta), Латы (Lāṭa), Стрираджджи (Strīrajya), Кошалы (Kośala), Андхры (Andhra), Махараштры, Нагары (Nagara), Дравиды (Dravida), Ванавасы (Vānavasa), Гауды — 12.21—32; Граманари (Grāmanāri), Стрираджджи и Бахлики, южных областей — 14.43—46; восточных областей (prācya) Ахичхатры (Ahicchatra), Сакеты (Sāketa), Нагары, Саурасены (Saurasena) — 19.24—28; Андхры, Ватсагулмы (Vatsagulma). Видарбхи (Vidarbha), западных границ, Саураштры (Saurāṣṭra) — 48.32—36; западных границ, Абхиры, Ватсагулмы, Видарабхи, Стрираджджи, Гауды, долины

²⁶ Ср. Chakladar, p. 130 (параллель с образом паривраджджи Камандаки из драмы Бхавабхути Mālatīmādhavam).

²⁷ Вместе с тем М. Винтерниц (Winternitz, S. 540, Anm, 3) видит здесь, как и в Arth, I. 7. 11 (об использовании bhikṣukī в качестве шпионов) свидетельство известной дегенерации буддизма в период составления Arth. и К (которые он не склонен отделять большим промежутком времени).

²⁸ В связи с этим и другими местами К см. Chakladar, p. 10, 36—72; Cunningham's ancient geography of India, ed. by S. M. Sastri, Calcutta, 1924; N. L. Dey. The Geographical dictionary of ancient and medieval India, 2-ed., London, 1927; R. Schafer, Ethnography of ancient India. Wiesbaden, 1954.

Синдху, Химавата (Himavat). Ванги (Vaṅga), Анги (Aṅga), Калинги (Kaliṅga). восточных областей — 49.32—42. Ср. также отдельные упоминания о жителях Паталипутры (Pataliputra 1.11); Панчалы (pāñcāla — 4.42); Андхры (13.21); Чолы (Cola 15—16.27); Кунталы (Kuntala 15—16.28); «границ» (paṅganta — 21.38); южных областей (26.3); Котты (Koṭṭa — 48.30); Каши (Kaśi-ibid.); восточных областей (49.4; 59.20); южных областей (62.15). К упоминает арьев (ārya — 12.21; 15—16.24) Интересна классификация населенных пунктов по их населенности (paṅga, pātana, kharvaṭa, mahat — ср. 4.2) В сумме эти сведения охватывают всю Индию — с «западных границ» до «восточных» и от «южных областей» до Гималаев. Как уже отмечалось, они говорят о том, что Ватсьяна, очевидно, лучше всего знал западную Индию, где он, возможно, и жил²⁹ и области которой упоминает чаще всего (Аванти, Малава, Лата, Саураштра, Видарбхи, Махараштра и др.). Из восточных областей, видимо, хуже ему известных, названы, например, Ванга, Анга, Гауда, Паталипутра;³⁰ из южных — Ванаваса, Дравида; из северных — бассейн Синдху, Стрираджья, Бахлика, Химават.

Эти сведения, как правило неизвестные из других источников, обладают значительной ценностью для этнографа. Здесь представляется возможность свести воедино данные, относящиеся к одним и тем же местам (напр. Андхре, западным границам, Стрираджье, Гауде, южной области); сопоставить свидетельства К с другими древнеиндийскими источниками³¹ Некоторые из обычаев находят себе параллели в жизни других народов. Таковы, например, специфичные взаимоотношения между мальчиком и его родственниками по материнской линии в южных областях (23.3 сл.), операция, проделывавшаяся в тех же местах над юношами (62.15 сл.), и связанные с ней искусственные средства³² (12.27; 49.1 сл.; 62.4 и сл.); аналогичные jus primae noctis права на новобрачную у царей Андхры (48.32) полиандрические обычаи в северо-западной Индии (Граманари, Стрираджья, Бахлика), которые интересно сопоставить, с одной стороны, со свидетельствами древнеиндийского эпоса (брак пандавов в Mbh) с другой — с аналогичными обы-

²⁹ Ср. Chaḥkladar, p. 71—72.

³⁰ Ср. Chaḥkladar, p. 59, sq., 60—70 — к дискуссии об отождествлении Nagara (12.30; 19.27) с Паталипутрой.

³¹ См. напр. Thomas, p. 170 sq. (о данных Махабхараты; далее — Mbh.).

³² Ср. R. Schmidt, Beiträge zur Indischen Erotik. Leipzig, 1902, S. 936 sq. (далее — SchB); R. Schmidt, Liebe und Ehe in alten und modernen Indien. Berlin 1904, S. 179 sq. (далее — SchL); R. H. van Gulik. Sexual life in ancient China, Leiden, 1961, p. 163, n. 2; 166, n. 1 (далее — Van Gulik).

чаями, засвидетельствованными уже в новое время в Кулу, Манди и других районах Гималаев³³

Если сведения о той или иной местности носят все же довольно отрывочный характер, иллюстрируя обычно отступления от «нормативных» обычаев, то сами эти обычаи, приводимые без какой-либо локализации и, можно полагать, достаточно распространенные, по крайней мере в западной Индии, составляют в совокупности уникальную, не заменимую никаким другим источником картину. Без свидетельств К не обойдется ни один исследователь древнеиндийского быта, прежде всего — городского³⁴. Здесь детально описан образ жизни *pāgagaka* (гл. 4.1 сл. и др.) — его жилище, распорядок дня, туалет, пища, компания, развлечения, правила этикета и т. д., отдельные, правда не столь многочисленные, сведения даются и о деревенских жителях (4.49; 48.5 сл. и др.) Ватсьяна перечисляет все 64 искусства, знание которых предписывалось образованным мужчинам и женщинам (3.16) называет популярные игры (4.42; 26.5; 28.2 сл. и др.) Детально изложен любовный этикет, дифференцируемый по степени знакомства, социальной принадлежности (ср. напр., 21.35 сл.), семейному положению женщины (девочка, взрослая девушка, новобрачная, вдова, чужая жена и т. д.), мужчины (напр., холостой или уже имеющий жену), имущественному положению и т. д. Со свойственной К тщательностью перечисляются различные виды мужчин и женщин, пригодных или непригодных для брака, а также — в качестве помощников и посредников; указаны их достоинства, обязанности и т. п. — здесь опять-таки учитываются положение, черты характера, физические свойства соответствующих лиц, что делает подобные сообщения важным источником для знакомства с социальными, этическими, эстетическими воззрениями древних индийцев. Из К мы узнаем о некоторых темах бесед, которые вели эти люди, о стиле их речи (ср. 4.50) о популярных сюжетах, которые принято было рассказывать в обществе (напр. истории о Шакунтале, Ахалье — ср. 31.5; 47.14); об условных языках, на которых изъяснялись любящие — с помощью жестов, знаков на листьях бетеля и украшениях и т. д. (ср. 3.16; 11.19; 28.4; 44.7 сл.; 45.22; 47.35 сл. и 60; 49.20) К сообщает о быте царских покоев (гл. 38; 48; 49), о хозяйстве замужних женщин (32.6 сл. и 27 сл.) и гетер (57.25 сл.) и т. п.

³³ Ср. J. Meyer, *Das Weib im altindischen Epos*. Leipzig, 1915, S. 82 (далее — Meyer); Chakladar p. 48 (ссылка на Census Report, vol. XIII, 1911, p. 237 sq.); H. Fehlinger, *Von Geschlechtsleben der Inder* — «Zeitschrift für Sexualwissenschaft», Bd VII, 10 Heft, Jan., 1921, S. 319 sq.; Thomas, p. 38 sq.; 129 sq.

³⁴ См. выше; ср. J. Dubouey, *La vie quotidienne dans l'Inde ancienne*. Paris, 1961, особенно pp. 295 sq.; SchB 136 sq.; Chakladar, p. 103 sq. (в частности, сопоставление данных К о горожанах со свидетельствами «Лали-тавистары», «Буддхачариты» и др. источников).

Ряд свидетельств Ватсьяяны, по-видимому, непосредственно отражает действовавшие в его время правовые нормы и установления — об этом говорят интересные параллели с текстами грихьясутр (Aparastamba, Aśvalāyana, Baudhāyana, Pāraskara), дхармасутр (Vasiṣṭha, Viṣṇu), смрити (Manu, Nārada, Yājñavalkya), с Mbh., «Лалитавистарой» и т. д. Прежде всего это относится к сведениям К о положении женщин, во многом дополняющим и уточняющим наши представления об этой сфере древнеиндийской жизни³⁵ С одной стороны, мы находим здесь сведения, перекликающиеся с традиционными установками, провозглашавшими полную зависимость женщины — дочери, жены, матери — от мужчин (ср. Mān. IX. 1 сл., Arth. III. 59.2—4 и др.). К рисует образ идеальной жены, которой следует во всем угождать мужу, чтить его, словно бога, не показываться ему без украшений³⁶, тщательно вести домашнее хозяйство, избегать чужих мужчин и т. д. (ср. гл. 32—33; 52 и др.)³⁷ Характерен в этом отношении и перечень женских недостатков, препятствующих браку³⁸ (23.11 сл., ср. Mān. III. 6 сл., Arth. III. 59.2). Наиболее предпочтителен союз с женщиной той же варны, не выдававшейся перед тем за другого (ср. 5.1 сл.; 23.1 сл. — Mān III. 16 сл.)³⁹ Автор указывает на важность положительного отношения родителей и родных девушки к ее браку (23.4 сл.) Если жена не рождает детей или рождает одних только девочек, мужу следует взять другую жену, причем первая сама должна побуждать его к этому (34.1 и 3) Женщина ограничена в праве на образование — так, согласно Ватсьяяне, беспрепятственно изучать К могут лишь мужчины; женщинам же, кроме гетер и дочерей главных советников, такое обучение дозволено лишь в замужестве, причем с разрешения мужа (3.2 сл.)

В то же время «Камасутру» отличает и ряд отступлений от традиционного законодательства, более широкий подход в толковании отдельных деталей взаимоотношений между мужчинами и женщинами, что, видимо, отражает реальное положение вещей во времена Ватсьяяны⁴⁰ Так, согласно К 23.2 и 12, жена

³⁵ Детальный анализ данных К с привлечением параллельных источников дает Chakladar, pp. 84 sq., 121 sq. Ср. также: SchB, 205 sq.; 604 sq.; SchL, 296 sq.; 543 sq.; ThK, 1 sq.; HC, 564 sq.; M. Winternitz, Die Frau in den indischen Religionen, I Th. Die Frau im Brahmanismus, Leipzig, 1920; Meyer; A. S. Altekar, The position of women in hindu civilisation from prehistoric times to the present day. Delhi, 1962 (далее — Altekar); Thomas; L. Sternbach, Forms of marriage in ancient India and their development — «Bhāratiya Vidyā», vol. XII, 1951, 62 sq.; ibid: pp. 128—138 — библиография. Ниже следуют примеры главным образом из Mān.

³⁶ Ср. Chakladar, p. 122 (параллели с RV. I. 124. 7; IV 3.2 и др.).

³⁷ Ср. Altekar, p. 96 sq.

³⁸ Ср. M. Winternitz, Die Frau . . . S. 105 sq.

³⁹ Ср. Гринцер, стр. 168 сл.

⁴⁰ Ср. HC, 574; KB, Introduction; Chakladar, p. 102.

должна быть не меньше чем на три года младше мужа, в то время как другие тексты рекомендуют, чтобы новобрачная была примерно в три раза младше жениха (ср. *Mān.* IX. 94 — соответственно возраст в 12 и 30 или в 8 и 24 года; *Mbh.* XIII. 44.14 и др.)⁴¹ На основании *K* 23.16; 36.18 и др. можно полагать, что девушки пользовались известной свободой в посещении религиозных церемоний, празднеств, собраний. Перечисляя распространенные в древней Индии формы брака (см. 23.21; 31.24 сл.; ср. *Mān.* III. 20 сл., *Arth.* III. 59.2), Ватсьяна говорит, что брак по обряду гандхарвов, основанный лишь на взаимном согласии любящих и традиционно оценивавшийся в ряду других видов брака как «средний», предпочтительнее других, ибо «приносит счастье, не сопряжен с большими трудностями и со сватовством, и ему свойственна любовная привязанность» (31.29—30; ср. 23.14)⁴² Не столь строги по сравнению с *Mān.* VIII. 356 сл. или *Arth.* IV 88.13 предписания об отношении к чужим (в том числе и царским) женам, позволяющие при определенных обстоятельствах (напр. когда это спасает от врага, от мести отвергнутой и т. д.) приближение к чужой жене (ср. 5.5 сл.; 40.1 сл.) к женщине более низкой варны (5.2—3) и т. д.⁴³ Известной свободой пользуются в *K* вдовы: они имеют право на второе и даже третье замужество (36.39 сл.) — ср. осуждение подобной практики в *Mān.* IX. 64—68 и серьезные ограничения в *Arth.* III. 59.4⁴⁴

Благодаря *K* мы получаем гораздо более полное представление о ряде деталей, связанных с положением женщины, с ее повседневной жизнью. Таковы, например, сведения о сватовстве (23.4 сл.), о некоторых обстоятельствах брачной церемонии (31.11 сл.), о браках на двоюродных сестрах в южных областях (26.3 сл.), о полигамных отношениях — по преимуществу в среде зажиточных лиц (3.22; 30.55—56; 31.6; 34.1 сл. и др.)⁴⁵, о взаимоотношениях между женами одного мужа (гл. 34 сл.). Весьма систематический характер носят сведения *K* о гетерах —

⁴¹ Chakladar, p. 90—91; ср. Jolly, p. 73; НС, 564, п. 4; Thomas, 224 sq. Ср. параллель в *Rāṅgatantra*, rec. *Pūrnahadra*, III. 13, стихи 181 сл.).

⁴² См. интересные параллели из обрамленной повести: Гринцер, стр. 163 сл.; ср. Chakladar, p. 99 sq.

⁴³ SchB, 752 sq.; Thomas, 141 sq.; ср. о соответствующих тенденциях в древнеиндийском законодательстве: P. Mukherjee, Some notes on the study of the «woman question» in ancient India — «Man in India», vol. 44, N 3, 1964, p. 268.

⁴⁴ Ср. параллельные свидетельства: Chakladar, 127 sq.; Altekar, 150 sq.; НС 571—573.

⁴⁵ Ср. НС, 571.

здесь описаны виды гетер, их помощники, их достоинства и недостатки, доходы и расходы и т. д.⁴⁶

Все эти сведения, рассыпанные буквально на каждой странице «Камасутры», представляют одновременно уникальный, до сих пор не использованный в полной мере источник еще в одном отношении. Наставления Ватсьяны глубоко отражают психологию своих адресатов (вряд ли в противном случае была бы возможна столь широкая и длительная популярность их на своей родине) и открывают нам интереснейшие закономерности в строе чувств, в характере переживаний древних индийцев (анализ этих закономерностей, разумеется относится к компетенции специалистов-психологов) Таковы, например, различные удовольствий в зависимости от тех или иных свойств мужчин и женщин (6.1 сл.); рассуждения о характере ощущений женщины, отражающие взгляды разных школ (6.17 сл.); достаточно ярко выраженное, хоть и варьирующееся в отдельных случаях (ср. гл. 12) сочетание садистического и мазохистического компонентов влечения — ср., с одной стороны, детальную разработку специфических аксессуаров любовных отношений (гл. 10; 11; 15—16), описание любовной игры (9.15 сл.), замечания в 6.45 сл., характерные исторические реминисценции (15—16.27—29), с другой — широкую распространенность *puṅṣāyita* (17—18.1—3)⁴⁷ Интересны сравнительные характеристики мужчин и женщин (15—16.21), различные наблюдения над внешним видом любящих при тех или иных аффектах (17—18.9 и 31; 27.25 сл., 46, 19 и др.) и соответствующие психологические наблюдения (28.31 и 35; 52.56—57 и др.), замечания о стадиях любовного чувства (40.5), о «естественном» и «искусственном» наслаждении (50.1 сл., ср. 58.57) о свойствах благодарности и щедрости (57.15) и т. д. Многие из этих высказываний и рекомендаций часто находят себе параллели и в других литературах, в частности, в памятниках моралистического жанра — у Теофраста, Монтеня, Лабрюйера и др. — можно назвать здесь суждения о роли сердечного влечения в семейном счастье (23.14; 30.59; 31.30; 36.43)⁴⁸ об обращении с девушкой (гл. 25).

⁴⁶ Следует отметить, что в других трактатах о каме не содержится сколько-нибудь подробных сведений о гетерах. Наиболее ценные в этом отношении источники помимо К — произведения Дамодарагупты (VIII в.) *Kuṭṭānimata* и Кшемендры (XI в.) *Samayamātrkā*. Ср. Winternitz, 651 sq.; SchB, 788, 803 sq.; HC, 573; Chakladar, 138 sq.; SchL, 543 sq.; Thk, 100 sq.; Гринцер, стр. 182 сл.

⁴⁷ В этой связи могут представить интерес аналогии из древнеиндийской литературы — см. напр. у Бхарави (ок. 2 пол. VI в.) в *Kirātārjunīya* IX, 49, а также этнографические параллели (*gynaikokratia*) с американскими индейцами, южными славянами и др. Ср. I. Bloch, *Beiträge zur Aetiologie der Psychopatia sexualis*, Th. II, Dresden, 1903, S. 29 sq.; 73 sq.; 128 sq.; SchL, 255 sq.; A. Comfort, *Lessons of the Kāma Sūtra*, — «Twentieth century», vol. 172, 1963, p. 127; Van Gulik, p. 161, 162 n. 2.

⁴⁸ Ср. Chakladar, p. 88, 90.

о влиянии поведения женщины (уклончивости или доступности) на характер ее дальнейших отношений с мужчиной (40.10—16; ср. 26.23; 29.43; 51.21) и о причинах соответствующего поведения (41.17 сл.; 42.50; 43.52); о любовной ссоре (гл. 22), о средствах оттолкнуть мужчину (59.12; 55.41 сл.), о признаках равнодушия (54.27—35), о воздействии определенных наставлений и рассказов (8.30; 26.17; ср. 47.2, 12 сл. и 63 сл.) и т. д.

К придает важное значение образованности. Приобретение знаний — основной долг человека, который ему надлежит исполнять с детства (2.2; ср. *ibid.*, 9; 3.1 и др.). Отличительная черта горожанина — знание наук (4.1) Сам Ватсыяна неоднократно ссылается на мнения ученых авторитетов. Рассматривавшаяся иногда как составная часть врачебной науки К содержит ряд сведений о древнеиндийской медицине⁴⁹ Здесь приведены конкретные наставления по гигиене, по уходу за телом (4.16 сл.; 17—18.32; 19.22; 20.13; 50.16 и др.). Предписания VII раздела, хоть и носят в отдельных деталях явно фантастический характер, в какой-то мере отражают уровень древнеиндийской фармакологии⁵⁰ К 19.38 прямо ссылается на один из врачебных рецептов, основанный на целебных свойствах собачьего мяса. В число обязанностей хозяйки входило хранение дома лекарств (*ośadha* — 32.28). К содержит сведения по анатомии (ср. 6.1—2), в отдельных перечнях упомянуты дефекты и достоинства некоторых частей тела (напр. 10.8 сл.; 11.2—3; 23.12). Как уже говорилось, здесь неоднократно идет речь о врачах (*vaidya*), занимавших, по-видимому, достаточно высокое положение в обществе, — они неоднократно упоминаются рядом с главными советниками (ср. 44.6; 54.15)

В К имеются сведения и о других науках. Так, в 2.8—10 упоминаются грамматика, астрономия и коневодство. Сведения по астрономии содержатся и ниже (20.21—22). Обширный перечень наук и ремесел, знание которых предписывалось горожанам, причем не только мужчинам, но и женщинам⁵¹, содержит 3.16 (64 *kala*)⁵². Среди различных отраслей знания здесь названы, в частности, металлургия, минералогия, владение условными языками и местными наречиями, знание словарей и энциклопедий, просодии, военной науки. Из ремесел и прочих занятий упомянуты окраска одежды (ср. 32.34; 56.17 и др.),

⁴⁹ См. B. Seal, *The positive sciences of the ancient Hindus*, Delhi, 1948, p. 202 (далее: Seal). Ср. ссылку на Аюрведу в К 61.49.

⁵⁰ Ср. SchB, 17 sq.; SchL, 175 sq. G. P. Majumdar, *Plants in erotics*, — «*Indian culture*», 1948—1949, vol. XIV, pp. 66—77.

⁵¹ Ср. HC, 568, n. 2—3.

⁵² Ср. Chakladar, p. 131 sq. (параллели с «Лалитависарой», XII, XXI и др.); D. Tripathi, *The 32 sciences and the 64 arts* — «*Journal of the Indian Society of oriental art*» vol. XI, 1943 p. 53 sq. и др.

кулинария⁵³, шитье, ткацкое дело, плетенье, резьба (ср. 28.4) плотничанье (ср. 4.14), уход за деревьями, массаж; из искусств — пение, игра на инструментах, рисование, танцы; умение рассказывать. Упоминания различных ремесел и искусств встречаются и ниже: ср. 4.10 — о предметах для рисования; 9.31 (ср. 49.20) — о портретах и статуях; 26.12 сл. — о произведениях прикладного искусства, выполненных с помощью глины, дерева, пряжи, красящих веществ⁵⁴ и т. д.; о ювелирных изделиях (38.80; 45.21; 47.35; 49.20 и др.); о разной утвари (32.27; 57.7) Среди музыкальных реминисценций назовем свидетельства об игре на вине и дамаруке (3.16), о тростниковой флейте (64.43), о специальных залах, где исполнялась музыка (*gāndharvaśālā* — 59.15); о пении (26.18; 52.22 и 32) об инструментах, необходимых актерам (59.24) и т. д. Сообщения подобного рода мы найдем и в уже упоминавшихся перечнях соответствующих профессий (5.37 44.12; 50.9 и др.), и в отдельных описаниях обстановки в жилищах горожанина, гетеры, царя (ср. 4.2 сл.; 20.1; 32.3; 48.17; 53.6; 57.25—27; и др.). Любопытные сведения дает К и о древнеиндийских суевериях — ср., помимо богатого материала VII раздела, 23.9 — о гаданиях по полету птиц и оракулах при выборе невесты, 52.45 сл. — о внимании к различным предзнаменованиям, 32.20 (ср. 3.16 и др.) — о колдовстве с помощью кореньев (*mūlakārikā*) и т. д.

Наконец К интересна и для изучения фауны и флоры древней Индии. Здесь сообщается о птицах и животных, служивших для развлечений, — петухах, перепелах, баранах (3.16; 4.21 и др.), о ручных животных и птицах в домашнем хозяйстве (32.33) и царском дворце (48.17) и т. д. Еще богаче отражен в К растительный мир.⁵⁵ Тут неоднократно перечисляются всевозможные деревья и травы. Таковы перечни растений, которые надлежало разводить хозяйке (32.6—7 и 29) и отдельные из которых употреблялись в пищу (ср. 4.38) Весьма интересны в этом отношении и рецепты VII раздела, отражающие уровень знаний древних индийцев о целебных свойствах растений.

В рамках одной статьи невозможно дать сколько-нибудь детальную характеристику всех сведений Ватсьяны о древне-

⁵³ Ср. в этой связи данные К о домашних запасах еды (32. 23), о приготовлении пищи (32. 10), о трапезах горожан (4. 38; 20. 16—18), об угощениях напитками (20. 1, 9 и 15 и др.), а также ряд рецептов VII раздела.

⁵⁴ Ср. упоминания о красном и желтом мышьяке, киновари и т. д. (26. 14; 60. 28; 64. 46; 56. 17 и др.).

⁵⁵ О древнеиндийской флоре см. подробнее: H. Dufrené, *La flore sanskrite*, Paris, 1887; K. K. Kirtikar, B. D. Basu, *Indian medicinal plants*, vol. 1—4, Allahabad, 1918; Seal, p. 169 sq.; B. C. Law, *Ancient indian flora — "Indian culture"*, 1948—1949, vol. XIV, pp. 115—145 и др. О культовых функциях деревьев в брахманизме и буддизме, в частности, связанных с верой в их целебные свойства, ср. O. Viennot, *Le culte, de l'arbre dans l'Inde ancienne*. Paris, 1954 (*ibid.*, pp. 244—245 лит-ра вопроса).

индийской жизни. Более того, подобная задача вообще не под силу одному автору — анализ К требует внимания историков, правоведов, этнографов, ботаников, психологов, врачей. Оставляя в стороне ряд существенных аспектов исследования⁵⁶, мы, как уже говорилось, хотели лишь обратить здесь внимание специалистов на отдельные данные, источниковедческое значение которых, не всегда еще оцениваемое в должной мере, ставит «Камасутру» в ряд интереснейших памятников древнеиндийской культуры.

KĀMASŪTRA ÜRIKUNA.

A. J. Sõrkin (Moskva)

Resümee.

Kirjutises vaadeldakse Kāmasūtra neid lõike, mis muinasindia elu erinevate aspektide uurimise seisukohast on esmajärgulise tähtsusega. Autor peatub selle 3.—4. sajandil meie ajaarvamise järgi koostatud üriku ligema dateeringu probleemil. Seejärel noteeritakse mõningad Kāmasūtra andmed muinasindia ühiskonna sotsiaalsest kihistusest (linlased, külaelanikud, mungad jt.), igapäevase elu üksikasjadest, muistsete indialaste psühholoogiast, naise olukorrast, teadusest, käsitööst jne. Kogu see andmestik, mille üksikasjalisem analüüs pälvib erinevate teadusalade esindajate (nagu ajaloolaste, etnograafide, õigusteadlaste, psühholoogide jt.) tähelepanu, teeb Kāmasūtra muinasindia kultuuri üheks huvitavamaks mälestiseks. Kõnesoleva allika uurimise üksikuid aspekte, mis ei mahu kirjutise raamidesse, puudutatakse autori teoksil olevas «Kāmasūtra» venekeelse tõlke saateartiklis ja kommentaarides.

ON THE EVALUATION OF «KĀMASŪTRA» AS A SOURCE

A. Y Syrkin (Moscow)

Summary.

The present paper deals with some evidences of «Kāmasūtra» important for the study of various aspects of life in ancient India. The author discusses the problem of dating the work which evidently appeared about III—IV A. D. and passes on to the analysis of certain data provided by «Kāmasūtra» on the social strata

⁵⁶ Некоторые из них затронуты в сопроводительной статье и комментарии к переводу «Камасутры», подготовленному нами к изданию в серии «Памятники письменности Востока».

of ancient Indian society (i. e. citizens, villagers, monks etc.), on some aspects of every-day life and psychology of ancient Indians, on the position of women, on science, handicrafts, etc. All these data requiring a more detailed study by specialists in different fields (historians, psychologists, ethnographers, students of law, etc.) make «Kāmasūtra» one of the most interesting monuments of ancient Indian culture. Certain aspects of the study of the source which exceed the tasks of this paper are treated by the author in the preface and commentary to his Russian translation of «Kāmasūtra» prepared for publication.

О ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ СОДЕРЖАНИИ УЧЕНИЯ РАННЕГО БУДДИЗМА

А. М. Пятигорский (Москва)

«. Когда мы рассматриваем философские системы Индии, ... мы ясно видим, что здесь дело идет не о бреде отдельных голов, не о вымыслах субъективной фантазии, а о какой-то стихийной психической силе, в которой теряется личность — явление, составляющее величайшую загадку для философа и психолога».

Кн. С. Трубецкой¹

0.1. Индия — это страна, где возникла и сделала свои первые шаги наука психология. 6—5 вв. до н. э. явились для Индии (и не только для неё одной) особо знаменательными в религиозно-философском отношении. Ведь именно в эти века, в то самое время, когда в Иране создавался зороастризм, в Китае — конфуцианство и даосизм, а в Греции — пифагорейство и учение Сократа, в Индии сложились четыре основных группы текстов, ставших как бы четырьмя главными вестями, переданными по эстафете традиций от огромного конгломерата разнообразнейших сект, школ, направлений и течений первой половины первого тысячелетия до н. э. Это: джайнские тексты, легшие в основу джайнского канона; буддийские тексты, легшие в основу палийского, а, может быть, и ряда других канонических комплексов (возможно, включавшие в себя и гипотетические прото-махаянистские тексты и тексты адживаков); ранние прозаические *упаншады*, модифицирующие брахманистскую линию древнеиндийского мировоззрения; эпические циклы «*Махабхараты*» и «*Рамаяны*», отразившие сложившиеся к тому времени религиозно-философские концепции вишнуизма и шиваизма. Религиозно-философскими системами, приблизительно соответствующими перечисленным группам текстов, являются, та-

¹ См. его предисловие к книге: А. Барт, Религии Индии, перевод под редакцией и с предисловием Кн. С. Трубецкого, М., 1897, стр. 5—6.

ким образом: буддизм, джайнизм, адживака, учение *упанишад*, ранний шиваизм, религия бхагавата и связанное с ней учение, изложенное в «*Бхагавад-Гите*» (последнее, как выражение наиболее абстрактной, умозрительной линии развития древнего вишнуизма).

0.2. Проблему стратификации этих семи учений вряд ли можно решить, исходя из относительной хронологии текстов или групп текстов, поскольку всё равно остается неизвестным, на какой стадии развития та или иная религия, то или иное учение были воплощены в том или ином тексте, устном или письменном.

Чрезвычайно существенно то, что в этих религиях и учениях мы имеем дело с вариантами древнеиндийского мировоззрения, в которых брахманистские элементы присутствовали как то, что явно уже было, как то, к чему в пределах этих вариантов вырабатывалось новое отношение, как к чему-то прежнему, хотя и продолжающему существовать. Отсюда можно сделать вывод (скорее, логический, нежели исторический) о том, что брахманизм мог быть субстратом этих вариантов.

Но, вместе с тем, чрезвычайно существенно и то, что во всех этих вариантах присутствует примерно один и тот же набор понятий, терминов, соответствий (таких, например, как «карма», «дхарма», «манас» и т. д.), которые в различных вариантах, хотя и по-разному систематизировались, по-разному истолковывались, но, по-видимому, оставались фактами одного и того же языка и мировоззрения, ценностями одной и той же культуры, отличной от культуры ведийского периода. И наличие такого набора позволяет сделать вывод о существовании некоего, общего для этих вариантов субстрата, определенно не тождественного брахманизму.

Говорить же о том, какой из этих двух предполагаемых субстратов («брахманистский» или «небрахманистский») древнее, едва ли представляется возможным, хотя бы потому, что брахманизм продолжал существовать и внутри этих вариантов и вне их, как весьма широкое и консервативное религиозное течение. Возникший позднее индуизм, по-существу, явился результатом длительного взаимодействия брахманизма с этими вариантами.

0.3. В общей оценке древней индийской философии в целом (т. е. включая и теологию как теорию религии) прежде всего следует учесть три основных её особенности. Особенности — не потому, что их не встречалось в философии иных стран и времен, а потому, что в древней и средневековой Индии именно эти особенности определяли сам характер философского и религиозного мышления и самосознания. Особенности этими являются психологизм, мифологизм и прагматизм.

0.3.1. «Психологизм» здесь означает не только и не столько то, что в древней и средневековой Индии впервые в мировой истории получила развитие психология (хотя это на самом деле имело место) как теоретическое осознание человеком своего поведения и мышления, сколько то, что язык психологии (язык описания психики и поведения индивида) был универсальным, философским языком. Этот язык прилагался к описанию явлений, происходящих в природе и обществе: различные состояния вселенной описывались как различные состояния психики. Так, например, три тенденции, господствующие в природе, это, согласно едва ли не всем направлениям индийской религиозно-философской мысли, и есть три основные характеристики психических состояний: *раджас* (активность, страстность), *тамас* (инертность) и *саттва* (уравновешенность, ясность). Возможно, что именно в связи с этим обстоятельством и психика, и природа, объединенные в категорию «сложного», «состоящего из частей», «материального», — противостояли неделимому духовному принципу, как низшее психическое состояние — высшему. Применительно к содержанию древнеиндийских философских текстов «психологизм», как мне кажется, имеет следующий смысл. Во-первых, это наличие специальной психологической терминологии, предполагающей наличие особой психологической теории. Во-вторых, теоретическое осознание фактов языка, как некоторых абстракций, не имеющих смысла в отношении действительного положения вещей (поскольку такое допускается) В-третьих, это особый характер диалогического мышления древних индийцев, каковой заключается в том, что основное значение этих текстов состояло в том, чтобы ответить на вопрос: «Кто я?», в отличие от основной функции философских текстов средиземноморско-античного круга, которые должны были ответить на вопрос: «Что мне делать?» «Как мне быть?» и т. д. Разумеется, такая постановка вопроса правомерна, если только исходить из идеи «самостоятельной ценности» каждого из этих противопоставляемых друг другу вопросов. Иначе говоря, я здесь исхожу из того, что если задается вопрос «Кто я?», то он задается не для того, чтобы выяснить «Что мне делать?» (и, соответственно, наоборот). В общем, можно заключить, что в основе психологической прагматики упанишад и буддийских сутр лежало самопознание, в отличие от прагматики текстов античной культуры, в основе которой лежало познание образа действия.^{1а}

Можно допустить, что психологизм древнеиндийской философии был связан с большей интравертностью древне-

^{1а} Об этом см.: А. М. Пятигорский, Психологизм древней и средневековой индийской литературы, в сб. «Тезисы докладов симпозиума по теоретическим проблемам восточных литератур», М., 1966, стр. 88—91.

индийского поведения и сознания по сравнению с ведийским или авестийским, но это не более чем гипотеза. Гораздо более несомненным кажется то, что психологический подход мог получить в Индии столь сильное развитие в результате распространения практики сознательного изменения человеком своей психики (психотерапия, аутопсихотерапия) во всех его частных и общих формах, проявлениях и разновидностях (*йога, санкхья, дхьяна, самадхи, бхавана, самапати* и т. д.) — распространения, о причинах которого пока невозможно судить даже предположительно.

0.3.2. «Мифологизм» (в общем связанный с психологизмом и в какой-то мере вытекающий из него) в данном контексте означает тенденцию к выработке, созданию и развитию промежуточных, синтетических, «средних» образов, представлений и понятий. Он означает тяготение к снятию оппозиций² значимых на низших уровнях жизни и культуры, (таких, как личный и социальный быт, практика народных верований и т. д.), но рассматривавшихся в древней Индии лишь в качестве препятствия к постижению высших истин. Тем самым там устанавливались иные (т. е. промежуточные и высшие) уровни, на которых и происходила нейтрализация этих оппозиций³

Такого рода «мифологизм» проявился, между прочим, и в том уникальнейшем во всей мировой истории религий факте, что в буддизме и в джайнизме человек стоит выше бога на пути достижения особых психических состояний.

0.3.3. Прагматизм выражался в том, что, пожалуй, ни в одном философском или религиозном учении Индии истина, идея не считается ценной как достижение человеческого разума, как результат познавательной деятельности человека. Напротив, её ценность зависит исключительно от того, в какой мере она содействует достижению сначала нормального (как предварительное условие), а затем и более высоких психических состояний, и, более того, в какой мере она является результатом непосредственного переживания этих состояний субъектом. Следуя весьма удачному выражению д-ра Э. Конзе, можно сказать, что если древние и средневековые европейские мыслители умозрительным путем создавали свой идеал человека и давали ему логическое обоснование, то индийские мыслители сначала на практике, в жизни реализовали на самих себе этот идеал, а потом уже задним числом описывали его как свое собствен-

² Более подробное объяснение специфического употребления слова «мифология» дано в работе: А. М. Пятигорский, Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога, Ученые записки Тартуского университета, «Труды по знаковым системам», вып. 2, Тарту, 1966.

³ См. N. S. Marth, *Reasons and Faiths*, London, 1958, p.p. 2—9.

ное переживание⁴ Безусловно, что в непосредственной связи с такого рода явлением стоит то обстоятельство, что всякая теоретическая деятельность в Индии прошлых времен осуществлялась почти исключительно отшельниками, т. е. людьми, для которых именно созерцание, транс, медитация, а не теория, являлись главным, основным видом деятельности.

Перечисленные выше черты нашли своё наиболее полное и ясное проявление в буддизме (здесь лишь условно называемом «ранним»). В этой работе психологический аспект буддизма, представляемый существеннейшим и определяющим для этой религиозно-философской системы, будет описан на основе нескольких древних буддийских текстов общего характера, текстов, не являющихся специфически-психологическими (каковыми, как известно, являются некоторые, преимущественно абхидхармистские сочинения)⁵ В то же время и буддийские тексты общего характера, на которых основана эта работа, рассматриваются (в соответствии с поставленной целью) скорее в их наиболее синтетических местах, нежели в тех, где преобладает аналитическое описание.⁶

Основываясь на некоторых исходных психологических и психофизиологических терминах, содержание которых более или менее известно, я попытаюсь здесь изложить свое понимание их (как одно из возможных) и, исходя из этого понимания, попытаюсь реконструировать некоторые ментальные психотерапевтические процедуры, предположительно соответствующие этим терминам^{6а}.

⁴ E. Conze, Buddhism, London, 1961, p. 13. «Прежде всего следует иметь в виду — пишет Конзе, — что йогическое созерцание предполагает, что определенные вещи должны быть сделаны». См. E. Conze, Buddhist Thought in India, London, 1962, p. 18.

⁵ Изучение древней буддийской психологии и индийской психологии вообще имеет для современного исследователя не только абстрактно-познавательную ценность, но, и это самое главное, большое прагматическое значение. Прошло то время, когда психолог рассматривал любое бывшее до него сколь угодно давно психологическое учение, как шаг, этап на пути к тем совершенным и прогрессивным психологическим идеям, творцом или приверженцем которых он сам является, либо как шаг в сторону, как закономерное или случайное отклонение от этой столбовой дороги; и в том и в другом случае психология прошлого оставалась для него историей, будь то историей достижений или историей заблуждений. Для современного исследователя буддийская психология является важнейшей частью общечеловеческого психологического опыта, а древняя буддийская культура — сферой, где и всякий иной опыт выступал как психологический, где, по сути дела, и не было никакого иного опыта.

⁶ A. M. Pyatigorsky, Some general trends of Ancient Indian Psychology, "XVIII International Congress of Psychology" Abstracts of Communications, III, Moscow, 1966, p. 458.

^{6а} В дальнейшем санскритские слова будут приводиться в форме основы, а палийские (если их написание отлично от санскритского) в форме именительного падежа. В случае одинакового написания слов на обоих языках, даётся санскритская форма основы. В случае приведения в скобках слов на обоих языках, санскритское будет стоять вначале.

1. Понятие о дхарме. Будда назвал своё учение словом «дхарма» (*dharma, dhammo*) Однако, это слово имело и иной смысл, будучи основным специальным (или — техническим) термином буддизма⁷

1.1. Вообще в древней индийской философии слово «дхарма» выступало в трех различных аспектах. Во-первых, как обозначение для всего того, что может быть описано, воспринято, выражено в словах и понятиях, т. е. как обозначение для всей воспринимаемой и невоспринимаемой вселенной. Это — *космический, неразличительный* аспект слова «дхарма»^{7а} Во-вторых — как обозначение того во вселенной, что является признаком различия от чего-то иного, что является отличительным признаком любой вещи, события или поведения; но в этот аспект не входит оценка по шкале «лучше — хуже». Это аспект, который лишь фиксирует различия во вселенной, можно назвать, *этологическим* или *различительным*⁸. И, наконец, третий аспект основан на выделении того во вселенной, что есть «благо», «правильное», «нормальное». «Закон», «Истинное» (подразумевается — единственное). «Учение»⁹ и т. д. и, соответственно «Неистинное», «не-закон» (*адхарма*) и т. д., т. е. того, что содержит оценку. Это — *этический, оценочный* аспект *дхармы*. Эти три аспекта как бы последовательно конкретизируют некую, не могущую быть высказанной одну и ту же пси-

⁷ В смысле «учение» дхарма будет здесь писаться с прописной буквы. Ниже, в приводимых из палийских текстов примерах, будет писаться «дхамма». В авторском же тексте — «дхарма».

^{7а} Невоспринимаемость, неинформативность включена в дхармичность, как одно из важнейших свойств последней, как свойство, стоящее наряду с информативностью, воспринимаемостью. Так, например, первые слова «Бхагавад-Гиты» — «на поле дхармы, на поле Куру» — можно истолковать в том смысле, что реальное конкретное поле Куру, где встретились две рати для решающего сражения, есть одновременно и поле дхармы, т. е. поле проявления игры вселенских сил, неведомых участникам сражения.

⁸ По-видимому, имеется в виду именно этот аспект, когда говорится об «исследовании дхамм», как одной из «Семи частей Просветления» [*Махана-рипиббана-сутта*, I, 9. Здесь и дальше используется издание *Digha Nikāya*, ed. by T. W. Rhys Davids and G. E. Carpenter, vol. II, London, 1903, XVI (Mahā-Parinibbāha Suttanta), p.p. 72—159.] Далее, то же, когда о «сознательном» говорится, что он «... видит дхаммы в дхаммах», там же, II, 13, 34). В этом же смысле о дхармах: «Все дхаммы лишены души (anatta)». [*Дхаммапада*, 279; Здесь и дальше используется издание: *Dhammapada*, with Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes by S. P. Radhakrishnan, Oxford—London, 1954. (Русский перевод см. *Дхаммапада*, перевод с пали, вступительная статья и примечания В. Н. Топорова, М., 1960)].

⁹ Противопоставление *дхармы* в *различительном* аспекте *Дхарме* явствует из мест вроде: «... живущий в дхаммах согласно дхамме (ānuddhamma cāri) ...» [*Суттанипата*, 69; Здесь и дальше используется издание: *Sutta-Nipata*, New Edition by D. Andersen and H. Smith, London, Pali Text Society, 1913. См. также: *Sutta-Nipāta* (engl. transl. with pali text), ed. by Sister Vajirā, parts 1—3, Sarnath, 1941—1943].

хологическую истину, тремя выражениями которой являются, соответственно, фразы: «Это — всё», «Это — одно, а то — другое», «Это — Благо, а то (т. е. всё остальное) — не-благо» (или: «Это — Дхарма, а то — адхарма»).

В специфически буддийском контексте, который здесь рассматривается, «Дхарма» означает «Учение» (т. е. «Буддийское Учение»; в русской буддологической традиции — «Закон»), в которое входит всё, что истинно, т. е. *Дхармой* передан *этический* аспект этого слова¹⁰. Употребляемое технически, это слово (как «дхарма» вообще) передает *космический* аспект. В выражениях же типа «благие дхармы», «дурные дхармы» (причем, в этом случае следует иметь в виду, что они не являются отрицанием друг друга, а существуют самостоятельно) в какой-то мере передан и *этологический* аспект слова «дхарма»¹¹. Последний аспект здесь выражен не с такой определенностью, как в *Бхагавад-Гите* в противопоставлении «своя дхарма — чужая дхарма»¹².

Определить *дхарму* как то-то и то-то, или как то, что является тем-то и тем-то, невозможно. Но можно попытаться объяснить, для чего введено это слово и что могло дать его употребление буддисту на протяжении двух с половиной тысячелетий существования буддийского вероучения, т. е. *Дхармы*.

1.2. Люди приходили к Будде Гаутаме не за разрешением теоретических вопросов. Они обращались к нему, стремясь изменить свою жизнь, т. е. изменить себя, как то, что мучается от окружающих или внутренних условий, или стремясь изменить эти условия, как то, что мучает их «Я». Будда явился для них своего рода врачом-психотерапевтом, но не тем врачом европейского толка, который убедит их в том, что никаких условий не существует, что нет ничего кроме «Я», которое из себя создает эти условия, а тем врачом, который говорит своему пациенту, что есть условия или нет — это дело десятое, главное же в том, что не существует эмпирического «Я» паци-

¹⁰ Таким образом, *Дхарма* — Учение как бы выражает и концентрирует в себе всё этически положительное, но, в то же время, не сливается с понятием *благой дхармы*, см. в *Дхаммападе*: «Если хотя бы мгновение умный связан с мудрым, быстро знакомится он с дхаммой .» (65), «Вкушающий дхамму живет счастливо .» (79), «Услышав дхаммы, мудрецы становятся чистыми...» (82) — сопоставить с местами: «Покинув темную дхамму, пусть мудрец пестует светлую .» (87), но: « пренебрегший единой дхаммой». (176). В последнем случае трудно провести различие между *Дхармой* и *благой дхармой*.

¹¹ *Sutta-Nipāta*, 93 (« .дхамма дурных»), тж. в *Дхаммападе* «... дхамма благих не стареет .» (19) и т. д.

¹² «. лучше невыполненная своя дхарма, чем выполненная чужая» (III, 35). Исползов. изд. *Shri Bhagavad Gita*, ed. by J. K. Shastri, Condal, 1953. В другом контексте мы находим почти то же и в *Дхаммападе*: «Пусть он не пренебрегает своим собственным благом, как бы ни было велико благо другого. Познав своё благо, пусть он будет привержен высшему благо» (166).

ента, т. е. не существует того, кто мучается и переживает от реальных или иллюзорных (все равно!) условий окружающей действительности¹³.

1.3. А что же тогда существует? Согласно учению (*Дхарме*) Будды, существуют лишь формы, в которых осознаются, мыслятся, называются, воспринимаются объекты мира, существуют лишь так называемые *дхармы*. И воспринимающее «Я» (субъект), и воспринимаемый им мир объектов — есть лишь те или иные мгновенные или длительные сочетания этих *дхарм*¹⁴. Иначе говоря, *дхарма* есть восприятие, осознание, название того НИ ЧТО, чем являются, с точки зрения буддизма, и субъект, и объект. Таким образом, вообще можно говорить о *дхармах* а) либо как о целостностях, т. е. формах восприятия ничто, б) либо как о ничто, как о том, что воспринимается, в) либо о восприятии (мышлении) этого ничто как таковом. В буддизме, условно называемом «ранним», упор делался на сами *дхармы*¹⁵ в их целостностях (т. е. в смысле (а)), что суммировалось в краткой формуле крупнейшего буддийского комментатора Буддхагхоши (5 в. н. э.): «Есть только дхармы» (*dhammamattā*). В перевернутом виде эта идея формулируется как: «Все что есть — это дхармы» (*sabba dhammā*)¹⁶

¹³ Чтобы пояснить на примере, как эти положения могли бы быть превращены в практические методы психотерапии, приведем схематическое описание воображаемого случая, когда больной, страдающий тяжелым психозом (скажем, манией, что у него рак), обращается к психотерапевту за помощью. Если врач принадлежит к «классическому» направлению европейской психиатрии, то он, ссылаясь на объективные показатели (состав крови, кислотность и т. д.), постарается убедить пациента, что тот здоров, показав ему неадекватность его субъективных переживаний действительному положению вещей. Врач-психоаналитик попытается, раскрыв психические, субъективные причины переживаний пациента, доказать отсутствие у того соматической патологии и этим убедить его, что он здоров. Воображаемый же врач буддийской школы, выслушав жалобы пациента на нездоровье, прежде всего возразил бы тому, что он не знает, что такое «здоровье», и что по его, врача, мнению здоровье есть вещь несуществующая, есть просто слово, а «нездоровье» — такая же фикция, только обозначаема тем же словом с отрицательной частью «не». Если же пациент прибегнет к аргументации, что «он так чувствует», то врач-буддист возразит, что «он» — это — понятие, за которым ничего нет, и что его «болезнь» — есть ни что иное, как «заболевание никого ничем» и т. д.

¹⁴ Концепция мгновенности дхарм получила название *кшаникавада* (*kṣaṇikavāda*).

¹⁵ Акцент на самих *дхармах* получил развитие в *абхидхарме*, Упор на ничто лег в основу концепции *шуньявада* школы мадхьямика. Упор же на восприятие, осознание, мышление оказался в центре учения йогачаров. В позднейшей традиции эти три учения назывались «Три поворота колеса Дхармы».

¹⁶ «Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть — разум, из разума они сотворены». Так характеризуется *дхарма* в *Дхаммападе* (1), стр. 59. В значении «разум», «сознание», «ощущения» (либо: «осознаваемые разумом,

2. Пудгала. Скандхи. Поэтому, чтобы не испытывать основных обычных отрицательных переживаний, каковыми являются неудовлетворенность, напряжение и тревога (соответственно engl. discontent, stress, anxiety), следует, с точки зрения буддизма, рассматривать свое «Я» (как и всякое другое) как нереальное, несуществующее, как ничто. Об эмпирическом «Я», называемом *пудгала* (pudgala, puggalo) следует думать как о пяти «кучах», *скандхах* (skandha, khandho) *дхарм*, лежащих в основе всякой индивидуальности и делающих бессмысленной постановку вопроса об индивидуальности как таковой. Эти *скандхи* суть¹⁷: 1) форма (или «телесная оболочка», «тело»)^{17а}; 2) волевые акты, эмоции чувствительное восприятие¹⁸; 3) знаковое, понятийное восприятие¹⁹; 4) волевые импульсы; 5) различительное знание²⁰.

2.1. Перевод термина четвертой скандхи — *санскар* является исключительно трудным. С одной стороны, мне кажется, возможно трактовать это понятие, как находящееся в оппозиции к волевым актам, *веданам*. При этом следует отметить, что волевая, волюнтаристическая сфера поведения не выделялась в древнеиндийской психологии в качестве самостоятельной (в отличие от мотивационной сферы) С другой стороны, остается и воз-

ощушаемые объекты) это слово употребляется в *Махапарниббана-сутте*: «. (Ананда сказал): при мысли о скором уходе Бхагавата мне изменяют (или: у меня мутнеют, исчезают) мои дхаммы...» (II, 24).

¹⁷ Названия этих *скандх* соответственно (на санскрите и пали) суть: *gūpa*, *vedanā*, *saṃjñā* (*saññā*), *saṅskāra*, (*saṅkhāro*), *viññāna* (*viññānam*). Вообще же есть сведения о школе (или секте) буддизма, еще якобы в глубокой древности отставившей существование *пудгалы* как некой основы «Я», лежащей за *скандхами*. См. *Kattha-vatthu* (from *abhidhammapitaka*), transl. By Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids, PTS, London, 1915, p.p. 8, 41. Точка зрения представителей этой школы — пудгалавадинов была позднее разъяснена в сочинениях крупнейшего буддийского философа Васубандху. См.: Ф. И. Щербатской, *Философское учение буддизма* (лекция), Пг., 1919, стр. 15—19.

^{17а} Рупа-скандха, это уровень формального функционирования живого существа, как организма. И, по существу, ничего об этом более сказать нельзя. Об этом организме можно говорить лишь то, что с ним то-то и то-то физически объективно происходит, но нельзя говорить, что организм что-то делает. Т. о. на уровне рупы понятие «организм» лишено субъективного содержания.

¹⁸ Эта *скандха* более всего соответствует понятию *мотивации* современной психологии.

¹⁹ Такой перевод этого слова — гипотетичен. Однако, на уровне общего психологического рассмотрения представляется возможным понимать термин *saññā* в смысле «восприятие мира в словах» (или — «понятиях»), а не в смысле «непосредственное чувственное восприятие». В какой-то мере об этом говорит и этимология слова. В современной буддологии этот термин обычно переводится как «восприятие» (engl. perception).

²⁰ Это — традиционный перевод. Имеется в виду знание, которое различает (или — предполагает различение) «субъект», «объект» и «действие». Это термин можно переводить и как «самоосознание». См. L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, Paris, 1909, p.p. 156—164.

можность его истолкования в смысле «действия кармических сил», «кармические импульсы»²¹

Я был бы склонен предложить общее синтетическое толкование *санскар*, как проявления действия кармических сил на уровне сознательного волевого поведения. (т. е. когда карма в поведении действует через волевые импульсы и личность сознает свой поступок результатом своего волевого импульса, не сознавая кармической причины этого поступка, как волевого импульса иного порядка).

Однако, и такое толкование требует уточнений. Дело в том, что из нескольких используемых мною здесь буддийских текстов явствует триаспектность, троякий характер *санскар*. Во-первых, *санскара* — это, конечно, своего рода инерция бытия, т. е. та в прошлом активная сила, которая заставляет существо существовать в настоящем. Во-вторых, это — та волевая активность, которую существо проявляет в настоящем и которая ведет к его существованию в будущем²². В-третьих, *санскара* выступает, как какое-то чистое волевое начало, в котором преодолевается инерция естественного хода вещей в человеке и природе.

Таким образом, этически, понятие *санскар* амбивалентно. Описываемая в двух первых аспектах, *санскара* оценивается безусловно отрицательно²³, в третьем же — положительно или нейтрально²⁴.

По-видимому, в отличие от европейского психологического мышления, в котором воля выступала как единый обособлен-

²¹ Именно в этом смысле *санскар* понимал Ю. Н. Рерих (о чем мне было любезно сообщено О. Ф. Волковой), а также ряд других буддологов, в их числе и Т. Судзуки. Последний даже переводит *санскар* английской калькой, "Confection" см. например: D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, Third Series*, London, 1934, p.p. 192—193. Возможно, что такой перевод восходит к толкованию Бюрнуфа: «. Санскар суть существа (êtres) сложные (composés) . . . не только потому, что они мыслятся сделанными из частей (samskṛta, confecta), но и потому, что никакое относительное бытие (être relatif) не является абсолютно простым». E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*. 2^{me}, ed. Paris, 1876, p. 451.

²² «Молчальник отринул волю к бытию (bhava samkhāram), производящую становление . . .» (Mahā-Parinibbāṇa Suttanta, III, 10).

²³ Например: «Нет вечной санскар. . .» (Дхаммапада, 255) — здесь *санскара* почти то же, что просто «жизнь», «профаническое существование». И далее: «Все санкхары преходящи. . .» (277), «Пусть бхикку достигнет . . . прекращения санкхар». (368, 381).

²⁴ Третий аспект *санскар*, как положительно оцениваемой, яснее всего виден в *Махапариниббана-сутте*, где описываются «страсти» Будды (его болезнь незадолго до смерти и новый тяжелый недуг непосредственно перед смертью). Вот, например: «. и Бхагават [со всей своей] энергией (viriyam) противостоял болезни и поддерживал [в себе] волю к жизни (jīvita samkhāram)» (II, 23), или «И [тогда] Бхагават, внимательный и ясно осознающий, отрекся от [своей] воли к жизни (āyu samkhāram) . . .» (III, 10). См. также известное место из Суттанипаты (731—732).

ный процесс (или как особое свойство, даже — качество), в древнеиндийской психологии она понималась гораздо более сложно. Так, санскары в буддийском учении, как мы видим, отражали лишь один, наиболее общий аспект воли, относящийся к статусу существования человека в целом, т. е. к тому обстоятельству, что человек продолжает существовать, продолжает существовать как человек и продолжает существовать как человек в определенном состоянии (кармически обусловленном) ^{24а}.

Понятие «Путь» (и *бодхи* — как его результат) можно рассматривать как противостоящее *санскаре* в качестве какой-то «высшей воли», в гораздо большей степени связанной с собственным и необусловленным кармически усилением человека, направленным против естественного хода вещей, против инерции развития человека и, прежде всего, против *кармы*.

Кроме того, в буддизме же находит себе место понятие какого-то сверхволевого акта, носящего едва ли не магический и, по нашим представлениям, во всяком случае парапсихологический характер, т. е. понятие мгновенного преобразования себя и окружающих вещей во что угодно другое во времени и пространстве. Это понятие связано с термином *риддхи* (*ṛddhi, iddi*) ²⁵.

Три эти аспекта или разновидности воли в раннем буддизме образуют особую иерархическую «вертикальную структуру» — «карма-дхарма-вибхути (манифестация)» в смысле которой можно истолковать всякий акт поведения существа.

2.2. *Скандхи* не существуют независимо: они основаны на *отношениях* (*upādāna*) к объектам нашего внешнего и внутреннего мира ²⁶ И если человек станет думать о себе как о *сканд-*

^{24а} Современные буддийские ученые, точнее — современные абхидхармисты понимают санскарку, как «подсознательную волю к жизни» и переводят этот термин словом «formation» («образование», «становление» — то, что возникает из «неведения», см. здесь ниже § 7), см. W. F. Jayasuriya. The psychology and philosophy of buddhism, Colombo, 1963, p.p. 124—129.

²⁵ См. «Опыт мифологического комментария» в конце статьи: Г. М. Бонгард Левин, О. Ф. Волкова, А. М. Пятигорский, Легенда о Маре и Упагупте, в сб. «Идеологические течения современной Индии», М., 1965 стр. 193—195.

²⁶ Весьма интересна трактовка *скандх*, предложенная г-жой Дасгупта. Она полагает, что в своей совокупности *скандхи* представляют иерархию одновременно существующих уровней ментального и физического существования личности, причем каждый последующий уровень синтезирует то, что имелось в предыдущих (в порядке приведенной последовательности *скандх*), а последняя *скандха* — *виджняна*, является таким уровнем, на котором личность существует как личность в целом (будучи таковой и для себя самой). Схематически эта трактовка может быть изображена так:

- 1) *Рупа-скандха* — существование серий ощущений (или органов чувств);
- 2) *Ведана-скандха* — существование серий эмоций;
- 3) *Санджня-скандха* — существование серий мыслей в понятиях;
- 4) *Санскара-скандха* — существование серий единого, синтетического жизненного опыта;

хах, основанных на *упаданах*, то его ощущение «Я» должно постепенно исчезнуть. И вместе с ним исчезнут неудовлетворенность, напряжение и тревога, т. е. всякое страдание, ибо некому станет страдать. Вот к чему сводится основной психотерапевтический рецепт проповеди Будды, изложенный им в «Сутре о неличности [как] признаке [существования]» (*anattalakkhaṇasutta*)²⁷

2.3. Однако, все это имеет смысл лишь применительно к тому случаю, когда человек осознает своё страдание и хочет излечиться от него, т. е. сначала врачу или наставнику следовало убедить человека в том, что болезнь существует, затем, что он ею болен, и, наконец, что ею больны все, кто еще не начал лечиться. Этому-то вопросу и посвящена первая проповедь Будды, произнесенная им перед пятью отшельниками в Оленьем Парке близ Бенареса и называемая «Повертыванье Колеса Дхармы».

5) *Виджняна-скандха* — существование серий сознания «Я» (*ego-consciousness*.)

Согласно концепции г-жи Дасгупта, эти серии существования обладают двояким действием. С одной стороны, они производят *информативное действие* (*viññāpti*), т. е. вызывают определенные и могущие быть учтенными изменения в психофизиологии и поведении человека в течение его жизни. С другой стороны, они производят *неинформативное действие* (*avijñāpti*), т. е. каким-то, не могущим быть определенным и учтенным образом изменяют как самого человека, так и всю психическую и моральную атмосферу его жизни. См. S. Dasgupta, *Development of Moral Philosophy in India*, New York, 1965 (1961), p. 153—154. Такая трактовка этого абхидхармистского термина приближает его по смыслу к введенному мной термину топос поведения. Топос — это то, на что отличаются друг от друга два акта поведения; наблюдаемые, как совершенно одинаковые (т. е. обладающие, в моей терминологии, одним типом поведения).

Мне думается, что здесь недостаточно учитывается то важнейшее обстоятельство, что для самого буддизма (в отличие от того, кто наблюдает его со стороны) главным было не понимание того, чем является «Я», а понимание того, что оно этим не является. Скорее, речь могла идти о «Я», как одновременно существующем на уровнях различных *скандх*.

²⁷ В этой сутре утверждается, что ни одна из *скандх* не есть «Я» (*attan*), что эмпирическое существование характеризуется безличностью (*anatta*), невечностью (*anicca*) *скандх* и страданием (*dukkha*), причиняемым тем, что невечно. Это — три основных признака (*lakkaṇam*) эмпирического существования. См. *Vinayaṇipīṭakam* ed. by H. Oldenberg, vol. I, London, 1883, *Mahāvagga*, I, 6 (38—47). Перевод см.: *Vinaya Texts*, transl. b: T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg, Oxford, 1881, p. 102—104. Будда придавал огромное значение динамичности личностного существования, тому, что человек слишком быстро изменяется в быстро изменяющихся условиях окружающей среды. Меняется так быстро, что даже не в силах отметить эти перемены в самом себе. Подобно тому, как первый диалектик природы Гераклит говорил, что нельзя дважды вступить в одну и ту же реку, ибо всякий раз река будет иной, Будда, как бы являясь первым диалектиком личности, мог бы сказать, что человек не может дважды вступить в одну и ту же реку, ибо это будет уже не тот человек.

3.0. Учение о «Средней линии поведения». «Восьмеричный путь». Нирвана. «Четыре Благородные Истины». Будда полагал, что для правильной оценки действительного положения вещей (или — собственного психического состояния, — что в буддизме одно и то же), поскольку, разумеется, допускается его существование, человеку необходимо избегать двух опасных крайностей (*anta*) в поведении. Одной крайностью является жизнь, в которой безраздельно царит чувственность (*kāma*) и эмоции, другой — жизнь, целиком направленная на подавление чувственных желаний и эмоций. В первом случае человек оказывается игрушкой своих эмоций и органов чувств, парализующих его волю и затемняющих его сознание, во втором случае вся жизненная сила человека тратится на борьбу его воли с телом и сознанием, вследствие чего ослабевает его тело и затемняется его сознание²⁸ Для того, чтобы признать себя больным, поставить правильный диагноз и приступить к лечению, необходимо в этом вопросе придерживаться «средней линии поведения», т. е. не подчиняться ни своим чувствам, ни своей воле, а подчинить всех их своему ясно осознаваемому решению излечиться.

3.1. Возможно, что Будда считал обе эти крайности поведения принадлежащими одной и той же системе реакций человека на среду, точнее, одной и той же системе отношений, отношений к своим собственным реакциям на эту среду. Рассматривая эту же проблему персонологически, можно было бы сказать, что обе эти крайности описывают поведение полярных персонологических типов в пределах одной и той же системы отношений. (Отношение здесь понимается как реакция на реакцию)²⁹ Принятие же «Средней линии поведения» можно

²⁸ «Этих двух крайностей. о бхикку, следует избегать странствующим отшельникам. Каких же двух?»

Предаваться чувственным наслаждениям — низко, вульгарно, нечисто, неблагородно и мучительно; предаваться же самоумерщвлению — горестно, неблагородно и мучительно. Лишь отказавшись от этих двух крайностей, о бхикку, Татхагата постиг «Среднюю линию поведения», приносящую видение и знание, и приводящую к успокоению, сверхзнанию, совершенному просветлению и нирване». *Sutta-piṭakam, Samyutta-nikāya V (Mahā-vagga), Book XII, 2, Dhamma-cakka-pavattana sutta*; Перевод сделан с издания — *Samyutta-Nikāya, part V. ed. by Leon Feer, Pali Text Society, London, 1898, p.p. 240—424.*

²⁹ Весьма любопытно, что некоторые исследования последних лет в области патопсихологии и психиатрии показывают, что какая-либо крайность, наблюдаемая в поведении психотика, очень часто связана с тенденцией к реализации тем же психотиком противоположной крайности (например: патологическая боязнь за свою жизнь в условиях, когда ей ничего не угрожает — с неосторожностью и безрассудством, проявляемыми в условиях опасности и т. д.). Это может свидетельствовать в пользу предположения об амбивалентности поведения психотика вообще. См. R. D. Laing, *The Divided Self*, London, 1965, p.p. 137—139.

рассматривать, как предварительное условие перехода человека на более высокий уровень психических состояний. Логически (и мифологически) «Среднюю линию» можно представить себе как «уход» от бивалентных мыслительных конструкций, возможный (или обязательный) и на уровнях более высоких психических состояний.

Более того, можно предположить, что на любом уровне (поскольку индивид эмпирически существует) имеют силу свои бивалентные конструкции и что для перехода на любой более высокий уровень эти конструкции обесцениваются посредством своей «средней линии», являющейся, таким образом, проявлением мифологической тенденции к снятию любых жизненно значимых противопоставлений.

3.1.1. Как мы видим, «Средняя линия поведения» может относиться не только к поведению в узком смысле этого слова, но ко всякой возможной деятельности человека. Речь, таким образом, идет не о выборе между гедонизмом и аскетизмом, но о любом выборе между двумя вариантами, понимаемыми как противостоящие друг другу. Более того, можно утверждать, что для буддизма было бы достаточно обнаружить два противоречивых понятия, подхода или образа действий, чтобы автоматически признать оба их неудовлетворительными, а самую постановку вопроса — неверной. Так, например, извечная проблема европейской буддологии — «каким образом можно согласовать отрицание «я» (*пудгалы*) с утверждением о перерождении этого «я» в зависимости от его достойных или недостойных действий в предшествующих рождениях, т. е. с «законом кармы?» — по существу небуддистична, поскольку европейские ученые рассматривали это отрицание и это утверждение как умозрительные конструкции (*dr̥ṣṭi, ditthi*) Для буддизма же они таковыми не являлись, а являлись двумя способами думанья, каждый из которых полагался неудовлетворительным в принципе, в идеале, но возможным на определенном уровне развития. И очевидно, что между этими двумя способами не существует никакого диалектического противоречия, как его не может существовать между двумя лекарствами, принимаемыми на различных этапах болезни (или точнее — выздоровления) пациента.

3.1.2. Эта тенденция продолжает существовать (собственно говоря, она никогда не переставала существовать) в ряде отраслей и областей современного знания. Достаточно взять какое-нибудь общее высказывание современного психолога-психоаналитика или экзистенциалиста, чтобы убедиться в типологическом (во всяком случае) параллелизме этого высказывания формулировке и духу «Средней линии». Привожу для примера слова одного из крупнейших современных психологов — Эриха

Фромма: « с точки зрения религиозистов мы должны выбирать между религией и образом жизни, связанным исключительно с удовлетворением наших инстинктивных нужд и потребностей в области комфорта. Я же хочу показать, что психоаналитик в состоянии изучать сущность человека, отказавшись исходить из религиозных, равно как и нерелигиозных, символических систем»³⁰

3.2. Эта «Средняя линия поведения» (*majjhimā paṭipadā*; обычно переводится как «Срединный Путь») проявляется в «Благородном Восьмеричном Пути» (*ariyo aṭṭhāṅgiko maggo*), который в сутре описывается так: «. правильный (*samma*) взгляд на вещи (*diṭṭhi*), правильное намерение (*saṅkappo*), правильная речь (*vācā*), правильное дело (*kammanto*), правильный образ жизни (*ājīvo*), правильное старание (*vāyāmo*), правильное внимание (*sati*) и правильное сосредоточение (*samādhi*). Эта Средняя линия поведения, постигнутая Татхагатой, приносит видение (*sakkhu*) и знание (*ñāṇam*) и приводит к успокоению (*upasamāya*), сверхзнанию (*abhiññā*), совершенному просветлению (*sambodhi*) и нирване (*nibbānam*)»³¹

По существу, этими элементами «Восьмеричного Пути» охватываются все три области буддизма: *шила* (*śīla, sīlam*) — поведение, отличное от обычного, *дхьяна* (*dhyāna, jhānam*) — особое состояние, транс, и *праджня* (*prajñā, raññā*) — новое, иное знание, точнее интуиция, интуитивное переосознание³²

3.3. Едва ли не каждое слово здесь — технический термин, точный смысл которого не передается переводом, да и вряд ли

³⁰ E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven and London, 1963 (1950) p.p. 4, 9.

³¹ *Dhamma-cakka-pavattana*, 4.

³² Наряду с местами, позволяющими предположить соподчиненность этих сфер и возможность их приписывания одному человеку синхронно, как, например, в *Махапаринаббана-сутте* I, 16 («Мыслишь ли ты своей собственной мыслью, какова у бхагаватов шила, какова у них дхьяна, какова праджня, как они живут, как освобождаются .?»), в той же сутре есть места, определенно указывающие на иерархичность и некоторую (хотя бы условную) последовательность в переживании этих сфер, как уровней психических состояний. Вот формула, повторяющаяся в сутре девять раз, содержащая набор важнейших психологических терминов буддизма и, очевидно, устанавливающая между ними определенную связь, характер которой, однако, весьма трудно обнаруживаем: «Вот шила, вот самадхи, вот праджня; когда пережита (*paribhavito*) шила, то великим плодом этого, великим результатом является самадхи; когда пережита самадхи, то великим плодом этого, великим результатом является праджня; когда пережита и праджня, то мысль (*cittam*) полностью освобождается от таких притоков (*āsavo*), как приток чувственности (*kāmo*), приток бытия (*bhāvo*), приток спекулятивных взглядов (*diṭṭhi*) и приток неведения (*avijjā*)». (I, 12 и след.).

осознавался даже самими буддистами древности³³ Не имея возможности входить в толкование всех этих терминов, я всё-таки попытаюсь дать хотя бы некоторое представление о нирване (*niṛvāṇa*, *niṛbhāṇam*) как идеале психического состояния в буддизме. Слово «нирвана» обозначает полное отсутствие какого-либо индивидуального отношения человека к самому себе и к действительности и вытекающее отсюда полное устранение помех к совершенному пониманию и полному знанию действительности (которое, с точки зрения Будды, было невозможно при наличии *отношения*). С точки же зрения позитивной, это — состояние полного освобождения от мира смерти и рождения (*самсары*) с его законами причинно-следственной связи и временно-пространственной определенности. Это — полное знание всего, что есть, было и будет со всеми живыми существами и мирами вселенной.

3.4. «Четыре Благородные Истины», по-видимому, считались у буддистов уже в глубокой древности тем, о чем следовало думать в первую очередь для понимания того, что есть, и для последующего изменения того, что есть³⁴ в смысле достижения *нирваны* как конечной и высшей цели.

Четыре Благородные Истины. «Вот, о бхикку, Благородная Истина (*saccaṃ*) о страдании (*dukkham*): Рождение (*jāti*) это страдание, старость (*jaṅā*) это страдание. Болезнь (*vyādhī*) это страдание. Смерть (*maṅgaṃ*) это страдание. Соединение (*samprayogo*) с тем, что неприятно (*appiya*), это страдание. Разъединение (*viprayogo*) с тем, что приятно (*piya*), это страдание. Неполучение того, что желаемо, также означает страдание. Короче говоря, пять скандх, основанных на отношениях (*upādānam*), есть страдание.

Вот, о бхикку, Благородная Истина о возникновении страдания (*dukkhasamudayo*). Это жажда (*taṅhā*), обуславливающая новое рождение (*rapobhavikā*). сопутствующая наслаждением (*pandī*) и страстью (*gāgo*), стремящаяся к удовлетворению то здесь, то там; это жажда чувственного опыта, жажда бытия (*bhāvo*), жажда гибели (*vibhāvo*).

Вот, о бхикку, Благородная Истина о прекращении страдания (*dukkhanirodho*): Это — сопряженное с бесстрашием (*virāgo*) полное прекращение жажды, покидание её, отбрасывание её прочь, освобождение от неё, непривязанность к ней.

³³ По-видимому, буддийская психологическая терминология явилась первой индийской специальной терминологией вообще. Отсюда — относительная легкость её перевода в терминологию современной науки. («Легкость», разумеется, здесь несколько не означает «адекватность», а лишь является указанием на то обстоятельство, что термин всегда легче перевести термином, нежели подыскать ему эквивалент в словах бытового языка).

³⁴ Об условности и специфике понимания слова «есть» применительно к буддизму см. здесь ниже.

Вот, о бхикку, Благородная Истина о Пути, который ведет к прекращению страдания: Это — Благородный Восьмеричный Путь...»³⁵.

3.4.1. Проповедь Будды в «Сутре Повертывания Колеса Дхаммы» исходит исключительно из психологии человека, а не из этики, социологии, теологии или чего-либо иного. Смысл первой части «Сутры» можно свести к следующему: все обычные реакции человека на окружающую его действительность, на условия его существования тяготеют к двум самым общим типам поведения. Поведение первого типа характеризуется стремлением к удовлетворению чувственных потребностей, к полноте положительных переживаний. Второй же тип отмечен стремлением к устранению, искоренению самой основы всякой чувственности и эмоциональности — влияния органов чувств, т. е. стремлением к самоистязанию и умерщвлению плоти. Обе эти крайности в «Сутре» рассматриваются на одном уровне, и между ними не делается этического различия. Они полагаются совершенно бесперспективными в отношении развития личности и называются «мучительными», «неблагородными» и «позорными». Вся сложность бытового поведения здесь исчерпывается жизнью «чувственника» и «сластолюбца» на одном полюсе и жизнью суровейшего аскета — на другом. Установив такую альтернативу, Будда провозглашает третью возможность поведения, «срединный путь», как мифему в которой снимается оппозиция двух этих полярных типов обычного поведения^{35а}.

3.4.2. Эта проповедь содержит также еще одну весьма важную специфически индийскую и специфически буддийскую черту: «Четвертая Благородная Истина» выступает не в виде формулировки конечного результата, а в виде указания на средство его достижения, т. е. Путь. *Путь* (здесь, как и почти всюду в буддизме и индуизме, это — технический термин) констатируется и описывается как естественная причина *устранения страдания*, подобно тому как констатируются и описываются причины самого *страдания*³⁶. Иначе говоря, высшая истина описывается в форме указания на путь её достижения, а не определяется сама по себе (как произошло бы в любом евро-

³⁵ *Dhamma-cakka-pavattana sutta*, 5—8.

^{35а} Говоря о «Четырех Благородных Истинах», ван Зейст правильно подчеркивает, что «истина» (*saccam*) и буддийском поднимании не есть ни абсолютный принцип, ни объективно устанавливаемый непреложный факт. Она есть факт внутреннего опыта непрерывно изменяющейся личности, не связанный ни с каким абсолютным бытием чего бы то ни было. См. Н. G. A. van Zeyst, «*ariya-sacca*», *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. II, Colombo, 1966, p.p. 84—86.

³⁶ С некоторой точки зрения можно предполагать, что само понятие «путь» в буддизме являлось мифемой, в которой снималось противопоставление «средство — цель».

пейском античном учении)³⁷ Эта тенденция к крайней прагматизации истины в раннем буддизме усиливается еще и отсутствием конечной цели в определенном положительном виде (в «Третьей Благородной Истине» утверждается лишь «устранение страдания», т. е. лишь возможность отрицания некоторого отрицательного состояния).

3.4.3. В то же время само *страдание* (*dukkha*) древние буддисты не рассматривали как чистое отрицание некоего положительного состояния *удовольствия* (*sukha*). *Страдание*, очевидно, понималось ими как какое-то, само по себе существующее и абсолютно самостоятельное по отношению к *удовольствию* состояние³⁸. *Страдание* в этой проповеди выступает как главный признак и основное содержание мирского, профанического существования.

3.4.3.1. Однако, сказать о *страдании* только это было бы глубоко неверно в смысле специфически индийского понимания этого слова как важнейшего специального термина буддизма. А суть специфики состоит в том, что в миропонимании древнего буддиста *страдание* не было заложено в существующем, во внешних условиях: оно есть лишь привычный штамп реакции человека на эти условия (как внешние, так и внутренние), а точнее, оно есть стереотип реакции человека на свое собственное отношение к этим условиям. Иначе говоря, согласно учению Будды, человек страдает не от объектов, а от реакции его психики на отношения, эмоциональные контакты и соприкос-

³⁷ Будде принадлежит классификация относительно пути, согласно которой все отшельники (*samaṇo*) делились на победителей пути (*maggaḥajino*), прогрессирующих на пути (*maggaḍesako*), тех, кто живет на пути (*maggejivati*) и осквернителей пути (*maggaḍusi*), см. *Sutta-Nipāta*, 84. Очевидно, в этой классификации воспроизводится принцип, действовавший при описании «Четырех Благородных Истин»: здесь победитель пути (сопоставимый с освобождением от страдания) может быть представлен как то место, откуда может производиться описание, устанавливаться классификация, и которое само, таким образом, не может входить в эту классификацию. (Здесь не важно, что в «Истинах» речь идет о классификации состояний, а не людей, достигших того или иного состояния).

³⁸ Рассматривание «страдания» и «удовольствия» как двух совершенно самостоятельных психологических категорий (а не выводимых одно как отрицание другого) находит себе подтверждение в современных психофизиологических концепциях, согласно которым снятие страдания (англ. — "pain") и наличие удовольствия (+ pleasure) обуславливаются каждое самостоятельными и физиологически обособленными нервными процессами, регулируемые каждый своим физиологическим и биохимическим механизмом. Об этом см. H. M. Kallen, *Old Mysticism and New Knowledge, Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXVI, № 1, Buffalo, 1965, p.p. 18—34. В зоопсихологии впервые эта проблема была поставлена и экспериментально отчасти решена в работах Лилли. См.: Lilly J. C., *Learning Motivated by Subcortical Stimulation, "Reticular Formation of the Brain"*, ed. by H. H. Jasper, Boston, 1958: Some Considerations Regarding Basing Mechanismus of Positive and Negative Types of Reactions, *Amer. J. of Psychiatry*, 1958, № 11, p.p. 498—504.

новения (ощущения)³⁹ с объектами своего внутреннего и внешнего мира. Он страдает от своей системы реакций, постоянно порождающей в нем неудовлетворенность, напряженность и тревогу — эти три отрицательных параметра человеческой психики. И прекращение (*nigodha*) страдания может быть достигнуто лишь изменением человеком своей психики, достигаемым на «Восьмеричном Пути» и предполагающем сначала замену отрицательных реакций на положительные, а затем полное устранение всех реакций самих по себе^{39а}.

[3.4.3.2. Что касается возможности других толкований слова «страдание», то, возможно, не лишена смысла попытка понимать его, как «неудовлетворимость». Можно предположить, что Будда считал, что:

а) всякая потребность (независимо от ее происхождения) несет в себе тенденцию к тому, чтобы принять парадоксальную форму, т. е. стать принципиально неудовлетворимой;

б) эта неудовлетворимость имеет чисто психологические причины, т. е. она принципиально независима от объективных условий удовлетворения или неудовлетворения; иначе говоря, понятие «действительное положение вещей» не имеет никакого смысла в отношении неудовлетворимости.

Перевод *дукхи* словом «страдание» представляется неудачным еще и потому, что если считать страдание эффектом внешних воздействий, то такой перевод неправилен, принимая во внимание всё вышесказанное, а как характеристика определенного внутреннего состояния *страдание* здесь также не может быть принято, поскольку в этом случае оно будет не первичным (каковым по определению должно быть), а связанным с некоторым породившим его внутренним же состоянием. Кроме того, оппозиция, в которой фигурирует это слово, в некоторых других буддийских и небуддийских контекстах (*дуккха*

³⁹ Эти три понятия, соответственно на пали *upādānam*, *saṅgo* и *phasso* образуют более или менее общую для древнеиндийской психологии структуру перцепции, которую не следует смешивать с третьей *скандхой* (кстати, контакты и связи относятся к пятой *скандхе* — *виджняне*). Этой структуре противостоит своего рода познавательная структура — *vijñāna*, *citta* и *manas* (в пределах пятой же *скандхи*). Можно было бы думать, что *упаданы* в раннем буддизме считались фундаментальной причиной *страдания*. Весьма интересно, что буддийский «лукавый» — Мара, говорит об *упаданах* по отношению к *удовольствию* то же, что Будда — по отношению к *страданию*: «[Мара сказал] ибо лишь упадхи (*upadhī* — весьма близко к *упадане*) суть радость человека; у кого нет упадхи, тот не радуется». (*Sutta-Nipāta*, 34).

^{39а} Исключительно интересно толкование *дукхи* ван Зейстом; он переводит ее, как «дисгармония», «конфликт», имея в виду постоянное несоответствие друг другу тех компонентов, частей, из которых состоит сложное целое личности, субъекта. См. H. G. A. van Zeyst, «ariya-sacca», Encyclopaedia of Buddhism, vol. II, Colombo, 1966, p. 85.

— *сукха*) ясно показывает, что это понятие остается лингвистически (этимологически) отрицательным, что также противоречит смыслу того, что было сказано о страдании выше].

3.4.4. Сейчас едва ли возможно сказать, в какой мере проповедь в «Сутре Повертывания Колеса Дхармы» содержала описание фактов, а в какой мере их истолкование. Вследствие невозможности здесь рассмотреть классификацию поздней *абхидхармы* (Васубандху, Буддхагхоша) относящуюся к излагаемому материалу, я ограничусь лишь несколькими чисто предположительными замечаниями на этот счет.

3.4.4.1. Возможно, что то, что описывалось (или истолковывалось?) в «Четырех Благородных Истинах», было не тем что, которое определено истолковывалось в *абхидхарме*.

3.4.4.2. Возможно, что в сутре просто описывался внутренний мир человека (приравняемый к «действительному положению вещей») и что язык этой сутры есть язык описания, в отличие от метаязыка *абхидхармы*.

3.4.4.3. Этот внутренний мир по существу описывался с помощью трех слов: «страдание», «путь» и «нирвана». Первому противопоставлено слово «В сё» (В смысле: «Все, о чём должно думать, что оно есть» — об этом см. ниже)

4. Центральные образы буддизма. Берег. Поток. Их истолкование. В древней буддийской литературе профанический мир *самсары*, *Путь* и *нирвана* обычно изображались как «этот берег», «поток» и «тот берег». Поэтому придерживающийся «Средней линии поведения», так сказать, «начинающий» буддийский отшельник назывался *щротапанна* (*śrotapanna*) — «человек потока», «вступивший в поток». Состояние *щротапанны* предполагает *устранение страдания* уже достигнутым⁴⁰, но оставляет неопределенным вопрос об уничтожении условий (или причин) *страдания*. Во всяком случае ясно, что в буддийской мифологии это состояние достигается в данном рождении *бхикшу*, хотя оно может в качестве кармического результата повлечь более высокое состояние в следующем рождении. Следующая ступень имеет в виду и кармический результат. Она очевидно предполагает возможность уничтожения условий *возникновения страдания*, но одновременно указывает и на то, что для перехода к *нирване* необходимо, исчерпав *карму*, завершить естественный круг смертей и рождений, еще раз вернувшись на землю. Такое состояние называется состоянием «того, кому предстоит вернуться еще раз» (*sakṛtāgamin*). И, наконец, третье состояние и, соответственно, третья ступень

⁴⁰ Вот формула, произносимая вступившим в поток: «Ад исключается для меня, лоно животного исключается для меня, область духов исключается для меня, мучение и дурная участь в ином рождении исключается для меня, вступивший в поток я есмь, обладающий дхаммой неразрушения (*avinipata dhammo*), пришедший к просветлению» (*Mahāparinibbāṇa-suttanta*, II, 8, 9).

носит название «невозвращения», состояния «невозвращающегося» (anāgamin) и, по-видимому, означает для *бхикшу* полное покидание *самсары*. Однако, здесь весьма важным является то обстоятельство (на котором мы особо остановимся ниже), что и «невозвращение» является пока еще негативным описанием отношения к *самсаре* и оставляет неопределенным отношение к *нирване*. Всё это заставляет меня предположить, что три этих ступени относятся к *Пути* или к рассмотрению *нирваны* с точки зрения *Пути*, а не самой по себе⁴¹. Эта фактическая неопиcуемость *нирваны* является отличительной чертой для раннего буддизма, но, в то же время, она отражает и общую для всего буддизма тенденцию к пониманию любого абсолюта (будь то Высшая истина, Конечная цель, Высшее психическое состояние и т. д.) как *Пути* к его достижению.

5. Неведение. Представляется, однако, что Будда, его окружение и его первые преемники весьма скептически относились к мысли о возможности приятия массами людей точки зрения *Дхармы*. Скорее всего они полагали, что даже простое усвоение этой точки зрения есть удел немногих, не говоря уже о более высоких ступенях посвящения, обязательно связанных с отшельничеством. Буддисты древности, по-видимому, ясно осознавали, что люди в своей массе все-таки склонны считать, что *страдание* компенсируется удовольствием, неудовлетворенность — удовлетворением, что за напряженностью наступает разрядка, а тревожность сменяется покоем. И, считая так, люди все снова и снова стремятся к воспроизведению своего иллюзорного эмпирического «я», страстно желая продления существования, смерти и нового рождения. Такую позицию массы людей буддисты объясняли их *неведением* (avidyā, avijjā), т. е. неведением того, что сущностью *самсары* является *страдание*, того, что их «я» есть не более чем «пять куч» и т. д.

6. Карма. Пунья и апунья. Анатта. В буддизме именно *неведение* и обуславливает в конечном счете то обстоятельство, что *дхармы*, в известной конфигурации составляющие данное эмпирическое «я»; вновь образуют под влиянием поступков данного рождения иллюзорную личность в следующем рождении и создадут новое «я», социальный, моральный и физиологический статус которого зависит от соотношения *достоинства* (puṇa) и *недостойства* (apuṇa) в поступках прежнего рождения. Однако *карма* (kamma) в раннем буддизме обладает тремя специфическими особенностями, весьма отличающимися ее от *кармы* в брахманистской и упанишадской трактовке.

6.1. Первая особенность — это то, что в буддизме нет того

⁴¹ Таким образом в принципе возможны три точки зрения на *нирвану*, т. е. точки зрения *самсары*, *Пути* и *нирваны*.

«вечного», «нетленного», «бесконечного» носителя поступков, каковым в «*Бхагавад-Гите*» и *упанишадах* является душа, *атман*. Взамен бессмертной души здесь — случайное сочетание *дхарм* и их агрегатов, *скандх*, составляющих *пудгалу*, личность. Этот взгляд лежит в основе буддийской «концепции отрицания души» (*anatta*).

6.2. Вторая особенность заключается в том, что единственным регулятором действия закона *кармы*, несущим всю полноту ответственности за последствия своих поступков, является само совершающее их существо. Никакое другое существо, будь то животное, человек, дух или бог, не может оказать абсолютно никакого влияния на последствия поступков данного существа ⁴²

6.3. Третьей и, пожалуй, наиболее важной особенностью буддийского понимания *кармы* является то, что в основе действия *кармы* (и, соответственно, оценки данного поступка как *пуньи* или *апуньи*) лежит не действие как таковое, не дело, оцениваемое по его конечному результату, а поступок во всей его целостности, понимаемый как единство намерения, осознания (включая сюда и словесное описание) и исполнения. Таким образом, здесь мы, по существу, имеем дело с *кармой сознания* (*citkarma*)

7 Если же человек продолжает по неведению считать себя личностью, считать свое «я» отличным от других «я» и от остальных существ и предметов, то он, согласно буддийскому учению, продолжает свой «круг смертей и рождений». При этом для отдельного человека, как и для всякого иного живого существа, устанавливается особый причинно-следственный ряд, в котором связаны друг с другом его миропонимание, поведение и психофизиология.

7.1. Этот ряд получил название «Закона взаим обусловленного возникновения» (*paticcasamuppādo*). гласящего, что: «Неведением обусловлены кармические действия; кармическим действием обусловлено различительное знание; различительным знанием обусловлено имя-форма (*pāṇaḥīratam*); именем-формой обусловлены сферы шести чувств (*āyatanaṃ*); сферами шести чувств обусловлены соприкосновения; соприкосновениями обусловлены эмоции; эмоциями обусловлена жажда; жаждой обусловлено отношение; отношением обусловлено бытие (*bhavo*); бытием обусловлено рождение (*jāti*); рождением обусловлены старость и смерть (*jarāma-*

⁴² Этот индивидуалистический принцип, на который неоднократно указывали многие исследователи, неуклонно проводился в палийских сутрах. Например, в *Махапариниббана-сутте*; «. будьте светильниками самим себе. .» (III), или в *Дхаммападе*: «. Чистота и нечистота связаны только с самим собой; одному другого не очистить» (165).

пam), печаль (soko), тоска (parideva), страдание, от него же подавленность (domanassam) и отчаяние (upāyāso) бывают.

Таково возникновение (samudayo) всего этого агрегата страдания (dukkhakhandho)

Освобождение от этих факторов происходит в порядке обратном их взаимообусловленному возникновению. Так, устранение неведения приводит к прекращению кармы с ее проявлениями. Прекращение кармы с ее проявлениями приводит к прекращению сознания и т. д.»⁴³

Каждый из этих факторов, *нидан* (nidānam) в каждый данный момент характеризует изменяющуюся психику личности, является указанием на наличие у индивида определенного (отрицательного, с точки зрения буддизма) психического состояния. Совокупность *нидан* ни в коем случае нельзя рассматривать как чисто временную последовательность этапов единого эволюционного процесса. Скорее она представляется набором характеристик, одновременно (или даже — вне времени) приписываемых данному (и всякому) индивиду. А «закон» здесь отражает лишь принцип взаимосвязи *нидан*, общий порядок их актуализации. «Закон», как мне кажется, можно понимать в том смысле, что каждый индивид в каждый данный момент актуализирует по крайней мере одну *нидану*, а человек вообще одновременно актуализирует их совокупность. Однако, если буквально следовать формулировке «Закона», то можно придти к такому выводу: ведь, строго говоря, возникновение одной *ниданы* уже предполагает возникновение другой и всех остальных (так, по-видимому, дело обстоит и в случае прекращения одной *ниданы*) практически одновременно или мгновенно⁴⁴

8.1. Праджня. Идея уровня. Четыре правильных усилия. Четыре неизмеримых достоинства.

⁴³ См. *Vinaya-piṭakam*, mahāvagga, I, 1 (2).

⁴⁴ Согласно «теории мгновности» *абхидхармы*, минимальное время одного биения «пульса психики» равно 0,000,000,000,002 сек. Трудно себе представить, чтобы два состояния психики, произошедшие с интервалом такого порядка, могли каким-либо образом проецироваться на макropsихику как разделенные временем, не говоря уже о направленности этого времени. Вполне возможно, что в *абхидхарме* предчувствовалась идея своего особого времени для микропроцессов психики. О понимании этого вопроса современными цейлонскими абхидхармистами, см. G. P. Ranasinghe, *The Buddha's Explanation of the Universe*, Colombo, 1957, p.p. 35—41. Некоторую параллель буддийским попыткам понимания временно-пространственной автономности микропсихики являет трактовка Шредингером ряда положений Шеррингтона, см. Erwin Schrödinger, *Mind and Matter*, Cambridge, 1959 (1957) p.p. 52—62. Вневременной характер «Закона» был отмечен еще Бартом, см. A. Barth, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1881, p. 129.

Изложенные здесь идеи и предписания по буддийской классификации относятся к разделу *Дхармы* (Учения), именуемому «праджня» (pṛajñā, paññā). Определить это понятие логически невозможно. По-видимому, *праджня* предполагает интуитивное постижение тех теоретических положений буддизма, о которых посвященный в *Дхарму* должен был размышлять и думать, на которых должен был сосредоточивать свое сознание в *трансе*, *созерцании* (*дхьяне*), чтобы изменить свое субъективное состояние, перестать страдать и достичь *Просветления* (*бодхи*)⁴⁵.

8.2. В древних буддийских текстах именно в *праджне* мы, пожалуй, впервые встречаемся с последовательно проводимым принципом уровня, который применительно к пониманию и языку человека XX столетия можно сформулировать в следующих трех высказываниях:

8.2.1. Хотя буддийское учение (*Дхарма*) и его теоретическая основа (*праджня*) устанавливают ряд истин (*саттв*) которые должны быть постигнуты (таких, например, как «дхарма», «истина о страдании» и т. д.), смысл этих истин различен в зависимости от той степени духовного, интеллектуального и эмоционального развития, на которой находится человек.

8.2.2. Хотя в буддийском учении устанавливается ряд факторов, оцениваемых как мешающие, препятствующие прогрессу посвященного в буддийское вероучение (таких, например, как психическая и эмоциональная жизнь «я», и т. д.), считалось, что развитие некоторых из этих факторов может сыграть положительную роль на начальных этапах постижения⁴⁶.

8.2.3. Устанавливается возможность некоторого высшего уровня постижения (и поведения) на котором все различия (в том числе и различия уровней постижения) полностью теряют свой смысл.

8.3. И только с учетом этой идеи уровня возможно понимание таких важнейших формулировок буддизма, как «Четыре правильные усилия» и «Четыре неизмеримые достоинства».

8.3.1. Согласно первой, «Ученик должен, во-первых, стремиться неустанно к тому, чтобы вызвать в себе невозникновение зла и дурных дхарм, которые еще не возникли; во-вторых, должен устранить зло и дурные дхармы, которые уже возникли; в-третьих, должен вызвать возникновение благих дхарм, которые еще не возникли; в-четвертых, должен создать условия для

⁴⁵ Это понятие здесь анализироваться не будет.

⁴⁶ Так, например, буддийская рекомендация «не считать себя «я», личностью» может относиться лишь к существу уже осознавшему и развившему свое «я», т. е. к личности. В то же время, эта рекомендация не имеет смысла как по отношению к человеку низкого уровня индивидуальности и сознательности, так и по отношению к *Просветленному*, *архату*, стоящему на высшей ступени постижения, существу, для которого вообще не существует проблемы «быть или не быть Личностью».

постоянства, укрепления, роста, распространения и развития благих дхарм, которые уже возникли».

8.3.2. Вторая формулировка о «неизмеримых достоинствах» относится к культивированию благих эмоций, абсолютной благожелательности, абсолютного сострадания, абсолютно ровной радости по отношению к другим существам и абсолютно ровного состояния духа.

Эти четыре достоинства сами по себе являются лишь орудием, поскольку с их помощью достигается стирание граней между «Я» себя и «Я» других существ. То есть, относясь равно благожелательно ко всем живым существам, буддисты, по существу, имели в виду прекращение всякого индивидуального отношения в принципе, что несло в себе тенденцию к нерассмотрению своего «Я» как некоей обособленной сущности.

9. Характер определения. В связи с изложенными здесь положениями буддийского учения, следует отметить одно важное обстоятельство, которое заключается в том, что почти всякий основной термин (и соответствующее ему понятие) в буддизме, по существу, является указанием на определенное психическое состояние, но указанием, которое, однако, никогда не описывает данного состояния исчерпывающе (т. е. исчерпывающе отличающим его от другого состояния). Раскрытие смысла такого термина, раскрытие содержания понятия, соответствующего этому термину, в буддизме скорее носит характер операционального (а не логического — через род и вид) определения. Так, например, возвращаясь к некоторым основным изложенным выше понятиям «Дхаммачакка-Паваттаны», мы можем сказать что:

1) *дхарма* — это то, что существует в мире для знающего, но знанием её не исчерпывается состояние «Просветления»; 2) *страдание* — это то, в чем состоит смысл мирского существования, *самсары* для человека, видящего истинное положение вещей, но им не исчерпывается истинное положение вещей; 3) «Восьмеричный путь» — это то, что является условием *устранения страдания*, но быть на «Восьмеричном пути» еще не значит устранить *страдание*; 4) *нирвана* предполагает *устранение страдания*, но *устранение страдания* ни в коем случае не рассматривается древними буддистами как то, из чего логически следует или психологически возникает *нирвана*, и т. д. Таким образом, получается, что всякое важное понятие есть как бы указание на некоторое (недостаточное) условие возникновения нового психического состояния, которое может быть с помощью этого понятия лишь операционально определено⁴⁷

⁴⁷ Вообще о буддизме можно было бы сказать, что там всякое конечное состояние описывается скорее в смысле условий его недостижения (которые должны быть устранены), нежели в смысле условий его возникновения,

При этом ни одно последующее психическое состояние не может быть полностью описано с помощью указания на предыдущее или предыдущие. Оно лишь предполагает, что предыдущее или предыдущие состояния (в смысле соответствующих им понятий или обозначающих их терминов) уже достигнуты.

Нам кажется, что это обстоятельство само происходит от другого обстоятельства, более глубинного и связанного непосредственно с поведением, стилем жизни и психическим складом людей, составлявших древнюю буддийскую *сангху*.

10. Архат. Из древних буддийских книг определенно явствует наличие в учении *Дхармы* одновременно 2-х задач, 2-х установок, 2-х практических сторон жизни буддизма. С одной стороны, целью *Дхармы* являлось излечение от *страдания*, излечение, которое мыслилось как возвращение к какому-то архетипическому состоянию душевного здоровья, целостности личности и полноты жизни⁴⁸. Реализация этой психотерапевтической стороны *Дхармы* могла просто несколько облегчить существование человека в трудных и всегда сложных условиях его жизни и сделать эту жизнь более уравновешенной, более удобной, более субъективно переносимой, словом, более нормальной. Однако, с другой стороны, такое идеальное существование осознавалось буддистами древности как нечто, не обладающее самостоятельной ценностью, как ступень, которая должна быть преодолена на пути к конечному состоянию (*нирване*). для которого она является лишь условием возникновения. Именно с достижением *устранения страдания* заканчивается психотерапевтическая роль *Дхармы* и буддизм превращался в «наступательную религию», стремящуюся к свершениям, выводящая человека за пределы профанического существования, *самсары*. Этот «новый человек» буддизма, субъект состояния, предполагающего страдание уже устраненным, обычно назывался *архатом* (arhat).

10.1. Дать положительное определение *архату* невозможно. Можно лишь указать на некоторые общие свойства *архатов*, отличающие их от остальных существ, но которыми, однако, ни в какой мере не исчерпывается содержание понятия *архатства*, если вообще можно говорить о таковом. Поскольку *архат* мыслится как физически остающийся в *самсаре*, он не только устра-

которые мыслятся всегда недостаточными или неопределенными. Так, например, об анагамине сказано, что он тот, кто никогда не возвратится в мир *самсары*, кто навсегда его покинул. Но само по себе это еще не означает, что он находится (или будет находиться) в *нирване*. То, откуда ушел человек, еще не указывает, куда он вошел.

⁴⁸ Такое представление, будучи так или иначе истолковано и описано, являлось идеалом почти всех до-буддийских индийских культов. Оно же, как нам кажется, лежит и в основе некоторых шаманских религиозных практик.

нил *страдание*, но и навсегда уничтожил все, что может привести к *возникновению страдания* (говоря иными словами, *архат* не только «выздоровел», но уже и никогда не сможет «заболеть») ⁴⁹ Поскольку *архат* наблюдаем в *самсаре*, его поведение полностью непредсказуемо: *архат* может вести себя любым образом, так как его поведение не направляется и не управляется ничем (в частности — никакой религией). Поскольку *архат* мыслится как пребывающий или не пребывающий в *самсаре*, он всемогущ и всезнающ, т. е. он может все сделать и узнать. Поскольку *архат* мыслится как покинувший *самсару*, он больше никогда не подвергается круговороту смертей и рождений: он действует, но не совершает поступков (ни дурных, ни хороших) и потому не подвержен закону *кармы* ⁵⁰

10.2. К этому можно добавить еще три особенности *архата*, существенные с точки зрения сравнительного изучения религии:

1) об *архате* в любом случае говорится в смысле *самсары*: таким образом основные признаки *архата*, относящиеся к *нирване*, остаются неописанными;

2) *архат* сам достиг состояния *архатства*, но его почитание или контакт с ним буддиста ни в коем случае не приведут последнего ни к *архатству*, ни к иному высшему состоянию: *архат* не объект культа, а объект созерцания или пример для буддиста;

3) *архат* как бы сам себя исцелил и пошел дальше, он может разъяснить *Путь* к исцелению, но сам не исцеляет и не спасает (иначе говоря, *архат* — инструктор, а не врач: каждый может и должен сам себя исцелять и спасать).

II. Некоторые общие выводы относительно буддийского учения: Условность, относитель

⁴⁹ «Мы живем очень счастливо, небольшие среди больших...» (*Dhammapada*, 198).

⁵⁰ Вот что написано в *Дхаммападе* об *архате*, называемом там также и *брахманом* (в буддизме последнее слово употреблялось менее терминологически, нежели в брахманизме, и означало скорее «мудрый», «духовно-просветленный»): «Я называю брахманом того, чью стезю не знают ни боги, ни гандхарвы, ни люди; архата, у которого исчезли желания. Я называю брахманом того, кто свободен от привязанностей и ничего не имеет, для кого ничего нет ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем. Я называю брахманом того, кто знает свое прежнее существование и видит небо и преисподнюю; кто, будучи мудрецом, исполненным совершенного знания, достиг уничтожения рождений; кто совершил все, что возможно совершат». (420, 421, 423). В *Сутта-Нипате* есть такое упоминание об *архате*: «Рождение уже разрушено, проведена жизнь, посвященная отречению; все, что должно быть сделанным — сделано и ничего уже не осталось для свершения в этом существовании. Так это все осознавший Бхарадваджа стал одним из архатов» (80). Наиболее подробные сведения о превращении человека в архата содержатся в «Псалмах Сестер-отшельниц» (причем, не только в комментариях *Дхаммапалы*, но и в текстах самих «псалмов») вместе со множеством «технических подробностей». См. *Psalms of the Early Buddhists. I. Psalms of the Sisters (Therī-Gāthā)*, transl. by Mrs. Hys Davids, Pali Text Society Translation Series, № 1, London, 1909.

ность Дхармы; её психологизм; Дхарма как полное переустройство восприятия жизни и мира. То, что здесь было рассказано об учении древних буддистов, является, конечно, в немалой степени приближением этого учения к мировосприятию нашего времени, да иначе вряд ли вообще можно описывать что-либо, отделенное от нас десятилетиями веков. Однако, эта отдаленность также представляется условной; ведь буддийская Дхарма продолжает существовать на Цейлоне, в Японии, Тибете и многих других странах, существовать в тех или иных традиционных формах. И это неизбежно порождает другую сторону «осовременивания» Дхармы, т. е. Дхарма описывается не только «от современности» вообще, но и от современного буддизма. Избежать осовременения невозможно. Просто всегда следует иметь его в виду, принимать его в расчет, и, соответственно, делать на него поправки⁵¹. На основании всего вышесказанного можно было бы сделать несколько выводов о Дхарме как об общей концепции, которая по своему характеру может быть сближена с некоторыми лингвистическими и психологическими концепциями нашего времени.

11.1. Первый вывод относится к употреблению в буддизме слова «есть» (или — «существует», «является» и т. д.) Значение этого и ему подобных слов в Дхарме представляется весьма условным. Слово «есть» лучше было бы понимать как «следует думать»⁵², что есть» или «об этом следует думать, что оно есть то-то, имея в виду то-то и то-то»⁵³. Так, например, положение о том, что «существуют только дхармы», можно понимать так: «о дхармах следует думать, что только они и существуют, имея в виду переход на Восьмеричный Путь». Или положение о том, что «Я» не существует, можно понимать так: «о «Я» следует думать, что оно не существует, имея в виду прекращение страдания» и т. д. Иначе говоря, центральной проблемой буддизма является проблема стояния, а не проблема бытия. Буддизм — это прежде всего психология, а не онтология.

11.2. Всякое основное положение Дхармы не только условно в силу не онтологического его понимания. Оно вместе с тем и относительно в силу того, что «если имеется в виду» нечто иное, нежели то, что имелось в виду ранее, то изменяется и смысл данного положения. Так, например, если иметь в виду «Восьмеричный Путь», то существуют «бла-

⁵¹ Мне представляется, что нынешние «противники модернизма» в описании буддизма считающие, что его следует описывать «как он был на самом деле», по существу описывают его, как он представлялся буддологам XIX столетия.

⁵² Напоминаю, что само слово «думать» имело терминологический смысл и относилось к сфере созерцания, трансa (дхьяны).

⁵³ Т. е., имея в виду определенный уровень того, кому следует так думать.

гие» и «дурные» *дхармы*, но с точки зрения *нирваны* такое различие не имеет никакого смысла. Или возьмем такой пример: основной практической психологической задачей буддизм считал *думанье* о «Я» как о том, чего не существует. Как было показано выше, это считалось необходимым для *устранения страдания*. Но, очевидно, что на более низкой ступени духовного и интеллектуального развития чувство «Я» необходимо, ибо иначе человек не придет к мысли о том, что страдание есть не случай, не несчастье, компенсируемое счастьем, а самостоятельно рассматриваемая основа, смысл всего существующего.

Таким образом, все приведенные выше основные понятия (и обозначающие их термины) *Дхармы* являются по существу обозначениями того, что следует считать существующим или несуществующим, а также того, что считать долженствующим быть устраненным или культивируемым на том или ином уровне, т. е. относительно того или иного психологического состояния.

11.3. Если мы распределим основные понятия *Дхармы* по рядам, исходя из признаков «существования» и «несуществования», а также «культивирования» и «некультивирования», то эти ряды по существу будут отражать основные стереотипы реакций человека на «себя» и на мир, как их могли бы себе представлять древние буддисты (на условном уровне «вступления на Путь»).

Следует думать, что существует; следует устранить	Следует думать, что существует; следует культивировать	Следует думать, что не существует; следует устранить	Следует думать, что существует; следует устранить	Следует думать, что существует; следует устранить	Следует думать, что существует; следует культивировать
дурные дхармы	благие дхармы	«Я»	скандхи, сансары, упаданы	авидья, карма, духкха, и т. д.	«Средняя линия поведения», «Восьмеричный Путь», «Преображение Страдания»

В некотором смысле древняя буддийская проповедь сводилась к тому, что человеку, обращаемому в *Дхарму*, Будда или его ученики говорили: «Чтобы стать не тем, что ты есть, тебе следует думать о том-то и том-то, что его вообще не существует, и о том-то и том-то, что это — одно название, а о том-то и том-то, что оно есть не то, что ты думаешь, а совсем другое». Такой

подход в конечном счете приводит не только к тому, что сумма сведений о «себе» и мире резко изменяется (например: «то, что ты назвал бесконечным разнообразием мира с его субъектами и объектами суть дхармы», или «то, что ты называл своим «я» со всей его глубиной и противоречивой сложностью, суть «пять куч»), но и к тому, что эта сумма необычайно резко сокращается⁵⁴ Т о., можно заключить, что буддийское учение сводилось к определенной переорганизации информации в целом⁵⁵

12. Дхьяна. Садхана, самадхи и йога. Словом «дхьяна» (*dhyāna*, *jhāna* — «думанье») обозначается созерцание, *транс* — другая составная часть буддизма (о чем говорилось выше, в § о «Восьмеричном Пути»)⁵⁶, предполагающая некоторое особое поведение, направленное на достижение высших психических состояний и конечного из них — *нирваны*, и в принципе несовместимое (в смысле: невозможное в одно и то же время) с каким-либо иным поведением (т. е. с поведением, направленным на какие-либо иные цели)

12.1. В этом аспекте *дхьяна* приближается к *садхане* (*sādhanā*). будучи понимаема как средство, способ достижения *нирваны* (последняя сама по себе не является высшей степенью *дхьяны*)⁵⁷

⁵⁴ В этом смысле может стать более понятным отношение Будды к культуре; Будда не относился отрицательно к культуре, но, очевидно, предлагал предельно сузить «поле культуры», т. е. предельно ограничить ту сферу поведения, которую следует культивировать.

⁵⁵ Относя все вышесказанное к буддийскому Учению (*Дхарме*) в целом, можно было бы три приведенные ниже высказывания полагать своего рода алгоритмами буддизма:

1) применительно ко всякому данному уровню человека: «Дхарма — это то, о чем следует думать, что оно (далее следует утверждение или отрицание)»;

2) применительно к буддизму, условно представляемому одно временно на всех его уровнях: «Дхарма — это не то, что ты думаешь» (в этом случае слово «думать» употреблено не в терминологическом, а в обычном смысле);

3) применительно к переходу с данного уровня на более высокий: «Дхарма — это то, что ты думаешь, плюс нечто недумаемое» (остается в силе примечание к предыдущему высказыванию).

⁵⁶ Соотношение *дхьяны*, *шиллы* и *праджны* можно представить себе так: любая формулировка, любое предписание *шиллы* может явиться объектом *дхьяны* (не говоря уже о том, что высокий этический стандарт поведения считался необходимым предварительным условием самой способности к *дхьяне*). *Праджня* уже является особым, новым *дхармическим* (т. е. когда видят не вещи, а *дхармы*) видением мира, могущим возникнуть на высоких ступенях *дхьяны*. С. E. Conze, *Buddhist Meditation*, London, 1956, p.p. 22—24.

⁵⁷ В буддийском понимании поведения можно усмотреть тенденцию к вычленению поведения, направленного на многие возможные цели (что, по существу, синонимично «мирскому» поведению, либо к *приспособительному* поведению современной психологии), поведения, направленного к одной Высшей цели, и поведения, имеющего цель в себе самом, «замыкающегося» на себе самом. *Дхьяна* может быть приведена в качестве примера последней разновидности (см. также «чистое действие» в *Бхагавад-Гите*).

Дхьяна, очевидно, связана с предельным упрощением поведения (в течение *дхьяны*), поскольку здесь высшая цель в идеале исключает всякую иную цель⁵⁸. При этом поведение человека может сохранить свою элементарную структуру⁵⁹.

12.2. Однако орудийная, служебная роль являет лишь один аспект *дхьяны*. Во многих буддийских текстах *дхьяна* описывается как особое состояние транса, само по себе являющееся целью, желаемой и упорно преследуемой буддийскими отшельниками и мирянами. Понимаемая в этом аспекте, *дхьяна* теряет поведенческую структуру, становится как бы поведением в чистом виде, т. е. для человека в *дхьяне* перестает существовать как мотивационно-целевая сфера (*топос*), так и какое бы то ни было осознание поведения и себя, какое бы то ни было порождение текста более высокого порядка, нежели «текст поведения, как таковой»⁶⁰. Переживание *транса*, пребывание в *трансе* воспринимается и описывается буддистами само по себе как огромная ценность, как некоторый особый мир (со своим временем и пространством), отличный как от профанического мира, так и от *нирваны*⁶¹. Этот аспект *дхьяны* ясно виден на примере её «ступеней»: достижение *нирваны* считалось возможным после четвертой ступени, (или четвертой *дхьяны*), прохождение же дальнейших ступеней считалось принадлежащим уже только прогрессу человека в *дхьяне*.

12.2.1. В буддийской литературе приводится много описаний

⁵⁸ Э. Конзе полагает, что *дхьяна* вообще не может возникнуть и развиться в условиях *приспособительного* поведения, см.: E. Conze, *Buddhist Meditation*, p.p. 38—39.

⁵⁹ Здесь можно в равной мере опираться как на элементарную структуру поведения, приведенную Ж. Пиаже («Мотивационная сфера» — «действие» — «ценностная сфера» или «целевая»), так и на мою схему, согласно которой сложность поведения связана с наличием трех параметров — «типа поведения» (как определенного или могущего быть определенным во времени и пространстве чередования описуемых действий), «топоса поведения» (как той мотивационно-целевой сферы, внутри которой реализуются описанные действия, и которая сама в принципе — неопишима) и «порядка поведения» [который предполагает создание текстов (в том числе и «текстов сознания»), как самих себя осознающих действий]. В дальнейших характеристиках *дхьяны* я буду исходить из своей схемы. См. J. Piaget, *Psychologie de l'intelligence*, Paris, 1958, p. 5; А. М. Пятигорский, «О категориях лингвистической психологии и сл. статьи в сб. «Симпозиум по структурному изучению знаковых систем», М., 1962, стр. 103—119.

⁶⁰ При описании со стороны *дхьяны* в этом аспекте может быть противопоставлена сознанию, поскольку, разумеется, речь не идет об интуиции, особом переосознании.

⁶¹ «...представляется очевидным, что Будда, практикуя *дхьяну*, не стремился . ни к единению с Мировым Духом, ни к общению с Высшим Богом. *Дхьяна* была для него средством «мистического опыта», путем достижения сверхчувственных реальностей, а не *unio mystica*». M. Eliade, *Le yoga*, Paris, 1954, p. 176.

транса, различных по эффекту, характеру и длительности. Обычно различаются восемь состояний или ступеней. Первая *дхьяна* характеризуется отстранением от желаний, связанных с деятельностью органов чувств, а также отстранением от других дурных состояний и ситуаций⁶²; в этой *дхьяне* сохраняется дискурсивное мышление, человек радостен и весел. Вторая *дхьяна* характеризуется умерением дискурсивного мышления, постепенным сведением его на-нет, ясностью духа и полной равной радостностью. Третья *дхьяна* характеризуется не только устранением положительных или отрицательных эмоциональных реакций, но и состоянием предельной уравновешенности и равности отношения ко всему. В четвертой *дхьяне* реакции индивида ни положительные, ни отрицательны, ни неположительны, ни неотрицательны. Четыре последующих состояния (*āyatanam* — собственно «сфера») называются «лишенные формы» (*agūra*). В пятом—существо, выйдя за пределы восприятия форм, восприятия многообразия явлений, событий и вещей, устремившись к единому, думает⁶³: «Бесконечно пространство» (*ākāso*) и достигает сферы неограниченного пространства. В шестом—существо, вышедшее за пределы сферы бесконечного пространства, думает: «Бесконечное сознание» (*viññāṇam*) и достигает сферы неограниченного сознания. В седьмом—существо, вышедшее за пределы неограниченного сознания, думает: «Ничего нет» и достигает сферы отсутствия чего-либо (*akiñcanna*). Выйдя за пределы сферы, где отсутствует что бы то ни было, существо достигает сферы, где нет ни восприятия, ни не-восприятия (*asaññā*), а затем достигает и последнего состояния — полного прекращения восприятия и чувствования (*saññā-vedayita-nirodha*). В «Сутре Великой Конечной Нирваны» (VI, 8—9), повествующей об уходе Будды из жизни, описывается, как он последовательно прошел четыре *дхьяны*, четыре сферы «лишенные формы», достиг предельной ступени и вновь прошел все их в обратном порядке, а затем, снова дойдя до четвертой *дхьяны*, перешел в конечную *нирвану* (*paṇibbāṇam*). Но в той же «*Махапариниббана-сутте*» есть еще два не совсем совпадающие места, где описываются ступени транса. «Есть же здесь, Ананда, восемь вы-

⁶² Так, например, в *Суттанипате*: «... непокидающий дхьяну стремящийся к уничтожению жадности, неотвлеченный внимательный...» (69—70).

⁶³ Здесь слово «думает» есть особый, дхьянический термин, употребляемый в смысле: «думает в состоянии транса, сосредоточения». Таковыми же терминами в буддийских канонических текстах являются едва ли не все слова, обозначающие те или иные ментальные действия (когда последние совершаются буддийскими отшельниками или рекомендуются к совершению). Среди таких слов особенное значение имели: «восприятие» (*saññā*), «направление внимания», «вспоминанье» (*smṛti, sati*), и «осознание» (*sampajaññam*), и, соответственно, связанные с ними глаголы. О слове «вспоминанье» особо см.: Е. Соппе, *Buddhist Meditation*, p. 17.

освобождений (vimokho) Какие же восемь? — Первое — когда обладающий формой (gūrin) видит формы; Второе — когда субъективно воспринимающий себя как бесформенного (agūra) видит формы как внешние [ему] (bahiddha); Третье — когда пребывает испытывающим (adhimutto) радость (subham); Четвертое — когда полным выходом за пределы восприятий формы, уничтожением восприятий своих отрицательных реакций (paṭigho) и отвлечением психики (amanasikāro) от восприятий многообразия (pāpattam) достигается сфера бесконечности (apañca) пространства, называемая «бесконечное пространство». Пятое — когда полным выходом за пределы сферы бесконечности пространства достигается сфера бесконечности сознания, осознаваемая как «бесконечное сознание». Шестое — когда полным выходом за пределы сферы бесконечности сознания достигается сфера ничто, называемая «ничего нет». Седьмое — когда полным выходом за пределы сферы ничто достигается сфера невосприятия и не-невосприятия. Восьмое — когда полным выходом за пределы сферы невосприятия и не-невосприятия достигается невозникновение (nirodham) восприятия и чувствования (vedayitam)» (III, 33) «Есть же здесь, Ананда, восемь сфер преодоления (abhibhāyatanam). Какие восемь? Первая — когда воспринимающий (saññin) формы субъективно (ajjhātam) видит формы [как] внешние, ничтожно малые (paritto) прекрасные и безобразные (suvaṇṇa-dubbaṇṇāni), воспринимая [их, как они есть] и говоря: «Я знаю, вижу их преодоленными» ; Вторая — когда воспринимающий формы субъективно, видит формы как внешние, неизмеримые (appaṇāpo) прекрасные и безобразные, воспринимая [их, как они есть] и говоря: «Я знаю их, вижу их преодоленными» Третья — когда воспринимающий не-формы субъективно, видит формы как внешние, ничтожно малые, прекрасные и безобразные и т. д. ; Четвертая — когда воспринимающий не-формы субъективно, видит формы как внешние неизмеримые и т. д. ; Пятая — когда воспринимающий не-формы субъективно, видит формы как внешние, синие, такие же синие как сияющие синим блеском и т. д. Шестая — когда воспринимающий не-формы субъективно, видит формы как внешние желтые, такие же желтые как сияющие желтым блеском и т. д. ; Седьмая — когда воспринимающий не-формы субъективно, видит формы как внешние, красные, такие же красные, как сияющие красным блеском и т. д. ; Восьмая — когда воспринимающий не-формы субъективно, видит формы как внешние, белые, такие же белые как сияющие белым блеском и т. д.» (III, 24—32)

12.2.2. Названия следующих 4-х ступеней образованы посредством слов с отрицательной приставкой (a) и отрицания

(па) Я думаю, что в этих названиях отрицание не является отрицанием того, что утверждалось в названии предыдущей ступени (как естественно было бы думать о всяком отрицании на уровне профанической жизни), но является отрицанием оппозиции «а ↔ не-а», значимой на предыдущем уровне. Такое отрицание не предполагает чего-либо положительного взамен данного. Т. е. образованное отрицательное слово не имеет денотата. Такое отрицательное слово есть знак отрицания предыдущей ступени транс в целом, а не понятие, отрицательное по отношению к какому-либо определенному понятию предыдущей ступени транс. Знак этот есть символ данной следующей ступени транс. По-видимому, в этой сфере буддизма вообще не происходит образования понятий. А то отрицание, которое на профаническом (вне-трансвом) уровне равносильно образованию понятия полярного отрицаемому, на уровне транс (сосерцания), сосредоточения служит лишь знаком пребывания человека в транс и на данной его ступени.

Третий же (т. е. идущий после профанического и дхьянического), высший уровень состояний можно себе представить как описываемый словами, имеющими значение. Однако это — либо особые слова, как понятия не определяемые на первом уровне (такие, как *шуньята*, *татхата*). либо слова, употребляемые на первом уровне, но имеющие на третьем совершенно иные значения и иной смысл. Жизнь на третьем уровне представляется имеющей свои ценности, но также совсем другие иные. Высказывание, имеющее на первом, профаническом уровне определенный смысл, на втором, дхьяническом вообще не будет иметь смысла, а на третьем приобретет иной смысл. Позднее последователи *праджняпарамиты* считали в принципе возможной передачу опыта от третьего уровня к первому (о чем говорит термин *пратьявекишана* в его трактовке, данной Станиславом Шайером). В связи с этим же представляется возможным такие термины, как *шуньята* и *нирвана*, трактовать чисто положительно, а не в смысле отрицания первого уровня состояний.

В соответствии с тем, что было сказано о дхьяне можно предположить, что всякое психическое состояние определяется соотношением состояния в собственном смысле этого слова и состояния возможности данное состояние описать (языком и другого состояния). Представляется, что они находятся в отношении дополнительности). Тогда второй (дхьянический) уровень представится характеризующимся предельной степенью состояния как такового при минимальной возможности его описания. Отсюда делается обратный вывод (как это видно в «Алмазной сутре»), что если состояние описывается, то оно как таковое не существует.

Поведение человека на уровне *дхьяны* ближе всего к мифи-

ческому (в терминологическом значении слова). Поэтому не странно, что хинаянский буддизм, обращающий особое внимание на *дхьяну*, не делал особого акцента на различии аспектов поведения; последние несомненно осознавались, хотя и не в равной степени. Основным оставался *типологический* аспект, ибо *транс* описывается как предельно выраженное простое состояние, своего рода, чистое поведение, стремление к которому было почти во всех направлениях индийской религиозно-философской мысли. Говоря о *трансе* как о простом состоянии, я имею в виду столь сильное преобладание *типологического* аспекта, что о 2 других аспектах здесь можно не говорить. На первом уровне *топологическая* характеристика, обнимающая всю интенционно-ценностно-мотивационную область поведения, весьма важна, так же как и отрицаемое в принципе для уровня *дхьяны* осознание. Последнее иногда интерпретируется даже как основной фактор *кармы* (*citkarma*), являющейся по существу передачей во времени и пространстве информации профанического уровня. (В общем же, первый, профанический уровень в буддизме соответствует морали, *шиле*). Если попытаться определить все три уровня через значимость для них того или иного из трех аспектов поведения, то получится примерно такая картина.

В пределах каждого уровня в буддизме существует своя иерархия. Например: профанический мир делится на сферы богов, *асуров*, людей, духов, жителей ада и животных, *дхьянический* мир располагается в пространстве 8-и (9-и или 10-и) ступеней *транса*. Но! как мы уже видели, при переходе от одного уровня к другому, т. е. при рассмотрении иерархии уровней, иерархия внутри уровня теряет свой смысл. Так, для того, чтобы достичь высшего развития на уровне *дхьяны*, надо быть человеком, а не богом, а переход от *дхьяны* к *нирване* возможен не от 8-ой или 9-ой, а лишь от четвертой ступени *дхьяны*; эта ступень, будучи средней при рассмотрении в пределах *транса*, становится высшей с точки зрения следующего уровня. Это — своего рода закон слабой психической специализации в буддийской психологической мифологии⁶⁴

⁶⁴ Некоторые исследователи принимают иную, менее специфически психологическую трактовку ступеней *транса* и *сосредоточения*. Такакусу, например, считает, что профаническое существование (*The World of living beings*) соответствует отсутствию *сосредоточения* (*samāpatti*), или, как можно было бы сказать, является ступенью «нулевого сосредоточения», четыре *дхьяны* традиционно объединяются под именем «сосредоточения на том, что имеет форму» (*gūra samāpatti*), следующие четыре ступени традиционно объединяются под именем «сосредоточения на не-имеющем формы» (*agūra samāpatti*), девятая ступень называется «сосредоточением на невозникновении» (*nīrodha samāpatti*) и соответствует архатству, и десятая ступень — «сосредоточение на дхармичности» (*dharmadhatu-samāpatti*) соответствует буддству. См. J. Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu, 1949. (2-е изд.), p. 27.

[12.2.2.а. Мне представляется, что, согласно буддологическому пониманию, мир четко треструктурален (т. е. здесь воспроизводится архетипическая мифема троичности всего сущего). Иерархия миров мистического, промежуточного и профанического (т. е., соответственно, *нирваны*, *дхьяны* и *самсары*), есть, по-видимому, самый общий и самый явный случай иерархии. Внутри профанического мира иерархия представляется явной и нереальной, внутри промежуточного — явной и реальной, внутри мистического — неявной и реальной.]^{64а}

12.2.3. Буддисты безусловно допускали возможность спонтанного перехода человека в состояние *транса*, также как и способность человека к дхьяническим состояниям, возникшую в результате его дхьянического опыта данного или прежних рождений. (Так, традиция приписывала Будде способность мгновенно входить в *транс* и сосредоточение, и мгновенно возвращаться). Однако, такого рода явления в принципе рассматривались ими как исключения. Вообще же они считали, что *дхьяна* (во всяком случае на начальных её ступенях) реализуется как сосредоточение сознания — *самадхи* (*samādhi*) на каком-нибудь мыслительном (реже — физическом) объекте и при полном отвлечении от всех других объектов. Собственно *самадхи*-то и есть единство полного отвлечения от одного и полного сосредоточения на другом, и в этом смысле *самадхи* может и не вести к *дхьяне*, будучи направленным на мирские цели. Кроме того, остается возможность рассматривать *дхьяну* как универсальную, заложенную во всех существах способность к *самадхи* или вообще к переживанию особых психических состояний. В этом отношении интересно определение *дхьяны*, данное крупным буддистом и буддологом, профессором Барадийном: «Самадхи — это особое, сосредоточенное на чем-нибудь состояние мысли, достигнутое путем практики созерцания и вызываемое неограниченно свободно в любой момент и по отношению к любому объекту. Самадхи имеет бесчисленное множество видов и степеней, как в качественном, так и в количественном отношении. Будда обладал всеми высшими степенями и качествами *самадхи* и мог в любой

^{64а} См. E. Conze, *Buddist Thought in India*, p.p. 21—22, 24—26. Первоначальное представление о трехчисленности, тройственности, вселенной появилось в представлении о «трех дхату» — чувственности, чистой формы и бесформенности. Последнее, очевидно, соответствует четырем сферам «лишешности формы» как своего рода онтологическая объективация — высшим психическим состояниям *самадхи*. Представление же о переходе из начальных ступеней (*дхьян*) непосредственно в *нирвану*, показанное выше, нашло свою подробнейшую разработку и предельную идеализацию в буддийском тантризме с его идеей о йогической трансформации физического тела человека, с его представлением о физическом теле как «сосуде *нирваны*», основном «инструменте» для перехода в *нирвану*, недоступную как богам и духам, так и существам, находящимся на высших ступенях *самадхи* либо в мирах бестелесности.

момент вызывать в себе состояния высшего самадхи, сосредоточенного на любой из вдохновляющих его идей. С этим специальным термином нельзя смешивать общий термин «дхьяна», обозначающий вообще природную способность живых существ к самадхи — эта способность находится в них или в состоянии скрытой силы, или в состоянии разных степеней развития»⁶⁵ Хотя объектом *самадхи* может быть что угодно⁶⁶, в сутрах особенно рекомендуется сосредоточение на тех или иных положениях буддийского учения, например на «Четырех Благородных Истинах», «Пяти Нравственных Запретах» и т. д.⁶⁷ Особо эффективным в смысле перехода в *транс* считалось *правильное сосредоточение* (*sammasamādhi* — восьмая часть «Восьмеричного Пути») на объектах, связанных с собственной психофизиоло-

⁶⁵ Б. Б. Барадийн, Беседы буддийских монахов (перевод и примечания), «Сборник МАЭ имени Петра Великого при АН СССР», т. V, выпуск 2, Л., 1925, стр. 654.

О соотношении *дхьяны* и *самадхи* г-жа Дасгупта пишет: «В отличие от дхьяны, самадхи является необходимым условием достижения праджня и нирваны.» См. *Surama Dasgupta*, p. 186—188.

Среди обширной специальной литературы, посвященной *дхьяне*, следует отметить ставшие классическими работы г-жи Рис Дэвис, в которых она излагает свою идею о *дхьяне*, как о своего рода «легком», «зефирном» думанье, как о чем-то лежащем на грани мышления и мечты, бодрствования и сна (Отсюда — весьма своеобразный перевод этого термина словом *musiŋg* довольно редким и необычным для современного английского языка, взамен таких укorenившихся вариантов как: *transe*, *mindfulness* и т. д.), См.: *Mrs. C. A. F. Rhys Davids, Buddhist Psychology*, London, 1924; также, *Dhyana in Early Buddhism*, «*Indian Historical Quarterly*», 1927, v. III. p.p. 689—715; также, *Sakya, or origins of Buddhism*, London, 1931, (Chapter; *Jhāna*); также, *More about Dhyana*, «*Louis de Vallée Poussin Memorial Volume*», ed. by N. N. Law, Calcutta, 1946, p.p. 81—87

⁶⁶ *Дхьяна* (по крайней мере не на высших ее ступенях) является особым осознанием любых явлений, попадающих, так сказать, в ее поле, в том числе и особым осознанием самого осознания в любой модификации последнего. Все это, по-видимому, связано с тем, что для преодоления сознания в буддизме полагалось предельное его развитие, т. е. предельное повышение *порядка текста*. При этом все, что попадает в сферу *дхьяны* или *самадхи*, становится «особым», не профаническим. Явление, относящееся к любой из *скандх*, будучи связанным с *самадхи*, становится уже явлением Пути, а не естественного хода вещей. Вот, например, что говорится в *Махапариниббана-сутте*, о *скандхе восприятия* в смысле *самадхи*: «И поскольку у бхикку существует «Семь восприятий» (*saññā*) — восприятие непостоянства (*aniccasaññā*), восприятие того, что «Я» не существует (*anattasaññā*), восприятие нечистоты тела (*asubhasaññā*), восприятие вреда, идущего от тела (*ādēnavasaññā*), восприятие бесстрастия (*virāgasaññā*), восприятие оставления (*pañāpasaññā*) и восприятие прекращения (*nirodhasaññā*), постольку следует ожидать ...» и т. д. (I, 10). «И, поскольку бхикку выполняют правила поведения (*sīlāni*), ... благоприятствующие сосредоточению (*samadhi*) ... и взгляд на вещи (*ditthi*) благородный и ведущий к уничтожению страдания (*dukkhakhaṇo*), постольку следует ожидать ...» и т. д. (I, II).

⁶⁷ См., например, в *Дхаммападе*: «Ученики Готамы, обладающие великой бдительностью (*buddham*), всегда бодрствуют. И днем, и ночью, и всегда их внимание (*sati*) направлено на Будду на дхамму на сангху .. на тело». (296—299).

лица, например: детальнейшее воссоздание в сознании своего тела или своей будущей смерти. Но здесь важнейшим обстоятельством и условием является уничтожение всякого личного отношения к этим объектам. Так, свое тело в *самадхи* представляется как не свое, своя смерть как не своя, и т. д. Немалая роль отводилась и *сосредоточению* на воспоминании о своем поведении (т. е. опять-таки как о не-своем) в течение длительного отрезка времени. Причем вспоминать следует в обратном порядке, т. е. от данного момента назад⁶⁸.

12.3. Правильное сосредоточение требует полного подчинения органов чувств, воли и сознания, так же как и всего организма в целом, полного «обуздания» и контроля тела и психики (как шага на пути к «отстранению» от тела и психики), словом, полного и сознательного (по крайней мере вначале) изменения человеком самого себя⁶⁹. И в этом смысле *дхьяна* является *йогой*, поскольку она предполагает практику изменения человеком свойств и способностей своего психофизиологического организма и комплекс сложнейших технических средств, необходимых для такого изменения⁷⁰. Таков третий, йогический аспект *дхьяны*⁷¹.

⁶⁸ «Тогда бхагават [так] обратился к бхикку: «О бхикку, бхикку должен пребывать внимательным (*sato*) и осознающим (*samprāṇo*), так я вам возвещаю, бхикку! Что же [значит] о бхикку, «бхикку пребывает внимательным?» — [это означает], здесь, о бхикку, что бхикку пребывает созерцающим (*anupassin*) тело (*kāyo*) в теле, что он усерден (*ātapin*), сознателен, вдумчив (*satimant*), что он, [еще живя] в мире, отрицал влечение (*abhiññhā*) и подавленность (*domanassam*), что он пребывает созерцающим чувства (*vedanā*) в чувствах, мысль (*cittam*) в мысли, дхаммы в дхаммах... — Что же [значит], о бхикку «бхикку пребывает сознательным»? — [это означает] здесь, о бхикку, что бхикку пребывает [постоянно] осознающим (*samprāṇakārin*) то, как он приходит или уходит, как он смотрит вперед или назад, как он сгибается или выпрямляется, как он носит свое одеяние или держит свою чашу для подаяний, как он испражняется или мочится, как он ходит, как он стоит, как он сидит, как он лежит, как он засыпает или пробуждается, как он говорит или молчит...» (*Mahāparinibbāna suttanta* II, 12—14, 34). В известном комментаторском трактате Буддхагхоши «Путь очищения» описывается особая разновидность отшельников, практикующих сосредоточение на трупах. См. *Path of Purity* (a Translation of *Visuddhimagga* by Pe Maung Tin), PTS Translation Series, № 11, P. I, London, 1923, p.p. 87—88.

⁶⁹ Это отражает такую общую черту *дхьяны*, как думанье (думанье — здесь употребляется терминологически) о чем-то, как незначимом, а потом и несуществующем, имеющее огромное психотерапевтическое значение (в смысле того, что было сказано в § о *дхармах* и «Я»), как думанье о том, что что ты есть не более, чем слово.

⁷⁰ Вспомним первую строку *Йога-сутры* Патанджали: «Йога — прекращение завихрения сознания». Раджу полагает, что основное отличие буддийской *йоги* от всякой другой состояло в том, что она имела дело с деперсонализированным сознанием (*citta*). См. P. T. Raju, *Indian Psychology*, «The Cultural Heritage of India», vol. III, Calcutta, 1953, p. 593.

⁷¹ О взаимоотношении терминов «дхьяна», «йога», и «самадхи», см. Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Leningrad, 1927, стр. 2—7.

12.4. Может вызвать удивление то обстоятельство, что *дхьяна* и *самадхи* описываются преимущественно в отрицательном плане, т. е. как отвлечение от объектов, как обуздание органов чувств, как устранение отношения и т. д.⁷² Это безусловно объясняется стремлением древних буддийских бхикшу, бывших йогами по преимуществу, переорганизовать свое поведение не столько внешне (как это практиковалось и практикуется во многих религиях), сколько внутренне, глубинно, что постепенно приводило к коренному изменению всего их мироощущения и появлению новых качеств, свойств и способностей, описываемых уже в положительном плане.

12.4.1. Такowymi качествами являются, к примеру т. н. «Четыре Неограниченных», т. е. неограниченная благожелательность, неограниченная милость, неограниченная радостность и неограниченная уравновешенность. Сами по себе эти качества являются вполне этическими (и принадлежащими, таким образом, *шиле*), но как неограниченные, они могут быть выработаны исключительно в состоянии *транса*. Вот как выражена формула первого из неограниченных качеств: «Да пребудут все живые существа в покое и благодати, да живут в довольстве и радости! Пусть будут счастливы, покойны и довольны все живые существа до единого, будь то большие или малые, находящиеся в высших мирах, или в низших, видимые или невидимые, существующие или те, кто еще будет существовать!»

12.4.2. Практика *дхьяны* (особенно на высших ее ступенях) предполагала (как шаг следующий за всяческими устранениями, обуздами и ограничениями) и достижение мифологических способностей непосредственного управления и подчинения себе не только «себя», но и вселенной со всеми вещами, явлениями и живыми существами. Представления об этих «способностях полного управления» или «Трех Сверхъестественных Способностях» являются примером своего рода «психологической мифологии» древнего буддизма. «Сверхъестественные Способности» включают в себя все то, что может быть достигнуто в изменении действительности и «себя» человеком, в совершенстве овладевшим теорией, практикой и техникой *транса* (т. е. *йогой*), и проявлено во время пребывания им в *трансе*. Эти способности суть. I. «Три Волшебных Способности»; II. Способность слышать во всей вселенной посредством «дивного уха»; III. Способность читать чужие мысли посредством

⁷² «[Бхагават сказал]: Только тогда, Ананда, когда Татхагата пребывает отвращающим свой дух (*amanasikāro*) от всех [внешних] феноменов (признаков? — *nimittam*), обладает невозникновением (*pirodha*) некоторых чувств и пребывает в беспризнаковом (*animittam*) сосредоточении мысли (*cittasamādhī*), только тогда, Ананда, тело Татхагаты пребывает в состоянии удобства» (*Mahāparinibbāna suttanta*, II, 25).

«дивного глаза»; IV Знание о своих прежних рождениях; V. Знание о прежних рождениях других живых существ.

«Три Волшебных Способности», это:

1) Способность из одного становиться многими или из многих — одним, либо становиться невидимым, либо делать невидимое видимым, либо проходить беспрепятственно через твердые тела, либо ходить по воде, не погружаясь, либо передвигаться по воздуху, не падая;

2) Способность принимать любые обличия (богов, животных и т. д.),

3) Способность создавать тела по собственной воле из игры своего воображения.

12.4.3. Эти «три способности» связаны с идеей полного и непосредственного управления миром в состоянии *транса*, где игра воображения в соединении с волевым импульсом становится как бы немедленно выполняемым физически приказом, превращающим психическую энергию *сосредоточения* на воображаемом объекте в объект физически воспринимаемый. Эта (способность) носит название *риддхи* (*ṛddhi, iddhi*) — «парапсихическая сила», «сверхъестественная активная психическая сила» или «манифестация»⁷³. Остальные четыре способности связаны с идеей непосредственного и тотального приема информации, исключающего любые помехи, обусловленные отдаленностью во времени и пространстве, своего рода абсолютные парапсихические способности.

12.5. Весьма важно иметь в виду, что и *праджня* и *шила* (т. е. то, что следует интуитивно знать, и то, как следует себя вести) имели в буддизме относительное значение (вторая как относительно значимая, первая как относительно достижимая). Абсолютный и самостоятельный смысл имело, по видимому, лишь особое психическое, т. е. обусловленное лишь внутренней ситуацией состояние, в котором человек интуитивно познавал и правильно поступал, т. е. *дхьяна*. Более того, всякая истина обладала ценностью, лишь поскольку она переживалась в том или ином особом психическом состоянии. Почти столетняя полемика европейских ученых, касающаяся таких «вечных» буддологических проблем, как «определение нирваны», или как то, «что такое буддизм: религия, метафизика или этика?» не учитывала того существеннейшего обстоятельства, что *дхьяна* опосредствовала собой любое теоретическое положение и любое этическое предписание буддизма. Буддизм,

⁷³ «У Татхагаты же, Ананда, Четыре Основы (*pādam*) парапсихической силы (*iddhi*) культивированы (*bhāvito*), умножены, развиты (*yānikato*), утверждены (*vaṭṭhukato*), упражнены (*anutthito*), усвоены (*paricito*) и активизированы (*samāradhho*). Этот Татхагата, о Ананда, если захочет, то проживет эон (*kappaṃ*) или остаток эона» (*Mahāparinibbāna suttanta*, III, 3).

как мне кажется, более представлял собой описание иерархии психических состояний, нежели систему выводимых друг из друга истин или понятий. И поэтому понимание того или иного положения буддизма следует искать не в соотношении данного положения с другим положением, а в соответствии его с каким-то уровнем ряда психических состояний, параллельного ряду общих истин. Все вышесказанное можно заключить следующим образом:

а) истины или положения буддийского учения не выводимы друг из друга: они, будучи взяты в отдельности, представляют самостоятельные ценности;

б) истины или положения буддийского учения, рассматриваемые в сумме (как *праджня* или *шила*), не обладают самостоятельной ценностью, а обладают ценностью лишь относительного ряда особых психических состояний, т. е. относительного *дхьяны*;

в) *дхьяна*, рассматриваемая в целом, обладает в буддизме самостоятельной ценностью и в отношении *нирваны*.

13. Дхьяна и психоанализ. Возможно, что чисто психологически в основе *транса* лежит процесс, обратный психоаналитическому поднятию подсознательного на уровень сознания. В ходе *дхьяны* какие-то сначала осознанные явления постепенно становятся фактором подсознательного. Но этому, очевидно, должно предшествовать предельное их осознание, достигаемое *сосредоточением*. Соотношение *дхьяны* и психоанализа представляется весьма сложным. Я ограничусь на этот счет лишь некоторыми краткими замечаниями.

13.1. Как практическая психотерапия, психоанализ усугубляет чувство «Я», и как психологическая теория, психоанализ углубляет понятие «Я». Последнее предполагает, во-первых, совершенно иную картину синхронизма «Я», включающую в себя общее представление о подсознательной сфере, как «всегда сейчас» действующем факторе, а во-вторых — возможность рассмотрения «Я» как последовательности факторов, от только что, «сейчас и здесь» возникших, до древнейших, т. н. архетипических. Общая психологическая модель Фрейда и Юнга, несомненно, несет в себе черты мифологической модели, поскольку стремится к снятию оппозиции «Я» — «внешний мир», терзающей современного невротика. Но нейтралizador этой оппозиции, подсознательное «Я», становясь фактом и фактором внутреннего мира невротика, может там оказаться противопоставленным его «привычному» (осознанному как осознанное) «Я», со всей воспитанной культурой поведения и рефлексией последнего. И это «комплексное» фрейдовское «Я» может вновь оказаться противопоставленным внешнему миру в ситуации, где невроз будет гораздо более трудно изле-

чим, или может привести личность к потере управления и контроля в сложных внутренних ситуациях. Пожалуй, можно сказать, что фрейдистский психотерапевтический принцип был бы хорош, если бы лечимый на его основании невроз был гарантирован как последний. На самом же деле, любая психотерапия гораздо чаще имеет дело с неврозами невротиков, чем у невротиков, и основная задача всякой психотерапии, это — вылечить невротика, а не невроз.

13.2. Буддийское учение (по крайней мере в раннем своем варианте) исходило из того, что «больны все» и что всякое усложнение психики на уровне «нормальной» жизни есть фактор, препятствующий лечению и выздоровлению страдающего. Отсюда и оценка буддизмом развития сознания и самосознания, как чего-то, лишь относительно прогрессивного.

13.3. Абсолютно прогрессивным в буддизме признается только постоянное изменение «себя» и не столько на данном уровне, сколько в смысле постоянной тенденции к переходу на другой, в то время как психоанализ раскрывает лишь психотерапевтические процедуры в пределах одного и того же уровня, являясь, таким образом, «системой», пусть практической, — но не «путем»⁷⁴.

VARAJASE BUDDHISMI PSÜHHOOLIGILISEST SISUST

A. M. Pjatigorski (Moskva)

Resümee

Kõnesolev artikkel on katse kirjeldada nn. varajase buddhismi psühholoogilisi aspekte, s. o. tema põhimisi õpetusi psühholoogia vaatepunktist ja terminitega. Autori peamiseks eesmärgiks on näidata, et buddhism pole põhiliselt mingi ontoloogiline või metafüüsiliselt epistemoloogiline doktriin, vaid usulis-filosoofilise psühholoogia teooria. Autori arvates peitub buddhistliku teraapia essents sügavates muutustes, mis toimuvad mentaalses ja submentaalses seisundis ning on saavutatavad mitmesuguste tehniliste ja mitte-tehniliste meetodite varal (nn. joga jt.). Suktsessiivsed muutused mentaalses ja submentaalses seisundis lõpevad inimese psüühilise seisundi üldises muutumises. Buddhismi silmapaistvaimaks iseloomujooneks on tema eriline psühholoogiline relativism — iga tõde on kehtiv üksnes sedavõrd, kui ta vastab antud psüühilisest seisundist piiriteldavale tasandile; kõrgemal tasandil tema tähtsus hääbub. Autori arvates on Kaheksakordse Tee essents tasandite kontiinuumiks, vastates mingi indiviidi kogetud psüühilisele seisundile. Autori peamised väited toetuvad mitte eriti psühholoogilistele tekstidele.

⁷⁴ См. D. T. Suzuki, E. Fromm, R. de Martino, Buddhism and Psychoanalysis, New York, 1963, p. 77

ON THE PSYCHOLOGICAL CONTENTS OF EARLY BUDDHISM

A. M. Piatigorsky (Moscow)

Summary

The proposed article is an attempt towards the description of the psychological aspects of the so-called early Buddhism, namely, the description of the basic tenets of early Buddhism from the point of view and in terms of psychology. The author's main purpose is to show that Buddhism is basically a not an ontological, or metaphysically epistemological doctrine, but a theory of religio — philosophical psychotherapy. In the author's opinion the essence of the Buddhist therapy lies in the profound changes in the mental and submental status attainable by various technical and non-technical methods (the so-called Yoga etc). The successive changes in the mental and submental status result in the overall change of man's psychic status. The most striking feature of Buddhism is its specific psychological relativism — every truth is valid only insofar as it corresponds to a given level determined by the psychic status, its significance vanishing on a higher level. In the author's opinion the essence of the Eightfold Path is a continuum of the levels corresponding to psychic status experienced by an individuum. Author's main statements are based mostly upon not especially psychological texts ("abhidharmic").

ЭЛЕМЕНТЫ ЗАВИСИМОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПО ТИБЕТСКИМ ИСТОЧНИКАМ

Б. Д. Дандарон (Улан-Удэ)

Известно, что «Четыре Благородные Истины» буддизма суть: 1) мир круговорота полон страданий; 2) причина этих страданий; 3) возможность прекратить страдания и 4) путь, ведущий к прекращению страданий.

Теоретическое обоснование второй и третьей истины разработано в учении о зависимом происхождении¹. В легенде говорится, что «тогда Блаженный, в течение первой стражи ночи, остановил свой ум на цепи причинности, понимаемой в прямом и обратном порядке: «Из неведения возникают сансары (очертания); из санскар возникает сознание; из сознания возникают имя и форма; из имени и формы возникают шесть областей (области шести органов чувств, т. е. глаза, уха, носа, языка, тела (т. е. осязания) и ума); из шести областей возникает соприкосновение; из соприкосновения возникает ощущение; из ощущения возникает жажда (или желание); из жажды возникает привязанность; из привязанности возникает становление; из становления возникает рождение; из рождения возникают старость и смерть, скорбь, стенание, страдание, уныние и отчаяние»². Это рассмотрение цепи причинности в прямом порядке отвечает на вопросы второй и третьей истины и лежит в основе буддийского понимания сансары. Далее следует рассмотрение цепи причинности в обратном порядке: «С уничтожением невежества посредством полного устранения вожеления уничтожаются сансары. и т. д.; с уничтожением рождения уничтожаются старость и смерть, скорбь, стенание, страдание, уныние и отчаяние. Тогда исчезает вся эта бездна страдания»³. Этот перечень, производимый в обратном порядке, обосновывает третью истину — о затухании страдания и утверждает необходимость разработки метода (пути), ведущего к прекращению страдания.

¹ rten čin 'brel bar 'byun ba (санскр. pratītyasamutpāda).

² Радхакришнан С., Индийская философия, т. I. М., 1956, стр. 348.

³ Там же.

Учение о «зависимом происхождении» толкуется как в философском смысле, так и в более обыденном. Но в том и другом случае речь идет о потоке индивидуальной жизни. Точка зрения философского толкования, с которой рассматриваются этапы жизни индивидуума, существенно отличается от обычного понимания. С точки зрения обеих интерпретаций 12 звеньев цепи «зависимого происхождения» являются все-таки описанием жизни сознательного существа, описанием, которое обнимает три жизни, — прошлую, настоящую и будущую»⁴.

Первым членом ряда «зависимого происхождения» является «неведение»⁵ Оно имеет 9 периодов (в пределах прошлой, настоящей и будущей жизни): 1. Данный, конкретный индивидуум не успел подавить своих страстей и стремлений к жизни в прошлом и не понял, что он должен был сделать это, напротив, увлекся бытием, будучи всецело охвачен вихрем жизни. Это явление у буддистов называется неведением, или омраченностью. 2. Неведение вместе с некоторыми другими элементами переходит от прошлого в настоящую жизнь. 3. Если индивид не успеет подавить его и в этой жизни, то оно проходит в будущую⁶. 4. Четвертым периодом неведения является неведение относительно элементов внутренних⁷ (т. е. сознания и психики). Оно, поскольку речь идет о жизни живых, сознательных существ, соответствует сознанию настоящей жизни. 5. Пятый период существует относительно внешних объектов⁸, которым соответствует соприкосновение. Взаимодействие всех элементов начинается с соприкосновения, посредством которого сознание вступает в связь с органами чувств и внешними объектами. 6. Шестой период существует относительно шести органов чувств⁹. При их развитии происходит мгновенное появление и взаимодействие субъективного и объективного¹⁰ посредством которого начинается познание вещей и явлений. 7. Седьмой период существует относительно деяния¹¹ и относится ко времени пробуждения вожделения. В 16—17-летнем возрасте у человека начинает пробуждаться сексуальное чувство, а затем возникает и стремление к тем или иным целям. 8. Восьмой период — стремление¹² относится к жизни взрослого зрелого человека. 9. Девятый — последний период — охватывает всю жизнь становления. В этот период новые элементы уже не по-

⁴ См. таблицу 1.

⁵ *ma rig pa* или *gmoñs pa* (санскр. *avidyā*). См. таблицу 2.

⁶ По-тибетски: *dañ po ma rig pa la snon gyi mtha' la rmons pa phyi ma'i mtha'*

⁷ *nañ*.

⁸ *phyi* = *phyi dañ nañ gi rten 'brel gñis*.

⁹ *skye mčed drug*.

¹⁰ *dbañ ba* (санскр. *indriya*) и *yul* (санскр. *viśaya*).

¹¹ *las*.

¹² *gnam par smin pa*.

являются, человек живет более интенсивно. На протяжении жизни, до момента смерти он все глубже погружается в водоворот бытия, обволакивается мраком заблуждения, а этим укрепляет в себе энергию и волю к бытию.

В «Абхидхармакоше» Васубандху перечисляет случаи заблуждения (неведения) относительно элементов, пробуждающих индивидуума от мрака неведения: т. е. заблуждение относительно Будды, дхармы и сангхи¹³, заблуждение относительно страдания¹⁴, заблуждение относительно источника возникновения¹⁵ мира круговорота, заблуждение относительно прекращения¹⁶ страданий и заблуждение относительно пути¹⁷, ведущего к прекращению страдания. Указанные виды заблуждения проявляются в период полной сознательности человека.

Вообще самым основным считается заблуждение, в котором человек утверждает о существовании индивидуального «я» и «я» элементов¹⁸. Этот вид заблуждения заставляет предполагать действительным то, что на деле недействительно и, этим самым, пробуждает жажду к жизни.

Неведение является самым важным фактором, удерживающим индивидуума в «колесе мира круговорота», создающим иллюзорное бытие и всецело охватывающим индивида вихрем жизни. Арьядева говорит: «Так же как все тело индивида пронизано чувствительными нервами, так же все понимание вещей пронизано неведением. Можно уничтожить все виды морального осквернения путем уничтожения неведения. При подлинном познании учения о зависимом происхождении неведение исчезает. Поэтому следует приложить максимум старания, чтобы понять слово «неведение». Из вышеизложенного ясно, что вся жизнь индивидуума пронизана неведением; оно также является предшествующим условием всякого существования. А что явля-

¹³ sañs rgyas, čhos, dge 'dun.

¹⁴ sdug bsñal.

¹⁵ kun 'byuñ.

¹⁶ 'gog pa.

¹⁷ lam. В сочинении «Уттаратантра» (rgyud bla ma'i rnam bčad) Асанга пишет: «Индивидуум, осознав, что тонет в бескрайнем море страданий, должен искать возможности, как выкарабкаться из этого моря. Размышляя над этим, он должен убедиться в необходимости знания «истины об источнике возникновения сансары». Поэтому эту истину проповедуют после истины страдания. Размышляя дальше, индивид уясняет, что страдание мира круговорота есть результат его грешного деяния и морального осквернения, основой которых является признание существования индивидуального «я». А чтобы преодолеть все это, необходимо размышлять о прекращении причины страдания. Поэтому прекращение пишется после источника возникновения. Поскольку индивид познал истину страданий, он должен признать необходимость прекращения страдания. Для этого необходимо познание истинного пути». (См. ксилографное издание Асанги: «rgyud bla ma'i rnam bčad», л.л. 45 а—б).

¹⁸ gan zag gi bdag 'dzin, čhos kyi bdag 'dzin.

ется причиной возникновения неведения? На этот вопрос буддисты отвечают, что неведению ничто не предшествовало, что оно существует безначально, так же как безначален мировой процесс. Его интенсивность, увеличение и уменьшение зависят от деяний самого индивидуума. Оно становится на первом месте в цепи причинности потому, что благодаря ему возбуждается хотение, а через хотение появляется существование.

Вторым членом ряда зависимого происхождения являются «двигатели»¹⁹. Разные ученые по-разному определяют понятие «двигатели». Наиболее приемлемым нам представляется определение проф. Розенберга: «Санскара есть сознание, в смысле «осознания», например, чувственные элементы (gūra-dharma) в независимом своем существовании являются ничем не связанными элементами. Для того, чтобы произошло движение (вихрь-дхарм), необходимы еще «элементы двигатели», которые направили бы сознание на внешние объекты, которые бы заставили дхармы вступить в мгновенной комбинации между собой и, этим самым, возбуждали бы дхармы носителей всплывать на момент в бытие и исчезать. Короче, требуются «элементы двигателей», которые поддерживали бы самый процесс бытия, как такового. Эти элементы называются двигающими или активными началами, они объединяются в одну группу «Samskārah»²⁰. Двигатели как второй член зависимого происхождения имеют три периода. Первый период относится к добродетелям²¹ Элементы двигателей или сила воли направили сознание на добродетели. Второй период — греховное деяние²², третий период — деяние без колебания²³ в какую-либо сторону в смысле нравственной нормы, т. е. деяния негрешные и недобродетельные. Действие двигателей полностью зависит от неведения; если индивидуум полностью погружен во мрак неведения, он жаждет жизни и наслаждения, и тогда элементы двигателей направят сознание на грешное действие и, наоборот, если индивид познал сущность «Четырех Истин» и вступил на «путь, ведущий к прекращению страдания», то двигатели могут привести к уничтожению всех безнравственных элементов и к достижению мудрости и освобождения. Но, как уже было сказано, существуют и нравственно индифферентные действия двигателей.

Третьим членом ряда зависимого происхождения является сознание²⁴ Vijñāna — вообще, это абстрактное сознание, в

¹⁹ 'du byed gnams (санскр. samskārah). См. таблицу 3.

²⁰ Розенберг О., Проблемы буддийской философии. П., 1918, стр. 193.

²¹ bsod nams kyi las.

²² bsod nams ma yin pa'i las.

²³ mi gyo ba'i las.

²⁴ gnām śes (санскр. vijñāna). См. таблицу № 4.

смысле чистой формы сознания, или сознательности, как таковой; оно является своего рода центром в общем вихре дхарм, и в этом смысле буддисты допускают возможность назвать его термином «я». Но это «я» есть просто то, что сознает, сознательная сторона переживаний, а отнюдь не некое самостоятельное «я» в обыденном смысле этого слова. Сознание рождается непрерывно, но не бывает того, чтобы в один и тот же момент были два сознания²⁵. Но сознание, как третий член зависимого происхождения качественно отличается от чистой формы сознания²⁶. Здесь преобладает его значение как познавательной способности, действующей по времени и с определенным нравственным содержанием. Здесь же оно выполняет функцию «души». Блаженный спрашивает: «Если сознание, Ананда, не вошло в чрево, возникли бы в чреве имя и форма?» «Нет, господин». «А если бы мальчик или девочка, Ананда, будучи еще маленькими, потеряли сознание, стали бы имя и форма расти, увеличиваться и двигаться вперед?» «Нет, господин»²⁷. Буддисты утверждают, что сознание как третий член зависимого происхождения действует даже с момента смерти до следующего (нового) перевоплощения²⁸. Но «сознание» и «имя и форма» взаимозависимы. От «сознания» возникают «имя и форма».

Сознание, как третий член зависимого происхождения, имеет три основных и два побочных действия. Первый период сознания — время причины²⁹. Это — сознание предыдущего воплощения, являющееся причиной последующей жизни. Второй период — время следствия³⁰. Это — сознание следующего перевоплощения, зависящего полностью от деяния предыдущего сознания. Третий период — сознание, действующее в направлении праведности, греховности и индифферентности³¹.

Два дополнительных действия сознания, это — индифферентное действие, служащее причиной будущего помрачения³² и индифферентное действие, не служащее причиной какого-либо помрачения³³.

Четвертым членом ряда зависимого происхождения являются «имя и форма»³⁴. Имя³⁵ появляется через группировку

²⁵ Розенберг О., цит. соч., стр. 182.

²⁶ gsum pa rnam śes kyi rten 'brel rnam śes.

²⁷ Радхакришнан С., цит. соч., стр. 351.

²⁸ «gsum pa rnam śes par srid grub pa nas skye srid skad ċig dañ po'i bar» (См. ксилографное издание Гунтан Лобоя, «čhos mñon rgya mtsho'i dgoñs brjed byañ du bkod pa»).

²⁹ rgyu dus kyi rnam śes.

³⁰ 'bras dus kyi rnam śes.

³¹ dge mi dge luñ ma bstan.

³² phyi ma la bsgribs luñ ma bstan.

³³ ma bsgribs luñ ma bstan.

³⁴ miñ gzugs (санскр. nāmaṛūpa). См. таблицу 5.

³⁵ miñ (санскр. pāma).

элементов, т. е. через образование четырех групп³⁶ Они суть: 1) образование группы чувства³⁷; 2) образование группы различения³⁸; 3) образование группы двигателей; 4) образование группы сознания. Эти четыре группы вместе с формой создают сознательного, мыслящего индивидуума. А форма³⁹ имеет шесть различных видов: 1) форма в виде семени⁴⁰; 2) форма в виде движения поверхности воды⁴¹; 3) форма в виде движения потока жидкости⁴²; 4) форма в виде собранности в одну кучу⁴³; 5) форма в виде застывания⁴⁴; 6) форма в виде выпуклостей (выделение формы тела, ног и рук)⁴⁵

Четыре группы получаются путем выделения в качестве особенно важных элементов — актов чувства, их различения и объединения в отдельные группы. Для сознательной личности, получившей определенное имя, элементы чувства и различения имеют особо важное значение. Чувство, одно из самых элементарных переживаний, имеет характер универсальный, т. к. оно постоянно сопровождает сознание. Столь же универсальными являются и элементы различения, ибо, действительно, все эмпирическое познание основано на том, что одни элементы в сознании отличаются от других по форме и по другим свойствам. Четыре группы суть группы дхарм прошлых, настоящих и будущих. С точки зрения буддийской психологии, группы не разделяются на отдельные моменты потока сознания, а существуют как совокупность дхарм, образующих субстрат данной личности, живущей во времени. Под личностью следует понимать сознание со всем тем, что оно сознает. В более популярной буддийской литературе четыре группы — это группы элементов, образующих тела.

Пятым членом ряда зависимого происхождения являются шесть органов чувств⁴⁶. Шесть органов чувств — это глаза, ухо, нос, язык, тело и ум. Из них образуются чувствительные нервы, необходимые для связи с объективным миром вещей, т. е. с их формами, звуками, цветами, вкусами, предметом осязания и мыслями. Через эти органы актуализуются элементы чувства и различия. Органы чувств — это те элементы, на основании которых может появиться в данный момент сознание. Он относится к составу данного одного момента по отношению к

³⁶ phuñ po (санскр. skandha).

³⁷ tshor ba (санскр. vedanā).

³⁸ 'du šes (санскр. samjñā).

³⁹ gzugs (санскр. rūpa).

⁴⁰ sa bon.

⁴¹ nur nur po.

⁴² nar nar po.

⁴³ ltar ltar po.

⁴⁴ 'khrañ 'gyur ba.

⁴⁵ rkañ lag 'gyur ba.

⁴⁶ skye mched drug (санскр. ṣaḍ-āyatana). См. таблицу 6.

следующему моменту. Ф. И. Щербатской определяет это так: «12 āyātāpa или «основы прирожденности» представляют собой все элементы бытия, распределенные в шести субъективных и в шести соответственных объективных пунктах и являются синонимом «все» (s a g v a m). Когда проповедуется принцип «все существует» это означает, что имеется только 12 основ прирожденности и больше ничего»⁴⁷ Что касается мысли, то, по мнению буддистов, она существует объективно, противостоя уму так же, как видимые тела противостоят органу зрения.

Но здесь шесть органов чувств как пятый член зависимого происхождения принимаются только как так называемые внутренние органы чувств⁴⁸.

Шестым членом ряда зависимого происхождения является соприкосновение⁴⁹ В момент соприкосновения сознание вступает в связь с органами чувств и объективными элементами. Буддисты говорят, что живое существо в утробе матери начинает переживать нечто объективное, т. е. оно видит, слышит и т. д., но оно еще не сознает чувства приятного и неприятного и всего, что связано с ними. По их мнению, такое состояние без эмоций бывает до тех пор, пока данное существо не родится на свет. «Момент цвета (g ū r a), момент видимого ощущения материи (s a k s u h), и момент чистого сознания (c i t t a) одновременно вступают в тесное соприкосновение и создают то, что называется ощущением (или чувственным соприкосновением) — s p a ḡ ś a»⁵⁰. Это — начало взаимодействия всех элементов, из которых состоит индивид. Оно возникает в момент появления живого существа на свет. Посредством соприкосновения и познания (ощущения) объектов создается (обнаруживается) внешний предмет⁵¹

Соприкосновение, как шестой член зависимого происхождения, имеет 16 разновидностей: 1) соприкосновение с психическими элементами⁵²; 2) объект соприкосновения⁵³; 3) соприкосновение, показывающее случай контакта шести органов чувств с внешним объектом⁵⁴; 4) соприкосновение с препятствием⁵⁵; 5) соприкосновение посредством слов⁵⁶; 6) соприкосновение,

⁴⁷ Stcherbatsky, Th., The Central Conception of Buddhism. London, 1923, стр. 8—9.

⁴⁸ nañ gi skye mched.

⁴⁹ reg pa (санскр. sparśa). См. таблицу 7.

⁵⁰ Stcherbatsky, Th., цит. соч., стр. 55.

⁵¹ reg pa dañ yul spyad pas gzugs su ruñ ba'i (см. ксилографное издание: «mḥkas pa'i 'byuñ gnas . . mñon pa'i skor», л. 9).

⁵² sbyor reg pa la sems 'byuñ reg pa.

⁵³ reg bya.

⁵⁴ rnam śes drug yul dañ phrad ba'i čha la reg pa.

⁵⁵ yañ thogs pa'i reg pa.

⁵⁶ tshigs bla dags kyi reg pa.

извлекающее знание⁵⁷; 7) соприкосновение, не извлекающее знания⁵⁸; 8) соприкосновение без этих двух⁵⁹; 9) соприкосновение безгрешное⁶⁰; 10) соприкосновение, связанное с моральным осквернением⁶¹; 11) три вида соприкосновения, оставляющие заблуждение на будущее перевоплощение⁶²; 12) соприкосновение, ведущее к проявлению страстей⁶³; 13) соприкосновение, вызывающее желание вредить ближнему⁶⁴; 14) соприкосновение, вызывающее наслаждение⁶⁵; 15) соприкосновение, вызывающее страдание⁶⁶; 16) соприкосновение нейтральное⁶⁷

Седьмым членом ряда зависимого происхождения является чувство⁶⁸

В момент появления соприкосновения индивид открывает для себя мир объектов и явлений, который действует на его сознание как приятный или неприятный. Здесь у индивида появляются эмоции, элементы чувства. Эмоциональные моменты фигурируют как переживание чувства приятного, неприятного и индифферентного. Они постоянно присутствуют в потоке сознательной жизни. «Элементы такие как чувство (эмоции) «ведана», также различия (санджня), памяти (смрити) и т. д. отнюдь не какие-либо способности или силы сознания. По учению буддистов, имеются ввиду те единичные и мгновенные явления или процессы эмоциональных переживаний, различия, воспоминания, хотения и т. д., которые могут быть усмотрены в моментах потока сознательной, так называемой «внутренней» жизни. Но все эти явления, хотя и оказываются в абстракции от него, как корреляты сознания, а отнюдь не как признаки или функции его»⁶⁹

Чувство в цепи зависимого происхождения имеет семь разновидностей проявления: 1) наслаждение⁷⁰; 2) страдание⁷¹; 3) безразличие⁷²; 4) возбуждение чувств посредством восприятия объекта шестью органами чувств — зрением, слухом и т. д. (Каждый орган вызывает свое определенное чувство, таким

⁵⁷ rig pa'i reg pa.

⁵⁸ ma rig pa'i reg pa.

⁵⁹ de gñis las gžan pa'i reg pa.

⁶⁰ dri med kyi reg pa.

⁶¹ ñon moñs čan gyi reg pa.

⁶² phyi ma la ma rig pa'i reg pa.

⁶³ rjes su čhags pa'i reg pa.

⁶⁴ gnod sems kyi reg pa.

⁶⁵ bde ba myoñ 'gyur gyi reg pa.

⁶⁶ sdug bsñal myoñ 'gyur gyi reg pa.

⁶⁷ btañ sñoms myoñ 'gyur gyi reg pa.

⁶⁸ tshor ba (санскр. vedanā). См. таблицу 8.

⁶⁹ Розенберг О., цит. соч., стр. 192.

⁷⁰ bde.

⁷¹ sdug bsñal.

⁷² btañ sñoms

образом, здесь возникают шесть чувств)⁷³; 5) в чувствах сознания перечисляются 18 основных субстанций, которые все относятся к помрачающим (грешным) чувствам⁷⁴; 6) если мы возьмем ранее перечисленные нами формы объектов, например, форму движения поверхности воды и другие виды форм, то они являются характерными формами, присущими различным объектам⁷⁵; 7) а шесть органов чувств суть органы различения этих форм⁷⁶. Различные формы объектов и органы различения являются обладателями познавательных признаков⁷⁷. Соприкосновение есть обладатель объектов⁷⁸ а чувство есть обладатель плодов (результатов действия)⁷⁹.

Восьмым членом ряда зависимого происхождения является страсть, жажда⁸⁰. От чувства (ощущения) возникает жажда, или страсть к жизни, которая ведет индивида от рождения к рождению и задерживает его в мире круговорота. «Желание беспечно живущего человека растет, как малува. Он мечется из существования в существование, как обезьяна в лесу. ищущая плод»⁸¹. Буддисты считают, что с затуханием жажды наступает освобождение, а привязанность к вещам (жизни) есть рабство.

Это звено цепи зависимого происхождения существует в шести разновидностях проявления: 1) проявление жажды в сфере стремления⁸²; 2) проявление жажды в сфере формы⁸³; 3) проявление жажды в сфере бесформенности⁸⁴; 4) жажда в сфере стремления⁸⁵; 5) жажда в сфере разрушения⁸⁶; 6) жажда в сфере бытия⁸⁷.

Проявление жажды в сфере стремления, формы и бесформенности объясняется следующим образом: жажда или страсть распределяется по индивидуумам, находящимся в трех мирах, т. е. в мире стремления⁸⁸, в мире формы⁸⁹ и в мире бесформенности⁹⁰. Хотя в последних двух мирах жажда почти не су-

⁷³ mig gi 'dus te reg pa'i rkyen gyis tshor ba sogs drug.

⁷⁴ yid tshor la ñe bar rgyu ba bco bryad de zag bčas kyi tshor ba.

⁷⁵ gon gi nur nur po sogs ni gzygs kyi ño bo yin.

⁷⁶ skye mched drug ni gzugs kyi khyad par te.

⁷⁷ de gñis ni 'oñs spyod pa po dañ.

⁷⁸ reg pa yul gyi loñs spyod.

⁷⁹ tshor ba rnam smin gyi loñs spyod do (См. ксилографное издание mkhas pa'i 'byuñ gnas mñon pa'i skor», лист 25).

⁸⁰ sred pa (санскр. tṣṣṇā). См. таблицу 9.

⁸¹ Дхаммапада. М., 1960, стр. 116.

⁸² 'dod pa'i sred pa (санскр. kāmātṣṇā).

⁸³ gzugs kyi sred pa (санскр. rūpatṣṇā).

⁸⁴ gzugs med pa'i sred pa (санскр. arūpatṣṇā).

⁸⁵ 'dod sred.

⁸⁶ 'jig sred.

⁸⁷ srid sred.

⁸⁸ 'dod khams (санскр. kāmadhātu).

⁸⁹ gzugs khams (санскр. rūpadhātu).

⁹⁰ gzugs med khams (санскр. arūpadhātu).

ществует, но волнение, которое поддерживает процесс бывания, сохраняется. Kāmadhātu есть такой поток элементов, который «носит» или «содержит», т. е. в котором еще не подавлены элементы стремления или жажды; rūpadhātu — такой поток, в котором желания и надежды уже успокоены и в объективном мире которого уже нет переживаний двух наиболее грубых чувственных явлений, вкусовых и обонятельных, а, следовательно, и соответствующего этим переживаниям сознания; arūpadhātu, наконец, — это такой поток сознания, в котором вовсе не принимают уже участия чувственные элементы, а только остальные дхармы.

Здесь «жажду» нужно принимать, как 8-ой член в цепи зависимого происхождения, который несколько отличается от «чистой жажды». В указанных двух высших ступенях на пути к спасению (rūpadhātu и arūpadhātu) жажда существует только в виде «волнения дхарм», которое поддерживает процесс бывания, поскольку он существует, но она совсем не похожа на обычную мирскую жажду или страсть.

Следующие три разновидности являются полными проявлениями жажды; это — стремление к любви, стремление к эфемерному богатству и наслаждению и стремление к бытию (жизни)

Девятым членом ряда зависимого происхождения является привязанность⁹¹ Буддисты утверждают, что пламя жажды связано с топливом привязанности. Только с прекращением привязанности прекращается грешное существование. Привязанность, говорят они, это не только причина страдания, которая неминуемо возникает при расставании, но и цепь, держащая индивида в иллюзорном бытии.

Этот член цепи зависимого происхождения имеет четыре разновидности проявления: 1) привязанность к стремлению⁹²; 2) привязанность к какому-либо убеждению⁹³; 3) привязанность к нравственному обету⁹⁴; 4) привязанность к утверждению существования индивидуального «я»⁹⁵. Признание существования индивидуального «я» у буддистов непосредственно связано с неведением, вызывающим появление существования индивидуальностей. А индивидуальности привязаны к иллюзорному бытию. От привязанности же к бытию происходит становление.

Десятым членом ряда зависимого происхождения является становление⁹⁶. Некоторые представители школы мадхьямика, в частности Чандракирти, становление отождествляют с кармой,

⁹¹ len pa (санскр. upādāna). См. таблицу 10.

⁹² 'dod pa.

⁹³ lta ba.

⁹⁴ tshul khrims brtul žugs.

⁹⁵ bdag tu smra ba ñe bar len pa.

⁹⁶ srid pa (санскр. bhāva). См. таблицу 11.

которая вызывает новое рождение. Становление есть результат предыдущей кармы и с первого момента своего проявления само создает карму

Становление имеет восемь различных проявлений: 1) три различных становления в трех мирах⁹⁷; 2) становление в мире круговорота с двумя проявлениями; 3) опускание в мир круговорота⁹⁸; 4) обычное становление в мире круговорота⁹⁹; 5) промежуточное становление (между смертью и новым рождением)¹⁰⁰; 6) становление с рождением¹⁰¹; 7) становление предыдущее¹⁰²; 8) становление в момент смерти¹⁰³. От становления возникает рождение. Нечто сначала существует, потом рождается, т. е. от ничто не может родиться нечто.

Одиннадцатым членом ряда зависимого происхождения является рождение¹⁰⁴. В рождении выявляются пять стадий проявления: 1) появление зародыша в утробе матери¹⁰⁵; 2) приобретение формы там же¹⁰⁶; 3) отделение младенца от лона матери¹⁰⁷; 4) соприкосновение с объективными элементами¹⁰⁸; 5) ясное определение личности (мужчина или женщина, человек или животное и т. д.) в момент отделения от матери¹⁰⁹. Хотя личность определяется еще в момент зачатия, но здесь, при появлении в объективный мир, он выявляет себя как определенная личность, и здесь впервые личность вступает в соприкосновение с объективными элементами и обретает самостоятельную жизнь. В связи с рождением индивид приобретает группы¹¹⁰, элементы¹¹¹ и органы чувств¹¹², каждый в отдельности. В момент появления в утробе матери создается группа тела¹¹³ и рождаются пять органов чувств¹¹⁴.

Двенадцатым членом ряда зависимого происхождения является «старость и смерть»¹¹⁵

В старении различают наступление старости с полным ос-

⁹⁷ kham s gsum gyi srid pa gsum.

⁹⁸ gžol pa'i srid pa.

⁹⁹ žugs pa'i srid pa.

¹⁰⁰ sbyir srid pa la bar srid.

¹⁰¹ skye srid.

¹⁰² sñon dus kyi srid pa.

¹⁰³ 'chi sirid.

¹⁰⁴ skye ba (санскр. jāti). См. таблицу № 12.

¹⁰⁵ skyes pa.

¹⁰⁶ śin tu skyes pa.

¹⁰⁷ 'phos pa.

¹⁰⁸ mñon par 'byuñ ba.

¹⁰⁹ rab tu skye ba.

¹¹⁰ phuñ po

¹¹¹ kham s (санскр. dhātu).

¹¹² skye mched.

¹¹³ phuñ po grub.

¹¹⁴ srog dbañ skye ba.

¹¹⁵ rga ba и śi (санскр. jaramaṇa). См. таблицу № 13.

лаблением всех сил и энергии ¹¹⁶ и старость с сохранением всех сил (полноту жизни) ¹¹⁷ Полное ослабление характеризуется семью моментами: 1) полное изменение формы тела ¹¹⁸; 2) полное ослабление физической силы ¹¹⁹; 3) ослабление разума ¹²⁰; 4) изменение памяти ¹²¹; 5) изменение счастья, которым обладал индивид ¹²²; 6) изменение органов чувств ¹²³; 7) увеличение (изменение) возраста ¹²⁴.

Смерть наступает двояким образом: как перемещение цепи причинности после наступления смерти ¹²⁵ или как перемещение цепи причинности в момент смерти ¹²⁶ С точки зрения буддистов, в момент наступления смерти все вышеперечисленные элементы эмоции, различия, памяти, органов чувства и т. д. вместе с сознанием перемещаются в другую сферу, бесформенную или промежуточную, между прошлым материальным воплощением и будущим. В этой промежуточной сфере из всех этих элементов продолжает действовать только сознание. Поэтому представители некоторых буддийских школ отождествляют сознание с душой. В легенде говорится: «Тогда Блаженный, закончив размышление над цепью причинности в прямом порядке, воскликнул: «Таково происхождение всей этой бездны страдания»..».

¹¹⁶ rga ba la yoñs su ñams pa'i rga ba.

¹¹⁷ ñe bae 'khrid pa'i rga ba.

¹¹⁸ gzugs yoñs su 'gyur ba.

¹¹⁹ stobs yoñs su 'gyur ba.

¹²⁰ šes rab 'gyur ba.

¹²¹ druñ pa 'gyur ba.

¹²² loñs spyod bde ba 'gyur ba.

¹²³ dbañ po 'gyur ba.

¹²⁴ tshe 'gyur ba.

¹²⁵ 'phos pa'i ši ba'i rten 'brel.

¹²⁶ 'pho ba'i ši ba'i rten 'brel.

ТАБЛИЦА 1

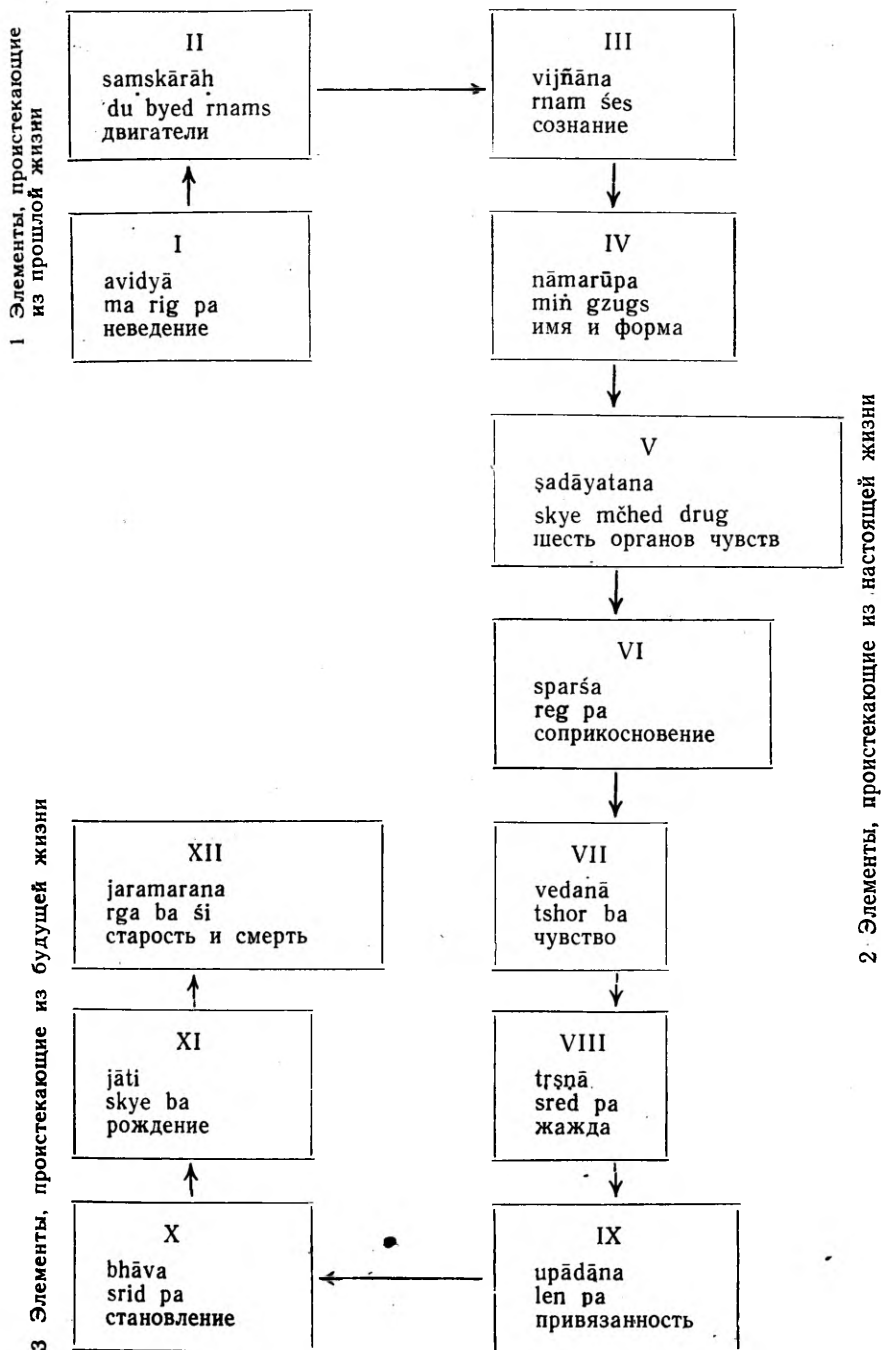


ТАБЛИЦА 2

avidyā ma rig pa неведение	прошлая жизнь sñop
	настоящая жизнь pa
	будущая жизнь rhyi
	внутренние элементы pañ
	внешние элементы rhyi
	органы чувств skye mched rnam
	деяние las
	стремление sred pa
	становление srid pa

ТАБЛИЦА 3

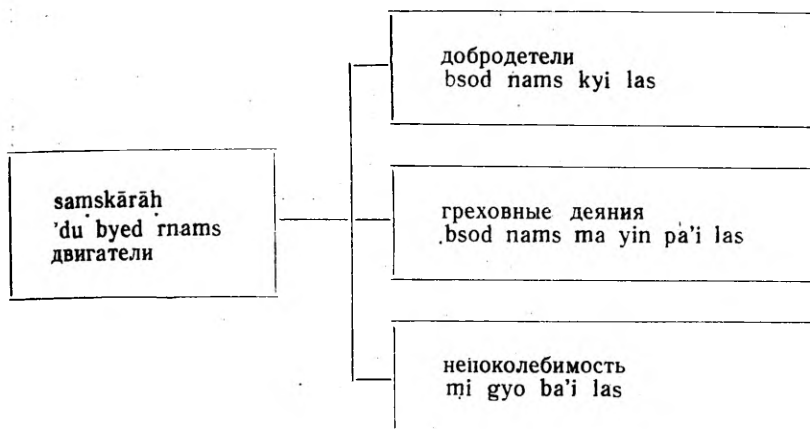


ТАБЛИЦА 4

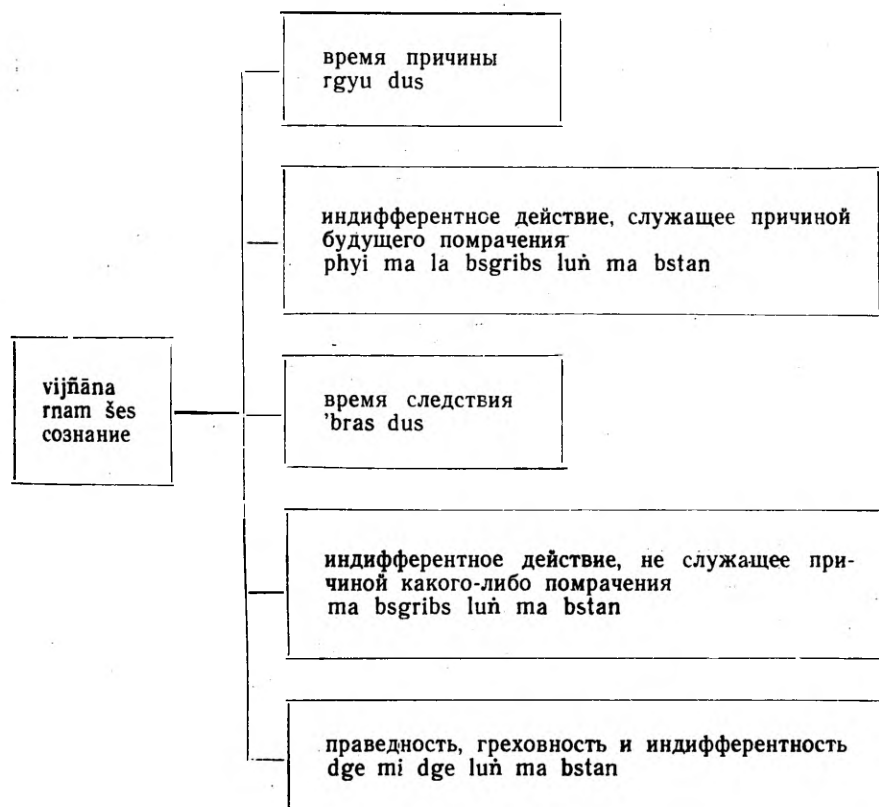


ТАБЛИЦА 5

<p>nāma miñ имя</p>	<p>группа чувства tshor ba'i phuñ po</p>
	<p>группа различия 'du śes kyi phuñ po</p>
	<p>группа двигателей 'du byed rnam s kyī phuñ po</p>
	<p>группа сознания gnam śes kyi phuñ po</p>
<p>gūpa gzugs форма</p>	<p>форма в виде семени sa bon</p>
	<p>форма в виде движения поверхности воды pug pug po</p>
	<p>форма потока жидкости pag pag po</p>
	<p>форма собранности в кучу ltaṅ ltaṅ po</p>
	<p>форма застывания 'khrāñ 'gyur ba</p>
	<p>форма выпуклостей, выделение рук и ног rkañ lag 'gyur ba</p>

ТАБЛИЦА 6

<p>ṣaḍāyatana skye mched drug шесть органов чувств</p>	<p>глаз mig</p>
	<p>ухо rma ba</p>
	<p>нос sna ba</p>
	<p>язык lci</p>
	<p>тело lus</p>
	<p>ум yid</p>

ТАБЛИЦА 7

<p>sparśa reg pa соприкосновение</p>	соприкосновение с психическими элементами sbyor reg pa la sems 'byuñ reg pa
	объект соприкосновения reg bya
	соприкосновение, показывающее случай контакта шести органов чувств с внешним объектом gnam śes drug yul dañ phrad ba'i čha la reg pa
	соприкосновение с препятствием yañ thogs pa'i reg pa
	соприкосновение посредством слов tshigs bla dags kyi reg pa
	соприкосновение, извлекающее знание rig pa'i reg pa
	соприкосновение, не извлекающее знания ma rig pa'i reg pa
	соприкосновение без этих двух de gñis las gžan pa'i reg pa
	соприкосновение безгрешное dri med kyi reg pa
	соприкосновение с моральным осквернением ñon moñs čan gyi reg pa
	соприкосновение с заблуждениями для будущего phyi ma la ma rig pa'i reg pa
	соприкосновение, вызывающее страсти rjes su čhags pa'i reg pa
	соприкосновение, вызывающее стремление к злу gnod sems kyi reg pa
	соприкосновение, вызывающее наслаждение bde ba myoñ 'gyur gyi reg pa
соприкосновение, вызывающее страдание sdug bsñal myoñ 'gyur gyi reg pa	
соприкосновение нейтральное btañ sñoms myoñ 'gyur gyi reg pa	

ТАБЛИЦА 8

vedanā tshor ba чувство	наслаждение bde ba
	страдание sdug bsñal
	безразличие btañ sñoms
	возбуждение чувства посредством восприятия объекта шестью органами чувств mig gi 'dus te reg pa'i rkyen gyis tshor ba sogs drug
	18 грешных чувств сознания yid tshor la ñe bar rgyu ba b'co brgyad de zag b'cas kyi tshor ba
	чувство восприятия различных форм объекта so sor gzugs kyi rtogs pa
	шесть органов чувств различения формы объектов skye m'ched drug ni gzugs kyi khyad pa

ТАБЛИЦА 9

tṛṣṇā sred pa жажда	жажда в сфере трёх миров	проявление жажды в сфере стремления 'dod pa'i sred pa
		проявление жажды в сфере формы gzugs kyi sred pa
		проявление жажды в сфере бесформенности gzugs med pa'i sred pa
		жажда в сфере стремления 'dod sred
		жажда в сфере разрушения 'jig sred
		жажда в сфере бытия srid sred

ТАБЛИЦА 10

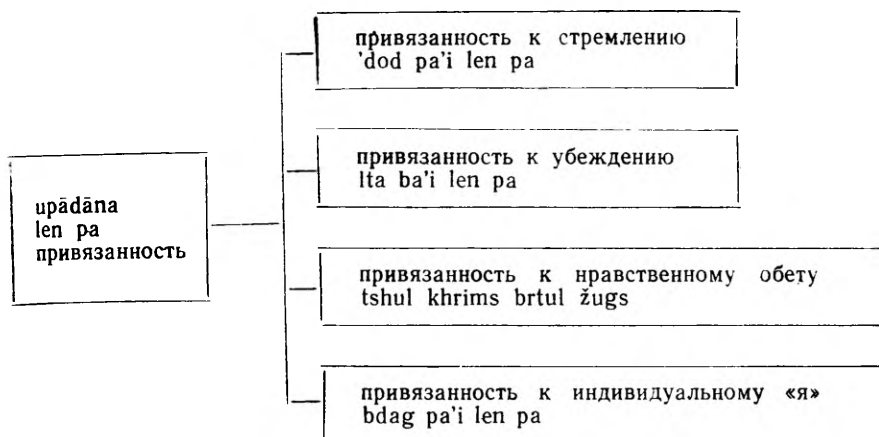


ТАБЛИЦА 11

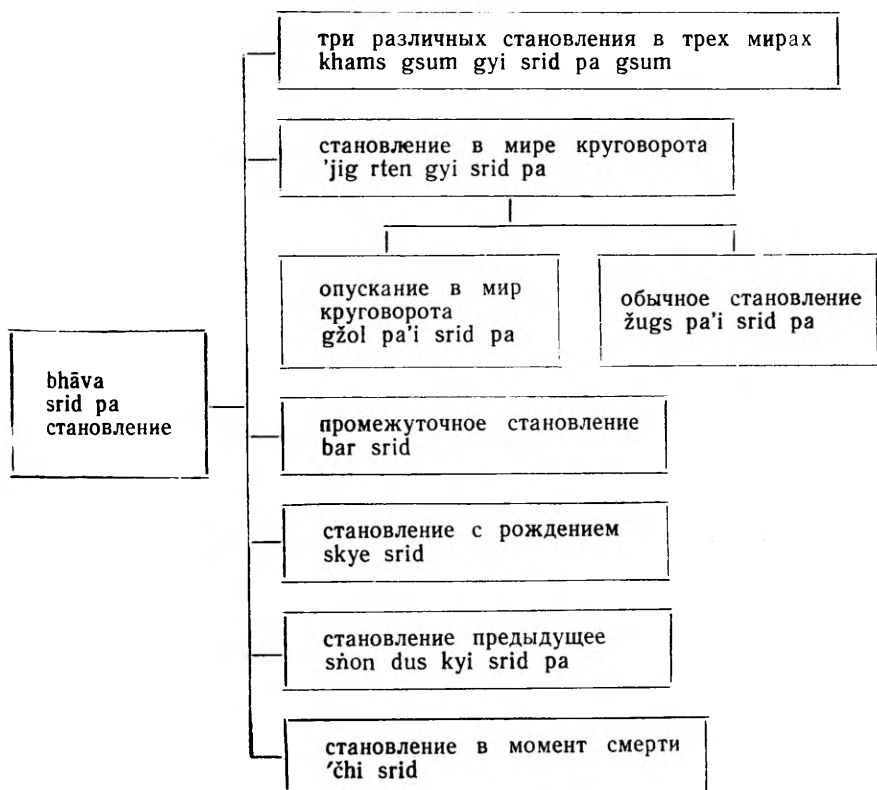


ТАБЛИЦА 12

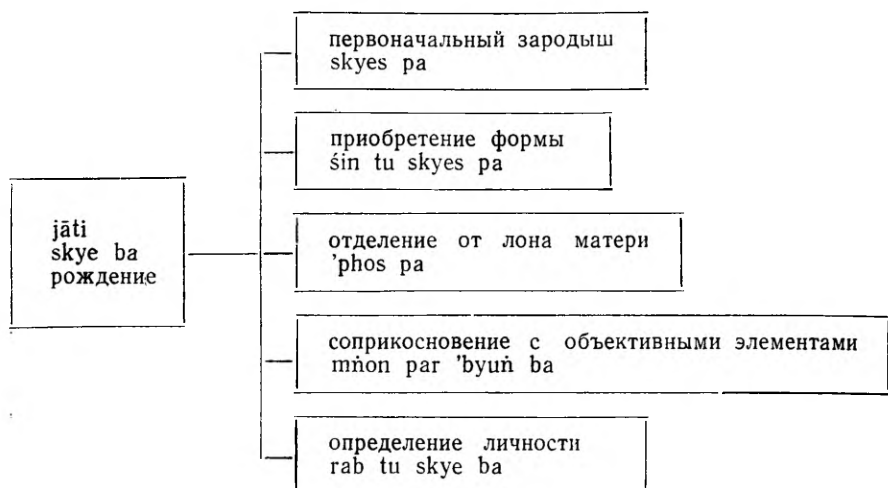
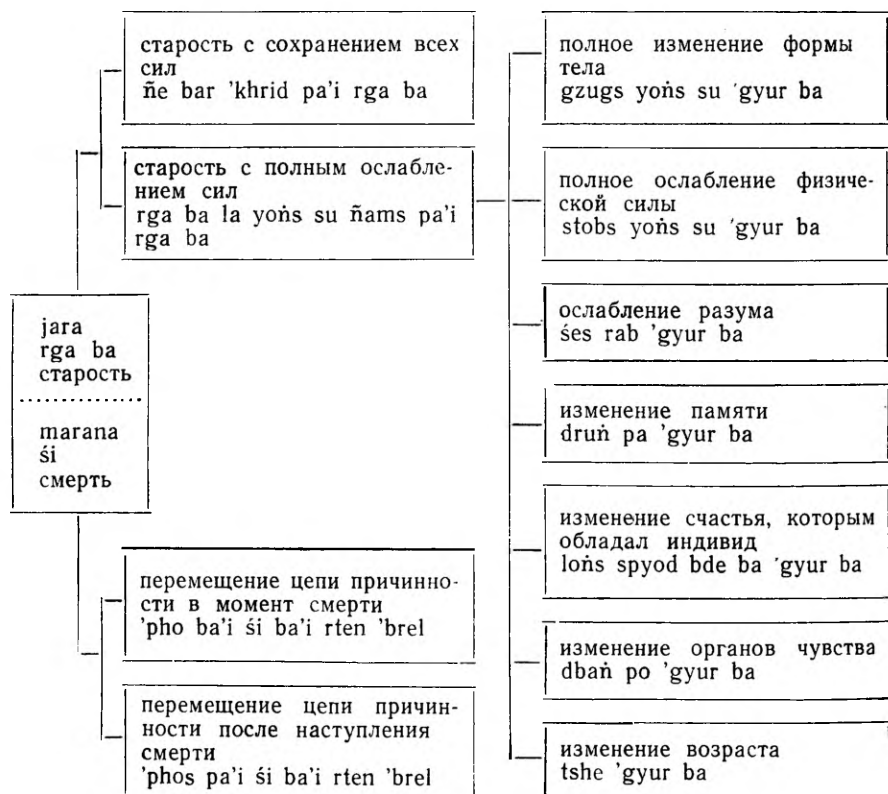


ТАБЛИЦА 13



SÕLTUVUSLIKU TEKKIMISE ELEMENDID TIIBETI ALLIKATE PÕHJAL

B. D. Dandaron (Ulan-Ude)

Resümee

Käesolevas artiklis kirjeldab autor tiibeti allikate põhjal buddhismi ühte kesksemat kontseptsiooni — õpetust sõltuvuslikust tekimisest. Artiklile on lisatud tabelid.

ELEMENTE DES ABHÄNGIGEN ENTSTEHENS AUF GRUND TIBETANISCHER QUELLEN

B. D. Dandaron (Ulan-Ude)

Zusammenfassung

Im vorliegenden Aufsatz beschreibt der Verfasser auf Grund tibetanischer Quellen eine der wesentlichsten Grundsätze des Buddhismus — die Lehre vom abhängigen Entstehen. Dem Aufsatz sind Tabellen beigegeben.

СИНГАЛЬСКОЕ ГОСУДАРСТВО И БУДДИЙСКАЯ САНГХА

Е. С. Семена (Москва).

Проблема взаимоотношений государственной власти (в данном случае царской) и господствующего мировоззрения (в данном случае буддийской религии) рассматривается нами на конкретном материале древнего и средневекового Цейлона. Вопрос этот представляется интересным для истории религии, и в первую очередь для истории буддизма в странах Азии. Картина, которую можно восстановить по имеющимся в нашем распоряжении источникам (сингальским надписям и палийским хроникам), во многих аспектах необычна, судьба буддизма в условиях Цейлона существенно отлична от судьбы его родоначальника — индийского буддизма.

Изучение данной проблемы имеет и другое, не менее важное значение. В условиях древнего и средневекового Цейлона взаимоотношения государства и буддийской общины непосредственно определяют характер государства, объясняют некоторые существенные черты социально-экономической жизни общества, а также нередко дают возможность понять события политической истории Цейлона этого периода, сыгравшие существенную роль в его исторической судьбе.

Традиция рассказывает, что после буддийского собора в Паталипутре, председательствовавший на нем бхиккху Моггалипутта (а согласно индийской традиции сам царь Ашока), провозгласил, что для процветания учения Будды необходимо послать миссионеров в другие страны. Для Цейлона выбор пал на Махинду (сына, а по свидетельству китайских паломников, брата Ашоки). Так в III в. до н. э. в царствование цейлонского царя Деванампийатиссы Цейлон был обращен в буддизм и здесь очень скоро стал религией всего народа, а также официальной государственной религией.

Этому последнему обстоятельству способствовало то, что буддийская религия была завезена на Цейлон в период складывания здесь единого государственного объединения, в момент появления первых сингальских правителей, претендовавших на роль самодержавных владык с неограниченной властью. Возможно, что в этот период среди племенных вождей (ср. такие соци-

альные термины, как *gamaṇi*, *paṅṅaka* и т. д.) начинают выдвигаться более могущественные фигуры, расширявшие путем завоеваний границы владений своего племени. Первым известным коронованным владыкой объединенного сингальского царства был принц Деванампийатисса. Буддизм был немедленно воспринят молодым царем, который не только сам принял его и стал его могущественным покровителем, но впредь считал своей первой обязанностью проповедь и внедрение буддизма в самые широкие слои народных масс. Принятие буддизма Деванампийатиссой послужило идеологическим основанием создания единого сингальского государства.

Немалую роль сыграли здесь и прочно установившиеся контакты с Индией. Деванампийатисса вторично венчался на царство, по всем правилам индийской традиции (*abhiṣeka*) и, подобно своему «старшему брату» великому Ашоке, стал единовластным буддийским царем молодого сингальского царства.

Начиная с этого времени, вплоть до XIX века только буддист обладал законным правом быть царем Цейлона. В надписи царя Кирти Нишшанкамалла (XII в.) говорится: «Для [правления] на острове Ланка, который принадлежит учению Будды, небуддийские принцы из страны чолов, кералов и других стран, не должны быть избраны».¹ В средневековом сингальском прозаическом произведении Пуджавалие эта мысль выражена еще точнее: «Этот остров Ланка принадлежит самому Будде; он подобен сокровищнице, наполненной тремя Драгоценностями. Поэтому власть неверных на острове никогда не будет постоянной, подобно тому, как не была она постоянной для якшей² древности. Даже, если небуддист некоторое время и правит Цейлоном силой, благодаря особой силе Будды, династия его не утвердится. Т. к. Ланка предназначена только для буддийских царей, то совершенно ясно, что лишь их династии утвердятся»³.

Цари несингальского происхождения, например, тамилы, правившие временами на острове, вынуждены были принимать буддизм или во всяком случае править согласно буддийской дхамме (*dhamma*)

Если первоначально обязательным требованием по отноше-

¹ *Epigraphia Zeylanica* (EZ), II, N 28. «*rājyayaṭa tākiya yutṭeyā Budu-sasunaṭa himi Lakdivaṭa abouddha Coḷa. Keraḷ-ādi rajadaruvo-da potākiyā yuttāha . .*»

² Якши по преданиям населяли древнейший Цейлон и были изгнаны первыми индо-арийскими переселенцами во главе с Виджайей.

³ *Pūjāvaliya*, Colombo, 1926, стр. 656. В документе, составленном в XVIII веке в Канди Мальваттой Чантер голландскому губернатору Фальку, говорится, что первойшим условием сохранения власти для царей Цейлона является их приверженность буддизму. — *W. R a h u l a, History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1956, p. 63.

нию к принцу-наследнику престола была его приверженность буддизму, то в средние века теоретикам царской власти этого оказывается недостаточным. Царь из мирянина буддиста, хотя и первого среди всех остальных мирян буддистов, становится существом высшего порядка — божеством, бодхисаттвой. Надпись Махинды IV на плите из Джетаванарамы (X в.) содержит следующие любопытные строки: «Эти предписанные правила⁴ всегда с должным вниманием должны соблюдаться потомками нашей династии, кшатриями, преданными Будде, теми, кто получил от благого Господина Мудрецов, вершины рода Шакья гарантию того, что никто иной, кроме бодхисаттвы не станет царем цветущей Ланки, лишь достойные носить белый шарф, служить и помогать великой общине монахов с того самого дня, как они отпразднуют церемонию помазания после получения титула царя, данного им великой общиной монахов для того, чтобы они защищали горшок и чивару Будды»⁵. Еще дальше в обожествлении царя и приближении его к владыке Будде идет царь Кирти Нишшанкамалла, в надписи которого из Палоннарувы говорится буквально следующее: «Хотя цари и появляются в образах людей, они являются человеческими божествами (бого-людьми *paradēvatā*) и должны поэтому считаться богами. Появление справедливого царя должно приветствоваться так же, как появление Будды»⁶.

В основе обожествления буддийского царя лежит несомненно идея, содержащаяся в буддийских сутрах, о равнозначности Будды и Чакраварти — императора. Так, в Лаккхана сутре Дигханикаи говорится, что Будда и Чакраварти, оба наделены 32-мя признаками великого человека (*mahāpurisa lakkaṇa*). Если рождается человек, наделенный этими 32-мя признаками, то в том случае, если он остается жить в миру, он становится Чакраварти; если же он покинет дом, то станет Буддой⁷. Ангуттараникая называет их обоих «необыкновенными людьми (*acchariya manussā*), которые родились на благо многих», людьми «достойными того, чтобы в их честь воздвигали ступы» (*thūpāgahā*)⁸. Будда управляет всем духовным миром, Чакраварти же является высшим владыкой всего мира земного. Будда,

⁴ Речь идет о земельной собственности, подаренной царем буддийскому монастырю.

⁵ EZ, I, N 20. «... kulādātiya kārā siri La (k-hi) no bosathu no rajvanhayi Sāhā-kula koṭ Savāṇiya-muniraj-hu (viyāraṇ) lad tumā pay sivur rak-(nu-va)s maha-saṅg-hu piḷivāyū raj-siri pāminā sāṇā bisev vindna (dava) maha-ṣaṅg-haṭ meheyaṭ uvasar-vas (sevel) bandna apa parapuren (basna) Bud bāti Kāt-usabna- visin (niratur ādur) ātiyā-vānu rākiyā yutu .», p. 237.

⁶ EZ, II, N 17. «...[raja] daruvan manuṣya-rūpayen siṭiyada nara-devatā heyin deviyān-sē dākkā yutuyā (māndahat) rajun lāhīm budun lāhīm sē [sālakiyā yutu] yā. .», стр. 113.

⁷ См. W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, p. 66.

⁸ *Aṅguttara-nikāya*, London, 1958, p. 47

сообщает Махавагга, наставляя буддийских бхиккху следовать царским установлениям⁹.

Соотнесение царя («земного божества») с высшим божеством («небесным царем») и его постепенное обожествление находит широкие параллели в самых разных обществах Древнего Востока, ср., напр., крайние формы в монотеизме эпохи Амен-хотпа IV, когда единственный бог (Солнца) приравнялся к фараону (рассматривался как «небесный фараон»).^{9а}

Особенностью сигнальского государства рассматриваемого периода является то, что, несмотря на полноту власти цейлонских царей, они тем не менее признавали свою зависимость от могущественной общины буддийских монахов и подчиняли всю свою политическую активность ее интересам. С другой стороны в условиях древнего и средневекового Цейлона царь рассматривался, как светский глава буддийской общины, обладающий немалыми правами распоряжаться ее внутренними делами и вмешиваться даже в вопросы чисто догматические. Здесь сложилась весьма своеобразная и довольно сложная система взаимоотношений. Прежде всего возникает вопрос, каким образом община буддийских бхиккху, главной идеей которой был уход и отречение от мирской жизни, от каких-либо интересов, не связанных с практикой самосозерцания и самосовершенствования, направленных на уничтожение цепи рождений и достижение нирваны, попала в самый центр государственных и социальных отношений. Дело, видимо, в том, что буддийские бхиккху, облачаясь в желтые одежды и переставая принадлежать миру, теперь принадлежат сангхе. Уходя от общества, они немедленно становятся членами другого общества, формальной организации с определенными строго выработанными правилами, регулирующими их поведение как в отношении мирян, которых они покидают, так и в отношении их собратьев по сангхе.

Организационная структура сангхи ясно выражена в диалоге между учеником Будды Анандой и Вессакаррой, первым министром государства Магадхи, происшедшим несколько месяцев спустя после смерти Будды. Вессакара, обеспокоенный дальнейшей судьбой сангхи, спрашивает, в ком бхиккху теперь, после смерти учителя, найдут свою опору. Ананда отвечает ему, что Будда не оставил преемника и не хотел, чтобы бхиккху

⁹ «*Anujānāmi bhikkhave, gājānam anuvattitum*». — *Mahavagga*, p. 164. Следует заметить, однако, что в древних палийских сутрах параллелизм Будды и императора — чисто символический. Речь идет не о конкретном властелине — царе, а об императоре, как самом высшем существе во вселенной. Приведенный материал говорит не столько о буквальном обожествлении царей Цейлона, сколько о высшей божественной санкции царской власти. Можно предположить также, что форма этой санкции в какой-то мере была сходной с представлением о санкции далайлам (и равных им по рангу настоятелей) в средневековом Тибете.

^{9а} Ю. Я. Перепёлкин, *Переворот Амен-хотпа IV, I—II, М., 1967.*

сами назначали кого-либо. Если это так, то в чем же основа единства сангхи? — спрашивает Вессакара. Эта основа — дхамма, отвечает Ананда, затем он излагает министру кодекс поведения, который может быть назван — принципом добровольного подчинения, зафиксированный в Винае на первом буддийском соборе¹⁰

Эти правила поведения, изложенные Буддой и зафиксированные в Винае, согласно установлениям, зачитываются на собраниях сангхи дважды в течение месяца монахом, избранным из числа присутствующих. Если на этом собрании объявляется о факте нарушения дисциплины, присутствующие монахи накладывают на виновного наказание. Ни какой-либо определенный бхиккху, ни группа бхиккху не уполномочены следить за соблюдением дисциплины. Нарушивший дисциплину либо сам признается в нарушении, либо, если обвинение против него выдвинуто другим членом сангхи, он должен с ним согласиться. Дисциплинарный кодекс каждого отдельного монаха — это его добровольное согласие на контроль своих братьев, а не обязанность подчиняться какому-либо лицу или учреждению.

Вопрос министра Вессакары вполне понятен и естествен. Это вопрос человека, привыкшего к мысли о необходимости специальной организации общества для поддержания в нем порядка, для возможности его функционирования. Однако, в том-то и дело, что в пределах сангхи, согласно первоначальной идее, авторитет, призванный осуществлять руководство и контроль, не выделен сколь-нибудь определенным образом, он должен зависеть от следования дисциплинарным требованиям без всякого принуждения.

Однако, в действительности, начиная со смерти Будды, весь исторический период до царствования Ашоки отмечен сильнейшей тенденцией сангхи к распаду и выделению из нее различных сект и школ. Не имея внутри себя авторитета, способного ликвидировать возникшие разногласия, сангха могла существовать только при условии получения авторитета извне, т. е. с помощью законной политической силы государства, в которое она оказалась включенной¹¹ Такой силой и была царская власть, подчи-

¹⁰ См. *Dīgha-nikāya*, *Mahāparinibbāna sutta*, p. 94, а также *Majjhima-nikāya*, *Gopaka-Moggallāna-sutta*, p. 49 ff.

¹¹ Передавая в руки царя верховное право распоряжаться всеми ее внутренними делами, община буддийских монахов поступала подобно русскому духовенству XV века, которое после получения автономии русской церковной иерархии по существу осознало свое бессилие перед стоящими перед ним задачами. Характернейшим документом этого времени является послание старца Филофея царю Василию Ивановичу, в котором отчетливо выражено «самоотречение русского духовенства». Жалуясь на разброд и упадок нравственности церковников, Филофей просит царя принять меры и навести порядок. «Задачи, указываемые им, по существу своему все принадлежат ведомству церкви, и ни одной из них автор не доверяет духовенству, требуя и ожидая их разрешения только от государственной власти». (См. В. О. Ключевский, «Псковские споры», Соч., т. 7, стр. 39).

спил установлениям которой и требовал от членов сангхи Будда. Однако Будда имел при этом ввиду существование сангхи где-то на границе мирской социальной жизни, на практике же община, включенная в государство, оказалась перенесенной в самый центр политической и социально-экономической жизни общества, с его принудительной ортодоксальностью, богатыми материальными пожертвованиями и т. д. Это обстоятельство оказалось решающим, оно и определило ту важную политическую роль, которую община буддийских монахов стала играть в жизни сингальского общества. Начатая в Индии царем Ашокой, эта трансформация получила свою законченную форму на Цейлоне, сингальский буддизм явился ее прямым последствием.

Материалы сингальских хроник и надписей дают довольно четкую картину того, как в условиях Цейлона происходило, с одной стороны, огосударствление буддийской религии, с другой, государство приобретало целый ряд черт теократического режима ^{11a}.

Согласно сингальским хроникам, установление буддийского учения — шасана было закончено учреждением сангхи. Это требовало определения границ (сима) священной территории для осуществления актов Винаи, включая и дисциплинарные собрания монахов и высшую церемонию посвящения. Дева-нампиятисса, теперь уже буддийский царь, попросил, чтобы его город (Анурадхапура) был бы включен в границы этой территории, с тем, чтобы он сам, его окружение и подданные могли бы жить «внутри общины Будды». Так и было сделано, а это означало включение государства и сангхи в одну и ту же территорию. ¹¹⁶

Сингальские цари, возведя себя в титул Чакраварти — императоров, сделали государство важнейшим инструментом для сохранения учения. Однако, даже став священной фигурой, царь остался лишь инструментом, а власть его производной, ибо, подобно тому, как его подданные существовали, чтобы служить ему, так он, в свою очередь, отдал государство на службу буддизму: «Вообще это была целиком рационализированная теория религии и государства, в которой религия или

^{11a} Интересные типологические параллели, относящиеся к сакральной роли царя, можно привести из архаических обществ, исследованных с этой точки зрения этнографами (начиная с I тома «Золотой ветви» Фрезера), и в особенности из различных обществ Древнего Востока, ср., напр., литературу, указанную в обзорной статье К. Н. Bernhardt, *Kult und König im Altertum des Vorderen Orients, Das Altertum, Berlin, 1959, Bd. 5, Hft. 2, Ss. 67—79.*

¹¹⁶ Ритуальная роль «границы» в древнеиндийских и других индоевропейских мифологических представлениях, связанных с правовыми категориями, исследована в таких работах, как: L. R. Palmer, *The Indo-European Origins of Greek Justice*, TPS, 1950; E. Cassirer, *Philosophie des symbolischen Formen*, T. 2, *Das mythische Denken*, Berlin, 1925; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, М., 1965.

«церковь» обладала бесспорным определенным превосходством»¹².

У государства не было политических целей, не зависимых от интересов учения, всякий политический поступок был пронизан религиозным значением.

В надписях и хрониках слова «государство и учение» (*lokaśāsaṇa*) всегда стоят рядом, образуя некое неразрывное единство. Обычным для хроник эпитетом царя является эпитет «слуга сангхи» (*saṃghadāsa*)¹². Царь не только всю свою жизнь должен быть верным защитником и покровителем учения, но остается им даже после своей физической смерти. «24 года был я защитником общины, и тело мое также будет защитником общины», — говорит, умирая царь, Дуттхагамани¹⁴.

Таким образом, если политические функции не имеют конечного значения и основной целью государства является обеспечение благоприятных условий для существования религии, то духовенство облечено решающей властью придавать святую законность политическим действиям и политическим деятелям. Однако, это лишь одна сторона во взаимоотношениях царской власти и власти общины, ибо, по выражению Макса Вебера, появление Ашоки «ознаменовало собой совершенно новую ситуацию для сангхи, в которой мирской владыка как таковой взял в свои руки ее внутренние дела»¹⁵.

Совершенно очевидно, что такое распределение власти препятствовало разграничению прав и юрисдикции обеих сторон. Когда дело касалось освящения акций государственной власти, сангха могла осуществлять конечную политическую власть, когда же дело касалось ее организационной структуры, сангха была зависима в своих собственных действиях от непосредственной и прямой власти царя¹⁶. В этой статье мы и остановимся на роли царя, как светского главы буддийской религии.

Сингальская буддийская община владела огромной, весьма разнообразной собственностью, сложившейся благодаря обширным пожертвованиям царей, считавших поддержание материального процветания сангхи своей первейшей обязанностью. В руках государства находилось не только дело материального

¹² M. A. m e s, *Sinhalese Magical Animism and Theravada Buddhism*, Harvard Univ., 1961, p. 61. Ту же мысль можно найти и у Рахулы (W. Rahula, *History of Buddhism . . .*, p. 75. См. также M. B. Ariyaratna, *Society in mediaeval Ceylon*, Colombo, 1956, p. 46—47, 180; W. Geiger, *Culture of Ceylon in mediaeval times*, p. 148, 203—204; S. Paraganavithana, *History of Ceylon*, v. I, p. 367—369.

¹³ Mahāvamsa, London, 1934 (Mhv.), 32₅₈.

¹⁴ Mhv., 32₅₇.

¹⁵ M. Weber, *The Religion of India*, Glancoe, 1958, p. 241.

¹⁶ По этому поводу нельзя не вспомнить меткого замечания В. О. Ключевского: «Непривычка разделять и обособлять различные сферы жизни одинаково присуща незрелым, наивным обществам . . .» — См. «Псковские споры», Соч., т. 7, стр. 50.

содержания общины, но и все практическое руководство ее экономической жизнью. Царь издавал указы, касающиеся вопросов хозяйственного управления монастырей (финансовая отчетность, количество монастырских слуг, размеры их вознаграждения, собственность членов монашеской общины, распределение доходов, средства на ремонт и восстановление монастырских строений и т. д.), а также внутреннего распорядка монастырской жизни¹⁷ Эти установления утверждались царским советом и внедрялись в жизнь с согласия сангхи. Государство содержало и оплачивало большой и постоянный штат государственных чиновников, на которых было возложено наблюдение за крупнейшими монастырями, такими, например, как Михингале или Абхаягири, и руководство их жизнью. Такие патроны крупнейших монастырей назывались *dāyaka* (*dāyaku*)¹⁸ — они несли ответственность за благополучие и процветание вверенных им монастырей, за соблюдение монахами дисциплинарных правил, за чистоту буддийской веры. На этот пост назначались высшие чиновники государства, лица особо приближенные к царю, нередко его ближайшие родственники.

Члены царской семьи, ставшие буддийскими монахами, обычно получали в дар крупнейшие монастыри страны и становились их главными духовными наставниками (*vat — himi*, *vat — himiyan*)¹⁹.

Особый интерес представляет тот факт, что на всем протяжении древнего и средневекового периодов сингальской истории обязанностью царя (именно обязанностью, даже не правом!) было вмешиваться в нужный момент в дела общины.

Царь должен был постоянно заботиться о чистоте буддийского учения и в случае появления каких-либо толков, искажающих ортодоксальные догматы веры, очищать доктрину, преследуя и наказывая еретиков. Во всех имеющихся в хронике

¹⁷ См. EZ, I, №№ 1, 2, 2B, 7A, 7B, 15, 20 и др.

¹⁸ *Dāyaka* — букв. даритель — официальное лицо, назначенное царем, которое должно было следить за правильным получением и распределением доходов вверенного ему монастыря — EZ, I, N 7A, N 10.

¹⁹ Т. к. на Цейлоне никогда не существовало единого главы буддийской сангхи, то вышеназванные *vat himi* (*yan*) и представляли собой высшее буддийское духовенство. Факт назначения их сингальскими царями снова напоминает нам Россию XV в., где в это время митрополит уже избирается великим князем московским. В 1458 г. русские епископы, собравшись в Москве, постановили «впредь признавать законным русским митрополитом того, кто будет поставлен у гроба св. Петра митрополита, по избранию святого духа, по правилам апостолов и св. отцов и по повелению господина нашего великого князя, русского самодержца». Иноземец Герберштейн, посетивший Россию, писал: «Прежде митрополиты и архиепископы избирались здесь собором всех архиепископов, епископов, архимандритов и игуменов; а нынешний государь, говорят, обыкновенно призывает к себе одного из известных ему лиц и сам избирает его по собственному усмотрению». (См.: В. О. Ключевский, «Псковские споры», Соч., т. 7, стр. 41).

примерах борьбы с ересями, эту борьбу ведет не община, а именно царь и его окружение. О том же говорят и сведения сингальских надписей. Это право сингальских царей вмешиваться в чисто догматико-религиозные дела буддийской общины является логическим продолжением того положения вещей, которое сложилось в Индии в III в. до н. э. при царе Ашоке.

Уже в I в. н. э., когда среди бхиккху монастыря Четьягири возник ожесточенный спор по вопросам догматов учения, царь, придя в монастырь и выслушав обе спорящие стороны, выносит всему собранию монахов свое решение²⁰. То, что спор был решен царем, подтверждает и комментарий к Махавамсе — Махавамса Тика²¹. Его младший брат, принц Канирадхатисса, после того, как он убил своего брата, правил в городе три года. «Он разрешил диспут в доме упосатхи в вихаре, названной по имени четьи, 60 бхиккху, которые были обвинены им в тяжком нарушении [правил], царь повелел арестовать со всем их имуществом в монастыре Четьяпаббата и бросить их в пещеры Камира»²².

Особенно показательны в этом смысле главы 36 и 37, в которых рассказывается о разгоревшейся борьбе двух крупнейших буддийских монастырей, Махавихары и Абхьягири. Автор хроники, откровенно сочувствующий в этой борьбе Махавихаре, называет бхиккху из Абхьягири не иначе как еретиками и неверными. Здесь прославляется деятельность царя Вохарикатиссы (III в. н. э.), преследовавшего со своим советником Капилой тех, кто придерживался доктрины Ветуля (бхиккх монастыря Абхьягири):

«Подавляя доктрину Ветуля (*vetulyavādam*)²³ и с помощью своего советника (атасса) Капилы сдерживая еретиков (*pārapiggaham*) он делал так, чтобы истинная доктрина сияла славою вечно»²⁴.

Чулавамса рассказывает о подобном же очищении общины и изгнании еретиков в царствование Кассапы V (X в. н. э.): «Когда царь изгнал из трех братств тех бхиккху, дисциплина которых никуда не годилась, он разрешил другим бхиккху поселиться там и здесь в их обителях»²⁵.

Власть государства при решении внутренних вопросов, вынесении наказания виновным в ересях членам общины была абсолютной. Об этом свидетельствует весьма красноречиво тот факт, что в царствование Махасены (IV в. н. э.), исключая

²⁰ Mhv., 35₁₀₋₁₁.

²¹ Mṭ (Vamsatthapakāsinī, Mahāvamsa-ṭikā, ed. G. P. Malalasekera, vol. I, стр. 640.

²² Mhv., 35₉₋₁₁.

²³ Доктрина Ветуля палийских хроник представляет собой, по-видимому, разновидность махаянистского буддизма.

²⁴ Mhv., 36₃₉₋₄₀.

²⁵ Cūlavamsa, London, 1925—1927 (Chlv.), I, 52₁₀₋₁₁.

отступника тхеру Тиссу из сангхи, монахи не могли сделать этого своей властью и вынуждены были обратиться за санкцией к первому министру царя (mahāmassa) ²⁶

Надписи и хроники изобилуют сообщениями о непрерывной и неустанной борьбе сингальских царей со всевозможного рода толками и ересями, раздиравшими цейлонскую буддийскую общину на всем протяжении ее истории. По тому, какое большое место эти сведения занимают в сингальской исторической литературе, совершенно очевидно, что вопрос о единстве и чистоте буддийской сангхи был одним из самых животрепещущих и больших вопросов для царей Цейлона.

Нарушение единства сангхи рассматривалось царем не только как вред, причиняемый делу учения, но также и как зло делам государства. Вот как об этом говорится в надписи царя Кирти Нишшанкамаллы: «В соответствии с правилами дисциплины, он освободил буддийскую общину от шипов неверия и, таким образом, освободил от зла и учение и государство (loka śāsana)» ²⁷

Раскол сангхи, выделение из нее различных школ и сект начинается на Цейлоне очень рано, уже в I в. до н. э. Крупнейшие монастыри Цейлона Махавихара и Абхаягири постепенно превратились в центры враждующих монашеских братств, обитавших в монастырях Анурадхапуры и других частях страны ²⁸. Школа Абхаягири была объявлена монахами Махавихары опасно еретической, однако, долгое время оба эти братства получали богатые дары, пользовались равным покровительством царей и сохраняли взаимонезависимость ²⁹. Раскол сангхи еще не тревожил мирских владык. Однако события, произошедшие в царствования царей Готхабхаи и Мехасены (IV в. н. э.) насторожили правителей, ибо отчетливо показали, что раздоры в общине ведут непосредственно к раздорам в государстве, лишают его монолитности и угрожают абсолютной власти царя.

Царь Махасена открыто покровительствовал монахам, группировавшимся вокруг монастыря Абхаягири, в ущерб братству Махавихары. Ни один из прежних царей не осмеливался посягать на могущество Махавихары. Результаты этого поступка не замедлили сказаться самым решительным образом на положении государства Махасены. Они привели к немедленному расколу среди царского окружения, начались мятежи и заговоры, того гляди готова была вспыхнуть война. Царь не сумел пре-

²⁶ Mhv., 37³⁹.

²⁷ EZ, II, N 17

²⁸ W. Geiger, Culture of Ceylon in mediaeval times . pp. 209—210; V Pandita, Buddhism during the Polonnaruva period. — Ceylon Historical Journal, 1955, v. VI, Nos. 1—4, pp. 115—116; S. Paranavithana, History of Ceylon, p. 255; W. R a h u l a, History of Buddhism in Ceylon, pp. 303—304.

²⁹ См., напр., Mhv., 36^{6—14}. 36^{32—38}.

дусмотреть силы преданности своих ближайших придворных гонимому им монастырю Махавихаре, общественное мнение обернулось против Махасены. Ближайший друг царя, министр Мегхаванна Абхая бежал в Малаю, собрал там армию и поднял ее на борьбу с царем. Мятежников поддерживала одна из жен Махасены, государство сотрясали мятежи и заговоры.

Развернувшиеся события ставили под сомнение не только роль царя как светского главы буддийской общины, но и авторитет его как главы государства. Это обстоятельство не могло не тревожить преемников Махасены, которые, начиная с его сына Сиримегхаванны, всячески покровительствовали и угождали Махавихаре, стремясь восстановить свою роль и значение. В интересах своей власти и могущества сингальские цари пристально следили за состоянием буддийской общины и всячески стремились к ее объединению. Царствования всех могущественных владык Цейлона отмечены реформами сангхи, направленными либо на регулирование положения сложившихся братств, либо на очищение и изгнание монахов-еретиков из общины. В VI веке реформаторами сангхи были цари Моггалана I, Кумара Дхатусена и Аггабодхи I³⁰ в VII — царь Моггалана III³¹ Тем не менее, несмотря на все усилия сингальских царей, сангха продолжала оставаться раздробленной, из нее выделялись все новые и новые секты и школы. Даже самые могущественные правители не могли вернуть ей ее первоначальную целостность.

Сангха пришла в упадок, раздробленная на три основных школы с центрами в Махавихаре, Абхаягири и возникшем в IV в. н. э. монастыре Джетаванараме и множество более мелких сект, пустивших корни в монастырях, разбросанных по всему острову. Наличие этих многочисленных буддийских сект и школ дробило население, исповедовавшее буддийскую религию, нарушало единство и монолитность государства, являлось постоянной угрозой самодержавным властителям, внося разлады и в среду царского окружения, государственных чиновников, пронизывая все общество сверху донизу. Многие монахи в годы иноземных нашествий и правлений владык, причинявших материальному благосостоянию сангхи серьезный ущерб, покидали монастыри, оставляли монашество и обращались к мирским занятиям. Последний великий царь сингальского государства Паракрамабаху I, сумевший в период своего царствования, которое длилось 33 года (1153—1186), победить бесчисленных внешних врагов и объединить распадающееся под ударами чужеземцев государство, застал буддийскую общину в весьма плачевном состоянии. Царь Паракрамабаху I был могу-

³⁰ См. Mhv., 39₅₇, 41₁₋₂, 42₁₄.

³¹ Chlv., 44₄₆₋₄₇; См. также Chlv., 48₇₁, 73, 51₆₄.

щественным властелином, выдающимся государственным деятелем, при нем на некоторое время возродилась былая мощь некогда цветущего сингальского царства, оно блеснуло в последний раз, чтобы затем навсегда исчезнуть, став надолго добычей европейских колонизаторов. Для укрепления своего могущества и единовластия Паракрамабаху недостаточно было победить своих внешних врагов, необходимо было подчинить себе всю страну, победить многочисленных внутренних противников. Необходимо было добиться монолитности всего сингальского общества, без которой править страной и подчинять ее своей воле было невозможно. Такой цементирующей силой, способной сплотить народ, а также всячески пропагандировать нового владыку в массах верующих сингалцев, могла быть буддийская религия. Однако, ослабленная притеснениями и сектантскими раздорами буддийская сангха не могла выполнять ту роль, которую ей неизменно отводили могущественные владыки древности. Необходимо было добиться объединения и укрепления сангхи.

Приступив к выполнению намеченной цели, Паракрамабаху, который добился престола после жесточайшей борьбы с соперничавшими военачальниками и даже совершал победоносные военные походы в Индию и Бирму, понял, что он затеял дело значительно более трудное, чем военные мероприятия его триумфального прошлого. Решив не отступать, он использовал всю полноту своей власти во внутренних делах общины, освященную веками, и через некоторое время добился объединения и укрепления общины. Чулавамса так описывает эти события:

«Теперь, после того как владыка Ланки Паракрамабаху, который был сделан царем (*abhiṣeka*) и который был искусен в управлении государством, принес мир земле Ланки, он возлеял, полный благой веры, желание способствовать дальнейшему процветанию сангхи Учителя. Он боролся за это [единство], получив царскую власть, ибо это и есть высшая заслуга, поскольку он обнаружил, что немногие верные бхиккху не желают совершать совместных церемоний и даже видеть друг друга, так как они заняты только содержанием общиной своих жен и детей и тому подобными делами в деревнях, принадлежащих общине и в этом видят свой единственный долг и совершенно не видят другого [своего долга], он [царь] решил прежде чем очищать сангху Учителя, добиться объединения бхиккх всех трех братств»³²

Царь Паракрамабаху избрал ученых тхер из различных областей страны в качестве экспертов, заставил монахов враждующих братств, несмотря на их сопротивление, собраться на

³² Chlv., 78₁₋₅. О реформах сангхи, осуществленных царем Паракрамабаху, рассказывают также сингальские надписи его времени. См. *Ancient Inscriptions of Ceylon*, L., 1883 (AIC), N 54; EZ, II, p. 256, ff.

совет, «очистил тех бхиккху, которые были излечимы», «неизлечимых изгнал из общины»³³

Реформаторская деятельность царя Паракрамбаху I наиболее ярко иллюстрирует нашу мысль о государственном характере буддийской религии на Цейлоне, о праве царя — светского главы сангхи вмешиваться в догматические вопросы религии, руководить и направлять религиозную жизнь монашеской общины. Здесь можно выделить несколько моментов: 1) состояние упадка, в котором находится сангха, ее раздробленность и сектантская борьба решительно беспокоют мирского владыку. Дело укрепления, очищения и объединения сангхи царь считает своей первейшей обязанностью, делом государственной важности. 2) Очищение и реформа общины производятся не только по приказу царя, но и при его непосредственном участии и руководстве. Именно царь избирает ученых монахов, обличая их властью решать вопросы учения. Он же определяет порядок и последовательность проводимых мероприятий, их характер. 3) Царь сам присутствует на всех процессах, сам выявляет отклонения от истинной веры, характер и степень этих отклонений, т. е. считается первейшим экспертом и истинным знатоком буддийских догматов и, наконец, 4) царю принадлежит право вынесения конечного решения, определение степени и характера наказания для монахов, признанных им виновными.

Царь, таким образом, является не только инициатором реформации, но и лицом, непосредственно ее осуществляющим³⁴

*

³³ Chlv., 78₂₇ При преемниках Паракрамабаху I сангха снова распалась. В надписи XII века царя Кирти Нишшанкамаллы снова говорится о том, что царь «успокоил (примирил) монахов, трех никак (братств), которые долгое время были разобщены» — EZ, I, N 9.

³⁴ Здесь мы, к сожалению, не имеем возможности коснуться другой стороны вопроса относительно места, которое буддийская община занимала, и той роли, которую она играла в государственной и социальной жизни сингалльского общества. Эта сторона проблемы не менее интересна, ибо, отдавая в руки мирского владыки верховное право распоряжаться внутренними догматическими вопросами, сангха завоевывала себе право активного участия в делах государства. И снова аналогичное явление мы находим, например, в истории русской церкви. В уже не раз цитировавшейся работе В. О. Ключевского «Псковские споры» мы читаем: В XVI веке «церковная деятельность русского духовенства. является слабой сравнительно с усиленным движением в других сферах, довершившим устройство Московского государства, и даже в этой слабой деятельности оно редко выступает начинателем. Может быть оно сильнее участвовало в церковных делах, и, наверное, в сфере чисто церковной гораздо больше его сделала власть государственная. Список вопросов, поставленных на Стоглавом соборе, был составлен царём. Едва ли не единственный крупный вопрос, который возбудило духовенство и в котором оно обнаружило непривычную энергию и самостоятельность, был экономический — о земельных церковных имуществах» (В. О. Ключевский, «Псковские споры», Соч., т. 7 стр. 42).

Принципы построения и организации сингальской буддийской сангхи на первый взгляд ничем не отличаются от индийской. Как и в Индии, здесь не существует формально зафиксированной, четко очерченной организации, которую можно было бы назвать церковью в европейском понимании этого слова. По всей вероятности не существовало, как не существует и сегодня, единого официального духовного главы сангхи, строгой церковной иерархии и т. д. Однако, отличие ситуации от индийской совершенно очевидно. Говорить о буддийской сангхе в Индии с точки зрения организации, имеющей сколь-нибудь серьезное отношение к жизни государства в любых ее проявлениях, не имеет никакого смысла. Исследователь индийской древности такой проблемы перед собой не ставит. Наблюдаемые явления имеют гораздо больше общих черт с положением церкви в русском государстве XV—XVI веков, когда усилиями московских князей глава русской иерархии стал независим от патриарха и перестал ездить в Царьград на поставление. Русь в церковной жизни сделалась самостоятельной поместной церковью и перестала считаться епархией царьградского патриарха. Получение русской церковью самостоятельности связано было в первую очередь с укреплением русского государства в XIV—XV вв., особенно во времена правления Ивана III. Именно государственные рост доставил русской иерархии церковную автономию; подобным же образом, объединение и укрепление сингальского царства обеспечило экономический расцвет и рост буддийской общины. В силу исторических условий в обоих случаях церковь (или сангха) оказываются теснейшим образом связанными с государством, его интересами и деятельностью. Политическое объединение государств способствовало в обоих случаях росту и расцвету религии, но именно оно и «сделало еще незаметнее между, которая отделяла область церкви от мира, где действуют государственная сила и внешний закон»³⁵ «Самостоятельность церкви возникла благодаря государственному росту, теперь этот государственный рост для представителей церкви стал не только историческим фактором, который они благословили и подкрепили своим содействием, но и нравственным правом, которому они подчинились и на которое возложили свои лучшие церковные упования»³⁶. Указанные параллели относятся к типологически поздним формам взаимодействия государства и церкви. Представляет интерес выяснение того, в какой мере на Цейлоне имели место такие процессы постепенного огосударствления церкви, а в какой описанные выше факты могут быть связаны с типичной для многих древневосточных (и других

³⁵ В. О. Ключевский, «Псковские споры», Соч., т. 7, стр. 40.

³⁶ Там же, стр. 41.

архаических) обществ сакральный ролью царя.³⁷ Исследование последнего вопроса выходит за рамки настоящей статьи; ему предполагается посвятить особое исследование.

MUISTNE SINGALEESI RIIK JA BUDDHISTLIK SANGHA

J. S. Semeka (Moskva)

Resümee

Kirjutises käsitletakse riigi ja buddhistliku kogukonna vastastikuseid suhteid. Tseilonile siirdumisest peale kujuneb singaleesi buddhism erinevalt india buddhismist ühteaegu valitsevaks ja riiklikuks religiooniks. Tseiloni valitsejaks võis olla ainult buddhist, kes oli ühtlasi ka buddhistliku sangha ilmlik pea. Buddhistliku religiooni riigiusundiks muutumine on jälgitav reas momentides. Valitsejate kohustuseks oli esmajoones hoolitsus buddhistliku õpetuse puhtuse eest. Nende kompetentsi kuulus veel pühade tekstide registreerimine, tõlkimine, kanoniseerimine ja buddhistlike pühade organisatsioon.

Samaaegselt toimus aga ka ilmliku võimu teokratiseerumine. Võimu absoluutsusele vaatamata tunnustasid singaleesi valitsejad oma sõltuvust buddhistlike munkade võimsast kogukonnast ning allutasid kogu oma poliitilise aktiivsuse selle huvidele. Nii oli sangha võim riigiasjades küllalt oluline ja tema mõju maa buddhausulise elanikkonna hulgas tohutu. Kogukonna usalduse ja armastuse omamine võrdus tegelikult soosinguga ja populaarsusega massides.

Võimu jagunemine riigi ja sangha vahel Tseiloni muistsetes riikides sai mõlema poole õiguse ning jurisdiktsiooni segunemise ajendiks.

DER ALTE SINGHALESISCHE STAAT UND DIE BUDDHISTISCHE SANGHA

J. S. Semeka

Zusammenfassung

Im vorliegenden Aufsatz behandelt man die Beziehungen zwischen dem Staat und der buddhistischen Gemeinde. Seit dem Eindringen auf Ceylon gestaltete sich der singhalesische Buddhismus gleichzeitig zu herrschenden und zur Staatsreligion. Nur ein Buddhist durfte als Herrscher Ceylons auftreten, der zugleich auch der weltliche Vorgesetzte der buddhistischen Sangha war.

³⁷ См. выше, примеч. 11а. Cp. G. Tucci, The sacral character of the kings of ancient Tibet, — "East and West" VI, 1955, N 3.

Das Werden des Buddhismus zur Staatsreligion lässt sich durch eine Reihe von Momenten verfolgen. Die Pflicht des Herrschers war in erster Linie für die Reinheit der buddhistischen Lehre zu sorgen. Ausserdem gehörte zu seiner Kompetenz noch das Registrieren von heiligen Werken nebst ihrer Übersetzung und Kanonisierung, und das Organisieren von buddhistischen Festlichkeiten.

Gleichzeitig erfolgte auch die Theokratisierung der weltlichen Macht. Ungeachtet der Unbeschränktheit ihrer Gewalt erkannten die singhalesischen Herrscher ihre Abhängigkeit von der mächtigen Gemeinde der buddhistischen Mönche an und unterstellten ihre politische Aktivität deren Interessen. Also besass die Macht der Sangha einen wesentlichen Anteil an den Staatsangelegenheiten und einen riesigen Einfluss auf die buddhistische Einwohnerschaft des Landes.

Das Besitzen des Zutrauens und der Liebe bei der Gemeinde war in der Tat dem Besitzen der Gunst und Popularität bei den Massen gleichzustellen.

Die Verteilung der Macht unter dem Staate und der Sanga in den alten Staaten Ceylons hat gelegentlich Anlass zur Vermischung des Rechts und der Juridiktion beider Parteien gegeben.

ЕВРОПОЦЕНТРИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ РЕЛИГИИ И «ПАРАДОКСАЛЬНЫЕ» РЕЛИГИИ ИНДИИ (БУДДИЗМ И ИНДУИЗМ)

Г. С. Померанц (Москва)

В первые века востоковедения аппарат его категорий был чисто европейским, и азиатские факты могли классифицироваться только в соответствии с европейскими представлениями о «религии», «исторической эпохе», «политической власти» и всех других вещах. Но постепенно накопленные факты начали взламывать старые схемы, и региональные особенности азиатских культур не удается больше рассматривать как региональные отклонения от общечеловеческого стандарта. Под вопрос встала сама стандартность стандарта, и началась борьба с «европоцентризмом». Процесс ломки понятий далеко выходит по своему значению за рамки востоковедения. Он ведет к обновлению всего аппарата категорий гуманитарных дисциплин, сформированных на основе изучения одного региона (средиземноморско-европейского). Дело не только в том, чтобы включить в курсы истории факты развития Индии или Китая. Нужно разработать подход к истории в целом, с самого начала основанный на знакомстве с этими фактами.

Моя работа — попытка пересмотреть некоторые европоцентрические представления в истории религии. Выводы, к которым я пришел, кое в чем совпадают с выводами индийского исследователя Масиха¹: возможна религия без символа «бог» в сфере теории и без культа в области практики. Одна из подобных религий — ранний буддизм.

Утверждая это, я отрицаю две распространенные точки зрения: 1) буддизм — религия; следовательно, буддизм есть вера в бога; 2) буддизм не есть вера в бога; следовательно, буддизм не есть религия.

Первая точка зрения защищалась некоторыми советскими исследователями в 30-е, 40-е и 50-е годы². Как анахронизм, она

¹ G. Masih, «Religion redefined». «Philosophical quarterly», Amalnar, 1964, Apr., vol. 36, N 4, стр. 253.

² Ср. БСЭ т. 6, стр. 228—230; т. 5, стр. 365; Ежегодник музея истории религии и атеизма, Л., 1957, стр. 245— и др.

сохраняется в «Очерках по истории религии и атеизма» А. А. Аветисяна (Киев, изд-во АН УССР 1960)

Эта точка зрения опровергается при первом знакомстве с фактами. Боги, с точки зрения древнейших памятников буддизма, может быть и существуют (не отрицал богов и Эпикур); но для «освобождения», для достижения нирваны боги ни к чему. Отдельные буддисты могут верить в богов и искать их помощи; другие (и именно это специфично для буддизма!) рассчитывают только на собственные силы³

Не подходит под шаблон и буддийское понимание души. Буддизм (в отличие от религий Ближнего Востока) не ищет личного бессмертия. Достичь вечности — значит, для буддиста, освободиться от иллюзии «я». Идеал буддизма — состояние «не-я» и «не-мысли», в котором раскрывается некая высшая истина, определяемая чисто негативно: «пустота для будды — как вода для рыбы».

Основываясь на ряде фактов, Ф. И. Щербатской не считал ранний буддизм религией. Так же (в 1960 г.) полагал В. Н. Топоров.

«Кант писал о том, что достоянием всякой религии являются три главные идеи — бытие бога, бессмертие души и свобода воли, ибо без них не может быть построено учение о нравственности. Эту мысль великого немецкого философа любил вспоминать Ф. И. Щербатской в связи с буддизмом, характерными чертами которого он считал «мироздание без бога, психологию без души, вечность элементов материи и духа, причинность, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, отрицание частной собственности, национальной ограниченности, всеобщее братство людей, движение к совершенствованию». Вероятно, буддизм и не стал бы религией, если бы не отказался от ряда указанных черт»⁴

В. Н. Топоров бесспорно последователен, отрицая не только религиозный, но и философский характер раннего буддизма: «Строго говоря, оно (учение Будды. — Г. П.) не было ни рели-

³ Ср. W. Liebenthal, *Ding und Dharma*. «Asiatische Studien». Bern, 1961, N 1—4, S. 17: По мнению автора, основная категория буддийской мысли, «дхарма», должна переводиться как «позиция», бессмысленная вне целостности учения (подобно тому, как отдельная нота не имеет смысла, но приобретает его в связи с другими в определенной мелодии). «Позиция — это слово в контексте учения; оно отвергается другими учениями, потому что не подходит к их контексту. Так, Готама Будда отвергает позицию бога, ибо она «не ведет к освобождению». «Вопрос о том, существует ли бог или нет, в смысле западной науки, никогда не ставился индийским учителем» «И Нагарджуна не ставит так вопроса, даже если он употребляет выражение «есть». То, что он имеет в виду, просто: бог (существует он или нет) — это фигура в рамках сансары, он есть нечто и поэтому лишнее в нашем контексте».

⁴ Дхаммапада. Перевод с пали. введение и комментарии В. Н. Топорова. М., 1960, стр. 8.

гиозным, ни философским. Будду не интересовали метафизические спекуляции, он уклонялся от дискуссий на тему об абсолютном, о божестве». ^{4а} Вторая фраза — простая констатация фактов. Однако вопрос в том, как интерпретировать эти факты.

Мне кажется, надо исходить из того, что религия (особенно в Индии) — не только форма сознания, не только теория. Это целостное поведение, в котором есть и своя специфическая практика, религиозная практика.

Теория в раннем буддизме сокращена до минимума. Можно пойти дальше В. Н. Топорова и сказать, что ранний буддизм не был и этическим учением. В восьмеричном пути есть элементы этики, но в целом это путь к высшему состоянию, в котором снимается различие между добром и злом и этика становится беспредметной.

Можно пойти еще дальше и признать восьмеричный путь позднейшим изобретением (безразлично — самого Будды или его учеников) Такова точка зрения Бама ⁵. Восьмеричный путь, по его мнению, вряд ли мог быть разработан в первое время после просветления. Первичнейший буддизм, по-видимому, не имел рационалистической разработки, и родился из мистического созерцания многозначным символом «средний путь». А что такое средний путь? Может быть, средний путь между распущенностью и аскетизмом. А может быть — между нирваной и сансарой, между словом и молчанием. Это вообще не учение, скорее речь идет о том, что позднее было выражено термином «татхата», такость, этость. Нечто вроде указания пальцем на то, что нельзя сказать, но можно сделать, и что Будда сделал в ночь под деревом бодхи. А это «что-то» было практикой, совершенно определенной и, я бы сказал, традиционной для Индии времен Готамы религиозной практикой: медитацией.

Своеобразие Готамы, смысл его просветления, в том, что он отбросил все другие формы религиозной практики (т. е. магию, культ, даже йогу, — по крайней мере, йогу в полном ее развитии) и сохранил только медитацию, дхьяну, созерцание абсолюта. Эта форма практики не требует выхода за рамки опыта личности, не требует опоры на традицию, веры. Она лишь предполагает известное углубление опыта личности, в принципе экспериментально доступное каждому.

В соответствии с этим, и теория Будды опирается только на индивидуально достоверное, доступное разуму личности, вышедшей из общины и не признающей никаких догматов и табу.

Таким образом, была основана община и традиция людей, вышедших из традиции и из общины, совлекших с себя ветхого Адама. На первый взгляд, возникает сходство с античными фи-

^{4а} Там же.

⁵ A. J. Bahm, Was Gautama a Buddhist? — «Bull. of the Ramakrishna mission inst. of cultures», Calcutta, 1964, vol. 15, N 1, стр. 9—15.

лософскими школами — киников, стоиков, эпикурейцев, также бывшими своего рода общинами индивидуалистов. Однако греческие философы опирались на опыт пяти обычных чувств, размышляли о месте человека в пространстве и времени и создавали стиль жизни в пространстве и времени, — хотя бы в очень ограниченном пространстве, как например, бочка Диогена. А буддисты опирались на парапсихологический опыт, искали выхода из пространства и времени, абсолютного тождества с абсолютном⁶ Это, по-моему, религиозное поведение.

Какова бы ни была теория Будды, Готамавада, которую Бам очень интересно пытается реконструировать, в поведении Будды были типичные тенденции новозаветной религиозности (уход из семьи, бегство от мирских обязанностей) И если даже рассматривать все, о чем рассказывает легенда, как единичные, случайные и к тому же недоказанные акты, то заповедь безбрачия — беспорный факт, относящийся, по-видимому, к самому раннему буддизму.

Зачатком религии был парапсихологический опыт Будды, его чувство тождества с (негативно описанным) абсолютом. Само по себе это чувство — не религия. Оно возможно в сфере чисто личной, в отношениях мужчины и женщины и т. д. Однако встреча индивидуального мистицизма с религиозной традицией дает акт религиозной жизни: принятие, подтверждение традиции — или реформу традиции. Как только у Будды появились ученики, возможность новой религии, содержащаяся в сознании учителя, стала действительностью. И в рамках этой религии стали складываться буддийская философия, буддийская мораль, буддийский культ (хотя теоретически отвергнутый Готамой, но быстро сложившийся вокруг его собственной личности), буддийская магия и т. д. Все религиозные традиции были переосмыслены на буддийский лад и стали буддийскими традициями. Но это вовсе не обязательно означало гибель и перерождение первоначального ядра буддизма (рационалистические концепции теравады — только первая попытка осознать это ядро) Буддизм много веков после Будды знал взлеты, сравниваемые с первоначальным толчком, вызвавшим к жизни это учение. Достаточно упомянуть Нагарджуну, деятелей китайского и японского буддизма, в частности дзэн-буддизма, оказавших огромное влияние на культуру.

Буддизм — религия. Но религия не всегда есть вера в бога. Как осознается парапсихологический опыт; как построена теория, обосновывающая и оправдывающая религиозную практику; в каких символах опредмечивается связь с абсолютном — все это частное дело каждой религии, а в условиях Индии — каж-

⁶ Речь идет о парапсихологическом, экстатическом переживании тождества с каким-то символом абсолютного. То, что символ негативен, не меняет дела.

дого религиозного толка. Есть религии персоналистические, в которых абсолютно целое мыслится под индивидуальным образом бога. Таковы все три религии, хорошо знакомые европейцам (иудаизм, христианство, ислам) Но таковы не все религии вообще. В некоторых религиях Индии и Дальнего Востока принцип «не сотвори себе кумира» доводится до предела, до отрицания не только глиняных, но и словесных идолов. Религиозный абсолют определяется чисто отрицательно: «Не это, не это» (упанишады), «нирвана», «ничто», «пустота» (буддизм). Я не хочу сказать, что так мыслит себе сверхъестественное цейлонский крестьянин. Но такова трактовка сверхъестественного в священном писании, которое он чтит (хотя по неграмотности не понимает). Привычные европейцу религии говорят: есть бог, но он непознаваем, пути его неведомы. Непривычные европейцу религии утверждают иное: есть нечто неведомое. Мудрец скажет о нем только «Не это, не это». Но, если хочешь, чти его, как бога. ⁷

Разница эта очень существенна. В первом случае суть религии высказывается как образ (традиционно, мифологически, поэтически). Этот образ в какой-то мере доступен любому крестьянину. Интеллектуальные верхи вынуждены приспособиться к крестьянскому, доисторическому пониманию религиозного как сверхъестественного. Понятия в структуре религии играют вспомогательную роль. «Философия — служанка теологии» (о характере которой будет сказано ниже) Во втором случае все наоборот: суть религии высказывается в терминах, напоминающих философские, на уровне элиты. Общедоступные образы играют вспомогательную роль. Образно-поэтический вариант религии развивается сравнительно поздно и существует (теоретически) на периферии, как вспомогательный путь к пониманию ее.

И на Востоке и на Западе борются две основные социальные силы и две гносеологические тенденции. На одной стороне — интеллектуальные верхи (более или менее сопричастные господствующим классам); эта элита и в мистицизме остается на уровне философии (Плотина, Нагарджуны, Шанкары, Чжуанцзы); на другой — крестьяне заброшенных горных и лесных деревень, сохранившие верования каменного века. На одной стороне религиозный нигилизм или негативизм, стремящийся освободить религиозную идею от всякого чувственного облика; на другой — богопочитание (с точки зрения нигилиста — идолопоклонство). Первая тенденция ближе к философии, вторая — к поэзии. Первая демифологизирует религию, вторая ремифологизирует ее.

⁷ См. G. H. Sasaki. The historical evolution of the concept of negation. «Journ. of the Amer. orient soc. Baltimore, 1963, Sept.—Dec., vol. 83, N 4, стр 477.

Стремление к положительному эстетическому и моральному идеалу, доступному народу, все время восстанавливает (в форме мифологии) то, что разрушает мистический нигилизм. Социальная борьба (столкновение форм сознания верхов и низов) переплетается с гносеологической борьбой (логико-схематического и пластически-образного мышления), завершаясь компромиссом, каждый раз на особый лад. В религии ближневосточного гнезда компромисс приобретает силу общего для всех закона, общей догмы, обязательной для ученых и невежд. Напротив, в Индии и на Дальнем Востоке известная кастовость сохраняется и в некастовых мировых религиях. Эзотерические секты существуют рядом с примитивными крестьянскими культурами, не мешая друг другу.

Нигилизм и негативизм в христианстве — ересь, в буддизме — норма⁸. Почитание божества во всех религиях Ближнего Востока — догма, а для буддизма — только «вспомогательный путь освобождения» (и то не всегда)

Таковы факты, и трудно понять — зачем вести войну с ними? Зачем присваивать европейски-ближневосточному типу религий положение «религии вообще»? Не все ли равно, по каким правилам идет игра в религиозном сознании: бьет ли король десятку или десятка короля? Идет ли оно к богу через ничто (Дионисий Ареопагит) или к ничто через бога (религии Индии и Дальнего Востока)? Мне кажется, достаточно отметить, что в сознании мистика бог и ничто сливаются друг с другом. Какому символу следует отдать предпочтение — вопрос, не имеющий научного смысла. Если ничто — своеобразно понятый бог, то и бог — своеобразно понятое ничто. Если нирвана — своеобразно понятая душа, то и душа — своеобразно понятая нирвана. Никакой абсолютной системы отсчета в мире религиозных представлений нет.

Так, примерно, выглядит самая общая схема тенденций, борющихся в развитии религий цивилизованного общества. Кое-что в этой схеме упрощено. Индуизм может рассматриваться, в духе нашей метафоры, как игра, в которой десятка и король условно признаются равными друг другу; но каждый искатель вправе решить, какая из старших карт «особенно равна», «самее». Теисты сочиняют легенды, как бог явился религиозному нигилисту и убедил его в своем физически реальном, а не только символическом и иллюзорном, существовании (например легенда о Шакти и Шанкаре). Нигилисты деликатно объясняют, что теисты просто не очень умны: «Люди слабого ума, неспособные представить себе абсолютное без качеств и свойств, получают облегчение, думая о нем в формах, качеств-

⁸ Негативизм можно отличать от нигилизма как положительное по своей сути указание на абсолют, негативное только по форме; нигилизм — это активный, иконоборческий негативизм.

вах и свойствах». Этот отрывок из Куларнава тантры цитирует Киртидананда в своей недавней статье⁹ Таким образом, если буддизм представляет собой парадокс первой степени (религия без бога), то индуизм — парадокс второй степени (религия, в которой все оживается со всем)

Каким образом это происходит, по каким, если можно так сказать, правилам, структурным нормам развивается индуизм, в рамках предложенной схемы нельзя разяснить. Ибо структурные нормы индуизма не могут быть высказаны в научных понятиях, требуется особая система терминов, с особыми, нефиксированными единицами, которые будут разяснены ниже.

Далее, и буддизм трактовался в рамках схемы несколько упрощенно. Я сказал — и не отказываюсь от этого — что центральные символы буддизма напоминают философские понятия. Но они не суть философские понятия. Скорее это абстрактные, интеллектуальные иконы.

Буддийские символы «ничто», «пустота», омонимичные понятиям, так же отличаются от понятий, как абстрактная живопись от производственного чертежа. Некоторые абстрактные рисунки могут напоминать чертеж; но по содержанию они дальше от чертежа, чем реалистический рисунок человеческого лица. Точно так же нирвана, ничто, пустота (в буддийском контексте) дальше от научного понятия, чем мифологические образы. Ибо содержание конкретного рисунка и чертежа — конечные предметы. Содержание научного понятия и мифологического образа — также нечто связанное с конечным (и в этом смысле предметное): если не предмет, то класс предметов, отношение предметов, явление, вызванное взаимодействием определенных предметов — и т. д.¹⁰ Эта предметность может быть выражена в суждении: Индра — бог-громовержец; прямая — кратчайшая линия, соединяющая две точки. Мифологические образы, как видим, поддаются определению ничуть не хуже, чем понятия. Но нирвана не может быть сколько-нибудь сносно определена. Но «ничто», «пустота», извлеченные из буддийского контекста, означают нуль, паузу в информации — больше ничего. Мы знаем как факт, что созерцание «ничто» давало буддистам состояние блаженства. Но не так просто понять — почему. Рай — понятная икона; нирвана, ничто — иконы, конструкция которых кажется загадочной. Там как будто нет никакого текста, на котором приятно остановиться взглядом, один подтекст (под текстом имеется в виду то, что может быть логически или образно организовано, т. е. размещено в пространстве и времени или в других, более абстрактных координатах. Подтекстом я называю то, что высказывается между строк).

⁹ «Bull. of the Ramakrishna mission Inst. of culture», Calcutta, 1964, vol. 15, N 2, стр. 39.

¹⁰ В самом слове бес-конечное связь с конечным этимологически выражена.

Попробуем разобраться в этом парадоксе. Примем, что ничто — пауза. Следовательно, в научной (формализованной) речи ничто не значимо. Но в художественной (контекстуальной) речи пауза значима. Достаточно вспомнить роль паузы в музыке, в живописи (незаполненная рисунком бумага в произведениях Ма Юаня), в стихах, наконец — на сцене. Каждому известно и привычно словосочетание «выразительная пауза». Остается только понять, что это привычное выражение не менее парадоксально, чем блаженная пустота буддизма, нирвана, и что парадоксы эти — одного порядка. В системе контекстуального мышления на паузу, в некоторых случаях, ложится решающая смысловая нагрузка. Иногда именно пауза высказывает то, что можно назвать «идеей» произведения. Приведу простой пример — пьесе А. П. Чехова «Дядя Ваня». В заключительной сцене дядя Ваня и Соня обмениваются совершенно незначительными фразами. Все, что у них на душе, — все невысказанное в тексте, — доходит через «подтекст».

В строго логической конструкции нет никаких подтекстов. Можно сравнить ее со стеной, в которой отверстия не предусмотрены и несущественны. Напротив, ритмическая конструкция — стена, в которой отверстия предусмотрены, значимы, через них проникает свет и воздух. Это окна; и можно представить себе контекст, в котором ничто — абсолютная смысловая пауза — воспринимается как абсолютное окно, через которое льется абсолютный свет. Так построены многие сутры. Поэтому чтение «Сутры сердца» вызывает примерно то же чувство, что созерцание «Троицы» Рублева или слушание мессы Баха.

Я взял пример сравнительно поздний, из истории махаяны, вполне сознательно. Только в махаяне был осознан и развит ритмико-музыкальный элемент, стихийно присутствовавший уже в самом раннем буддизме. Легенды рисуют нам Будду не ушедшим из жизни, а только перешедшим к жизни более высокой ритмической организации. И в этой художественно конкретной форме уже содержалось — образно — то, что до некоторой степени — далеко не полностью — осознано было несколько веков спустя. Нирвана — пауза, осмысленная и понятная только в ритмически организованном целом. Нирвана — отрицание сансары. Но отрицание не есть отсутствие связи. Напротив, отрицание есть связь. Там, где окно, нет стены; но если бы не было стены, окна тоже бы не было. В царстве немых Шанкара (мыслитель, полемизировавший с буддизмом, но еще очень близкий к нему) никогда не сказал бы: язык атмана — молчание.

Смысл нирваны¹¹ не может быть раскрыт вне контекста, построенного как отрицание всего «обусловленного, сотворен-

¹¹ Имеется в виду реальное переживание, стоящее за символом.

ного, ставшего», вне отрицания сансары. Нирвана и сансара связаны негативно, но они неотделимы. Они содержатся друг в друге, как впрочем и все противоположности: субъект в объекте, объект в субъекте и т. п. Если мы перестанем мыслить сансару, т. е. мир частностей, в которых запутывается человеческая деятельность, — исчезнет и нирвана. Поэтому положение «нирвана есть сансара» по крайней мере так же верно, как и противоположное: «нирвана не есть сансара». В буддийском искусстве сансара — текст, нирвана — подтекст (Аджанта, Боробудур) В философии Нагарджуны они тождественны.

Нирвана как переживание — это субъективная сторона «пустоты», «ничто», ритмической паузы (в которой всплывает полнота и целостность) бытия. Нирвана как символ — специфическая форма записи этого созерцания. Возможны другие формы записи, другие формы символики, из которых (или, лучше сказать — из ограниченного, неадекватного понимания которых) возникают разные религиозные системы.

Переживание целостности бытия — «подтекст» и нирваны, и брахмана, и рая и многих других символических описаний. Для того, кто чувствует подтекст — например, для Джелаледдина Руми — образы, из которых складывается текст мусульманского рая (прохлада, кущи, гурии) — не более чем игрушки, которыми забавляются дети, играя в жизнь взрослых¹² И точно так же понятия, в которых неоднократно пытались раскрыть содержание символа нирвана — не более чем интеллектуальные игрушки. В традиции махаяны, ведущей к дзэн-буддизму, эти игрушки отброшены, и признано, что высшие ценности системы могут быть только пережиты в особом акте «не-мысли». Я думаю, что выражение «не-мысль» — гипербола, и речь идет о непонятном созерцании и непонятном мышлении. Непонятный, но не бесструктурный, не бесформенный, а ритмичном, музыкальном.

Во всех развитых религиях делались попытки осознать это мышление, выразить его не в негативных терминах, а положительно, создать структуру, способную подняться над логическими противоречиями, обтекать препятствия, непреодолимые для рассудка. И то, что в рамках схемы было описано как компромисс философии с мифологией, у крупнейших мыслителей средних веков выглядело иначе — чем-то очень близким к органическому единству.

Проблему, над которой они бились, не следует рассматривать как чисто религиозную, не существенную для светской философии, для науки. Это общая проблема семиотики целого.

¹² Это метафора самого поэта. См. A. Schimmel, *The symbolical language of maulana Jalal al-Din Rumi*. — «Studies in Islam», New Delhi, 1964, vol. 1, N 1, стр. 26—40.

Грубо говоря, к логическому описанию реальности можно подойти с двух концов. Либо начать с части, частицы (приписав ей неделимость и неуничтожимость) и от частицы восходить к целому, как конструкции из частиц. Либо начать с целого, приписав целому полноту бытия, а часть, частность рассматривать как фрагмент картины, тем менее реальный, чем он элементарнее, чем дальше от целого. Первый путь можно назвать демокритовским, второй — парменидовским.

При демократическом подходе к решению задачи начало может быть точно определено, и вся работа напоминает собирание машины из готовых деталей. Атомарная деталь интеллектуальной конструкции — понятие, по возможности точно определенный класс явлений или отношений. Чем они строже определены, тем успешнее идет работа. Однако целое все время отодвигается в бесконечное, и по существу категория бесконечного подменяет в демокритовской системе категорию целого. Демокритовская система не дает подхода к проблемам, требующего целостного созерцания и целостного решения. Например, в области морали она не идет дальше разумного эгоизма.

При парменидовском подходе трудности ждут нас не в конце, а, наоборот, с самого начала.

Парменид утверждал: только единое есть! Что же такое единое? Это нельзя определить. Можно определить, что такое атом, но нельзя определить единое. Ибо определить — значит ограничить, поставить предел. Любую частность можно определить, «привязав» ее, как говорят военные, ориентируясь на местности, к каким-то другим частностям, другим аспектам бытия. Куст находится в 100 м левее трубы. Пространство — это форма существования материи. В обоих случаях А привязывается к В, отличному от А и предположительно известному. Но целое, единое не к чему привязать, потому что все находится в нем самом.

Можно только подвести к целому (так же, как «Фауст» Гете подводит к «идее» Фауста, не высказывая ее в лоб). Иногда подводит к целому конкретно-чувственный образ, условно подобный невыразимой целостности бытия. Так стихийно развивалась мифология, так построено учение о микрокосме (человеке) и макрокосме (вселенной) Иногда подход к целому достигается через отрицание всех подобий. Иногда же «единство многообразия» мира передается через структуру, в которой есть и пластический, и негативный символ — например, в христианской троице. Но во всех случаях смысл верховного символа неопределим и раскрывается только полнотой контекста.

Дао не непознаваемо. Прочитав Дао-де-цзин, мы до некоторой степени познакомились с дао — так же, как, прочитав

«Фауста», мы познакомились с Фаустом, мы знаем его. Но прямой вопрос: «определите идею Фауста», «определите дао» — нелеп.

Мастера дзэн, услышав вопрос: «Что такое будда?», «Что такое дао?», — били ученика палкой по голове. Это не было призывом к вере. Мастер просто хотел подтолкнуть ученика к выходу за рамки школьной логики¹³

Для развития естествознания мышление многозначными символами в какой-то период стало препятствием, мешало детализации знания, накоплению атомарных фактов. Поэтому философия, связанная с наукой, на какой-то период отказывается от многозначных символов. Напротив, религиозная традиция, исторически связанная с традициями поведения, нравственности, без многозначных символов не могла свести концов с концами, не могла восстановить единство сферы ценностей, идеалов, святых.

Так или иначе, мышление многозначными символами закрепляется в конце древнего периода в сфере религиозной традиции.

В рамках мышления многозначными символами становится возможным восстановить (правда, только формально и внешне) духовное единство исторического коллектива, разрушенное после возникновения индивидуалистического поведения и индивидуалистического мышления. Известная система многозначных символов становится общепринятым языком, и создается иллюзия единых ценностей царя и холопа, философа и невежды.

Однако духовное единство теократического общества было практическим только в узкой сфере религиозного подвига, среди аскетов, отбросивших все «мирское»: и даже в теории оно, это единство, не шло дальше языка, слов, смысл которых можно было по-разному интерпретировать. Один и тот же символ веры мог быть прочитан мифологически (как иерархия сверхъестественных сущностей), иконологически (как иерархия символов познания и предметов медитации) и рационалистически (как иносказание, за которым стоят, по сути дела, термины здравого смысла). Средневековье — время единой веры и бесчисленных ересей, по-разному интерпретирующих одни и те же символы.

Набросав эту схему, приходится задать вопрос: в какой мере категория «средневековье» применима к Индии?

Я думаю, что в какой-то мере применима. С несколькими оговорками, из которых важнейшая относится не только к Индии, но и к Китаю, во многих других отношениях — антиподу Индии. Суть этой оговорки в том, что стадильные сдвиги в

¹³ Ср. мою статью о дзэн-буддизме в журнале «Народы Азии и Африки», 1964, № 4, стр. 184—194. Различие между пластическими и негативными символами не следует переоценивать. Пластический символ («Будда») может трактоваться негативно; а негативная символика может стать пластической и зримой — в живописи Сэсю, в стихах Басё.

Индии (и в Китае) за последние 2½ тысячи лет гораздо менее резки, чем в Средиземноморье. Невозможно говорить о стадияльных цивилизациях, которые гибнут и оставляют в наследство только обломки — как это было с греко-римской цивилизацией. История Индии — это история единой живой цивилизации. Однако в этой истории были сдвиги, сравнимые со стадияльными цивилизациями Средиземноморья. Например, в период классической древности возникает философия. Личность впервые дерзает самостоятельно построить мировоззрение. Это само по себе очень важно, и это говорит о еще более важном процессе в массах, о росте интеллектуальной мобильности, которая сказывается в науке, политике, экономике, словом — во всех областях жизни. Индия переживает этот переворот одновременно с Грецией, но переживает характерно неполно, скорее как тенденцию, чем как законченное явление. Философия возникает, но так и не выделяется полностью из сферы фольклорно-религиозной традиции. Соответственно с этим, и кризис индивидуалистического мышления, и реакция на этот кризис были в Индии менее острыми. Поэтому вопрос о подчинении философии теологии, о реставрации теологии не мог быть поставлен здесь в средние века с латинской резкостью. В результате, средневековая мысль Индии сохранила свободу, невозможную в Европе или на Ближнем Востоке средних веков.

Говоря техническим языком, область догмы и интерпретации догмы в Индии невозможно разграничить с такой ясностью, как в Средиземноморье. Быть ортодоксальным — значит признавать авторитет традиции, не приведенной и не приводимой к логическому единству. Можно быть теистом, можно быть ведантистом. То и другое ортодоксально. То и другое — стремление выразить всю традицию. Акцент на бхакти не означает отрицания джняны. Акцент на джняне не означает отрицания бхакти. Эпоха бхакти (в средние века) не означала возникновения новой религии, утверждавшей, что добродетели язычников — скрытые пороки. Просто один из «путей освобождения» выступил на авансцену, другой — отступил вглубь. Сейчас происходит движение в обратную сторону — назад к Шанкаре. Это не означает отрицания бхакти; бхакти просто переосмысливается. Почти в каждом номере журнала «Веданта Кесари» вы встретите статьи для «неподготовленных», в которых искателей учат бхакти (любви к богу) — и статьи для «подготовленных», в которых разъясняется, что бог — это только символ, и не самый лучший. «Сагуна брахман — это удобный дом на полдороге. Это конкретное существо, субстанция, обладающая качествами. Не будучи метафизической реальностью, он тем не менее принимается (индуизмом. — Г. П.), потому что превосходно служит целям медитации. Шанкара признает его только как подходящий объект для медитации. Став единым с сагуна брах-

маном, искатель может отдохнуть на время и потом, исполнившись новым озарением и порывом, сделать свежее усилие, чтобы достичь конечной цели»¹⁴.

Суть религии в таком рафинированном понимании, — не культ, а только медитация. Но культ не отвергается, а переосмысливается, как одна из форм медитации, первая или вторая снизу.

Дается такая иерархия:

1) пребывание ума на зримом образе, идоле; 2) пребывание ума на слуховом, — поэтически-музыкальном образе, — гимне, мантре; 3) пребывание ума на одном из отвлеченных символов сагуны брахмана, т. е. абсолюта, мыслимого как объект, отличный от созерцателя. Это — предел, до которого доходит ортодоксальная христианская религиозность, (т. е. исключая некоторых мистиков); и 4) пребывание ума на какой-либо из формул идентичности атмана и брахмана.

Индуист ведантистского толка легко согласится с Ксенофаном (и Вольтером), что люди творят богов по образу своему и подобию. Например, Масих говорит о «коррелятивности бога и верующих»: «трудно утверждать, что Христос был одним и тем же для св. Петра и св. Павла, не говоря о других, последовавших поколениях теологов»¹⁵. Речь идет не о том, что Христа понимали по-разному. Масих мыслит и выражается очень точно: он имеет в виду, что Христос был другим, что бог — категория, в известной степени, субъективная.

«Этимологическое значение слова религия, — пишет Никхилананда, — то, что «связывает человека с богом». Это обычно сводится к некоторым выражениям и догматам, которыми человек показывает свою верность богу. Но это не индуистское определение слова религия. Свами Вивекананда говорит, что религия — проявление божественного, уже существующего в человеке. Каждая душа, согласно веданте, потенциально божественна. И функция религии — выявить эту божественность упражнениями или деятельностью, или культом, или любовью, или философией. Проявление божественного, уже существующего в человеке — в этом вся религия.»¹⁶

Надо подчеркнуть, что божественное — это не бог. В известном смысле божественное, абсолютное может быть противопоставлено богу. Бог, по природе этого термина — некое лицо (в самой утонченной форме — лицо и в то же время нелицо), а божественное — нечто разлитое в лицах и предметах, но не тождественное им. Сравните: семья — семейное, зверь —

¹⁴ М. К. В. J у е r. Vedanta Kesari, Madras, 1964, Sept. Vol. 51, N 5, стр. 294.

¹⁵ Цит. ст., стр. 258.

¹⁶ Vedanta Kesari, Madras, 1964. Vol. 50, N 11, стр. 598—599.

зверское, муж — мужественное. Божественное в рассуждениях Вивекананды (в излагающего его Никхилананды) стоит посредине между богом бесхитростного крестьянина и пустотой буддийских философов. Это выражение религиозного нигилизма, но ограниченное рамками уважения к традиционным святыням. Религия женщин и крестьян не отбрасывается, но рассматривается как подготовительный класс, как первая ступень, ведущая к пониманию более тонких истин.

Сравнение с «божественным» веданты позволяет еще раз подойти к пониманию «ничто», «пустоты» буддийских мыслителей. Пустота буддистов, — это не торичеллева пустота, и ничто — не простое отсутствие чего-то. Это намек на тайну, которая, по мнению теистов, может быть, по крайней мере, названа и называется словом бог; а по мнению религиозных негативистов, никак не может быть названа. Бог — божественное — ничто (или пустота) образуют ряд намеков на невыразимое с убывающей степенью конкретности образа. «Вы слышали слово нирвана. Это буддийское выражение для термина веданты, мокша. Последнее — позитивный термин, первое — негативный. Нирвана означает прекращение всех препятствий, помех; мокша означает состояние освобождения. По существу нет разницы между ними. Нирвана — абсолютная свобода от формы, мысли, эмоций, всего. Что это, состояние ничтожества? Я сказал бы, это состояние ничтожества и «всежества», состояние, которое не может быть выражено языком»¹⁷

Можно рассматривать буддизм и индуизм как два стадийно различных явления одной и той же культуры и в то же время как два отношения к фольклорной традиции, существовавшие много веков рядом друг с другом. Буддизм возник в век философии и признает только те элементы фольклорной традиции, которые могут быть включены в рамки логической (или металогической) системы. Индуизм окончательно сложился в век реставрации архаики и основан на принятии традиции во всей ее широте (включая сюда, впрочем, и буддийскую традицию).

Индуизм — религия более, чем средневековая, более консервативная, чем христианство или ислам. Фольклорная (племенная) традиция хранится полностью, — не как ветхий завет в тени нового, но как безусловный и вечный источник религиозного вдохновения. Однако все слова, образы, обрядовые жесты фольклорной традиции получают новые оттенки смысла, необходимые для сознания, прошедшего школу упанишад.

Эта особенность структуры индуизма названа М. Элиадам

¹⁷ G n a n e s w a r a n a n d a, *Vedanta Kesari*. Madras, 1964, Sept., vol. 51, N 5, стр. 292.

«ипостасностью»¹⁸. Имеется в виду не только многоликость всех основных богов индуистского пантеона¹⁹. Каждый образ, каждое слово и жест религиозной традиции имеет (может иметь) в индуизме несколько ипостасей. Крестьянка прикасается к линге, чтобы забеременеть. Шайвабахкт прикасается к линге, чтобы пережить близость своего идеала и владыки, Шивы. Саньяси прикасается к линге, чтобы отдохнуть на одном из символов сагуны — брахмана на пути к сущему ничто — ниргуне брахману²⁰. В первом случае совершен магический акт, во втором — бескорыстно культовый, в третьем — медитативный. А жест один и тот же, и во всех трех случаях он является благочестивым религиозным поступком. Трудно сказать, чего здесь больше: духовной гибкости или материальной косности. В рамках индуизма нет необходимости в символе веры, в догме (обстоятельство, которым очень гордятся современные неиндуисты). Ипостасность мышления усваивается без особых поуканий. Ибо она представлена в индуизме настолько избыточно, что невозможно ею не заразиться (с этим связано своеобразие индийской мысли, гиперболически повторяющей особенности «парменидовской» мысли древних: она легко подходит к целому, но с трудом расстается с целым. В рамках мусульманской и христианской схоластики могла развиваться рационалистическая мысль, восставшая против догмы. В рамках индуизма не было догмы, но не было и восстания против догмы, не было течений, выведших к новому времени)

Индуизм как религиозная община также ипостасно организован. Каждый толк относится к другим как ипостась, в которой налицо вся целостность системы, только в известном аспекте. Шиваизм, вишнуизм, шактизм, ведантизм одинаково представляют собой индуизм в целом, но по-разному организованный, вокруг того или иного центра. За высказанными различиями толков стоит не вполне высказанное, но всеми ощущаемое единство. И в то время как одни ипостаси индуизма — например, миссия Рамакришны — поворачиваются к современной научной мысли и откликаются на все ее веяния, другие не трогаются с места.

С этой точки зрения, современные мыслители Индии, трудившиеся над обновлением индуизма, сослужили сами себе сомни-

¹⁸ M. Eliade. *Yoga: Immortalité et liberté*. Engl. transl.: *Yoga: Immortality and freedom*, N. Y., 1959. Ср. так же A. Bharati. *Symbolik der Berührung etc.* «Studium Generale», В. etc., 1964, Jg 17. Hf. 10, стр. 609—620.

¹⁹ Ю. Глазов, в предисловии к Шилоппадикараму, интересно противопоставляет аватары Вишну, распределенные во времени, одновременности (вневременности) обликов Шивы. Однако с более отвлеченной точки зрения это две формы одного явления.

²⁰ Во втором и третьем случае линга — не (не только) фаллос. Это символ незбылемой оси бытия в себе, бога — ничто, вокруг которого вращается текущий и недолговечный мир явлений.

тельную службу Борясь с преклонением перед всем европейским, они много сделали для того, чтобы показать индуизм с самой лучшей стороны. Но таким образом укреплялся индуизм в целом, а индуизм в целом тесно связан с кастовым строем и решительно противостоит модернизации Индии.

В этой ситуации зародилось необуддийское движение. Невозможно сказать, чем оно завершится, но какие-то сдвиги в религиозной жизни Индии неизбежны. Не исключена возможность частичного распада индуизма и превращения ведантизма в самостоятельную религию. Масих²¹ ставит ведантизм в один ряд с буддизмом и джайнизмом. Это вряд ли верно как научное утверждение, но интересно как акт веры (констатация не того, что есть, но того, что становится, что может стать).

«Вакуум», образованный отступлением индуизма, до некоторой степени заполняют атеистические мировоззрения. Но вряд ли они в сколько-нибудь близком будущем способны полностью овладеть массами индийского народа. Думать так — значит недооценивать глубокие отличия индийской культуры от китайской и вступать в область «вуншденкен» (иллюзорного мышления), запретную для науки.

Уже по этой одной причине (не говоря о других) эволюция индийских религий заслуживает самого внимательного изучения. Без понимания религий Индии непонятна история Индии. А религии Индии непонятны, если к ним прилагать европоцентрические мерки.

* *
*

Изложенный материал позволяет наметить и другие направления исследования, выводящие за рамки востоковедения:

- 1) в сторону общей типологии религий;
- 2) в сторону семиотики целого, выражения целостности системы через подобия (*pars pro toto, nihil pro toto, absurdum pro toto etc.*);
- 3) в сторону возможности построения металогической системы, в которой логике отчужденных атомов ($A = A \neq B \neq \infty$) противостоит «антилогика» целого ($A \neq A = B = \infty$), с последующим изучением их взаимодействия и сфер применения.

²¹ В упомянутой статье.

RELIGIOONI EUROOPATSENTRILINE MUDEL JA INDIA «PARADOKSAALSED» RELIGIOONID (BUDDHISM JA HINDUISM)

G. S. Pomerants (Moskva)

R e s ü m e e

Kirjutis on mõeldud religiooni euroopatsentrilise mudeli kriitika. Temas vaadeldakse India religioosseid süsteeme «jumala» sümbolita teoorias ning kultusetä praktikas. See võimaldab uue lähenemise religioonide tüpologia ning reaalsuse kirjeldamise vormide tüpologia probleemide teljel tervelt osale ja osalt tervele.

THE EUROPO-CENTRIC MODEL OF RELIGION AND THE “PARADOXICAL” RELIGIONS OF INDIA (BUDDHISM AND HINDUISM)

G. S. Pomerantz (Moscow)

S u m m a r y

This paper attempts a criticism of europo-centric models of religion. It discusses the religious systems of India — without the supreme symbol “god” in theory and without the cult in practice. That permits a new approach to the problem of typology of religions and the typology of forms of description of reality, from the whole to the part and from the part to the whole.

MÄRKUSI PRADŽNĀPĀRAMITISTLIKU METALOOGIKA KOHTA

L. Mäll (Tartu)

0.1. India loogika on oma olemuselt sünteetiline. Juba india vanimates filosoofilistes teostes — *u p a n i š a d i d e s* (vanimad neist u. VI saj. e. m. a.) — käsitleti vastaspoolusi kui osi mingist suuremast tervikust. Brahmani kvaliteetideks on nii olemine (*sat*) kui ka mitteolemine (*asat*). Ühtegi nähtust ei saa defineerida ammendavalt. Rõõm ja kurbus, veendumus ja kahtlus, mees ja naine, osa ja tervik kui defineeritavad objektid on lahutamatu teineteisest läbi põimunud. Inimese normaalne psüühiline tegevus on mõeldav vaid sünteesi seisundis.

0.2. Süntees on hinnatav vaid fenomenaaelses maailmas — *samsāras*. Isiksuse ükskõik milline areng *samsāras* ei vasta ta põhieesmärgile — olla vabanenud (*mokṣa*) ning taasühinenud absoluudiga (*brahman*). Tee vabanemisele läheb aga ikkagi sünteesi kaudu ning *mokṣa* on loogiliselt vaadeldav kui formuleerimata antisüntees.

0.3. Üldiselt peetakse *tetralemma* (tees või antitees või süntees või antisüntees) loojaiks buddhiste. Tegelikult pöördusid *brahmani* d Buddha poole küsimustega *tetralemma* vormis (Näiteks: 1. Kas hing on olemas? 2. Kas hinge ei ole olemas? 3. Kas hing on ja ei ole olemas? 4. Kas hing on midagi väljaspool olemist ja mitteolemist? — teiste sõnadega: kas tees, antitees, süntees või antisüntees on tõesed), millele Buddha vastas vaid vaikimisega.

1.0. Siit saab alguse india loogika eriline vorm, mida võib vaadelda india mitmevalentse loogika *metaloojikana*¹ või määramatuse loogikana. Selle loogika üheks olulisemaks aluseks on *tetralemma* eitus, kuid eitus, mis on mõistetav vaid psüüholoogilisel pinnal. Nimelt eristavad buddhid kolm mõistusliku tegevuse taset: *avidyā* (teadmatus), *viññāna* (eristav teadmine) ja *prajñā* (intuitsioon). See skeem on vaadeldav järjestikuselt vertikaalsena ning ühesuunalisena, s.o. *avidyāst* *prajñāsse* pääseb vaid *viññāna* kaudu. Loogilisel pinnal vastab *avidyāle* kahevalentne loogika, *viññānale* mitmevalentne loogika, *prajñāle* määramatuse loogika. *Avidyā* tasemel ei ole *tetralemma* eitusel mingit

¹ Eesliide «meta-» on tarvitatud tähenduses «järel-».

mõtet, *vijñāna* tasemel on *prajñā* formaliseeritav kui tetralemma eitus, *prajñā* tasemel on igasugune formaliseerimine välistatud.

1.1. *Prajñā* tasemel puuduvad loogiliselt määratud seosed mõistete vahel ning seal viibija võib ise luua mistahes seoseid (või jätta nad loomata). Vaatlejale *avidyā* või *vijñāna* tasemel pole see protsess määratav. Kuna aga juhuslikult võivad *prajñā* seosed mikrostruktuurina (s.o. teatud kindlate situatsioonidena) vastata *avidyā* või *vijñāna* tasemele, siis on nad sel määral *avidyā* või *vijñāna* tasemel kirjeldatavad. *Prajñā* makrostruktuur (s.o. *prajñā* kui terviklik situatsioon) on nii *avidyā* kui ka *vijñāna* tasemel kirjeldamatu. Vaatlejale *prajñā* tasemel puudub *prajñā* makrostruktuur hoopiski, mikrostruktuurid on avatud struktuurid ning nende vaba järgnevus tähistab isiksuse seisundit, mida *vijñāna* tasemelt vaadelduna nimetatakse *nirvāna*ks (*nirvāna*).

2. Selline loogika on määrav *Prajñāpāramitā* kirjanduses. See pärast võiks kaaluda selle nimetamist *pradžñāpāramitist* likuks *meta loogikaks*. Tõenäoliselt jääb selle loogika algus Gautama Buddha eluaega (563.—483. a. e. m. a.). *Prajñāpāramitā* tekstides (eriti *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* — u. l. saj. e. m. a.) ning suurte filosoofide *Nāgārjuna* (2. saj.) ja *Candrakīrti* (7. saj.) töodes leidis ta täiuslikema väljenduse.

3. Eelnenud lühike skeem oli mõeldud eelkõige sissejuhatuks järgnevale *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* I peatüki esimese poole tõlkele², et oleks mõistetav india muistsete tarkade püüdlus vabaneda harjumuslikest mõttesüsteemidest. Kuna buddhistliku terminoloogia tõlkimise alal pole seni veel üksmeelt, siis on buddholoogilises uurimistöös suur osa täita tõlgetel, et nende abil leida uusi võimalusi terminite tähenduse mõistmiseks.

² Tõlge on tehtud P. L. Vaidya tekstipublikatsiooni põhjal (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. Buddhist Sanskrit Texts, No 4. Darbhanga 1960.*) ning võrreldud tiibetikeelse tõlkega (*'phags pa šes rab kyi pha rol tu phyin pa bryad ston pa*), mille ksülograafi saamise eest palju tänu burjaadi tibetoloogile B. Dandaronile. Seni on *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* st ilmunud järgmised tõlked: saksa keeles 11 peatükki — M. Walleser, *Prajñāpāramitā, Göttingen 1914.*; inglise keeles tervikuna — E. Conze, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, Calcutta 1958.*

Kogu dispoitsiooni teadmine

Nõnda olen ma kuulnud. Kunagi viibis Bhagavat¹ Rājagṛhas², Raisakulli mäel suure kerjasmunkade (*bhikṣu*) kogudusega (*samgha*), milles oli kolm tuhat kakssada viiskümmend kerjasmunka. Kõik nad olid arhatid³, nende voolused olid peatunud (*kṣiṇāsraṇa*), nad olid rüvetusteta (*nihkleṣa*), nad kontrollisid end täielikult, nende mõtted olid vabanenud (*svimuktacitta*), nende intuitsioon oli vabanenud, nad olid soodsalt sündinud, suured Nāgad, nende tööd olid tehtud, kavatsused lõpetatud, koormad maha pandud. Nad olid saavutanud rahulolu, nad olid endist eemaldanud olemise kammitsad ning nende mõtted olid vabanenud tõelise tunnetuse abil. Nende mõtlemine oli ülivõimas ning saavutanud transtsendentaalsuse. Puudus ainult üks isik, s. o. auväärne Ānanda.⁴

Ning Bhagavat ütles auväärsele Subhūtile⁵: «Subhūti, lähtudes bodhisattvate-mahāsattvate⁶ intuitsiooni transtsendentaalsusest (*prajñāpāramitā*), võiksid sa selgitada, kuidas bodhisattvad-mahāsattvad jõuavad intuitsiooni transtsendentaalsusesse.»

Auväärne Śāriputra⁷ mõtles: «Kas auväärne Subhūti õpetab iseenda (*ātmīyena svakena*) intuitsiooni vägevuse ja iseenda intuitsiooni õnnistuse (*adhiṣṭāna*) läbi bodhisattvate-mahāsattvate intuitsiooni transtsendentaalsust või Buddha väe (*anubhāva*) läbi?»

Ent auväärne Subhūti tundis Buddha väe läbi ära auväärse Śāriputra sellised mõttekäigud ning ütles talle: «Auväärne Śāriputra, ükskõik mida Bhagavati kuulajad räägivad, kuulutavad, õpetavad, väljendavad, selgitavad ja selgeks teevad, see kõik

¹ Bhagavat — Buddha epiteet, siin mõeldud Gautama Buddha.

² Rājagṛha — Magadha pealinn, kus Buddha tihti viibis.

³ arhat — hīnayāna õpetuse põhiideaalkuju, mille poole kõigil vabanemist taotlejatel tuleb püüelda. Arhati põhitunnused on tekstis järgnevalt loetletud. Mahāyānas on arhatid vastandatud bodhisattvatele.

⁴ Ānanda — Gautama Buddha õpilane. Traditsiooni järgi olevat olnud Sutta-piṭaka autor.

⁵ Subhūti — Gautama Buddha õpilane, Prajñāpāramitā tekstide olulisim kuju. Pāli kaanonis esineb vaid kohati.

⁶ bodhisattva — «kirgastumisolend», isik, kelle eesmärgiks on saada Buddha. Mahāyānas bodhisattva loobub Buddha saamast, et aidata kõik olen did nirvaanasse. Sellist bodhisattvateed (*bodhisattvayāna*) peab mahāyāna kõrgeimaks. Hīnayāna nimetab bodhisattvateks ka śrāvakaid ja pratyekabuddhasid. Mahāsattva — «suur olend», bodhisattva epiteet.

⁷ Śāriputra — Gautama Buddha õpilane, Pāli kaanoni järgi tähtsaim. Prajñāpāramitā tekstides on ta pandud Subhūtilt ülimalt tõde (*paramārtha satya*) õppima, mis talle aga ikka selgusetuks jääb. Sellega viidatakse hīnayānale kui madalamale tõele (*samvṛtti satya*).

on Tathāgata⁸ tegu. Miks? Ükskõik mida need, kes Tathāgata kuulutatud dharmat⁹ õpivad ning selle dharmasust reaalsestades ja säilitades räägivad, kuulutavad, õpetavad, väljendavad, selgitavad ja selgeks teevad, — see kõik on dharmasuse tõttu vastu-rääkivusetu (*aviruddha*) Õigete (*kulaputra*) õpetuse dharmasus tuleneb Tathāgata dharmat õpetusest ning pole vastuolus dharmasusega.»

Siis ütles auväärne Subhūti Buddha väe läbi Bhagavatile: «Bhagavat ütles: «Subhūti, lähtudes bodhisattvate-mahāsattvate intuitsiooni transtsendentaalsusest võiksid sa selgitada, kuidas bodhisattvad-mahāsattvad jõuavad intuitsiooni transtsendentaalsusesse.» Õeldakse «bodhisattva», «bodhisattva». Missuguse dharmat nimega (*adhivacana*) on «bodhisattva»? Ma ei märka dharmat «bodhisattva». Ka ei märka ma dharmat «intuitsiooni transtsendentaalsus». Kui ma bodhisattvat ega bodhisattvadharma ei leia, ei taju ega märka ja intuitsiooni transtsendentaalsust samuti ei leia, ei taju ega märka, missugust bodhisattvat missuguses intuitsiooni transtsendentaalsuses pean ma kuulutama ja õpetama? Ja veel, Bhagavat, kui sellise rääkimise, kuulutamise ja õpetamise puhul bodhisattva mõtted ei tunne ängistust, kui ta ei löö kartma, kui ta ei masendu, kui ta ei satu depressiooni, kui ta pole heidutatud, kui ta psüühika ei lõhestu, kui ta ei tunne hirmu ning kui ta ei kohku ära, — siis just selline on bodhisattva-mahāsattva, kellele saab õpetada intuitsiooni transtsendentaalsust. Ja selline on ka bodhisattva-mahāsattva intuitsiooni transtsendentaalsus ning see on õpetus intuitsiooni transtsendentaalsuses. Kui keegi viibib sellises olekus, siis on ta õpetus (*avavāda*) ja juhatus (*anuśāsani*). Ning veel, Bhagavat, intuitsiooni transtsendentaalsuses viibiv ja kujunev (*bhāvay*) bodhisattva-mahāsattva peab nõnda õppima, et õppides tas ei tekiks mõtet kirkastusest (*bodhicitta*) Miks? Sest see on mõtteta (*acitta*) mõte (*citta*), mõtte loomus (*prakṛti*) on selge (*prabhāsvara*).»

Šāriputra küsis: «Kas siis selline mõte, mis on mõtteta mõte, on olemas?»

Subhūti: «Kas mõtesusetuses saab leida jaatust või eitust?»

Šāriputra: «Ei, auväärne Subhūti.»

Subhūti: «Kui mõtesusetuses ei saa leida jaatust või eitust, kas siis on õige su küsimus: «Kas siis selline mõte, mis on mõtteta mõte, on olemas?»?»

Šāriputra: «Mis on mõtesusetus?»

Subhūti: «Mõtesusetus on muutumatu ja ei allu diskursiivsele mõtlemisele (*avikalpa*).»

⁸ Tathāgata — «Nõndaläinu», Buddha epiteet.

⁹ dharmat — india filosoofia keskseim termin. Buddhismis tähendab informatsiooni kvanti, mts sõltumata ruumilisest või ajalisest ulatavusest on vaadeldav kui üks.

Sāriputra kiitis nüüd Subhūtit: «Hästi, auväärne Subhūti, hästi õpetad sa, keda Bhagavat ülendas kui esimest vaenutute (*araṇyavihārin*)¹⁰ seas. Bodhisattva-mahāsattva ei pöördu tagasi kõrgeimast täiuslikust kirkastusest (*anuttarā samyaksambodhi*), bodhisattva-mahāsattva on lahutamatu intuitsiooni transtsendentaalsusest. Ka neil, kes soovivad śrāvaka¹¹ tasemel õppida, tuleb intuitsiooni transtsendentaalsust kuulda, ta vastu võtta, teda hoida, teda uurida, temast aru saada ja teda levitada. Ning neil tuleb intuitsiooni transtsendentaalsuses õppida ja kujuneda. Ka neil, kes soovivad pratyekabuddha¹² tasemel õppida, tuleb intuitsiooni transtsendentaalsust kuulda, ta vastu võtta, teda hoida, teda uurida, temast aru saada ja teda levitada. Ning neil tuleb intuitsiooni transtsendentaalsuses õppida ja kujuneda. Ka neil, kes soovivad bodhisattva tasemel õppida, tuleb intuitsiooni transtsendentaalsust kuulda, ta vastu võtta, teda hoida, teda uurida, temast aru saada ja teda levitada. Ning neil, kes on oskuslikud vahendites (*upāyakauśalya*), tuleb intuitsiooni transtsendentaalsuses püüda saavutada kõiki bodhisattvadharmasid. Miks? Sest siin, intuitsiooni transtsendentaalsuses on olemas kõik bodhisattvadharmad, mida bodhisattval-mahāsattval tuleb õppida ja taotleda. Ka neil, kes soovivad kõrgeimas täiuslikus kirkastuses õppida, tuleb intuitsiooni transtsendentaalsust kuulda, ta vastu võtta, teda hoida, teda uurida, temast aru saada ja teda levitada. Ning neil, kes on oskuslikud võimalustes, tuleb intuitsiooni transtsendentaalsuses püüda saavutada kõiki buddhadharmasid. Miks? Sest siin, intuitsiooni transtsendentaalsuses on olemas kõik buddhadharmad, mida bodhisattval-mahāsattval tuleb õppida ja taotleda.»

Nüüd ütles Subhūti Bhagavatile: «Bhagavat, et ma nime-tust «bodhisattva» ei leia, ei taju ega märka; «intuitsiooni transtsendentaalsust» ka ei leia, ei taju ega märka, missugust bodhisattvat missuguses intuitsiooni transtsendentaalsuses pean ma kuulutama ja õpetama? Kui ma asja (*vastu*) ennast leidmata, tajumata ja märkamata ainult nimetuse (*nāmadheya*) järgi otsustaksin, mis «bodhisattva» on, siis teeksin halvasti. Ning veel, oh Bhagavat, see nimetus pole ei püsiv ega muutuv, määratletud (*viṣṭhita*) ega määratlemata. Miks? Sest seda nimetust pole olemas. Nõnda pole see nimetus ei püsiv ega muutuv, ei määratletud ega määratlemata. Kui sellise sügava intuitsiooni transtsendentaalsuse rääkimise, kuulutamise ja õpetamise juures bodhisattva-mahāsattva mõtted ei tunne ängistust, kui ta ei löö kartma, kui ta ei

¹⁰ esimene vaenutute seas — Subhūti epiteet, tuntud ka Pāli kaanonis.

¹¹ śrāvaka — «kuulaja», mahāyāna järgi hinayāna poolehoidja, kes ei mõista tõe ja püüab nirvaanasse pääseda kindlaid ettekirjutusi täites.

¹² pratyekabuddha — «buddha iseendale», mahāyāna järgi buddha, kes on võimeline vaid isennast mingil viisil vabastama. Kõrgeim vabanemine jääb nii śrāvakale kui ka pratyekabuddhale saamata.

masendu, kui ta ei satu depressiooni, kui ta pole heidutatud, kui ta psüühika ei lõhestu, kui ta ei tunne hirmu, kui ta ei kohku ära, kui ta usub seda ning kui ta soovib seda mõista, — siis on/see bodhisattva püsivalt intuitsiooni transtsendentaalsuses, pöördumatul (*avinivartaniya*) bodhisattva tasemel. Püsivalt, sest ta taotleb muutuvust (*asthānayoga*)

Intuitsiooni transtsendentaalsuses viibiv ja kujunev bodhisattva-mahāsattva ei tohi püsida kujus, ei tundes, ei mõistes, ei impulssides ega teadvuses.¹³ Miks? Kui ta püsib kujus, siis on ta kuju mõju (*abhisamskāra*) all ja ei ole intuitsiooni transtsendentaalsuses. Nõnda ka, kui ta teadvuses püsib, siis on ta teadvuse mõju all ja ei ole intuitsiooni transtsendentaalsuses. Miks? Kui ta on mõju all, siis ei hüpostaseeri (*parigrh*) ta intuitsiooni transtsendentaalsust, ei püüdle intuitsiooni transtsendentaalsust, ei täiusta intuitsiooni transtsendentaalsust. Kui ta ei täiusta intuitsiooni transtsendentaalsust, siis tema, kes hüpostaseerib hüpostaseerimatust, ei saavuta kõikteadmist (*sarvajñatā*) Miks? Sest kuju pole hüpostaseeritav intuitsiooni transtsendentaalsuses; samuti pole tunne, mõiste, impulsid ja teadvus hüpostaseeritavad intuitsiooni transtsendentaalsuses. Mis on kuju hüpostaseerimatus, see ei ole kuju, mis on teadvuse hüpostaseerimatus, see ei ole teadvus, ning ka intuitsiooni transtsendentaalsus ei ole hüpostaseeritav. Nõnda peab bodhisattva-mahāsattva intuitsiooni transtsendentaalsuses viibima ja see on bodhisattva-mahāsattva «kõigi dharmade hüpostaseerimatuse» (*sarva-dharma-aparigrhīta*) nimeline kontsentratsioon (*samādhi*), võimas, väljapais-
te, mõõtmatu, ebatavaline šrāvakatele ja pratyekabuddhadele. Ka kõikteadmine ei ole hüpostaseeritav, sest teda ei saa hüpostaseerida märgi (*nimitta*) kaudu. Kui teda saaks hüpostaseerida märgi kaudu, siis ei ärataks siin usaldust rändmunk Šrenika, kes hakkas uskuma kõikteadmisesse, järgnes usaldusele (*śraddha*) ning ühesuunalise teadmise (*pradeśika jñāna*) abil astus sisse (kõikteadmisesse) Siis ta ei hüpostaseerinud kuju, tunnet, mõistet, impulsse ega teadvust. Ka ei tunne ta selle teadmise (*jñāna*) üle headmeelt. Ta ei arva, et see teadmine on kujus, ka ei arva ta, et see teadmine on kujust väljaspool. Ta ei arva, et see tead-

¹³ Siin on esitatud hīnayānistliku psühholoogia põhiskeem, nn. 5 upādā-naskandhat (toetuspunkti) — rūpa, vedanā, samjñā, saṃskārāh ja vijñāna. Hīnayāna vabanemisteoorias on psühholoogilise skeemi teadmisel tähtis osa vabanemisel. Mahāyāna järgi pole ükski psühholoogiline teooria ammendav ja seetõttu võib aidata vaid teatud tasemini. Vabanemine eeldab kõigi teooriate ja mõistete ületamist. Viie skandha kriitika (sageli esitatakse vaid esimene ja viimane — *rūpa* (kuju, vorm) ja *vijñāna* (teadvus) tähendab kogu hīnayānistliku süsteemi kriitikat ning laiemalt võttes igasuguse teooria kriitikat üldse. Seega pole skandhadel Prajñāpāramitā tekstides üldse terminoloogilist tähendust, vaid nad on kriitika objektideks, milleks võiks olla ükskõik millise teooria terminoloogia.

mine on nii kujus kui ka sellest väljaspool. Ta ei arva ka, et see teadmine on midagi muud kui kuju. Samuti ei arva ta, et see teadmine on teadvuses, ka ei arva ta, et see teadmine on teadvusest väljaspool. Ta ei arva, et see teadmine on nii teadvuses kui ka sellest väljaspool. Ta ei arva, et see teadmine on midagi muud kui teadvus. Seletuseks: Rändmunk Šrenika, kes hakkas uskuma, tähendab ükskõik keda, kes järgneb usaldusega kõikteadmisele ning tehes dharmasuse mõõdupuuks, hakkab uskuma. Ta ei hüpostaseeri ühtegi dharmat, sest pole olemas dharmat, mis oleks hüpostaseeritav või mis vabastaks (*muc*). ning ta ei mõtle ka nirvaanast. See ongi bodhisattva-mahāsattva intuitsiooni transtsendentaalsus, kui kuju ei hüpostaseerita ja samuti tunnet, mõistet, impulsse ja teadvust ei hüpostaseerita. Ka ei lähe ta pooltel teel nirvaanasse, enne kui on täiustanud Tathāgata kümmet jõudu ja nelja eneseusaldust ning kaheksateistkümnet Buddhale omast dharmat. Nii ongi bodhisattva-mahāsattva intuitsiooni transtsendentaalsuses.

Ning veel, Bhagavat, bodhisattval-mahāsattval, kes viibib ja kujuneb intuitsiooni transtsendentaalsuses, tuleb nõnda arutleda: «Mis on see intuitsiooni transtsendentaalsus, kelle on see intuitsiooni transtsendentaalsus? Kas pole see intuitsiooni transtsendentaalsus mitte dharma, mida pole olemas?» Kui ta nõnda arutledes ei tunne ängistust, kui ta ei löö kartma, kui ta ei masendu, kui ta ei satu depressiooni, kui ta pole heidutatud, kui ta psüühika ei lõhestu, kui ta ei tunne hirmu ja kui ta ei kohku ära, — siis on ta intuitsiooni transtsendentaalsusest lahutatamatu bodhisattva-mahāsattva.»

Šāriputra küsis Subhūtilt: «Kuidas on bodhisattva-mahāsattva lahutatamatu intuitsiooni transtsendentaalsusest, kui kujul pole kuju olemust (*svabhāva*), kui teadvusel pole teadvuse olemust, kui intuitsiooni transtsendentaalsusel pole intuitsiooni transtsendentaalsuse olemust, kui kõikteadmisel pole kõikteadmise olemust.»

Subhūti: «See on nii, auväärne Šāriputra, et kujul pole kuju olemust, teadvusel pole teadvuse olemust, intuitsiooni transtsendentaalsusel pole intuitsiooni transtsendentaalsuse olemust, kõikteadmisel pole kõikteadmise olemust, intuitsiooni transtsendentaalsusel pole intuitsiooni transtsendentaalsuse tunnust (*lakṣaṇa*), tunnusel pole tunnuse olemust, tunnuse kandjal pole tunnuse kandja olemust, olemusel pole olemuse tunnust.»

Šāriputra: «Kas see bodhisattva-mahāsattva, kellest siin õpetatakse, saavutab kõikteadmise?»

Subhūti: «Jah, auväärne Šāriputra, see bodhisattva-mahāsattva, kellest siin õpetatakse, saavutab kõikteadmise. Miks? Sest ükski dharma pole tekkinud ega sündinud. Nõnda tuleb bodhisattvale-mahāsattvale kõikteadmine ligidale. Kui talle kõikteadmine ligidale tuleb, siis olendi (*sattva*) küpsemisena (*paripācana*)

puhastuvad täielikult keha ja mõte, tunnused ja buddhavāli (*buddhākṣetra*)¹⁴ ning ta jõuab kokkupuutesse Buddhadega. Bodhisattvale-mahāsattvale, kes nõnda viibib intuitsiooni transtsendentaalsuses, tuleb kõikteadmine ligidale.»

Subhūti lisas veel bodhisattva-mahāsattva kohta: «Kui ta kujus viibib, siis viibib ta märgis (*nimitta*); kui ta kuja märgis viibib, siis viibib ta märgis; kui ta (mõttes) «kuju on märk» viibib, siis viibib ta märgis; kui ta kuju tekkimises (*utpāda*) viibib, siis viibib ta märgis; kui ta kuju hääbumises (*virodha*) viibib, siis viibib ta märgis; kui ta kuju hukkumises (*vināṣa*) viibib, siis viibib ta märgis; kui ta (mõttes) «kuju on tühi (*śūnya*)» viibib, siis viibib ta märgis; kui ta (mõttes) «ma viibin» viibib, siis viibib ta märgis; kui ta (mõttes) «ma olen bodhisattva» viibib, siis viibib ta märgis, sest ta saavutab ainult (väljenduse) «ma olen bodhisattva». Nõnda ka, kui ta tundes, mõistes, impulssides ja teadvuses viibib, siis viibib ta märgis; kui ta teadvuse märgis viibib, siis viibib ta märgis; kui ta (mõttes) «teadvus on märk» viibib, siis viibib ta märgis; kui ta teadvuse tekkimises viibib, siis viibib ta märgis; kui ta teadvuse hukkumises viibib, siis viibib ta märgis; kui ta (mõttes) «teadvus on tühi» viibib, siis viibib ta märgis; kui ta (mõttes) «ma viibin» viibib, siis viibib ta märgis; kui ta (mõttes) «ma olen bodhisattva» viibib, siis viibib ta märgis, sest ta saavutab ainult (väljenduse) «ma olen bodhisattva». Kui ta mõtleb: «Kes nõnda mõtleb, see viibib ja kujuneb intuitsiooni transtsendentaalsuses», siis viibib ta märgis. Selline bodhisattva ei oska valida vahendeid.»

Sāriputra: «Milline on see bodhisattva-mahāsattva, kes viibib intuitsiooni transtsendentaalsuses?»

Subhūti: «Bodhisattva-mahāsattva viibib intuitsiooni transtsendentaalsuses, kui ta kujus ei viibi, kui ta kuju märgis ei viibi, kui ta (mõttes) «kuju on märk» ei viibi, kui ta kuju tekkimises ei viibi, kui ta kuju hääbumises ei viibi, kui ta kuju hukkumises ei viibi, kui ta (mõttes) «kuju on tühi» ei viibi, kui ta (mõttes) «ma viibin» ei viibi, kui ta (mõttes) «ma olen bodhisattva» ei viibi, kui ta tundes, mõistes, impulssides ja teadvuses ei viibi, kui ta teadvuse märgis ei viibi, kui ta (mõttes) «teadvus on märk» ei viibi, kui ta teadvuse tekkimises ei viibi, kui ta teadvuse hääbumises ei viibi, kui ta teadvuse hukkumises ei viibi, kui ta (mõttes) «teadvus on tühi» ei viibi, kui ta (mõttes) «ma viibin» ei viibi, kui ta (mõttes) «ma olen bodhisattva» ei viibi, kui ta ei mõtle: «Kes nõnda mõtleb, see viibib ja kujuneb intuitsiooni transtsendentaalsuses»; sest seal viibides ta ei mõtle «ma viibin

¹⁴ buddhavāli — maailm või maailma süsteem, mis on teatud kindla Buddha mõju all.

seal», ta ei mõtle «ma ei viibi seal», ta ei mõtle «ma viibin ja ei viibi seal», ta ei mõtle «ma ei viibi seal ja pole ka viibimata», ta ei mõtle «ma hakkan seal viibima», ta ei mõtle «ma ei hakka seal viibima», ta ei mõtle «ma hakkan ja ei hakka seal viibima», ta ei mõtle «ma ei hakka seal viibima ega jää viibimata.» Miks? Ta ei mõtle nõnda, sest kõik dharmad on saavutatud. Ning see on bodhisattva-mahāsattva «kõigi dharmade saavutamatus» (*sarva-dharma-anupādāna*) nimeline kontsentratsioon (*samādhi*), võimas, väljapaistev, mõõtmatu, ebatavaline šrāvakatele ja pratyekabuddhadele. Selles kontsentratsioonis olev bodhisattva-mahāsattva saavutab kiiresti kõrgeima täiusliku kirkastuse.»

Subhūti ütles Buddha väe läbi: «Endised Tathāgatad, Arhatid, täiuslikud Buddhad on ette kuulutanud, et selline bodhisattva saavutab kõrgeima täiusliku kirkastuse. Kes selles kontsentratsioonis viibib, see ei märkagi seda kontsentratsiooni ja ei mõtle «ma olen kontsentreerunud», «ma jõuan kontsentratsiooni», «ma olen jõudnud kontsentratsiooni». Seda kõike pole ta juures.»

Šāriputra: «Missuguses kontsentratsioonis viibiva bodhisattva-mahāsattva kohta kuulutavad Tathāgatad, Arhatid, täiuslikud Buddhad ette, et ta saavutab kõrgeima täiusliku kirkastuse? Kas saab seda kontsentratsiooni näidata?»

Subhūti: «Ei, auväärne Šāriputra! Miks? Sest seda kontsentratsiooni ei tea ega mõista koguni õige.»

Šāriputra: «Kas auväärne Subhūti ütles: «Ei tea ega mõista.»?»

Subhūti: «Ei tea ega mõista! Miks ta ei tea ega mõista? Ta ei tea ega mõista, sest seda kontsentratsiooni pole olemas.»

Bhagavat kiitis Subhūtit: «Hästi, Subhūti, hästi! Sa õpetad õigesti Tathāgata väe ja Tathāgata õnnistuse läbi. Nõnda peab siin bodhisattva-mahāsattva õppima. Miks? Sest nõnda õppides õpib bodhisattva-mahāsattva intuitsiooni transtsendentaalsuses.»

Šāriputra: «Kas nõnda õppides õpib bodhisattva-mahāsattva intuitsiooni transtsendentaalsuses?»

Bhagavat: «Nõnda õppides õpib bodhisattva-mahāsattva intuitsiooni transtsendentaalsuses!»

Šāriputra: «Missuguses dharmas õpib bodhisattva-mahāsattva?»

Bhagavat: «Bodhisattva-mahāsattva ei õpi mingis dharmas. Miks? Sest dharmad ei ole olemas nõnda, nagu lapsikud tavalised inimesed neist sõltuvad.»

Šāriputra: «Kuidas nad on siis olemas?»

Bhagavat: «Kuidas nad olemas ei ole, nõnda on nad olemas. Nende olemasolematust nimetatakse teadmatuseks (*avidyā*) Neist sõltuvad lapsikud tavalised inimesed, kes konstrueerivad (*klp*) dharmasid, mida pole olemas. Dharmasid konstrueerinult püüdleval nad kahe äärmuse¹⁵ poole ja ei tunne ega näe dhar-

¹⁵ kaks äärmust — jaatus ning eitus; laiemalt — alternatiivne loogika.

masid. Seepärast konstrueerivad nad dharmasid, mida pole olemas. Dharmasid konstrueerinult sõltuvad nad kahest äärmusest ja seepärast konstrueerivad mineviku dharmasid, tuleviku dharmasid ja oleviku dharmasid. Neid konstrueerinult sõltuvad nad nimest ja vormist ning konstrueerivad dharmasid, mida pole olemas. Seepärast ei tunne ega näe nad teed (*mārga*) nagu ta on. Kuna nad ei tunne ega näe teed nagu ta on, siis ei välju nad kolmeelemendilisusest (*traidhātuka*)¹⁶ ega ärka tõelisuse piiiril (*bhūtakoṭi*). Seepärast nimetatakse neid lapsikuteks. Nad ei usalda tõelist (*satya*) dharmat. Kuid bodhisattvad-mahāsattvad ei sõltu mingist dharmast!»

Sāriputra: «Kas nõnda õppides õpib bodhisattva-mahāsattva kõikteadmises?»

Bhagavat: «Nõnda õppides ei õpi bodhisattva-mahāsattva kõikteadmises. Nõnda õppides õpib bodhisattva-mahāsattva kõigis dharmades. Nõnda õppides õpib bodhisattva-mahāsattva kõikteadmises, ligineb kõikteadmisele, astub sisse kõikteadmisesse.»

ЗАМЕТКИ О ПРАДЖНЯПАРАМИТИСТСКОЙ МЕТАЛОГИКЕ

Л. Мьяль (Тарту)

Резюме

В данной статье уровни буддийской логики рассматриваются в связи с уровнями умственной деятельности. Уровню незнания (*avidyā*) соответствует двухзначная логика, уровню различного знания (*viññāna*) — многозначная логика, уровню интуиции (*prajñā*) — металогика многозначной логики (или логика неопределенности, или праджняпарамитистская металогика). В статье приводится перевод первой половины 1 главы Аштасахасрики Праджняпарамиты.

¹⁶ kolmeelemendilisuus — soov(*kāma*), vorm (*rūpa*) ja vormitus (*arūpa*). Indiviid ringleb vabanemiseni kolmeelemendilisuses.

BEMERKUNGEN ZUR PRAJÑĀPĀRAMITISTISCHEN METALOGIK

L. Mäll (Tartu)

Zusammenfassung

Im vorliegenden Aufsätze werden die Niveaus der buddhistischen Logik im Zusammenhange mit Niveaus der Tätigkeit des Verstandes behandelt. Dem Niveau des Nichtwissens (*avidyā*) entspricht die zweiwertige Logik, dem Niveau des unterscheidenden Wissens (*viññāna*) — die mehrwertige Logik, dem Niveau der Intuition (*prajñā*) — die Metalogik der mehrwertigen Logik (oder die Logik der Unbestimmtheit oder die prajñāpāramitistische Metalogik. Im Aufsätze wird übrigens auch die Übersetzung der ersten Hälfte des ersten Kapitels (der) Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā geliefert.

ЗАМЕТКИ О СТРУКТУРЕ ОБРАЗА В ЛИРИКЕ ХАФИЗА

Х. Удам (Тарту)

Интровертный характер суфийского индивидуализма является социально-психологической основой, на которой развивалась суфийская поэзия, выработавшая в течение нескольких веков своеобразную знаковую систему (символику) для выражения своих идей. Так как набор признаков, отделяющих поэтический текст от непоэтического, был строго канонизирован, свобода и своеобразие автора могли найти выражение лишь в построении второстепенных знаковых систем, часто с трудом различаемых современными читателями на общем фоне шаблонной образности. Или, выражаясь иначе, своеобразие и достоинства поэзии понимались в средние века не как индивидуальная неповторимость, а определялись как степени приближения к единым архетипам поэтического и эстетического совершенства. В таком тексте теснейшим образом переплетаются прагматические функции и внутренние семиотические свойства моделирующих систем.

Ниже показаны некоторые возможности расчленения структуры поэтического текста на материале из дивана Хафиза. Нам кажется целесообразным выделить следующие подструктуры, являющиеся важными для газельной лирики:

1) структура внешней формы (рифма, размер, поэтические фигуры)

2) структура внутренней формы (логическая компоновка стихотворения, смысловая самостоятельность бейта, *nukta*¹);

3) смысловая структура.

В пределах последнего можно выделить еще две взаимозависимые моделирующие системы: система плана выражения, обладающая в стихе, с одной стороны, самостоятельной функцией, но, с другой стороны, служащая кодом для плана содержания. Основным элементом плана выражения является поэтический символ, носитель декоративной функции поэзии и зачастую конечная цель поэзии, часто приводящая к бессмысленному перегружению текста сложной игрой образов. Поэтиче-

¹ J. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig, 1959, стр. 92 ff.

ский символизм (метафора) в газельном стиле основан преимущественно на декоративной игре зрительных ассоциаций.² Преобладают не динамизм и развитие события во времени, а его статичность и глубинность. Событие проявляется отдельными мгновенными, на первый взгляд разрозненными картинками, являющимися не частями, из которых постепенно слагается поэтическое целое, а уже завершенными и целостными образами — символами:

Разве только тюльпан понимал неверность мира — с рождения до ухода не положил с ладони кубка с вином³

В развитых формах газельной лирики — к таким принадлежит и лирика Хафиза — план содержания также построен довольно сложно; так как газель не стала формой высокой поэзии, обслуживавшей феодальный двор, и оставалась преимущественно народной формой лирики, в ней нашло выражение народное миропонимание и его постепенное усложнение, начиная с примитивного эмпирического мира (профаническая любовь и гедоника, мотивы судьбы и т. д.) до предельно сложных представлений религиозно-философского учения *wahdat-i wujūd*. С *wahdat-i wujūd*, в свою очередь, переплетаются элементы религии откровения. Здесь мы встречаемся с явлением, где, в диахронном плане, преобразование плана содержания сопровождалось лишь незначительными изменениями плана выражения. Профанический план вводился в религиозно-философский как притча (*majāz*) и сначала воспринимался как таковая, но со временем профанические элементы становились уже конвенциональными элементами самого религиозного плана, и — обратное явление — религиозный элемент в профаническом мог восприниматься как притча. В синхронном плане «речь идет о кодировании знаков одной системы (религиозной) с помощью знаков другой системы. В этом случае вторая система выступает в роли кода низшего ранга по отношению к первой. Знаковая система Sa, служащая для кодирования знаков религиозной системы Sg, сохраняет свою самостоятельность, потому что ориентированность знаков этой системы Sa на них самих является важнейшей особенностью системы Sa.»⁴

Таким путем строится в газели синкретичный план содержания, который только в определенной прагматической связи мо-

² A. Bausani, *Altaf Husain Hali's ideas on ghazal*, *Charisteria Orientalia*. Прага, 1956, p. 52. Интересный материал о структуре образа в арабской классической лирике, близкой по основным нормам к персидской классической поэзии, приведен в статье Н. Пурцеладзе, К пониманию поэтического символа у Абу Нуваса, *Семитские языки* II, ч. 2, М., 1965, стр. 645.

³ Диван Хафиза, издание М. Казвини и К. Гани, Тегеран, 1319, стр. 70.

⁴ А. А. Зализняк, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем. Структурно-типологические исследования, М., 1962, стр. 136.

жет толковаться как однозначный. Кажется, только последующее развитие формального толкования закрепило понимание лирики Хафиза как сугубо суфийской или сугубо гедонической. Для понимания первоначального смысла Хафиза нам кажется нужным выделить некоторые центральные образы его лирики и проследить вкратце их смысл и функции как в контексте стиха, так и во внетекстовых связях.

Часто встречается у Хафиза образ ринда (гуляки) и безумно влюбленного. «Хафиз проповедует непрестанно *rindī*, мировоззрение, развиваемое уже начиная со второй половины V/XI века преимущественно дервишами-каландарами; если исходить из основного предположения о *tibu'l-qalb*, доброте сердца, то закон, шариат, действителен в определенных пределах, и можно вообще его не соблюдать и пить вино — символ пренебрежения к закону и миру». ⁵ «Каландар — тип человека, особенность которого состоит в том, что он не обращает внимания на порядок и мнение окружающего общества, беспечно предаётся наслаждению благами жизни, особенно — вина < . > относится равнодушно к религии и культу, ничего не хочет знать об аскетизме и отшельничестве, о подвигах и святости суфиев < . > они с удовольствием говорят о сброшенных цепях, как будто осознание освобождения от пут доставляет им больше удовольствия, чем сама свобода». ⁶

У Хафиза:

Самолюбивым и высокомерным нет пути на улицу риндов,
путник должен быть сжигающим мир, а не непонимающим
(*xām*) и беспечным. ⁷

Нет на базаре мира радости, а если есть, то хороши уловки
ринда и веселье плутов (*'aiyyār*). ⁸

Хафиз, пей вино, беспутствуй, веселись, но не сделай Ко-
рана силком для обмана, как другие. ⁹

Как Хафизу, назло лицемерам (*mudda'i*) мне хочется со-
чинять беспутные (*rindāna*) стихи. ¹⁰

Образ ринда обладает определенным нравственным смыслом, стержнем которого является чувство ответственности, честность и искренность, которые противопоставляются миру (времени). лицемерию и обману.

Не хули гуляк, о чистый аскет, грехов других за тебя
не напишут. Не лишай меня надежды со совершившимся

⁵ Déjiny perské a tádžické literatury. Za redakce J. Rypky. Druhe vydání, Praha, 1963, стр. 227.

⁶ H. Ritter, Das Meer der Seele. Leiden, 1955, S. 487—8. Риттер характеризует мировоззрение каландаров по «Аварифу'л-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди (1145—1234), относящейся к более раннему периоду.

⁷ Диван, стр. 331.

⁸ Диван, стр. 31.

⁹ Диван, стр. 8.

¹⁰ Диван, стр. 31.

в предвечности, откуда ты знаешь, кто за покрывалом красив, кто безобразен. Райский сад приятен, но осторожно! считай добычей эту тень ивы и край луга.¹¹

Пить вино, если это происходит без притворства и лицемерия, лучше, чем торговать притворным и лицемерным благочестием.¹²

Бунт против бездушного закона, ущемляющего свободу личности, и наслаждение оправдываются самим религиозным догматом о предопределении. Грядущее непознаваемо, и нравственного закона нельзя выразить рациональным путем, человеку остаётся лишь обратиться к настоящему, к собственной совести и решимости. Этот мир является миром вечной тревоги, сомнения и мучительного ожидания неизвестного, и ответ человека — требование свободы личности, чтобы не тратить зря ни одного мига из быстро исчезающей жизни ради служения бессодержательным догматам и законам.

Но все-таки очевидно, что основное настроение такой заброшенной личности — тревога и пессимизм, знакомый уже авторам более раннего периода.

Принеси вино, так как в этой обители равнодушия (*istignā'*) нет различия между стражником и султаном, трезвым и пьяным.¹³

В этом тексте понятие *istignā'* встречается в несколько неожиданном окружении. Обычный образ был бы *istignā'-i dūst* (равнодушие со стороны возлюбленной); возлюбленная и мир — обители равнодушия к людям — отождествены поэтом, и выражена мысль, что все люди одинаково беспомощны перед ними.

Выше было указано на развиваемый суфизмом интровертный характер мирозерцания, которое переходит к созерцанию самих сущностей, отвлекаясь от всего конкретного и непосредственно данного. Это оставило глубокий след в персоязычной средневековой суфийской лирике, где намеки на современную действительность являются редкостью и несущественны для произведения. Что касается такой абстрактной любовной лирики, поэт описывает там любовь не в ее конкретных проявлениях, а созерцает и переживает сущность любви. Х. Риттер, сравнивая описание любовной ситуации у Ибн Хазма (994—1963) принадлежавшего к захиритской школе правоведения, и у суфия Ахмада Газали (ум. в 1223 г.), пишет: «У Газали она (любовь — Х. У.) не внешний мир общества — Лейли и Аяз у него лишь индикаторные образы; не какие-нибудь встреченные автором исторические лица, а внутренний мир души, в котором власть любви, мыслимой полностью субстанциально, ипостасно, стано-

¹¹ Диван, стр. 56.

¹² Диван, стр. 16.

¹³ Диван, стр. 19.

вится тем более совершенной, чем меньше выступает внешнее происшествие». ¹⁴

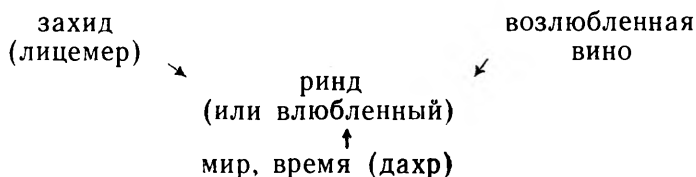
Прекрасным примером такого созерцания у Хафиза является газель:

С распущенными волосами, игриво улыбаясь, опьяневшая, с расстегнутым платьем, поющая, держа в руке кубок, с неугомонными глазами, с чарующими губами, подошла среди ночи к моему ложу и присела. Склонила голову к моим ушам и печальным голсом спросила: О мой давнишний возлюбленный, тебе спится?

Когда влюбленному преподносят такое ночное вино, он неверный в любви, если не становится поклонником вина. Уйди, пустынный (*zāhid*), и не придирайся к пьющим вино, так как в день творения (*rūz-i alast*) не дали нам иного дара. Мы выпили все, что Она налила в наши кубки (черепа?) — было ли это райское вино или вино опьянения. Улыбка винного кубка и запутанные локоны красавицы — много было обетов, но нарушался ли этот обет Хафиза! ¹⁵

Созерцание начинается с реалистического описания ночной встречи влюбленных — первые три бейта. Последующие три бейта переносят содержание уже в совершенно иной план столкновений и созерцания, появляется образ пустынника, «дня творения», райского вина; *maqta'* является своеобразным синтезом — по функции синкретичным символом внутреннего созерцания.

Схематически основную структуру ситуации, являющейся предметом созерцания у Хафиза, можно изобразить следующим образом:



Отношение ринда к захиду и миру — отрицательное, к любви и вину — положительное. Ринд-вольнодумец видит себя во враждебном окружении, его существованию угрожают как быстрое текущее время, так и бездушный религиозный закон и его блюстители. Но порыв опьянения, и главное, любовь возвышает человека над этим вечным столкновением, он уже не беспомощная жертва конфликта, а хозяин его. Влюбленность — самая

¹⁴ Ahmad Gazzālī's Aphorismen über die Liebe. Hrsg. von H. Ritter. Bib-ca Islamica, Bd. 15, Istanbul, 1942, стр. III. См. также: H. Ritter, Das Meer der Seele, стр. 369 ff.

¹⁵ Диван, стр. 40.

совершенная форма существования человека, в ней человек располагает максимумом свободы, — но влюбленность совершенна только во внутреннем созерцании.

Внешний и социальный мир преобразован в лирике Хафиза в психологический и нравственный мир, открываемый с помощью языка символов. Возвращение к внешнему миру или переход к суфийской онтологии является уже предметом толкования текста.

MÄRKUSI KUJUNDI STRUKTUURIST HAFIZI LUULES

H. Udam Tartu

R e s ü m e e

Islami maade keskaja opositsiooniline ideoloogia sufism kutsus ellu omapärase kultuuriliikumise, mille piiridesse jääb ka Hafizi lüürika. Käesolevas artiklis on struktuuraalse poetika meetoditest lähtudes katsutud avada Hafizi ghazaliluule mõnede kujundite (nende hulgas *rindi* — pätt-vabamõtleja) ideoloogilist ja kultuurilist tähendust ning on näidatud, et Hafizi luulemaailm on enamasti luulesümbolis avatav isiksusesisene reflektatsioon ja mitte väline kogemuslik maailm. Selle seostamine sotsiaalse ümbuse või sufi ontoloogiaga kuulub enamasti juba teksti seletamise valdkonda.

ON THE STRUCTURE OF IMAGE IN THE LYRICS OF HAFIZ

H. Udam Tartu

S u m m a r y

The lyrics of Hafiz belongs to the general stream of cultural phenomena of the Muslim Middle Ages which was originated by sufism. In this paper an attempt is made to reveal the ideological and cultural meaning of some images (including *rindi*) in the ghazal poetry of Hafiz analyzing the structure of the poetical text. The world of Hafizian poetry is mostly not the external empirical world but that of the introversive reflection recreated and opened by the poetical symbol-image. Its reference to the material and social realities as well as to the sufi ontology is a matter of the interpretation.

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ХЕТТСКИХ РИТУАЛОВ С УЧАСТИЕМ $SAL\SU.GI$ В СВЯЗИ С ПАРАЛЛЕЛЯМИ ИЗ ДРУГИХ ТРАДИЦИЙ

В. Н. Топоров (Москва)

При реконструкции древнейших моделирующих систем типа RS^1 целесообразно исходить из того, что, чем типологически древнее данная система RS , тем более она прагматична² (т. е. тем более тесная связь существует между RS' и ситуацией S' которую она моделирует и которая является основной для сохранения коллектива и его нормального функционирования); тем ближе друг к другу разные отражения этой ситуации S' в рамках RS' (т. е. тем более высокая степень изоморфности или выводимости друг из друга наблюдается между мифом M и ритуалом R как образами S' на языке RS'); тем больше степень семиотичности этих отражений ситуации S' (т. е. в таких системах практически всё значимо, орнаментальные элементы сведены к минимуму; связь элементов настолько проста и постоянна, что возникают устойчивые ряды отождествлений между элементами M и R , во-первых, и элементами M , R , с одной стороны, и S' , с другой стороны, во-вторых). При принятии этих положений открывается возможность относительно полной реконструкции универсальной модели мира для типологически древних культур и через нее — ситуации S' . В частности, это становится осуществимым благодаря тому, что одни и те же черты RS' могут быть восстановлены на разных путях или в результате того, что одни элементы RS' (например, мифологические) с известной достоверностью выводимы из других (например, ритуальных) и наоборот.

В этой статье внимание обращено на некоторые особенности

¹ Некоторые соображения о системах такого рода высказаны в работах: А. А. Зализняк, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем. — «Структурно-типологические исследования». М., 1962; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Древнеславянские моделирующие семиотические системы. т. I. М., 1965.

² См. В. Malinowski, *Myth in primitive psychology*. London. 1926; его же. *A scientific theory of culture and other essays*. Chapel Hill, 1944 и др.; R. Piddington. *Malinowski's theory of needs*. — «*Man and Culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*». London, 1957.

хеттских ритуалов, весьма различных по своим целям, но позволяющих осуществить реконструкцию весьма древнего единого комплекса, сильно разрушенного в других индоевропейских традициях. Речь идет о хеттских обрядах, в которых главной участницей является старая мудрая жрица (*SALŠU.GI*), иногда фигурирующая под именем Туннави (*Tunnawi*)³.

Прежде всего *SALŠU.GI* — главное действующее лицо в обряде похорон, принимающее умершего в царство смерти и вступающее в действие лишь после того, как тело предано кремации, костер потушен, костные останки собраны и сложены в особый сосуд, затем вынуты и завернуты в ткань, положены на стул или скамейку (в зависимости от пола умершего), закончено ритуальное пиршество. Анализ действий *SALŠU.GI* в похоронном ритуале здесь излишен, поскольку он содержится в ряде работ Г. Оттена (где приводятся и относящиеся сюда тексты)⁴, выводы из которых в той или иной степени могут быть проверены и подтверждены другими данными о похоронных обрядах у хеттов, в частности — о трупосожжении⁵.

Правдоподобна также реконструкция функции *SALŠU.GI* как руководительницы обрядов, связанных с родами, или с самими родами (ср. хеттское чтение *SALŠU.GI* — *hašauuaš*⁶ ср. XXX 48, 15 и сл.: *A-UA-AT f Šu-šu-ma-an-ni-ga SALŠU.GI ma-a-an* при KUB VII 1, IV 5 и сл.: *A-UA-AT f Su-šu-ma-an-ni-ga SAL-ha-a-ša-ua-aš ma-a-an*.)⁷ помимо этимологических аргументов ср. типологически наиболее распространенный образ старой женщины типа знахарки, помогающей при родах. Наконец, в этой связи весьма показателен текст ритуала жреца Папаникри из Команы (*Pa-a-pa-ni-ik-ri LU hat-ti-li ŠA KUR URUkum-ma-an-ni*.), во многих существенных деталях сходный с текстом ритуала Туннави (предметы ритуала, их символика, тема культовой чистоты и нечистоты и т. д.): *ma-a-an*

³ К отождествлению *SALŠU.GI* и *Tunnawi* см.: *UM-MA SALTu₄-un-na-ú-i SALŠU.GI* «Таковы (слова) Туннави, старой женщины». Ритуал Туннави I, 1 (ср. IV, 44 и др.). О *SALŠU.GI* в лувийских ритуалах см. E. Laroche. *Dictionnaire de la langue louvite*. Paris. 1959, стр. 146 и след.

⁴ См. H. Otten, *Hethitische Totenrituale*. Berlin, 1958; его же. *Zu den hethitischen Totenritualen*. — *OLZ* 57, N 5/6, 1962; ср. также H. Otten, *Ein Bestattungsritual hethitischer Könige*. — *Zf. Assyrl. NF* Bd. 12 (46), 1940.

⁵ См. A. Goetze, *Kulturgeschichte des Alten Orients*. Dritter Abschnitt. Kleinasien. München, 1957, стр. 169 и след.; F. Sommer. — *OLZ* 42, N2, 1939; K. Bittel. *Osman-Kayási, eine hethitische Grabstätte*. — *MDOG* N86, 1953, стр. 37 и след.; H. G. Güterbock. *New Excavations at Boghazöy* — «*Archaeology*», IV, 1953, стр. 215—216; O. R. Gurney, *The Hittites*. London, 1952, стр. 164 и след. («*Burial customs*») и др.

⁶ От *haš(š)* — «рожать», ср. *haš(ša)nu* — «помогать при родах».

⁷ Лингвистическую интерпретацию *SALhašauuaš* см. H. Otten, *Beiträge zum hethitischen Lexikon*. — *Zf. Assyrl. NF* 16(50), 1952, стр. 231 и след.

SAL-za *ḥar-na-a-ú-i e-eš-zi* «. . . когда женщина на родильном столе (?) находится .» Ритуал Папаникри I, 1⁸ (далее сообщается, что в этом положении женщина культово нечиста).⁹

Более подробно здесь придется остановиться на так называемом ритуале Туннави¹⁰, когда SAL.SU.GI руководит особым обрядом очищения ритуально «нечистых» людей, причем такими оказываются (помимо тех, о ком сказано абстрактно «некто стал нечистым») женщины, родившие преждевременно; женщины, у которых умер ребенок; женщины и мужчины, страдающие половым бессилием (эта категория более других имеется в виду в ритуале очищения); те, кто назван нечистым¹¹ (все они проходят через ритуал «нечистоты» или реки).

Описание ритуала реки построено как перечень инструкций, исполняемых в данной последовательности. Вкратце ритуал сводится к следующему В исходном положении существуют: исполнительница ритуала (Туннави), заказчик ритуала и ритуальные предметы (животные, одежда, утварь, пища, используемые при совершении ритуала), приготовленные заранее. Сам ритуал начинается с того, что Туннави, взяв некоторые из перечисленных ритуальных предметов, идет к берегу реки, чтобы обратиться к гению речного берега (. *wa-ap-ru-ú-i wa-ap-ru-u-wa-aš* ^DMAN-ni *wa-tar-na-ah-hu-u-wa-an-zi pa-iz-zi*. I, 25—26) с просьбой об очищении заказчика ритуала, являющегося жертвователем. Затем Туннави направляется к источнику или ключу (. *ša-ku-ni-a pa-iz-zi*. I, 33—34) и обращается к нему с просьбой об удалении нечистоты из членов жертвователя. Одновременно Туннави разламывает и разбрасывает (выливает) некоторые из взятых ею ритуальных предметов (пища), берет глину с речного берега и из источника. Тем временем на берегу реки сооружается тростниковый тент. Туда Туннави при-

⁸ См. F. Sommer, H. Ehelolf, *Das hethitische Ritual des Pāpanikri von Komana* (KBo. V. 1-Bo. 2001). Leipzig, 1924.

⁹ Ср. Ритуал Туннави I, 4—5, где описывается более специфический случай нечистоты рожавшей женщины (смерть ребенка, преждевременные роды).

¹⁰ См. A. Goetze, E. Sturtevant, *The Hittite ritual of Tunnawi* (Bo. 2062/ = KUB VII 53/ + Bo. 2589/ = KUB XII 58/). New Haven, 1938.

¹¹ Ср. *ma-a-an-kán an-tu-uh-ḥaš? na-aš-šu LU-LI na-aš-ma SAL-za pa-ap-ra-an-ni ku-e-da-ni-ik-ki an-da ti-an-za na-aš-ma <-an>-za-an-kán ta-ma-iš ku-iš-ki pa-ap-ra-an-ni še-ir ḥal-zi-an ḥar-zi na-aš-ma-kán SAL-ni DUMU. MEŠ. ŠU ak-ki-iš-kán-zi na-aš-mā-aš-ši-kán UZU šar-hu-u-wa-an-da-ma ma-uš-ki-iz-zi na-aš-šu LU-ni na-aš -ma SAL-ni pa-ap-ra-an-na-aš ud-da-na-an-za UZUUR.HI.A. ŠA ar-ḥa šar-ra-an nu-za-kán a-pa-a-aš an-tu-uh-ša-aš pa-ap-ra-tar uš-ki-iz-zi nu-za a-pa-a-aš an-tu-uh-ša-aš na-aš-šu LU-aš na-aš-ma SAL-za pa-ap-ra-an-na-aš SISKUR. SISKUR ki-iš-ša-an ši-pa-an-ti SA ID-at-za SISKUR. SISKUR ḥal-zi-iš-ša-an-zi*. I, 1—6, II, 7—9.

носит глину и некоторые из приготовленных ритуальных предметов. Входит жертвователь, и жрица совершает определенные действия (например, перебрасывает эти предметы через жертвователя) сопровождая их заклинаниями, в которых, в частности, содержатся угрозы в адрес того, кто сделал заказчика ритуала нечистым (*i-da-la-u-e-ša-an ku-i-e-eš an-tu-uh-ši-iš pa-ap-ra-ah-hi-iš <-ki>-ir na-at ar-ha QA-TAM-MA šal-la-an-ta-ru*. II, 18—20) Далее Туннави берёт некоторые из ритуальных предметов и отбрасывает их от тела жертвователя, произнося формулу, повторяемую в дальнейшем несколько раз: и из него/нее я удаляю нечистоту, из 12 частей тела злую нечистоту, колдовство, грех, божий гнев я беру, страх перед мертвыми беру я у него/нее, и от него/нее забираю я злые сплетни людей (*na-at-ši-kán ar-ha da-aš-ki-mi IS-TU 12 UZUR-SU i-da-lu pa-ap-ra-tar al-wā-an-za-tar a-aš-ta-ia ra-tar ŠA DINGIR-LI kar-pi-in da-aš-ki-mi ag-ga-an-ta-aš-ši-kán ha-tu-ga-tar da-aš-ki-mi ŠA DU-MU.LU.GAL.LU-ma-aš-ši-kán pa-an-ga-u-wa-aš i-da-lu-un EME-an da-aš-ki-mi*. II, 35—39). После этого Туннави снимает с жертвователя некоторые ритуальные предметы и отправляет его совершить омовение. Затем приносятся другие ритуальные предметы, их моют или чешут гребнем (последнее делает храмовая девица), после чего предметы, снятые с заказчика ритуала, как и гребни и щетки, выносятся на берег реки и потом выбрасываются, причем все это сопровождается словесными формулами, подобными приведенной. Потом приносят другие предметы и сжигают их на огне. Пока это происходит, Туннави перед тентом воздвигает наверху и внизу ворота и ставит поблизости от них ряд ритуальных предметов. Через ворота проводится жертвователь, а затем через них проходит и сама жрица, отбрасывая от себя хлеб и произнося заклинания. Далее Туннави идет, как и в начале ритуала, к речному берегу и к источнику, совершая те же действия с ритуальными предметами и обращаясь к гению речного берега и к Солнцу-богу с просьбой о том, чтобы жертвователь был плодоносящим и имел большое потомство¹². После этого Солнцу-богу жертвуются некоторые

¹² Ср. DUTU BE-LI-IA *ka-a-aš ma-ah-ha-an GUD-uš u-ša-an-ta-ri-iš na-aš-kán u-ša-an-ta-ri ha-li-ia an-da nu-za-kán ha-a-li(-it) GUD.NITA-it DUB. AB-it šu-un-ni-eš-ki-iz-zi ka-a-ša EN SISKUR QA-TAM-MA u-ša-an-da-ri-iš e-eš-du nu-za-kán È-ir IS-TU DUMU. NITA. MEŠ DUMU.SAL.MEŠ. ha-aš-še-it ha-an-za-aš-ši-it [har-tu-wa-aš-(?) har-t]u- [u-w]a [-az?] har-tu-u-wa-har-tu-wa-ti QA-TA-MA šu-un-ni-id-du nam [-mā GUD]. IV, 8—13 «О Солнце-бог, мой господин, как эта корова плодovита, и она в плодovитом загоне, и она наполняет загон быками, коровами, да будет жертвователь столь же плодovитым; пусть она так же наполнит ее дом сыновьями, дочерьми, внуками, правнуками, потомками (?) в последующих поколениях (?)». Таким образом, цель ритуала — восстановление детородной способности (*ilatar*), плодородия.*

ритуальные предметы и он приглашается к трапезе. Уходом Туннави с берега реки к городу завершается ритуал.

Таким образом, ритуал очищения предполагает определенный набор участников (жертвователю, Туннави — $\text{sal}\check{\text{S}}\text{U.GI}$, ее помощники, из которых выделена храмовая девица; гений речного берега и Солнце-бог, к которым обращаются с просьбами), из которых лишь жрица является активной (именно она совершает все описываемые и явные действия и только она может обращаться как к жертвователю, так и к высшим силам, от которых зависит успешное выполнение обряда); ритуальных предметов (баран, овца, свинья, собака, корова, бык, фигурки и т. д.; платье, рубаха, обувь, пояс, повязка; кувшины, горшки и другие сосуды, поднос, гребни, щетки и т. д.; хлебцы, лепешки, сыр, творог, каша, вино, пиво и т. д.; тент, врата); ритуальные действия (идти, брать, класть, бросать, деформировать, совершать омовение, обращаться, возводить, давать, закрывать, покрывать). а также определенные сопутствующие условия — временные (сумерки, рассвет), локальные (берег реки, источник, верх, низ; город) языковые (лувийский язык, хеттский язык)¹³. Для записи текста ритуала на семантическом уровне целесообразно использовать символы для обозначения противопоставлений, существенных для понимания смысла всей ритуальной процедуры: мужской — I+, женский — I—; чистый — II+, нечистый — II— светлый — III+, темный — III—; культивированный — IV+, некультивированный — IV—; день — V+, ночь — V—; верх — VI+, низ — VI—; суша — VII+, вода — VII—, огонь — VIII+, влага — VIII—; жизнь — IX+, смерть — IX—; противопоставление Солнца подземному миру можно в таком случае записать, как: (VIII+) (VI+) — (VIII—) (VI—). Ниже следуют образцы записи ряда отрывков из ритуала Туннави:

$\exists(T, (((0(I+) \& D'(I+) (III—)) \vee ((0(I—) \& D'(I—) (III—))) \& D''(III—) \& D'''(III—) \& D''''(III—))) \& R_2(T, D''''(III—)) \& R_1(T, \Delta L_c(=L.(VII+) (VII—)), T_b(=T(V—))) \&$

¹³ Для формализованной записи ритуала можно воспользоваться следующими символами: заказчик ритуала — O, жрица — T, ее помощники — m(T), храмовая девица — n(\in m(T)), гений речного берега — G, Солнце-бог — S; ритуальные предметы — D: животные — D', одежда — D'', утварь — D''' пища — D'''' глина, шерсть и т. д. — D''''', сооружения — D'''''', части тела — D''''''' ритуальные действия — R: идти — R₁, брать — R₂, класть (бросать, выливать и т. д., т. е. отделять от себя или от D) — R₃, деформировать — R₄ (делить на части — R₄', расплющивать — R₄'', сжигать — R₄''), совершать омовение — R₅, обращаться — R₆, возводить (что-либо) — R₇, вкушать — R₈, за-, покрывать — R₉; каузировать — R₁₀; время — T: рассвет — T_a, сумерки — T_b; место — L: берег реки — L_c, источник — L_d, верх — L_e, низ — L_f, город — L_g; язык: хеттский — h, лувийский — l; исходная точка движения — Δ, цель движения — Σ; заговорные формы — F

$R'_4(T, D''''') \& R_3(T, D''''', L_c(=L.(VII+) (VII-))) \& R_6(T, G(=G.L(VII+) (VII-))) \& F.h \&$

$R_2(T, D''''') (=D(VII+) (VII-)), L_c(=(VII+) (VII-))) \& R_1(T, L_d(=L.(VII+) (VII-))) \& R'_4(T, D''''') \& R_3(T, D''''', L_d(=L.(VII+) (VII-))) \& R_6(T, S(=(VIII+) (VI+))) \& F.h.$

$R_7(T, D''''') (VI+) (III+) \& D''''') (VI-) (III-), L(VII+) (IV-) T_a(=T.(V+))) \& R_3(T, D''''', L.D''''') \& R_{10}.R_1(T, O(=O(I+) \vee O(I-)), L.D''''') \& R_6(T) \& F \& R_3(T, D''''') \& R_6(T) \&$

$R'_4(T, D''''') \& 3R_3(T, D''''') \& R_{10}.R_8(T, O, D''''') \& R_1(T, \Sigma L_g)$

В терминах символов, обозначающих противопоставления, исходная ситуация ритуала может быть выражена формулой вида:

$((I+) \vee (I-)) (II-) (III-) (V-) (VII-) (VIII-) (IV-) (IX-)$, т. е. мужчина или женщина, являющиеся ритуально нечистыми; с ними связаны черные предметы: ночь (сумерки и близость воды как условия, когда начинается ритуал «нечистоты»; связь с подземным миром и смертью)

Цель ритуала — достижение состояния, выражаемого формулой вида:

$((I+) \vee (I-)) (II+) (III+) (V+) (VII+) (VIII+) (IV+) (IX+)$, т. е. мужчина или женщина, являющиеся ритуально чистыми; с ними связаны светлые предметы; начинающееся утро (рассвет) и суша¹⁴ как условия, в которых достигается очищение; связь с солнцем и жизнью.

Наконец, для понимания ритуала и его сугубо прагматического характера необходимо иметь в виду обилие магических заговорных формул¹⁵ во многих отношениях чрезвычайно близких к русским заговорам, и характерной системы отождествлений «чистоты» как способности к воспроизведению потомства с животными, жиром, плотью, костью, семенами, растениями.

Таким образом, в хеттской религиозной традиции с жрицей *SAL.SU.GI* связаны все три ритуала, отражающие известный комплекс¹⁶ смерть — плодородие — жизнь; при этом в разных вариантах второго члена триады (плодородие) могут иметься в виду формально различные процедуры — от инициации, свадьбы или ежегодных весенних обрядов до частных обрядов типа заговоров от полового бессилия; третий член триады обозначает по преимуществу начало жизни, рождение и т. д. Хеттский ритуал очищения культово «нечистых» людей и восстановления детородной способности оказывается самым не-

¹⁴ В частности, речь идет о тенте из тростника, устроенном на суше — там, где нет поблизости вспаханной (культивируемой) земли, ср. *ID-i pi-ra-an GIS ZA.LAM. GAR.HI.A ŠA GI ka-ru-ú i-ia-an-ta i-ia-an-zi-ma ku-wa-pi nu ku-wa-pi har-ša-u-wa-ar ma-ni-in-ku-wa-an NU.GAL[GIS API] N U-UL a-ra-an-za-nu GIS ZA. LAM.GAR a-pi-ia i-ia-an-za. I, 40. 42.*

¹⁵ Для них может быть предложена особая система записи.

¹⁶ См. E. S a m t e r. *Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig, 1911.*

посредственным образом связанным с общей идеей плодородия, причем плодородие, по сути дела, снимает противопоставление жизни и смерти¹⁷, поскольку его начальным условием является смерть, а конечным результатом жизнь. Поэтому сам ритуал очищения может рассматриваться как акт борьбы со смертью, путем соединения ее в пару с жизнью и, следовательно, путем снятия оппозиции жизнь-смерть (ср. построение ритуала, при котором вначале как бы воспроизводится нечистота, ведущая к гибели, а затем — очищение, дающее жизнь). Преодоление смерти в обряде достигается и другими, более частными, способами — жертвой, обманом смерти путем ее имитации, представленными в хеттском ритуале или относительно слабо или вовсе отсутствующими (как, например, ритуальное осмеяние смерти)

Нужно полагать, что задачи, решаемые в ритуале очищения, ставятся и применительно ко всему комплексу ритуалов, связанных с SALŠU.GI. В частности, этим в известной степени можно объяснить то, что ритуал очищения и похоронный ритуал обладают рядом существенных общих черт, ср. обращение к солнечному богу (см. KUB XXX 24a + XXXIV 65,8 и след., что касается похоронного ритуала) в связи, между прочим, с темой животных, связь с костью и плотью, с глиной и глиняными фигурками, в частности, зооморфными, с хлебом и вином и т. п. Все эти и некоторые другие более общие сходства позволяют, видимо, говорить о существовании в определенный период общего неспециализированного архетипа, состоящего из набора элементарных ритуальных действий, подчиненных достижению основной цели, возникающей в ситуации S'. Характерно, что SALŠU.GI во всех связанных с нею текстах выступает практически в одной и той же ипостаси, во всяком случае — без каких-либо противоречивых черт, что могло бы показаться странным (особенно при первом взгляде) учитывая кажущуюся противоположность целей, преследуемых в обрядах, в которых выступает SALŠU.GI.

Хотя SALŠU.GI участвует в разных обрядах, она известна нам из однородных ритуальных текстов, где SALŠU.GI выступает как субъект ритуала. В результате оказывается разорванной предполагаемая с большим правдоподобием связь (и отчасти даже подобие) SALŠU.GI с соответствующими объектами культа и субъектами мифологем типа хеттского божества подземного царства Лелвани (*Lelvani*)¹⁸, сопоставимого с аккад-

¹⁷ См. E. Baumgartel, Tomb and Fertility. — «Jahrbuch für kleinasiatische Forschung». Bd. I, 1950.

¹⁸ О Лелвани, см. H. Otten, Die Gottheit Lelvani aus Bogazköy-Texte.—JCS. Vol. IV, N2, 1950; ср. особенно стр. 129 и 135, где говорится об изменении пола Лелвани в хеттском пантеоне по сравнению с протохаттским периодом.

ской богиней подземного царства *ALLATUM* и с шумерской *EREŠ.KI.GAL*, или женского соответствия богу плодородия *Телепинусу* (из круга «Великих Матерей»). Связь *SALŠU.GI* в перечисленных функциях с Лелвани становится особенно достоверной, если вспомнить известное место из *Анналов Муршилиша II* (КВо II 5 III 13 след.), где говорится о весеннем празднике *purulija-*, посвященном Лелвани и отмечаемом в особом доме *heštā-* «дом кости, костных останков»; таким образом, в празднике *purulija-* соединены идеи весны, плодородия, подземного царства, смерти в отнесении к Лелвани. Связь *SALŠU.GI* с изоморфными ей элементами в принципе допустима, и ее в некоторой степени можно восстановить при сравнении атрибутов служительницы культа *SALŠU.GI* с соответствующими чертами у персонажей, появляющихся совсем в других топосах¹⁹, — например, в мифологических или сказочных текстах, — и даже в других традициях.

В заключение предлагается сопоставление *SALŠU.GI* (по необходимости краткое) с ведийским мужским божеством Рудрой, взятым исключительно в мифологическом плане (изолированно от ритуала) и со сказочными персонажами типа Бабы-Яги, занимающими промежуточное положение, поскольку в них реконструируются одновременно их черты как субъекта ритуала и как субъекта мифологической системы.

Как и для *SALŠU.GI*, для Рудры и для Бабы-Яги восстанавливаемы указанные три функции, связанные с триадой смерть

¹⁹ Многие из относящегося к *SAL ŠU.GI* в обряде очищения может быть объяснено при сравнении хеттского обряда с явлениями, находящимися примерно в том же топосе, но принадлежащими к другой традиции. Ср. обычную ситуацию в русских любовных заговорах: *... в поморье стоит вертег; в том вертеге сидит матерая жена на золотом стуле между троих дверей* (часто — ворот, см. № 31 и др. В. Т.), *покидает шолковой кужелек, веретенце серебряное, молится ... вкладывает желанное сердце рабе Божьей. Как кипит под землю летом беспрестанно белой ключ, так бы кипело, горело сердце и душа у рабы Божьей по мне, . . . Как быки скачут на корову, . . . так бы раба Божия*, см. Л. Майков. Великорусские заклинания. СПб. 1869, № 11; или: *В чистом поле сидит баба сводница, у тоё у бабы у сводницы, стоит печь кирпична, в той печи кирпичной стоит кунжан литр; в том кунжане литре всякая вещь кипит, перекипает, горит, перегорает . . . и так бы о мне, рабе Божьей рабица Божья сердцем кипела, кровью горела*. Там же, № 1 и т. п. Такие и подобные им места из заговоров легко соотносятся с Туннави, старой женщиной, находящейся под тентом недалеко от воды, около врат, перед жаровней, с вином и пивом, с изображением сердца и произносящей заговорные формулы; существенное различие заключается лишь в том, что хеттский ритуал описывается неким третьим лицом, не принимающим участия в обряде (ср. заключительное *'Pi-ik-ku IS-TUR* «Пикку написал», ср. хетск. *hatraiš*), а ритуал, лежащий в основе наиболее типичных русских заговоров, излагается заказчиком ритуала. Ср. также поразительные (иногда до деталей) совпадения между ритуалом Туннави и некоторыми праздниками весенне-летнего цикла у народов Поволжья, см. К. И. Козлова, Этнография народов Поволжья. М., 1964, стр. 144—150 и т. п.

плодородие - жизнь. Рудра (*Rudra-*) — убийца с чертами каннибализма, поражающий и людей и животных; к нему обращаются с просьбой не убивать ни большого, ни малого, ни растущего, ни выросшего, ни отца, ни матери, не наносить вреда телу²⁰ семени, жизни, коровам и лошадям, не убивать в ярости мужей²¹ (один из эпитетов Рудры — мужеубийца²²) Злые деяния Рудры, приводящие к смерти (в частности, с помощью лихорадки²³ или яда), постоянно отмечаются как в Ригведе, так и в более поздних ведийских текстах²⁴. И хотя интерпретация Шредера, согласно которой Рудра был некогда повелителем душ мертвых, гадательна, связь Рудры со смертью несомненна; что же касается формы этой связи, то она могла сложиться в особых условиях оргиастического культа, несомненно связанного с Рудрой и его продолжениями в индийской традиции (как туземной, так и индо-арийской) Вместе с тем Рудра не отделим от представлений о плодородии и жизни. Он прочно связан с зооморфными символами сексуальной силы — с вепрем и быком²⁵ и (по крайней мере, в исторической перспективе) с основным символом ее (ср. преемника Рудры *Шиву* в связи с сильно развитым фаллическим культом) у Рудры твердые («стоячие») члены²⁶ сам он юн, быстр, силен, неуязвим; к нему обращаются со знаменитой формулой — «да размножимся мы, о Рудра, через детей» (*prá jāyemahi rudra*

²⁰ Ср. *mā no mahāntam utā mā no arbhakām mā na ūkṣantam utā mā na ukṣitām | mā no vadhiḥ pitāram mōtā mātāram mā nah priyās tanvō rudra ririṣah*. RV, I, 114, 7.

²¹ Ср. *mā nas tokē tānaye mā na āyau mā no gōṣu mā no āśveṣu ririṣah virām mā no rudra bhāmitō vadhīr* RV, I, 114, 8. Ср. также I, 114, 10; II, 33, 15 или *Aśvalāyana Gṛhya Sūtra* IV, 8, 32.

²² Ср. RV, IV, 3, 6: *rudrāya nṛghné* «мужеубийце Рудре».

²³ Ср. заговоры от лихорадки в русской традиции.

²⁴ См. А. А. Macdonell, *Vedic Mythology*. Strassburg, 1897, стр. 75—76. Возможно, что следует с особым вниманием отнестись к показаниям поздних текстов о том, что Рудра живет на севере в отличие от всех других богов, обитающих на востоке (ср. обычное противопоставление, в котором с севером или западом связывается плохое, гибельное, а с востоком — всегда хорошее).

²⁵ Рудра — «неба красный вепрь» (ср. RV, I, 114, 5: *divō varāhīm aruṣām* .), бык (*vr̥ṣabha*. RV II, 33, 7 и др.).

²⁶ Ср. RV II, 33, 9: *sthirēbhīr āngaiḥ*. В связи с этим ср. заговоры от плотской немощи, используемые в народной медицине: как *Волоты кости не тронут, не гнутся, не ломаются, так бы у меня фурс не гнулся, не ломился против женския плоти и хоти и против памятные кости* и т. д. Майков. N 130 (Ср. также Г Попов, *Русская народно-бытовая медицина*, СПб. 1903) и детали восстановления детородных членов в обряде очищения у хеттов (с намеком на противопоставление гибкого негибкому. II, 46—48; ср. *haḥhaliya-*, *haḥlawant-*). Ср. также славянские праздники плодородия с участием *Ярилы*, *Купалч*, и под. в связи с их основным атрибутом.

prajābhīh. RV II, 33,1); о нем говорят — «да создаст он благо нашему скакуну, здоровью барану и овце, мужчинам, женщинам, быку»²⁷ (ср. ритуал Туннави IV 8—13 и др. и аналогичные русские заговорные тексты); с ним связывают понятие жизненной силы (ср. RV. VII, 36,5); не раз упоминаются его милость (RV II, 33, 6, 14), его творящая благо рука (RV II, 33, 7) и т. д.

Баба-Яга, как многократно доказывалось, связана со смертью, в частности, с охраной входа в подземное царство²⁸ (ср. роль *SALSUGI* в ритуале похорон); ее связь с идеей плодородия остается несколько завуалированной и не подкреплена, строго говоря, сюжетно, хотя сексуальные и материнские черты Бабы-Яги хорошо известны; кроме того, ритуальная интерпретация этого образа как руководительницы обряда инициации, данная В. Я. Проппом, предполагает связь Бабы-Яги с шагом, благодаря которому молодые люди становятся способными к продолжению рода.

Некоторые частности, относящиеся к сопоставлению рассматриваемых здесь персонажей, удивительно сходны. Подобно *SALSUGI*, старой «мудрой» женщине, атрибут мудрости присущ одной из ипостасей Бабы-Яги, доброй старухе типа *Frau Holle*, и Рудре (правда, без сюжетного обоснования), ср. *rudrāya prācetase* (RV I, 43, 1) и др., и его речам (RV II, 33, 15). Все три сопоставляемых персонажа имеют самое непосредственное отношение к волшебным средствам, в частности, исцеляющим, прежде всего к воде как основному из них. О Туннави в этой связи было сказано достаточно. Баба-Яга указывает богатырям колодец или родник (ср. источник в обряде очищения у хеттов) с *целющей* и *живущей* водой, которая делает слепого зрячим, а безногому возвращает ноги (ср. Афанасьев N 198, № 199 и др.)²⁹ Особенно четко подчеркиваются врачевательные способности Рудры (что; на первый взгляд, может показаться противоречащим связи Рудры со смертью). Рудра — величайший врач, к нему обращаются с просьбой об излечении мужей/мужчин (причем употребляется глагол, связанный с обозначением движения вверх)³⁰. в его распоряжении лекар-

²⁷ Ср. *sām nah karaty ārvate sugām meṣāya meṣyè nṛhbyo nāribhyo gāve* RV I, 43, 6. Ср. RV VII, 46, 3.

²⁸ Ср. В. Я. Пропп, Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946; В. Н. Топоров, Хеттская *SALSUGI* и славянская Баба-Яга. — «Краткие сообщения Института славяноведения». Вып. 38. М., 1963 (там же более подробная аргументация).

²⁹ Ср. роль источника/ключа в любовных заговорах: *три ключа горючих-кипучих, чтоб зажигать печень, сердце*. Майков № 17 и др.

³⁰ Ср. *ún no virāñ arpayā bheṣājēbhīr bhīṣāktamam tvā bhīṣājām śrṇomi*. RV II, 33, 4.

ства (RV II, 33, 12), их у него тысяча (RV VII, 46, 3); благодаря им почитающий Рудру проживет сто зим (RV II, 33, 2); Рудра изгоняет из потомства болезнь, слабость³¹; его рука целительна (RV II, 33, 7) Один из эпитетов Рудры *jalāṣa* «целящий» (ср. *целющая вода*), другой — *jalāṣa-bheṣaja* «обладающий исцеляющими средствами» (ср. RV I, 43, 4). Одно из средств Рудры против слабости — дождь³² с его оплодотворяющей силой, громовая буря с ее очищающим действием (ср. роль воды в хеттском обряде очищения). Помимо воды Рудра связан с солнцем: он сияет, как яркое солнце, и восседает на небесной колеснице³³ (ср. обращения Туннави к Солнцу-богу с просьбой об исцелении и более косвенно — призыв к солнцу в русских сказках типа афанасьевской «Ведьма и солнцева сестра», а также тот факт, что у Бабы-Яги ключи от солнца, ср. Афанасьев. № 304) Рудра тесно связан с ветрами — *Марутами*, он их отец, а они его дети³⁴ (но связан Рудра с ними не по военной части, как Индра) подобно тому, как Баба-Яга — «мать ветров» (Афанасьев № 108), которой подчиняются ветры³⁵ Выше говорилось о связи *SALŠU.GI* с животными; то же относится к Рудре, называемому *paśupati* «хозяин зверей» в ряде древних текстов, и к Бабе-Яге, также определяемой во многих текстах как «хозяйка зверей». Еще одно сходство — на этот раз между *SALŠU.GI* и Рудрой — заслуживает особого внимания: как уже отмечалось, Туннави неоднократно произносит формулу, в которой, в частности, говорится о том, что она отнимает (забирает) у жертвователя божий гнев (и страх перед мертвыми), см. выше. Рудру молят об отсылке божьего гнева от людей³⁶; характерно, что и сам Рудра гневен; такая амбивалентность Рудры по отношению к гневу понятна лишь при предположении о совмещении в ведийском Рудре черт,

³¹ Ср. просьбу не насыпать на потомство болезнь в RV VII, 46, 2. В Сутрах содержатся предписания о специальных жертвоприношениях Рудре с целью изгнания или предупреждения болезни.

³² Ср. RV. V. 53, 14; X. 59, 9. Дождь Рудры снабжен эпитетом *mīdhvāñś* «плодоносящий», «обильный».

³³ Ср. RV I, 43, 5; II, 33, 4.

³⁴ Ср. *te pitar marutām*. RV II, 33, 1 «ты отец Марутов»; ср. также RV. I, 114, 6, 9; II, 34, 2 и др.

³⁵ Ср. Афанасьев № 152; *Вышла старуха на крыльцо, крикнула громким голосом, свистнула молодецким посвистом; вдруг со всех сторон поднялись, повеяли ветры буйные...* Ср. роль ветров в русских любовных заговорах, где они (как, впрочем, и в некоторых сказках) иногда даже персонифицируются, и в старых манихейских текстах, с которыми, можно думать, связаны в конечном счете некоторые русские тексты типы заговорных (об этом см. в другой работе автора). Еще одно характерное сходство Бабы-Яги и Рудры — в подчеркивании растрепанности их волос (ср. эпитет Рудры *vuyptakeśa-*).

свойственных субъекту мифа, с чертами субъекта ритуала (типа жреца, в известном отношении аналогичного Туннави) ³⁷

SALŠU.GI и Баба-Яга обнаруживают еще ряд общих существенных для их реконструкции свойств, помимо уже отмеченных: и та и другая связаны с костью и плотью, иногда с сердцем и с печенью (ср. в ритуале Туннави II, 9; *ha-aš-ta-i mi-i-lu-li*, ср. II, 11 и др.; IV 30: *uzUNIG.GIG uzUŠA*, ср. IV 39, где говорится о разрезании сердца и печени: о связях с этими предметами Бабы-Яги см. в других работах ³⁸). с мотивом по-смертного взвешивания и обращением к солнцу, может быть, с плугом и т. д.

Разумеется, что все эти сходжения не исключают важных различий между описываемыми здесь персонажами, которые зависят от нахождения этих персонажей в разных топосах. Эти различия в описании важны, между прочим, именно потому, что они указывают (или могут указывать) на различное положе-

³⁶ Ср. RV I, 114, 4; *ārē asmād daiṽyam hélo asyatu...* и др. Характерны совпадения в символике цветов, зафиксированные в ритуале Туннави и в описании Рудры. Ср. V. Pisani. *Und deppoch Rudra «der Rote»* — ZDMG 104, 1954, стр. 136—139.

³⁷ Ср. также связь SALŠU.GI с водой (ритуал реки) и подобные же черты у Рудры (он заставляет потоки бежать по земле, все увлажняет и т. д., ср. RV. X, 92, 5 и др.).

³⁸ Ср. в заговорах: *просеките булатным топором ретивое ее сердце, посадите в него тоску тоскучую, сухоту сухотучую, в ее кровь горячую, в печень, в составы...* Майков № 3; *в воде под камнем выйми сердце с горячей печенью, принеси мне.* Там же. № 351; *боли ее сердце, терпи, .. ярая плоть, .. печень.* Там же. № 20; *попрошу у их с трех ключей горючих, с трех ключей кипучих воды для того, чтоб у раба Божия зажечь легкую печень и горячую кровь в ретивое сердце.* Там же. № 17 и т. д. Многие в этих формулах является общим достоянием, ср. русск. *тело с телом, кость с костью, жила с жилую* Майков. № 163; чешск. *maso k masu, kost k kosti, krev k krvi, voda k vodě*; англ. *bone to bone, sinew to sinew, blood to blood, flesh to flesh*; шведск. *ben till ben, led till led* ...; нем. *Bein zu Bein, Blut zu Blut, Ader zu Ader, Fleisch zu Fleisch* (ср. 2-ой Мерзербургский заговор: *bēn zi bēna, bluot zi bluoda*.); лтш. *pantiņš pie pantiņd, kauliņš pie kauliņa, dzisliņa pie dzisliņas*; вед. *majjā majjā paruṣā paruḥ car-maṇā carma māmsam māmsena loma lomnā tvacā tvacam*. AV IV, 12, 3—5 и др. Ср. A. Kühn. *Indische und germanische Segensprüche*. — KZ 13, 1864, стр. 49—74, 113—157; Н. Ф. Познанский. *Заговоры*. П., 1917, стр. 110—111; В. Schlerath. *Zu den Merserburger Zaubersprüchen* — «Vorträge a. d. II. Fachtagung für idg. u. allgem. Sprachwissenschaft». Innsbruck. 1962, стр. 139—143; В. Н. Топоров. *К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (в печати)* и др. Иногда в заговорах (любовных) говорится о стреле, пускаемой в сердце, печень и т. п. (ср. *сердце мое стрелою устрелит и сердце уязвит, все жалости сердечные распалит.* Майков. № 26; *стрелю этою стрелою в девицу, .. в печень.* Там же, № 21, ср. № 6 и др.), ср. стрелу и лук как постоянный атрибут Рудры (см. RV. II, 33, 10; V, 42, 11; X, 125, 6 и др.) и попадание стрелой в сердце.

ние, в котором находится тот, кто описывает ситуацию³⁹ Дополняющие друг друга описания не только позволяют восстановить некоторые связи внутри одной традиции (ср. реконструкцию мифа по ритуалу, ритуала по мифу и т. д.), но и в силу принципа дополнительности описаний представить (хотя бы в самых общих чертах) основные особенности ситуации S' о которой говорилось выше, и о путях ее преодоления. Что касается сопоставляемых здесь персонажей, то независимо от их предистории и последующей судьбы их можно, видимо, рассматривать как разные воплощения одной и той же ситуации, отраженной в разных топосах и, следовательно, как в известном смысле типологически и функционально тождественные элементы. Без умения же выделять такие элементы трудно думать о создании универсальной теории культурной антропологии.

SAL ŠU.GI OSAVÕTUL TOIMUNUD HETIIDI RITUAALIDE MÕNEDEST ERIPÄRASUSTEST SEOS ES PARALLEELIDEGA. MUDEST TRADITSIOONIDEST

V. N. Toporov (Moskva)

Resümee

Autor analüüsib rituaale kirjeldavaid hetiidi tekste, milles teotseb muistne tark preestrinna SAL ŠU.GI. Arvestades, et tema juhib matusetalitusi (vt. H. Otteni töid), kultuselt «ebapuhaste» inimeste puhastamistalitust (seda rituaali analüüsitakse kirjutiises üksikasjaliselt) ja lähtudes mõnedest etümoloogilistest oletustest, rekonstrueeritakse SAL ŠU.GI seos tuntud kompleksiga surm — viljakus — elu. Sellest vaatepunktist selgitatakse rida kokkusattuvusi nimetatud rituaalides ja kõrvaldatakse mõned vasturääkivused. Lisaks esitab autor rohkesti näiteid, mis seostavad SAL ŠU.GI kui rituaalide juhtijat isikutega muudest traditsioonidest, mis pole üksnes rituaalsed, vaid ka mütoloolilised, muinasjutulised jne. (võrdle veda Rudrat, slaavi Baba-Jagat jne.).

Tüpoloogilised ühtivused ja paralleelid, samuti ka erinevused, võimaldavad taastada muinasindoeuroopa semiootilise süsteemi fragmendi, mis modelleeris põhilise elulise situatsiooni, millega puutusid kokku muistsed kollektiivid ja üksikisikud.

³⁹ Вместе с тем полезно реконструировать возможный контекст, в котором известные различия могли бы быть нейтрализованы. Например, многие различительные черты SAL ŠU.GI, Бабы-Яги, с одной стороны, и Рудры, с другой, исчезнут, если считать эти персонажи (для известного периода) руководителями соответственно женских или мужских союзов внутри племени.

ABOUT SOME PECULIARITIES OF THE HITTITE ^{sal}ŠU.GI RITUALS IN CONNECTION WITH PARALLELS OF SOME OTHER TRADITIONS

V. N. Toporov (Moscow)

S u m m a r y

The author analyzes the Hittite texts containing descriptions of the rituals in which the old wise woman ^{sal}ŠU.GI takes part. Having in view the fact that she is the main figure in the burial ritual (cf the works of Otten) as well as in the ritual of purification of persons considered ritually impure (the procedure has been analyzed in detail in the article), and taking into consideration some etymological data, one can reconstruct the connection of ^{sal}ŠU.GI with a known complex: Death — Fertility — Life. From this viewpoint one can explain a number of coincidences in the described rituals, and eliminate some contradictions. Further, a number of examples is given by the author illustrating the similarity of ^{sal}ŠU.GI as a principal power of the rituals to some personages of other traditions belonging not only to the rituals, but to mythology, fairy-tales etc. as well (cf. the Vedic Rudra, Slavic Baba-Yaga and so on). Typological similarities and parallels, as well as some differences provide ample grounds for reconstructing a fragment of the Old Indo-European semiotic system, which served to model the main situation of life faced both by ancient societies and separate individuals.

КАТЕГОРИЯ «ПИНЬ» В ТЕОРИИ КИТАЙСКОЙ ЖИВОПИСИ

Е. В. Завадская (Москва)

Самое интересное и важное, должно быть, суждено человеку замышлять перед кончиной своей. Крупнейший русский синолог В. М. Алексеев не успел создать трилогию о сочинениях типа «пинь», что было творческой мечтой ученого. В 1916 году вышло его, ставшее классическим, сочинение о «Шипинь» танского поэта Сыкун Ту¹ Несколько страниц стансов поэта В. М. Алексеев посвятил около 700 страниц комментария и исследования. В 40-ые годы появились переводы и краткий комментарий к «Поэме о художнике»² и к «Поэме о каллиграфе»³ («Хуапинь», «Шупинь») как продолжение исследования и категории «пинь» — важнейшей категории китайской эстетики.

В понятии «пинь» нас интересуют два основных аспекта: 1) эстетическое содержание этой категории, её исторические трансформации в ходе развития теории китайской живописи; 2) те стороны и свойства этого понятия, которые созвучны нашему времени и анализируются эстетикой середины XX века.

«Пинь» собственно значит свойство, качество, класс, степень, разряд, классифицировать, оценивать. Словарь «Шовэнь»⁴ раскрывает смысл иероглифа «пинь» как «обилие», «множество», что выражено этимологической структурой знака, изображающего три рта. В комментированном издании «Шовэнь»⁵ раскрыты разные аспекты этого понятия в зависимости от контекста. В «Чжоули» говорится о низких и высоких качествах (пинь) вещей: в «Юйшу» о конфуцианской системе родственных отношений (пинь) — об отношениях мужа и жены, отца и сына, старшего и младшего брата. В «Ханьшу» «пинь» выступает как «свойство» человека (странный человек).

差 品

¹ В. М. Алексеев, Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту. СПб., 1916.

² Звезда, 1945, № 12.

³ Советское востоковедение, 1947, № 4.

⁴ Шовэнь, т. 1, стр. 7.

⁵ Шовэнь тунсюань шэнму, т. 3, стр. 33.

В теоретической литературе о живописи эта категория впервые встречается у Гу Кай-чжи: «В живописи труднее всего изображать человека, потом пейзажи, собак, лошадей».

В истории этого искусства почти невозможно выявить «пинь» (степень мастерства)⁶»

В V—VI вв. появился ряд однотипных теоретических сочинений по литературе, живописи и каллиграфии. Среди них — трактат Чжун Жуна «Категории стихотворений» («Шипинь») и сочинение Се Хэ «Гухуа пиньлу» (Записи о категориях старинной живописи). Известные шесть законов живописи, сформулированные Се Хэ, служили ему основным критерием при анализе двадцати семи живописцев, которых он расположил в шести классах «лю пинь». Се Хэ редко воспроизводит всю формулу законов, но в характеристике каждого художника чувствуется связь с ними. При этом определения в трактате Се Хэ чрезвычайно близки словарю трактата Чжун Жуна. От мастеров первого класса тот и другой требовали «высоты и оригинальности остова и духа, великолепия красок, тонкости и изящества формы»⁷ К последней, шестой ступени, Се Хэ относит некоего Дин Гуана, в чьих произведениях «недостает живого духа». В теоретической литературе дотанского времени самой распространенной классификацией было деление на «три категории, девять ступеней» («саньпинь цзюдэ»): высшая, средняя и низшая категория, каждая из которых в свою очередь делится на высшую ступень в высшей категории, на среднюю ступень в высшей категории и т. д. Думается, что такое трёх- и девятиступенчатое деление лестницы красоты связано с проникновением и широким распространением в этот период в Китае буддийской нормативной литературы. В самом деле, в «Лотос сутре» мы находим три эзотерические разновидности познания («саньпинь») — siddhi, т. е. высшее цельное совершенное знание — Мир Вайрочаны; среднее — обитель западного рая Майтреи; низший мир знания — доступный лишь полубожествам (devāh)⁸ Система познания в буддийской литературе подразделяется нередко и на «девять пинь» — высшее в высшем, среднее в высшем и т. д.⁹ В сочинении по каллиграфии («Шудуань») Чжан Хуай-цюаня были, по всей вероятности, впервые даны определения трёх категорий пинь: «шэнь» — божественные (творения или мастера), «мяо» — блестящие, «нэн» — мастерские, а затем в трактате о живописи («хуадуань») Ли Сы-чжэня (≈ 725 г.) появилась четвёртая категория — «ипинь» — «воспарившие», которая возвысилась над

⁶ Чжунго хуалунь лэйбянь, I, стр. 347.

⁷ Ср., например, характеристику поэта Чэнь Сы у Чжун Жуна и художника Лу Тань-вяэ у Се Хэ.

⁸ См. словарь буддийских терминов, стр. 62.

⁹ См. словарь буддийских терминов, стр. 16.

уже существовавшей трехступенчатой лестницей. Чжу Цзинчжэнь, писавший, как и Ли Сы-чжэнь, в VIII веке, поставил категорию «и пинь» вне этих трех «пинь». Категория «и» у авторов IX — начала X веков обретает более четкие черты. В знаменитом трактате «Лидай минхуа цзи» Чжан Янь-юаня «и» — «воспарившие» — отождествлена с понятием «цзыжань» — естественность; в «Записях о приёмах письма кистью» (Бифацзи) Цзин Хао характер категории «и» близок к понятию «ци» — оригинальные (творения) Мастера этой категории «пишут кистью, не задумываясь, внутренне согласуясь с сутью вещей» («ли»)

Во введении к трактату «Сыгэ» («Четыре класса») (1006 г.) Хуан Сю-фу излагает четыре категории с четкостью постулатов; они служат единственным принципом классификации 58 мастеров. Он так описывает класс «и» — воспарившие: «Простая кисть, полнота облика, достижение естественности, свободы от каких-либо образцов, воплощение своей идеи. Только тогда можно сказать, что перед глазами произведение класса «и»¹⁰. Произведения класса «воспарившие» противостоят всему обычному, банальному, в них достигнута вершина прекрасного. Качество «и» означает прямое выражение души художника. Он выше всех, даже самых совершенных правил и норм, это свойство чистого духа, деяние совершенного человека, познавшего сущность — «дао» живописи. Искусство этого класса — олицетворение первого закона Се Хэ, требующего воплощения «одухотворенного ритма живого движения».

Учение о категории «и» — наиболее важная и наиболее глубокая часть нормативной китайской эстетики. Думается, что концепция гения развивалась в Китае на основе эзотерической системы буддизма Чань. Время появления этого учения — VIII—X века — период теоретической и художественной актив-

ности чаньского буддизма; понятие «и»  вошло в перевод

буддийской категории нирваны, наконец, концепция творчества мастеров класса «и» наряду с даосизмом отмечена общими чертами философской системы чань.

Японский искусствовед Симада высказал, на наш взгляд, резонную мысль о том, что класс «ипинь» может быть сопоставлен с понятием «юньи» в буддийской этике, где так называли отшельников — ученых, презревших чиновничью службу¹¹ Есте-

¹⁰ Чжунго хуалунь лэйбянь, стр. 405.

¹¹ S. Shimada, Concerning the i-ping style of painting. «Oriental Art», 1961, No. 2, стр. 74.

ственность — в даоско-буддийском понимании — как свойство творчества гения олицетворяет единство микро- и макромира, то ритмическое духовное созвучие художника с миром, которое позволяет ему спонтанно, непроизвольно, по наитию воплощать главное, существенное. Такая естественность достигается постижением сути бытия и искусства, его дао. Художественный образ, который предначертано запечатлеть мастеру, к моменту воспроизведения готов в его душе («лии» — утвердился), фиксация этого образа — уже второстепенный этап созидания. Отсюда вытекают три особенности китайского художественного гения: кажущаяся легкость, недосказанность, почти намёк живописной формы и техники, не позволяющей никаких доделок, доработок, уточнений; исполнительский характер многих гениальных творений класса «и», ибо в сущности каждый китайский художник, когда творит, — исполняет образ, живущий в его душе. Этим и объясняется естественное развитие живописного исполнительства: лучше гениально исполнить, чем посредственно сочинить. И последнее — активная роль зрителя в восприятии художественного произведения: у в и д е т ь готовый художественный образ в природе — значит создать его. Поэтому корень дерева, напоминающий ящерицу, узоры на камне в виде далеких гор воспринимаются как гениальные произведения нерукотворного искусства.

После того как рассмотрено качество «и», легко понять категорию «шэнь», которая представляет собой несколько сниженную, вторую ступень божественного качества. Хуан Сю-фу так определял характер второго класса живописи: «В произведениях этой категории замысел художника и дух природы в созвучии, идея вещи воплощена в её облике, мастерство в гармонии с природой»¹².

Божественное вдохновение, дарованное Небом, проникновение в законы вселенной позволяют мастеру творить «божественное» — «шэнь»; это несколько иное, это не полное слияние, растворение в «дао», которое выражает категория «и». Весьма любопытно, что в трактате минского теоретика Ван Чжи-фэна категория «и» отнесена на последнее место, после «шэнь», «мяо» и «нэн»¹³. Минских теоретиков перестала восхищать некая божественная неопределённость этого класса. Их привлекают более определённые и чёткие критерии художественности.

Что касается категории «мяо», то здесь мы уже в сфере более точных представлений и доступных норм. «Тонкая кисть,

¹² Чжунго хуалунь лэйбянь, стр. 436.

¹³ О специфических особенностях категории «пинь» и ее трансформациях в теории китайской драмы см. статью: Б. Л. Рифтин, «Теория китайской драмы». «Проблемы теории литературы и эстетики в странах Востока». М., 1964, стр. 135—148.

мастерское владение тушью, сама душа художника водит его рукой»¹⁴ К этому классу относятся мастера большого вдохновения и обширных знаний. Это свойство встречается среди художников сравнительно часто, в отличие от «и» и «шэнь», присутствующих нескольким гениям во всей истории китайской живописи. Понятие «мяо» охватывает одухотворенность содержания и техническое мастерство.

В противоположность категории «мяо», понятие «нэн» касается только технической виртуозности, совершенства кисти и туши. «Нэн» означает глубокое знание всего, что может быть изучено, но не более того. Совершенная техника — это самое большее, чего может достичь художник без вдохновения, в его свитке будет только тщательность, законченность, блеск. Такого художника «не посещают новые видения. Это тот подводный камень, — по мнению Петруччи, — о который разбилась современная китайская живопись»¹⁵.

На V международном конгрессе по эстетике в Амстердаме, в августе прошлого года, центральной проблемой современного художественного стиля была признана проблема «*non finito*» — т. е. соотношение в современном искусстве незавершенной завершенности и совершенного несовершенства¹⁶ Эту проблему своим искусством решали постимпрессионисты, она — постоянный предмет размышлений теоретиков искусства нашего времени.

На конгрессе выступил немецкий эстетик Генрих Лютцелер, утверждавший, что эстетическая проблема «*non finito*» была во многом разработана в китайском и японском искусстве и теории искусства, что, думается нам, подтверждает и рассмотренная здесь категория «пинь».

KATEGOORIA PIN HIINA KUNSTITEOORIAS.

J. V. Zavadskaja (Moskva)

Resümee

Autor käsitleb nõukogude sinoloogias seni läbiuurimata teemat. Kuna kategooria pin oli omane nii konfutsianistlikule eetikale kui ka muudele eetikasüsteemidele, olid nimetatud mõiste piirimisel kunstiteoreetikute töödes erinevused paratamatud. Eeldades lisaks buddhismi võimalikku mõjustust, vaatleb autor selle huvitava mõiste põhilisi transformatsioone hiina esteetilise mõtte ajaloos.

¹⁴ Чжунго хуалунь лэйбянь, стр. 405.

¹⁵ R. Petrucci, *Le kie tseu suan Houa Tchonan*. Leiden. 1912, стр. 32.

¹⁶ См. М. Овсянников, На конгрессе эстетиков. «Коммунист», 1965. № 3.

DIE KATEGORIE PIN IN DER THEORIE DER CHINESISCHEN KUNST

J. W. Savadskaja (Moskau)

Zusammenfassung

Die Verfasserin behandelt ein in der sowjetischen Sinologie bisher unerforschtes Thema. Da die Kategorie pin zu gleicher Zeit der konfuzianischen Ethik und sonstigen ethischen Systemen eigen war, so erwiesen sich bei der Definition jenes Begriffs in den Werken der Kunsthistoriker Abweichungen als unvermeidlich. Indem die Verfasserin die Möglichkeit einer Beeinflussung auch seitens des Buddhismus vermutet, betrachtet sie weiterhin die wesentlichen Transformationen jenes interessanten Begriffs in der Geschichte des ästhetischen Gedankens in China.

ЗНАЧЕНИЕ НОВОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ДЛЯ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ СОВЕТСКИХ ДУНГАН

М. Сушанло (Фрунзе)

В равноправной, братской семье народов Советского Союза живет и трудится народность дунгане¹. В настоящее время в республиках Средней Азии и Казахстана проживает около 30 тыс. дунган. По переписи 1959 года, численность дунган в СССР составляет 21,9 тыс. человек, в том числе в Киргизской ССР — 11,1 тыс., в Казахской ССР — 10 тыс., в Узбекской ССР — 0,6 тыс. человек; 94,8% живущих в Советском Союзе дунган считают родным языком дунганский.

В Средней Азии и Казахстане дунгане расселены преимущественно в долине реки Чу. Районы их поселений следующие: Киргизская ССР — города Фрунзе, Токмак, Пржевальск, Нарын, Рыбачье; селения Милянфан, Хунчи, Красный Милянтин (Кантский район), Кенбулун, Искра, Мичурин (Чуйский район), Александровка (Московский район), Ирдык (Джеты-огузский район), Кызыл-Шарк (Карасуйский район); Казахская ССР — города Алма-Ата, Панфилов, Джамбул; селения Каракунуз, Шёртюбе (Курдайский район), Джалпак-Тюбе (Свердловский район) и др., Узбекская ССР — близ Ташкента и в городах Ферганской долины.

Дунгане поселились в Средней Азии и Казахстане сравнительно недавно. В 70-х—80-х годах прошлого столетия, в связи с поражением восстания народных масс на северо-западе Китая против деспотизма маньчжуро-цинской династии, часть дунганского населения провинций Шэньси, Ганьсу, Нинся и Синьцзяна бежала на территорию современной Средней Азии и Казахстана. Приход дунганского населения в новый район был абсолютно добровольным. Люди бежали в пределы русского государства, спасались от жестокой расправы и физического

¹ Вопрос о происхождении дунганского народа в исторической науке остается еще открытым. Одни считают, что дунгане — это китайцы, принявшие ислам, другие утверждают, что дунгане — народ тюркского происхождения. Третьи говорят о том, что дунгане — арабы и персы, поселившиеся в Китае. Как бы ни спорили ученые, дунгане являются одним из национальных меньшинств КНР, которые в октябре 1958 года получили свою автономию в составе КНР.

уничтожения со стороны правительственных войск Цинской власти.

Дунгане, водворившиеся в Средней Азии и Казахстане, приобрели новую Родину, а также обрели в лице великого русского, братских киргизского, казахского, узбекского и других народов большой России верных друзей, братьев и защитников.

Приняв подданство России, дунгане не избавились, конечно, от колониального гнета царизма и местных феодалов-баев, мананов, купцов и мусульманского духовенства.

Только Великая Октябрьская социалистическая революция принесла народам Средней Азии и Казахстана, в том числе и дунганам, социальное и национальное освобождение. «Опыт СССР, — говорится в Программе КПСС, — доказал, что только победа социалистической революции создает все возможности и условия для уничтожения всякого национального гнета .»²

Началась новая страница в истории дунганского народа — история борьбы трудящихся масс под руководством ленинской коммунистической партии и при братской помощи и поддержке великого русского, киргизского, казахского, узбекского и других народов Советской России за новую жизнь и культуру, о которой люди мечтали тысячелетиями.

Борьба за счастливую жизнь неотделима от борьбы за новую культуру. Культура и знание были вековой мечтой народов. Борьба за культуру всегда занимала большое место в общей борьбе всех народов за социальное и национальное освобождение, за свободу и счастье.

Строительство социализма в такой отсталой окраине, как Средняя Азия и Казахстан, где экономика после гражданской войны была доведена до полного разорения, где не имелось рабочих кадров из местных народов, где господствовали нищета и болезни, темнота и бескультурье, явилось делом не легким, а трудным и даже сложным.

Так, например, на 207 семейств дунган в Пишпеке (ныне Фрунзе) в дореволюционное время приходилось всего 3 грамотных, а в городе Верном (ныне Алма-Ата) на 248 дунганских семей не было ни одного грамотного. Поэтому грамотность среди дунганского населения в дореволюционной Киргизии и Казахстане не превышала одного процента.

Однако Коммунистическая партия во главе с В. И. Лениным нашла конкретные пути и методы экономического и культурного подъема ранее отсталых народов окраин России. В докладе комиссии по национальному и колониальному вопросу на II конгрессе Коммунистического Интернационала 26 июля 1920 года Владимир Ильич Ленин указывал, что «... с помощью пролетариата передовых стран отсталые страны могут перейти

² XXII съезд КПСС, Стенографический отчет, том III, стр. 240.

к Советскому строю и через определенные ступени развития — к коммунизму, минуя капиталистическую стадию развития»³.

Ленинский некапиталистический путь развития социализма ранее отсталых народов окраины России, минуя мучительную стадию капиталистического развития, лег в основу практической деятельности Коммунистической партии Советского Союза и явился одной из главных особенностей социалистического преобразования народов Средней Азии и Казахстана.

В результате осуществления решений Коммунистической партии и Советского правительства на фронте культурной революции для многих народов окраин России была создана новая письменность на основе латинской графики.

Эта письменность была создана и для дунган Средней Азии и Казахстана.

До победы Великого Октября дунгане Средней Азии и Казахстана пользовались иероглифической и арабской письменностью. Так, мулла Чын из селения Александровка Пишпекского уезда Семиреченской области в начале 1900 года издал в Ташкенте одну религиозную книгу в трех частях под названием «Шё щин», что значит — толкование священной книги, у мусульман «Коран».

В 1916 году другой мулла, Шариф Сулейманов, в городе Ташкенте издал на староузбекском языке арабской графики книгу «Танъжянь», в переводе — «Тарих Тунгани».

В. И. Цибузгин после окончания восточного факультета Петербургского университета по китайско-маньчжурской филологии был направлен на работу в Туркестан. Он в течение нескольких лет работал преподавателем в русско-туземной школе Каракунуза и совместно с Чжебуром Мацзиванем пытался создать новую письменность для дунган. С этой целью они при помощи русской транскрипции записали и опубликовали в востоковедческой литературе записи фольклора шэньсийских дунган.

Попытки В. И. Цибузгина и Ч. Мацзивана не пропали даром, их идеи осуществились в советской действительности, в период борьбы советского народа на фронте культуры.

В январе 1928 года на втором Пленуме Всесоюзного центрального комитета нового тюркского алфавита в г. Ташкенте был принят новый фонетический алфавит на латинской графической основе. В создании этого алфавита большая заслуга принадлежит дунганскому учителю Я. Чжан и студентам-дунганам, обучавшимся в учебных заведениях города Ташкента. Создание нового фонетического алфавита на основе латинской графики имело огромное значение для дунганского населения

³ В. И. Ленин. Соч., том. 31, издание IV, стр. 219.

Средней Азии и Казахстана в деле развития новой социалистической культуры.

Большую помощь в практическом внедрении новой письменности среди дунганского населения, в издании учебной, художественной и политической литературы оказывал Киргизский комитет нового алфавита.

Эта помощь выразилась не только в деле практического внедрения новой письменности и издания литературы, но и в разрешении ряда научных проблем дунганского языка и литературы.

Поэтому не случайно, что для советских дунган Киргизия стала родиной графической письменности.

Глава делегации Общества китайско-советской дружбы проф. Цзянь Цзя-цзюй после посещения дунганской школы в селении Ирдык в 1956 году писал в газете «Дружба», что Советская власть помогла дунганам Киргизии создать свою ханьскую фонетическую письменность, которая имеет большое значение в области национальной культуры⁴

Неоценимая заслуга в создании графической письменности на основе латинской графики принадлежит крупным ученым-востоковедам: академику В. М. Алексею, профессорам А. А. Драгунову и Е. Д. Поливанову. Пионером в научном изучении дунганского языка был Александр Александрович Драгунов. Его заслуга в этой области дунгановедения велика, потому что он, один из первых советских китаеведов, занялся научным изучением дунганского языка и подготовкой первых национальных кадров.

Так, в 1930-х годах в Ленинграде был создан четырехгодичный курс для нацмен Советского Востока. При курсе функционировала одна дунганская группа, в которой обучалось свыше 30 дунганских юношей и девушек. Профессором этого курса был Драгунов. В последние годы Александр Александрович совместно с Екатериной Николаевной Драгуновой опубликовали две работы⁵ по дунганскому языку. Прав доцент Ленинградского университета С. Е. Яхонтов, написав, что «А. А. Драгунов был не только виднейшим дунгановедом-теоретиком; на протяжении всей своей научной деятельности он поддерживал теснейшую связь с дунганями советской Средней Азии, содействовал поднятию их национальной культуры — развитию дунганской литературы, издательского дела, начального обучения на родном языке»⁶

Большое место в развитии дунганского языкознания, в разработке ряда научных проблем принадлежит другому круп-

⁴ Газета «Дружба», от 6 ноября 1956 года.

⁵ Дунганский язык и исследования в области дунганской грамматики. См. «Записки и Труды института востоковедения АН СССР», том XXVII, М.—Л. 1940.

⁶ Краткое сообщение института востоковедения, вып. XVIII, 1956.

ному ученому-востоковеду, профессору Евгению Дмитриевичу Поливанову, который в 30-х годах поселился во Фрунзе и работал в научно-исследовательском учреждении Киргизии. Он совместно с дунганским языковедом Юсупом Яншансином (ныне старший научный сотрудник АН Киргизской ССР, кандидат филологических наук) опубликовал ряд исследований по дунганскому языку, получивших положительные оценки в востоковедческой литературе. Так же, как А. А. Драгунов, профессор Е. Д. Поливанов принимал активное участие в подготовке научных кадров из лиц дунганской национальности. Их ученики Джума Абдулин, Керим Маев, Юсуп Цунвазо, Юсуп Яншансин, Рамазан Магуев, Абдурахман Калимов, Хусеин Бугазов и др. плодотворно трудились и трудятся в области дунганского языкознания.

Латинская письменность, начало которой положили советские дунгане, является важнейшей вехой в развитии фонетической письменности у дунганского народа.

Следующим этапом в развитии письменности для советских дунган явился этап замены латинской графики русской. Следуя большим народам Средней Азии и Кавказа, малые народности, такие как уйгуры и дунгане, стали также готовиться к этой реформе.

Однако начало Великой Отечественной войны советского народа против фашистской Германии отодвинуло решение этого вопроса на несколько лет. Только в 1952 году Президиум АН СССР внес постановление о создании специальной комиссии для выработки нового дунганского алфавита на основе русской графики.

В комиссию под председательством профессора А. А. Драгунова вошли такие видные советские ученые-востоковеды, как Е. М. Ошанин, Г. П. Сердюченко, Г. Д. Санжеев, А. А. Реформатский, С. Я. Яхонтов, Г. Г. Стратанович и дунганские ученые-языковеды — Ю. Яншансин, Ю. Цунвазо, А. Калимов.

Комиссия приняла проект нового алфавита на основе русской графики, подготовленный научным сотрудником киргизского филиала (ныне АН Кирг. ССР) АН СССР Юсупом Яншансином.

В мае 1952 года по инициативе Президиума киргизского филиала АН СССР при институте языка, литературы и истории состоялась конференция, утвердившая новый дунганский алфавит на основе русской графики. Через год, в 1954 году, в том же институте состоялась новая конференция, которая одобрила проект новой орфографии и пунктуации дунганского языка на основе русской графики.

Создание нового алфавита на основе русской графики было большим культурным событием в жизни советских дунган, поскольку дунгане приобщаются к великой и богатой культуре

русского народа. Знание русского языка для советских дунган и других нерусских народов и национальностей СССР является могучим средством общения друг с другом и средством подготовки научно-технических кадров. Поэтому русский язык стал языком межнационального общения и сотрудничества всех народов нашей великой Родины.

После принятия новой письменности на основе русской графики дунганские языковеды составили учебные пособия по родному языку, а также издали ряд работ по дунганской филологии.

Начиная с 1956 года, во всех дунганских школах в Киргизии и Казахстане введено преподавание родного языка и литературы. После создания нового алфавита на основе русской графики во Фрунзе стала издаваться межреспубликанская газета⁷ «Шыйуэди чи» («Знамя Октября») на дунганском языке. Сотрудники газеты, руководствуясь историческими решениями XX—XXII съездов Коммунистической партии, несут в массы идеи коммунизма.

С 1957 года в периодической печати Комитета по реформе письменности в городе Пекине появлялись заметки о графической письменности советских дунган. Учебные пособия по дунганскому языку стали переводиться на китайскую иероглифическую письменность.

Расцвет и дальнейшее развитие языка советских дунган свидетельствует о правильности решения национальной политики нашей ленинской партии.

В настоящее время язык советских дунган развивается и обогащается двумя путями: первый — за счет богатства собственного дунганского языка, второй — обогащение своего словарного состава за счет русских и других братских языков народов СССР, а также за счет интернациональных слов.

Одним из замечательных результатов культурной революции и ярким выражением пробуждения и подлинного расцвета духовных сил народа является формирование и развитие у советских дунган письменной литературы.

Становление и развитие советской дунганской письменной литературы связаны с именем талантливого поэта и писателя Киргизстана Ясыра Шиваза. Его заслуга заключается не только в том, что он принимал деятельное участие в разработке дунганской графической письменности, в составлении учебных пособий по родному языку и литературе, но прежде всего в том, что своими произведениями Ясыр Шиваз способствовал развитию литературного языка советских дунган.

⁷ В Киргизии до 1939 года, когда латинский алфавит стал заменяться русской графикой, выходила республиканская дунганская газета «Дунхуэцир» («Искры Востока»), печатавшаяся латинским алфавитом.

В последние годы, особенно в связи с изданием газеты «Шыйуэди чи» («Знамя Октября») на дунганском языке, ряды литераторов пополнились такими одаренными молодыми писателями и поэтами, как А. Арбуду, М. Хасанов, А. Хавазов и другие. Из них, пожалуй, самым одаренным является А. Арбуду. В опубликованных рассказах, и особенно в повести «Нужинди щин» («Сердце женщины») несмотря на обилие описаний, дунганские читатели увидели в лице А. Арбуду зрелого художника слова.

Некоторая работа проделана и в области изучения дунганской советской литературы. Следует отметить работы В. Васильева, Х. Юсурова, Р. Маглева, Е. Сикара, Э. Беккера, В. Конины, Б. Рифтина, М. Хасанова и др. по изучению дунганской устной и письменной литературы.

Такова вкратце история становления и развития фонетической письменности у советских дунган.

Предлагая такое сообщение, мы хотели, чтобы ориенталисты обратили внимание на то, что в период советской власти такая маленькая народность, как дунгане, сделала огромный шаг в развитии своей национальной культуры, создав фонетическую письменность на основе русской графики.

UUE KIRJAVIISI TÄHTSUS NÕUKOGUDE TUNGANITE KULTUURI ARENGUS

M. Sušanlo (Frunze)

Resümee

Sotsialismi ehitamise maailmaajaloolises ürituses Nõukogude Liidus kuulub tähtsaim koht kultuurirevolutsioonile, milleks on põhjalik murrang ideoloogias ning ühiskonna vaimse elu kõikidel aladel.

Sotsialistlike ümberkujundamiste ja eelkõige kultuurirevolutsiooni tähelepanuvaimaks tulemuseks on Nõukogude Liidu pisi-rahvaste rahvuskeelte (nende hulgas ka nõukogude tunganite keele) õitseng.

Tähtsat osa nõukogude tunganite keele (samuti ka muude rahvuskeelte) rikastamises ja arengus on etendanud vene keel.

Rahva vaimsete jõudude virgumise ja õitsengu eredaks avaldusvormiks on nõukogude tunganeil omakeelse kirjanduse loomine ja arendamine.

DIE BEDEUTUNG DES NEUEN SCHRIFTSYSTEMS FÜR DIE ENTWICKLUNG DER KULTUR DER SOWJETISCHEN DUNGANEN.

M. Suschanlo (Frunze)

Zusammenfassung

In dem weltgeschichtlichen Versuche des Aufbaus des Sozialismus in der Sowjetunion gehört die allerwichtigste Stelle der Durchführung der Kulturrevolution, die eine gründliche Umwälzung auf dem Gebiete der Ideologie und des Geisteslebens im allgemeinen bedeutet.

Zu den wichtigsten Ergebnissen der sozialistischen Umgestaltungen und, vor allem, der Kulturrevolution gehört das Aufblühen der Nationalsprachen der kleinen Völkerschaften, die Sprache der sowjetischen Dunganen miteinbegriffen.

Bei der Bereicherung und Entwicklung der Sprache der sowjetischen Dunganen (sowie auch sonstiger Nationalsprachen) hat das Russische eine bedeutende Rolle gespielt.

Als ein schlagendes Beispiel des Erwachens und Aufblühens der geistigen Kräfte des Volkes bei den sowjetischen Dunganen erweist sich die Schöpfung und Weiterentwicklung des eigenen Schrifttums.

ПЕРВЫЕ ПЕРЕВОДЫ ИЗ ЛИТЕРАТУР НАРОДОВ ЗАКАВКАЗЬЯ, СРЕДНЕЙ АЗИИ И ИРАНА НА ЭСТОНСКИЙ ЯЗЫК

С. Г. Исаков (Тарту)

До 1880-х гг. круг литературных общений эстонцев с другими народами был довольно узок. Он ограничивался, в основном, немецкой словесностью. Эта немецкая ориентация молодой эстонской национальной культуры была вполне закономерна, если учесть специфическую обстановку Прибалтики той поры, где господствовал особый остзейский режим, где немецкий язык вплоть до начала 1880-х гг. считался государственным (на нём велось обучение в школах, гимназиях и университете) и где привилегированные сословия состояли из немцев.

В 1880-е гг. обстановка в Эстонии начинает меняться. Русская внешнеполитическая ориентация буржуазно-демократического крыла эстонского национального движения, политика русификации, к которой перешёл в Прибалтике царизм, наконец, усиление экономических связей Эстонии с Россией привели и к интенсификации русско-эстонских культурных связей, до тех пор эпизодических. Русская литература начинает широко переводиться на эстонский язык и оказывать непосредственное воздействие на развитие эстонской словесности.

Вместе с тем в Эстонии возникает интерес и к другим литературам, в первую очередь, к словесности западноевропейских (французской, несколько менее к английской и др.) и этнически близких, «родственных» народов (венгерской, финской), но также и стран Востока. На то были свои причины. Эстонские деятели стремились выйти за пределы лишь немецкой культурной ориентации. Они понимали, что развитие самобытной эстонской национальной литературы и искусства невозможно без использования достижений мировой культуры, а поэтому необходимо обращение к художественному опыту и других народов. Немногочисленная ещё национальная интеллигенция той поры стремилась расширить культурный кругозор эстонцев, ввести их в курс тех общекультурных проблем, которые волновали весь тогдашний цивилизованный мир. Необходимо было включиться в общий поток культурной жизни человечества. Это также требо-

вало и обращения к художественному богатству других народов с целью познакомить с ним эстонских читателей, в первую очередь, путем переводов и статей.

В то же время сам уровень развития эстонской словесности и читательской массы именно в 1880-е гг. делает возможным это обращение к художественному богатству других народов, в том числе и народов Востока. Ранее в этом не только не было потребности, но не было и возможности, объективных условий для подобного рода общений: напомним, что и сама немецкая ориентация старой эстонской словесности носила очень специфический характер — это было, как правило, обращение не к И.-В. Гёте, Ф. Шиллеру и Г. Гейне, а к третьеразрядным немецким писателям-сентименталистам.

Правда, интерес к словесности народов Востока носил далеко не столь глубокий и, если так можно выразиться, «органический» характер, как обращение к опыту европейских литератур. В этом интересе преобладал элемент, что ли, «экзотичности». Прямых последствий обращения эстонских литераторов к словесности народов Востока почти невозможно обнаружить. Но это не снижает принципиального значения самого факта обращения.

С другой стороны, необходимо отметить, что ещё не были созданы условия для непосредственных связей с культурой Востока. Обращение к ней чаще всего было, да и фактически остаётся до сих пор опосредствованным. В роли посредника (того, что принято называть во французской компаративистике *transmetteur* или *intermédiaire*), как правило, выступают немецкие и русские печатные источники.

В самом обращении эстонских литераторов к словесности народов Востока было много случайного. Литературные общения этого рода нередко происходили сложным, порою причудливым образом.

В этом плане характерно, например, первое обращение к азербайджанской словесности. Недавно литературовед Э. Нирк обратил внимание на неожиданный источник трёх поэтических афоризмов Фр. Р. Крейцвальда, опубликованных в 1878 г. в приложении к газете «Сакала»¹ В основе их, как выяснилось, лежит мухаммес азербайджанского поэта XVIII в. Молла Панах Вагифа, который в современных русских переводах начинается строкой «Я правду искал, но правды снова и снова нет...»² Отрывки из этого стихотворения в немецком переводе сообщил Фр. Р. Крейцвальду берлинский профессор востоковедения Вильгельм Шотт, даже не указав в письме их источник

¹ «Sakala Lisaleht», 8. VII 1878, Nr. 21.

² См. Поэты Азербайджана, М.—Л., «Советский писатель», 1962, стр. 196—197.

и автора³ Факт парадоксальный: Фр. Р Крейцвальд познакомил эстонских читателей с мыслями азербайджанского поэта, сам того не подозревая!

Первым поэтом Востока, который привлек к себе внимание эстонских литераторов, был Мирза Шафи Вазех. Обращение к его творчеству, конечно, не случайно. Как известно, благодаря немецким переложениям Фр. Боденштедта («Die Lieder des Mirza-Schaffy mit einem Prolog von Friedrich Bodenstedt», первое издание — Berlin, 1851), Мирза Шафи стал во второй половине XIX в. очень популярен в Европе. Об успехе его стихотворений говорят хотя бы такие факты: в начале XX в. вышло уже 160-е немецкое издание «Песен» Мирза Шафи, его песни к этому времени были переведены на все основные языки мира,⁴ в том числе и на русский⁵.

Мы здесь сознательно оставляем в стороне очень сложный и до сих пор не разрешенный вопрос о соответствии немецких переложений Фр. Боденштедта их возможному азербайджанскому оригиналу. На этот счёт, как известно, высказывались две взаимоисключающие точки зрения. До недавнего времени была общераспространена концепция, согласно которой «Песни Мирза Шафи» представляют собой, по существу, оригинальные произведения самого Фр. Боденштедта⁶ С другой стороны, в последнее время в нашей науке закрепилась иная точка зрения, утверждающая, что немецкие работы Фр. Боденштедта являются лишь переводами, при этом сравнительно точными, подлинных песен азербайджанского поэта Мирза Шафи Вазеха⁷ Разрешение этой сложной проблемы, по-видимому, невозможно до тех пор, пока не будут найдены азербайджанские оригиналы стихотворений Мирза Шафи.

Нам представляется, что всё же ближе к истине вторая точка зрения, хотя в связи с работами Фр. Боденштедта вряд ли можно говорить о точных переводах из Мирза Шафи, скорее речь должна идти о вольных переложениях.

Общеввропейская популярность песен Мирза Шафи, много-

³ См. Endel Nirk, Kolm kildu aserbaidžani klassikast Kreutzwaldi luule pärandis, «Keel ja Kirjandus», 1963, Nr. 8, стр. 459—460.

⁴ См. данные, приведённые в книге: М. Рафили, Мирза Шафи в мировой литературе, Баку, Азерб. гос. изд-во, 1958, стр. 22.

⁵ Достоинно внимания, что некоторые издания переводов песен Мирза Шафи на русский язык выходили и в Эстонии, см., напр.: Песни Мирза Шафи. Вып. 1, Юрьев, 1903 (перевод И. С. Продана).

⁶ Эта концепция нашла выражение в подавляющем большинстве довольно многочисленных немецких работ о Фр. Боденштедте, они перечислены в статье: Ludwig Frankel, Bodenstedt, «Allgemeine Deutsche Biographie», В. 47, Leipzig, 1903, стр. 63—67. Из более поздних работы см.: Kurt Sundermeyer, Friedrich Bodenstedt und die «Lieder des Mirza-Schaffy», Kiel, 1930.

⁷ См.: А. А. Сеидзаде, Мирза Шафи или Боденштедт? Баку, 1940; М. Рафили, ук. соч.

численность немецких изданий их, получивших широкое распространение и в Эстонии⁸, рано привлекли к ним внимание и эстонских литераторов. В 1885 г. во втором выпуске «Стихотворений» П. Якобсона было напечатано пять переводов песен Мирза Шафи⁹. Эти переводы, конечно, сделаны с немецких переложений Фр. Боденштедта¹⁰, хотя в тексте непосредственных указаний на это и нет. Переводы П. Якобсона не отличаются особыми поэтическими достоинствами; стиль и техника стиха переводчика, даже с точки зрения тогдашних требований и художественных критериев, оставляют желать лучшего. К тому же П. Якобсон переводит достаточно вольно, нередко отходя от боденштедтовского оригинала и иногда «приспосабливая» перевод к местным условиям, к уровню эстонского читателя, как это было принято в тот период. Так, например, центральный образ стихотворения «Es hat die Rose sich beklagt .» — роза превращается под пером П. Якобсона в фиалку («Kannikese kaebtus»)

Вот типичный образец переложений П. Якобсона:

Üks hing, mis armastuseta,	Ein liebeleeres Menschenleben
On selle jõe sarnane,	Ist wie ein Quell, versiegt im
Mis lõpneb liiwa kõrbesse;	Sand
Ta teed ei leidnud merele,	Weil er den Weg zum Meer
Kuhu ruttab iga jõeke ¹¹	nicht fand
	Wohin die Quellen alle
	streben ¹² .

Показательны для этого перевода и отказ от рифмы, и форма стиха, напоминающая склад эстонских народных песен.

В 1889 г. в газете «Сакала» появилось ещё два перевода из Мирза Шафи¹³, выполненных одним из крупнейших эстонских

⁸ Они не только имелись во многих библиотеках Эстонии, но иногда и перепечатывались на страницах прибалтийской немецкой прессы.

⁹ См. P. Jakobson, Luuletused. Teine anne, Rakweres, 1885, стр. 21—23.

Пеэтер Якобсон (1854—1899) — эстонский поэт, эпигон романтической школы периода национального пробуждения; известен как автор патриотических стихотворений и романтических драм, построенных на фольклорных материалах.

¹⁰ Ср.: «Kaebtus» (P Jakobson, Luuletused, стр. 21) — «Im Garten klagt die Nadinigall .» (Die Lieder des Mirza-Schaffy mit einem Prolog von Friedrich Bodenstedt. Einundfünfzigste Auflage, Berlin, 1875, стр. 27—28); «Kannikese kaebtus» (стр. 22) — «Es hat die Rose sich beklagt .» (стр. 17); «Armukese kartus» (стр. 22) — «Sie sprach: o welch getheiltes Glück .» (стр. 151); «Armukese ilu» (стр. 22—23) — «Die helle Sonne leuchtet .» (стр. 20); «Üks hing, mis armastuseta .» (стр. 23) — «Ein liebeleeres Menschenleben .» (стр. 111).

¹¹ P Jakobson, Luuletused. Teine anne, стр. 23. Дословный перевод: Душа без любви схожа с той рекой, которая исчезает в песках пустычи; она не нашла пути к морю, куда спешит каждая речка.

¹² Die Lieder des Mirza Schaffy, S. 111.

¹³ «Sakala», 5. X 1889, Nr. 40, стр. 2—3 (подписаны — «Mirza Schaffy järele — w»).

поэтов конца XIX—начала XX вв. Юханом Лийвом. И эти переводы могли быть сделаны лишь с немецких переложений Фр. Боденштедта¹⁴ поскольку Ю. Лийв из иностранных языков владел лишь немецким. Переводы Ю. Лийва более удачны, нежели переложения П. Якобсона: они сравнительно точны (хотя переводчик и допускает частные отклонения от оригинала, напр., в рифмовке) и неплохо «звучат» по-эстонски, стилистически более совершенны.

В 1894 г. был напечатан перевод Г. Ёйса «Õõrik ja õis» («Соловей и цветок»)¹⁵ — единственный из известных нам эстонских переводов, в котором автором стихотворения назван Ф. Боденштедт («F. Bodenstedti järel»). Обычно в эстонской печати, напротив, указывалось лишь имя Мирза Шафи. Источником формально довольно точного перевода Г. Ёйса было боденштедтовское переложение из Мирза Шафи «Im Garten klagt die Nachtigall . . .»¹⁶

Наконец, в 1906 г. в сборнике стихотворений известной эстонской поэтессы Анны Хаава «Lained» («Волны»)¹⁷ появилось переложение из Мирза Шафи «Tule ja waata ja otsusta siis» («Приходи, взгляни и реши тогда»), непосредственный источник которого нам неизвестен.

Вполне возможно, что дальнейшие разыскания позволят обнаружить на страницах довольно многочисленных сборников стихотворений эстонских поэтов конца XIX—начала XX в. ещё и другие переложения из Мирза Шафи, сделанные на основе книги Фр. Боденштедта. В периодической печати, если судить по картотеке библиографического отдела Литературного музея им. Фр. Р. Крейцвальда АН ЭССР больше их, по-видимому, не было.

Эстонскими читателями переложения из Мирза Шафи, по всей вероятности, воспринимались как образцы некоей «восточной» литературы вообще. То, что это образцы литературы одного из народов России — азербайджанцев, естественно, читателям известно не было. Но вместе с тем эти произведения не воспринимались и как стилизации немецкого поэта Фр. Боденштедта, поскольку имя последнего в эстонских публикациях, как правило, отсутствовало. Возможно, лишь небольшая часть эстон-

¹⁴ Ср.: «Kes ikka kartis, ikka ette waatis . . .» («Sakala», 5. X 1889, Nr. 40, стр. 2) — «Wer nie verließ der Vorsicht enge Kreise . . .» (Die Lieder des Mirza Schaffy, стр. 187); «Seal seisab wana Elborus . . .» (стр. 3) — «Es ragt der alte Elborus . . .» (стр. 148).

¹⁵ «Olewik», 7. II 1894, Nr. 10, стр. 231.

Г. Ёйс (псевдоним Густава Вульфа, 1865—1946) — эстонский поэт и очень продуктивный переводчик, сотрудничавший в ряде газет и журналов. Из его оригинальных произведений популярность в народе получило лишь стихотворение «Соловью».

¹⁶ Die Lieder des Mirza Schaffy, стр. 27—28.

¹⁷ Anna Haava, Lained, Tartu, <1906>, стр. 108.

ских читателей из числа интеллигенции могла рассматривать их в этом плане. Для большинства же читателей, повторяю, переложения из Мирза Шафи оставались образцами ещё не дифференцировавшейся в их сознании «восточной» литературы.

Так же воспринимались поначалу и переложения из персидской (точнее, таджико-персидской, фарсиязычной) литературы, на что указывает характерный заголовок первого перевода из Хафиза — «*Hommikumaa õied. Eestistanud G. E. Luiga. Hafis'e jätele*»¹⁸ («Цветы Востока. Эстонизировал Г. Э. Луйга. По Хафизу»)

Под таким названием в 1889 г. были опубликованы четыре перевода стихотворений Хафиза. Переводчик их Г. Э. Луйга и в дальнейшем проявлял интерес к литературам Востока, в особенности к таджико-персидской. Впрочем, к сожалению, и его переложения не отличаются особыми художественными достоинствами. Ради облегчения перевода Г. Э. Луйга иногда игнорировал характерные внешние особенности стихов Хафиза, напр., редиф в переложении «*Näe, ma suren igatsusest* .»

К тому же Хафиз как поэт явно был чужд творческой индивидуальности Г. Э. Луйга. Как отмечалось и в критике, стихам Луйга свойственна известная рационалистичность, им чужды эмоциональный подъём, глубина чувства, искреннее вдохновение. Не лишённое сентиментальности настроение, мечта о своем домашнем очаге и семейном уюте в сочетании с морализаторскими «думами» в первую очередь характеризуют стихи Г. Э. Луйга. Всё это было, конечно, чуждо духу поэзии Хафиза и мешало переводчику воссоздавать хафизовскую манеру в своих эстонских переложениях. Ближе ему, по-видимому, оказались философско-дидактические сентенции Саади и других фарсиязычных поэтов, которые порою легко могли переосмыслиться в духе практической мелкобуржуазной морали конца XIX в. Не случайно, Луйга переводил афоризмы Саади.

Источниками переводов Г. Э. Луйга, по всей вероятности, были немецкие переложения из Хафиза, ведущие своё начало от «Западно-восточного дивана» И.-В. Гёте и довольно многочисленные в XIX в. На немецком языке были опубликованы переводы Й. Хаммера (1812—13), Г. Ф. Даумера (1846, новое собрание 1852). В. Розенцвейг-Шваннау (1858—64), Г. Х. Ф. Нессельманна (1865). Фр. Боденштедта (1877) и других, а также вольные переложения А. Платена, Ф. Рюккерта и т. д. В конце XIX в. у читателей особенной популярностью пользовались лёгкие и поэтичные переводы Фр. Боденштедта, неоднократно переиздававшиеся. Сопоставление работ Г. Э. Луй-

¹⁸ «*Postimehe lõbu-lisa*», 1889, стр. 256.

Георг Эдуард Луйга (1866—1936) — эстонский писатель, переводчик и журналист, автор двух сборников стихотворений, простых по форме, продолжающих линию поэзии эпохи национального движения.

га с переложениями Фр. Боденштедта¹⁹ заставляет предполагать, что последние и были непосредственным источником для эстонского переводчика. Хотя Г. Э. Луйга не всегда точно передаёт формальные особенности, да порою и элементы содержания своего «оригинала» (так, напр., оказавшись не в состоянии воссоздать лаконичность боденштедовского четверостишия «In Staub zu zerstampfen die ganze Welt .», Г. Э. Луйга передаёт его в форме восьмистишия, искусственно растягивая мысль оригинала), но в целом он всё же близок к Фр. Боденштедту. Правда, это в данном случае, увы, не означает близости к Хафизу. Дело в том, что Ф. Боденштедт в основу своих переложений положил переводы Г. Ф. Даумера, которые, однако, были далеко не точными²⁰ и не всегда основывались на подлинно хафизовском тексте.

В 1892 г. в приложении к газете «Вирмалине» было опубликовано ещё одно переложение из Хафиза — «Weewedaja laul. Nafis'i järele O. O. Mägi»²¹ («Песня водовоза. На основе Хафиза О. О. Мяги»).

Но особенно часто появлялись на страницах эстонской печати переводы поэтических сентенций и афоризмов, а также притч из «Бустана» и «Гулистана» Саади, которые в это время тоже имели уже всевропейскую известность и были переведены на основные западноевропейские и русский языки. При этом широкого читателя привлекали не полные тексты «Бустана» и «Гулистана», в которых многое было чуждо, неинтересно да и порою непонятно ему, а именно избранные поэтические сентенции и притчи, обычно публиковавшиеся отдельно.

Первый перевод из Саади появился почти одновременно с первым переложением из Хафиза в 1889 г.²² и принадлежал одному и тому же переводчику — Г. Э. Луйга. Это, по всей вероятности, стихотворный пересказ фрагмента из восьмой главы «Бустана».²³

¹⁹ Ср. «Kui lahkesti mind teretad .» («Postimehe lõbu-lisa», 1889, стр. 256) — «Wenn Du Dich freundlich zu mir neigst . . .» (Der Sänger von Schiras. Häfisische Lieder verdeutscht durch Friedrich Bodenstedt. Zweite Auflage, Berlin, 1877, стр. 133—134); «Näe ma suren igatsusest . . .» (ibid) — «Liebeskrank um Dich, an meiner Herzenswunde . . .» (стр. 67); «Kõik ilma ühest otsast teisi . . .» (ibid) — «In Staub zu zerstampfen die ganze Welt» (стр. 85); «Kes ikka kõrgemale püüab wennast» (ibid) — «Nicht rühmlich ist sich selbst zu überheben . . .» (стр. 84).

²⁰ См. об этом: L. F r ä n k e l, Bodenstedt, «Allgemeine Deutsche Biographie», В. 47, стр. 58.

²¹ «Wirmalise lisa», 1892, Nr. 36, стр. 580.

Отто Мяги — третьеразрядный эстонский поэт и переводчик, сотрудничал в газетах «Вирмалине», «Постимезс», «Тэатая» и «Петербури Тэатая».

²² Waga mees. Pärsia lauliku Sadi järele. Ümberpannud G. E. Luiga, «Sakala lisa», 1889, Nr. 16, стр. 124.

²³ Ср. в современном русском переводе: Саади, Бустан. Лирика. Перевод с персидского В. Державина, А. Старостина. М. Гослитиздат, 1962, стр. 376.

Вслед за тем в январе 1892 г. в популярной газете «Постимеэс» появилось ещё четыре поэтических отрывка из Саади в переводе уже знакомого нам Пеэтера Якобсона²⁴, как и его переложения из Мирза Шафи не отличающихся особыми поэтическими достоинствами. Три отрывка помечены как фрагменты из «Гулистана» Саади («Sadi «gosiiorust»»), а один («Ei pehmest siidist läbi löö . . .») просто как размышление Саади («Sadi mõttest»)

Собственно, в современных критических изданиях «Гулистана» Саади печатается лишь два из переведённых П. Якобсоном отрывков, в том числе и размышление Саади, данное в эстонской публикации без указания источника²⁵. Следовательно, остальные два фрагмента или взяты из других произведений Саади, или же относятся к числу включённых позже в «Гулистан», но принадлежащих перу других авторов отрывков. Как известно, текст «Гулистана» очень засорён позднейшими переписчиками, беззастенчиво включавшими в него философско-морализаторские сентенции и афоризмы других авторов. Проблема подлинного текста «Гулистана» и до сих пор не разрешена наукой. Поэтому вполне естественно, что даже в лучшие переводы «Гулистана» на европейские языки в XIX в. проникло большое число спорных или попросту «чужих» фрагментов, ныне в критические издания книги не включаемых. Поскольку, к сожалению, непосредственный источник переводов П. Якобсона нам неизвестен, а сопоставить последние со всеми известными немецкими и русскими переводами «Гулистана» в XIX в. мы не имели возможности, то вопрос о «происхождении» двух поэтических переложений П. Якобсона мы вынуждены оставить открытым.

В 1899 г. в довольно точном прозаическом переводе кандидата ориенталистики В. Витковского, якобы сделанном с арабского (!), в приложении к газете «Постимеэс» появилось два рассказа о Хатеме из второй главы «Бустана» Саади²⁶. Скорее всего в основе и этого перевода, несмотря на несколько странное указание, что он сделан с арабского, лежат немецкие источники.

Наконец, в 1908 г. Г. Э. Луйга в редактировавшемся им журнале «Ээсти Коду» опубликовал две подборки поэтических афо-

²⁴ Haige. Nime tähtsus, «Postimees», 17. I 1892, Nr. 13; «Ei pehmest siidist läbi löö . . .», ibid., 20. I 1892, Nr. 15; Teadmataus, ibid., 21. I. 1892, Nr. 16.

²⁵ Ср.: Nime tähtsus — рассказ 41 из I главы «Гулистана» (Са'ди, Гулистан. Критический текст, перевод, предисловие и примечания Р. М. Аллева, М., Изд. вост. лит-ры, 1959, стр. 120-121 фарсиязычного текста, русский перевод — стр. 97-98); «Ei pehmest siidist läbi löö . . .» — рассказ 28 из III главы «Гулистана» (ibid., стр. 255 фарсиязычного текста, русский перевод — стр. 140).

²⁶ Persia rahwa kuulsa luuletaja Saadi lauludest. Arabia keelest «Postimehele» ümberpannud cand. ling. orient. W. Witkowski. I. Jutustus Hatemist. II. Teine jutustus Hatemist, «Postimehe» eralisa, 1899, стр. 120 ja 132.

ризов и небольших фрагментов стихов фарсиязычных поэтов под названием «Persia laulikute»²⁷ («Из персидских поэтов»). Сюда вошли, кроме двух отрывков из Саади²⁸, ещё одно рубои Омара Хайяма²⁹ (первый перевод из столь популярного уже к этому времени на Западе поэта Востока) афоризм Фарид-аддина Аттара³⁰ и четырёхстрочный поэтический фрагмент из Анвари³¹. Этим, по всей вероятности, и исчерпываются дореволюционные переложения из классической таджико-персидской словесности.

Почти все переводы из Саади, как и переложения из Хафиза и Мирза Шафи, осуществлялись с немецких источников. На немецком языке существовали многочисленные переложения «Гулистана» и «Бустана» Саади³². Впрочем, по-видимому, эстонские переводчики даже не всегда обращались к полным «академическим» немецким переводам этих классических творений фарсиязычной литературы. Значительно чаще они использовали многочисленные в немецкой печати сборники афоризмов и крылатых выражений, содержавшие в числе прочего и высказывания Саади, а также других восточных поэтов. Не лишено вероятия предположение, что некоторые переводы могли быть сделаны и из перепечаток этих афоризмов на страницах газет и журналов, в том числе и остзейских.

Вообще необходимо заметить, что жанр поэтических изречений и афоризмов был очень популярен в дореволюционной эстонской печати. Тогдашний «массовый» читатель, ещё только поднимавшийся к вершинам культуры, любил их, они удовлетворяли его ещё наивное желание приобщиться к «высшей мудрости», к осмыслению мира и человека, выработанному великими умами человечества. Афоризмы и миниатюры служили своеобразной заменой философии для массового читателя. В числе очень многочисленных изречений и афоризмов, опубликованных в эстонской прессе, мы иногда встречаем и подборки

²⁷ «Eesti Kodu», 1908, Nr. 2, стр. 46 (тот же текст параллельно опубликован в издании «Kodu. Eesti Perekonnaeht. Politikalehe «Koidu» eralis», 1908, nr. 2), nr. 3, стр. 69 (также параллельная публикация в «Kodu», 1908, nr. 3).

²⁸ «Ei soovi sa, et kangem teeks sull' liiga .», «Kui kõlwatule näitad õiget teed .», «Eesti Kodu», 1908, nr. 2, стр. 46.

²⁹ «Ma küsisin: kus peitub paradiis .», *ibid.*

³⁰ «Mis waenlase eest tahad warjata . . .», «Eesti Kodu», 1908, nr. 3, стр. 69.

³¹ «Olgu su waenlased põnda, kui neli osa on telgis .», *ibid.*

³² Немецкие переводы «Гулистана», как известно, ведут своё начало от А. Олеария (1654, 1660). В XIX в. наиболее известные переводы «Гулистана» на немецкий язык принадлежали Б. Дорну (1827), Ф. Вольфу (1841), К. Графу (1846; один экземпляр имеется в библиотеке Тартуского университета), Г. Х. Ф. Нессельману (1864). Немецких переводов «Бустана» было меньше, лучшие из них — К. Графа (1860), Шлехта—Вшергда (Schlechta—Wssehrd; 1852), Ф. Рюккерта (1882).

отрывков из произведений народов Средней Азии и Кавказа³³ Отметим, кстати, что довольно популярны были юмористические миниатюры, шутки и анекдоты Востока³⁴, нередко ведущие нас к фольклору среднеазиатских тюркских и иранских народностей. Иногда публиковались и другие образцы фольклора этих народов, чаще всего — пословицы и поговорки.^{34а}

Отдельные переводы могли быть сделаны и с русских источников. Об использовании эстонскими литераторами в некоторых случаях и русскоязычных источников говорит, например, беллетризованная легендарная биография Фирдоуси, опубликованная в газете «Ээсти Постимеэс» в 1887 г.³⁵ Но всё же, повторяем, большинство переводов делалось с немецкого.

На страницах эстонской печати изредка появлялись и обзорные статьи о классической таджико-персидской литературе. Одна из лучших подобных статей — анонимная «Persialaste luulekirjandusest» («О персидской поэзии») опубликованная в 1890 г в издававшемся К. А. Херманном журнале «Лаулу я Мянгулехт».³⁶ Это довольно квалифицированный и сравнительно подробный обзор классической фарсиязычной поэзии, где приведено большое количество имён писателей и названий произведений, начиная от Зороастра и «Авесты» и кончая поэтами XVI—XVII вв. Автор статьи приходит к выводу, что персидская поэзия — одна из самых богатых в мире, быть может, более богатая, чем любая другая литература. Источники статьи не совсем ясны: они в равной мере могут быть и немецкие, и русские, по крайней мере орфография имён и терминов указывает и на те, и на другие, причём русское «происхождение» работы даже вероятнее.

Первые сведения о грузинах и армянах, их культуре появились в эстонской печати, видимо, в период русско-турецкой войны 1877—1878 гг. Но первые переводы из армянской и грузинской литератур были опубликованы лишь в конце века, в 1890-е гг.

³³ См., напр., Turkestani mötteterad. Kogunud Jüri Reinwald, «Wirmalise lisa», 1892, nr. 40, стр. 643—644. Ср. более поздние: Kirgiiside mõtted, «Romaan», 1923, Nr. 19, стр. 600; Persia mötteterad, ibid., 1926, Nr. 13, стр. 406.

³⁴ См., напр., Persia lookesed. Wene keelest J. Weber, «Teataja», 23. VII 1903, nr. 159; Persia naljad (saksakeelsest tõlgete-kogust «Geschichten und Schwänke aus dem Orient»), «Postimees», 24. XII 1913, nr. 297 (lisaleht).

^{34а} См. Pärsia rahva laul. <Tlk.> E. Kitzberg, «Wirmalise lisa», 1892, Nr. 30, стр. 480; Turkestanlaste wanasõnad. N. v. Seidlitz järele, «Postimees», 23.—24. IX 1892, Nr. Nr. 213, 214; Kirgiislaste wanasõnad, ibid., 2 ja 4. VIII 1893, Nr. Nr. 168 ja 170; Turkestanlaste wanasõnad. Kogunud M. Juurik, «Sakala lisa», 1894, Nr. 42; Selima torn. Kirgiislaste muinaslugu, «Perekonnalet», 1907, Nr. 30, стр. 119. Ср. более позднее: Magus kihwt, Persia muinasjutt, «Romaan», 1925, Nr. 11, стр. 344.

³⁵ Firdusi. Persia XI. aastasaja wanajutu järele. Wene keelest Owsänikow järele, «Eesti Postimees», 16. IV 1887, nr. 16, 22. IV 1887, nr. 17. В текст статьи вставлен маленький — в 6 строк — отрывок из «Шахнаме».

³⁶ «Laulu ja Mängu leht», 1890, nr. 12, стр. 89—91.

В 1894 г в газете «Постимеэс» (№№ 120—129) в переводе крупнейшего эстонского классика, основоположника критического реализма в эстонской литературе Эдуарда Вильде была напечатана известная повесть армянского писателя Раффи «Джалаледдин» под названием «Rist ja poolkuu» («Крест и полумесяц»). Хотя этот перевод и не относится к числу лучших в творческом наследии Э. Вильде, но, тем не менее, рука большого мастера в нём всё же ощущается.

Непосредственный источник эстонского перевода нам неизвестен, как не совсем понятны и причины, побудившие Э. Вильде обратиться к переложению произведения армянского классика. К моменту появления эстонского перевода в печати имелось уже два русских переложения «Джалаледдина» Раффи³⁷. Однако общеизвестно, что Э. Вильде слабо владел русским языком и большинство его переводов сделано с немецкого; с немецкого он обычно перекладывал и произведения авторов других национальностей, например, рассказы латышского писателя Р. Блаумана. Вероятнее всего поэтому, что и перевод «Джалаледдина» Раффи сделан с какого-либо немецкого издания.

Из армянской литературы на эстонский язык, как, впрочем, и на другие европейские языки, чаще всего переводились произведения, рассказывающие о трагической доле армян в Турции, об их жестоком угнетении и турецких зверствах, а также о героической борьбе армянского народа за свое освобождение. Это, конечно, не случайно. Как известно, армянский вопрос, начиная с русско-турецкой войны 1877—78 гг., стал очень актуальным, постоянно привлекал к себе внимание европейской общественности и вызывал массу откликов в печати. Отсюда и интерес к произведениям армянских писателей, повествующих о трагической судьбе своего народа. Этот интерес проявился и в Эстонии.

К тому же трагическая доля далекого, веками угнетённого армянского народа оказалась и в другом отношении близкой эстонцам: она в их сознании ассоциировалась с нелёгкой исторической судьбой самих эстонцев, также веками порабощённых, страдавших под игом чужеземцев. Армянских и эстонских литераторов сближал обострённый интерес к проблемам национального освобождения. Всем этим, по-видимому, и объясняется значительное число переводов из армянской литературы в дореволюционной эстонской печати — всего 17, считая и перепечатки.

В 1896 г. появился перевод стихотворного произведения неизвестного автора «Armeenia ema oma pojale»³⁸ («Армянская мать своему сыну»), также связанного с патриотической темой — это

³⁷ См. «Русская мысль», 1891, кн. IX, стр. 72—110; Армянские беллетристи. Сборник, изданный под редакцией Юрия Веселовского и Минаса Берберьяна. Том I, М., 1893, стр. 192—232.

³⁸ Armeenia ema oma pojale. Armeenia keelest ümber pannud M. A. Gindow, «Walguse» eralisa, 23. I 1896, Nr. 4.

своеобразный призыв к борьбе за освобождение родины. По всей вероятности, это вольное, далеко отходящее от оригинала поэтическое переложение известного стихотворения Р Патканяна, которое в русских переводах обычно называется «Песнь матери Агаси».³⁹ В эстонской публикации есть указание на то, что перевод оделан с армянского языка. Это указание может и соответствовать действительности. В Тартуском университете всегда училось много армянских студентов⁴⁰, которые могли оказать помощь эстонскому переводчику в работе над переложением стихотворения Р Патканяна. С другой стороны, в конце XIX в., даже если судить лишь по хроникальным материалам и путевым очеркам в эстонских газетах, стали уже нередкими посещения Армении эстонцами. Но всё же мы не склонны слишком доверять утверждению, что перевод «Агтеения ета ота ројале» был сделан непосредственно с армянского оригинала. Этому противоречит хотя бы то, что текст перевода слишком отходит от подлинника. К тому же нельзя не учесть, что к 1896 г. уже были переложения этого стихотворения Р Патканяна как на русский, так и на немецкий языки.

Особенно популярными в Эстонии в начале XX в. оказались два армянских автора — Аветис Агаронян (1866—1948) и Вртанес Папазян (1866—1920) — при этом опять же, в первую очередь, своими произведениями о жизни армян в Турции, о борьбе армян против турецкого ига.

В начале XX в. произведения А. Агароняна, тонкого психолога и великолепного стилиста, вообще пользовались широкой известностью и интенсивно переводились на многие языки мира — русский, немецкий, французский, английский, чешский, болгарский, грузинский и др.⁴¹

Первые переводы из А. Агароняна на эстонский язык появились в 1906 г. без упоминания имени автора. Это были рассказы «Толпа»⁴² (незадолго перед тем опубликованная и в русских

³⁹ См. подстрочный перевод в книге: Гр. Чалхушьян. Армянская поэзия в лице Рафаила Патканяна, Ростов на Дону, 1886, стр. 41—42. Это стихотворение до революции еще неоднократно переводилось на русский язык — см.: Певец гражданской скорби. Избранные стихотворения Рафаэла Патканяна, М., 1904, стр. 53—54; Сборник армянской литературы под ред. М. Горького, П., 1916, стр. 6—7 (перевод В. Я. Брюсова под названием «Проснись, проснись, дитя мое, и глазки светлые открой. »).

⁴⁰ См. об этом: Д-р Л. Тигранян, Немецкий университет в Дерпте и его армянские студенты, «Лума», 1903, № 5—6 (на армянском языке).

⁴¹ См. об этом в предисловии Юрия Веселовского к книге: А. Агаронян, Матери. Рассказы. Авторизованный перевод с армянского Вардгеса, М., <1911> [«Универсальная библиотека», № 712].

⁴² Rahwa hulk. Armeenia jutustus. Eesti keelde P. Wilplus, «Kodumaa» Iisa, 1906, nr. 55 ja 56.

переложениях⁴³) и «Мать».⁴⁴ Вслед за тем появляются переводы его рассказов «Джаво»,⁴⁵ «Кусочек хлеба»⁴⁶ и дважды — «В заключении» («В тюрьме»)⁴⁷ и «Набат»⁴⁸

Непосредственными источниками для эстонских переводчиков, по всей видимости, служили довольно многочисленные немецкие и русские переложения рассказов А. Агароняна. Можно даже с большой степенью вероятности указать на конкретные публикации как на возможные источники этих переводов. Перевод рассказа «В заключении», как, возможно, «Кусочка хлеба» и «Джаво», сделан на основе немецкого издания «Armenische Erzählungen von Awetis Aharonean. Übersetzt von Agnes Finck-Gjanschezian», Leipzig, <1909> [«Universal-Bibliothek», nr. 5107] или перепечаток из этого издания. Первый перевод рассказа «Набат», если судить, в частности, по транскрипции фамилии автора, сделан с русского, скорее всего, с цитированного уже выше сборника рассказов А. Агароняна «Матери» (М., 1911) в серии «Универсальная библиотека». Относительно же источника перевода рассказа «Набат» («Kättemaksja kell») имеется специальное указание переводчика А. К-а: «При переложении я использовал любезно предоставленный мне армянским писателем С. Бабяном (S. Babjan) его русский перевод, как и его личные замечания об армянском оригинале.»⁴⁹

В начале XX в., как следствие постепенного накопления переводческого опыта, развития эстонского литературного языка и

⁴³ «Южные записки», 1905. № 5; А. Агаронян, Рассказы. Трилистник. Толпа. Темница. Перевод с армянского с биограф. очерком А. Генджян, Армавир, 1905, стр. 7—14.

⁴⁴ Ema. Armeenia jutukene. Eesti keelde Kibuwits, «Sõnumed», 6. VII 1906, nr. 1.

⁴⁵ Dshavo. Armenia kirjaniku Awetis Aharoneani järele -dt [= Peeter Grünfeldt], «Kirjandus ja teadus. «Wirulase» hinnata kaasanne», 1909, nr. 53, стр. 417—420.

Петер Грюнфельдт (1865—1937) — эстонский журналист, писатель и переводчик; был редактором ряда крупнейших органов печати. Из-под его пера вышло большое число книг, среди которых преобладают переводы так называемой «развлекательной» литературы.

⁴⁶ Tükike leiba. Armenia kirjaniku Awetis Aharoneani jutuke, «Eesti Kodu», 1910, nr. 1, стр. 13—16 (тот же текст опубликован и в «Kodu. «Päewalehe», «Aja» ja «Koidu» eralisa», дублировавшем все материалы «Eesti Kodu» — оба издания печатались с одних и тех же матриц).

⁴⁷ Wõre taga. Armenia kirjaniku A. Aharoneani jutt, «Eesti Kodu», 1910, nr. 5, стр. 86—92 (тот же текст и в издании «Kodu», 1910, nr. 5); Türmis. Awetis Ahardneana. Tõlkinud Axel Äru, «Wirulane», 26. IV 1910, nr. 92 (перевод только первой из трёх частей рассказа, имеющей в какой-то мере самостоятельный характер).

⁴⁸ Hädakell. Armenia kirjaniku Agaronjani järele P. O-lf, «Kirjandusline-teadusline lisa. «Peterburi Teataja» hinnata kaasanne», 19. V 1912, nr. 20, стр. 165—166; Kättemaksja kell. Armenia kirjaniku Awetis Aharonjani jutuke. Eestistanud A. K-a, «Perekonnaleht. «Päewalehe», «Aja» ja «Koidu» hinnata kaasanne», 1913, Nr. 11, стр. 81—82.

⁴⁹ «Perekonnaleht. «Päewalehe», «Aja» ja «Koidu» hinnata kaasanne», 1913, nr. 11, стр. 81.

общей эволюции эстонской словесности, качество переводов прозы заметно улучшается. Это можно заметить и по большинству переложений из А. Агароняна, несмотря на то, что они принадлежали перу малоизвестных переводчиков. Эстонским переводчикам, особенно в «Набате», «Кусочке хлеба» и в первом переложении «В заключении», даже удаётся воссоздать особое «настроение» рассказов армянского писателя, его немного импрессионистскую, не без элементов символизма творческую манеру, углублённый психологизм. Сильное впечатление своим мрачным и тревожным настроением оставляет, например, перевод рассказа «Набат» («Kättemaksja kell») А. К-а.

Нельзя не отметить, что типичные черты творческой манеры А. Агароняна (углублённый «тонкий» психологизм, элементы импрессионизма, широкое использование символов в рамках реализма и т. д.) находились в русле художественных поисков эстонских литераторов начала века. В силу этого переводы его рассказов отвечали в известной мере потребностям эстонского литературного процесса. Не здесь ли одна из причин их популярности в Эстонии?

Как известно, А. Агаронян, связавший свою судьбу с армянскими буржуазно-националистическими кругами, ставший одним из их лидеров, запятнал себя антисоветской деятельностью и впоследствии, в 1923 г., эмигрировал за границу. Это объясняет, кстати, то, что отдельные переводы его рассказов, уже не имеющие теперь сколько-нибудь важного литературного значения, появились в печати и в годы диктатуры буржуазии в Эстонии⁵⁰. В 1920-е гг. они выполняют в первую очередь функцию развлекательного чтения, насыщенного экзотикой; не случайно переводы рассказов А. Агароняна были опубликованы в журнале «Роман», как раз рассчитанном на мелкобуржуазного читателя.

Но всё же закономерно, что внимание эстонцев неизменно привлекало лишь раннее творчество А. Агароняна, где он ещё не чужд социальных проблем, интересуется судьбой народа и не порвал ещё с реалистическими методами отображения жизни. Произведения же писателя, написанные после революции 1905 г., когда он примкнул к буржуазно-националистическим кругам и в его творчестве усилились декадентско-модернистские черты, на эстонский язык не переводились.

Довольно популярен до революции в Эстонии был и В. Папаян — на страницах эстонской печати появилось 5 переводов его рассказов, главным образом из жизни турецких армян. В 1908 г. в одном календаре был напечатан сделанный с эсперанто перевод рассказа В. Папаяна «Morituri vos salutant»⁵¹

⁵⁰ Dshawo. Ameerika (!) kirjaniku Aweti Aharoneani'i jutt, «Romaan», 1922, nr. 4, стр. 105—108; Tükike leiba. Armeenias kirjanik Awetis Aharonean, «Romaan», 1923, nr. 2, стр. 50—52; Wangis. Armeenias kirjanik Awetis Aharonean, «Romaan», 1923, nr. 9, стр. 276—277

В 1911 г. в популярной в ту пору газете «Таллинна Тэатая» появился новый перевод этого же рассказа.⁵² В этом же 1911 г. были опубликованы также переводы известных рассказов В. Папазяна «Пятна крови»⁵³ и «Шахна».⁵⁴ Наконец, в 1916 г. в любопытном сборнике Й. Аавика «Katsed ja näited» («Опыты и образцы») появился вольный перевод миниатюры В. Папазяна «Ручеек».⁵⁵ Этот перевод произведения, исполненного антицаристских идей и искренней убеждённости в непреборимости народа, против которого бессильны цари, впоследствии был перепечатан в издававшемся в Советском Союзе на эстонском языке журнале «Noored Kommunaarid» («Молодые коммунары») ⁵⁶, впрочем, без ссылки на источник и без указания переводчика.

Источником большинства этих переводов, по всей вероятности, был сборник избранных произведений Вртанеса Папазяна на русском языке ««Пятна крови» и другие рассказы. Перевод с армянского Н. Багатуровой. С предисловием Юрия Веселовского», М. <1911> [«Универсальная библиотека», № 391], в который вошли рассказы «Пятна крови», «Шахна», «Morituri vos salutant», «Ручеек».

Переводы, как правило, сделаны вполне корректно, тем более, что в роли переводчиков выступали такие видные деятели эстонской культуры, как крупный прозаик Якоб Мьяндметс и один из реформаторов эстонского литературного языка Йоханнес Аавик.

⁵¹ Morituri vos salutant. V. Papasjani jutukene Armeniast. Esperanto keelest, «Meie Matsi täht-raamat. 1908», стр. 76—81.

⁵² Morituri vos salutant. Armenia kirjaniku Papasjani kolm kirja, «Tallinna Teataja», 10. VIII 1911, nr. 179, стр. 3.

⁵³ Were-märgid. Armenia kirjaniku W. Papasjani jutukene. Tõlkinud J. M. [= J. Mändmets], «Külaline. «Tallinna Teataja» ja «Tallinna Uudiste» kirjanikusline-teadusline lisa», 13. VIII 1911, nr. 32, стр. 249—252.

Якоб Мьяндметс (1871—1930) — видный эстонский прозаик, много сделавший для развития жанра новеллы и рассказа в эстонской литературе. Автор свыше 30 книг. Примыкал к направлению критического реализма. В его рассказах и новеллах обычно описывается жизнь крестьян и рыбаков. ставятся проблемы эстонской деревни конца XIX — начала XX вв.

⁵⁴ Schahna. Armenia kirjanik W. Papasjan, «Olevik», nr. 69—71.

⁵⁵ Ojake. B. (!) Papasian'i järele vabalt J. A<avik> В книге: Katsed ja näited. III. Koguke keeleproovidena tõlgitud novelle ühes pikema keelelise sissejuhatusega. Tõlkinud ja kokku säädnud Joh. Aavik, Tartu, 1916, lk. 46—49. Это третий из сборников Й. Аавика, в которых излагались предлагаемые им изменения в эстонской грамматике и орфографии. Вслед за научным обоснованием этих изменений шли переводы Й. Аавика, сделанные на основе выработанных переводчиком грамматических и орфографических норм.

Йоханнес Аавик (р. 1880) — эстонский учёный-языковед, литературный критик и переводчик; реформатор норм эстонского литературного языка. Был связан с литературной группировкой «Ноор-Ээсти».

⁵⁶ Ojake. B. (!) Papasiani järele vabalt, «Noored Kommunaarid», 1922, nr. 15, стр. 18—19.

Специальных статей об армянской литературе и культуре в эстонской печати почти не было.⁵⁷

Грузинская литература была известна в Эстонии меньше, нежели армянская. Переводов произведений грузинских авторов на эстонский язык в печати появилось немного. В 1896 г. неизвестный эстонский поэт, журналист и буржуазный общественный деятель правого толка Адо Гренцштейн (псевдоним — А. Пийрикиви, 1849—1916) опубликовал в издававшемся им «Olewiku Politika Kalender» («Политический календарь газеты «Олевик»») три своих перевода из классиков грузинской поэзии — «Весна» («Газапхули») И. Чавчавадзе⁵⁸, «Родине» А. Церетели⁵⁹ и «Прекраснейшей» (в других русских переводах — «Княжне С. Ш. Эристой») Г. Эростави⁶⁰

Вопрос об источнике переводов А. Гренцштейна до сих пор не совсем ясен. Заинтересовавшие его стихотворения имеются и в русских переложениях, причем некоторые из них, как, напр., «Весна» И. Чавчавадзе, даже в нескольких. Всё же вероятнее, что источником переложений А. Гренцштейна была известная работа А. Лейста — «Georgische Dichter. Verdeutsch von Arthur Leist» (Leipzig, 1887) Однако окончательное решение вопроса очень затруднено тем, что А. Гренцштейн дал фактически вольные переложения стихов грузинских поэтов, порою очень далеко отходящие от оригинала и далеко не во всём совпадающие с известными нам немецкими и русскими их переводами.

Для примера рассмотрим грузинский оригинал и эстонский перевод стихотворения И. Чавчавадзе «Весна».

Грузинский текст:

Эстонский перевод:

ტუმ მოისხა ფოთოლი,
აგერ მერცხალი ჭყვივის,
ბაღში ვაზი ობოლი
მეტის ლხენითა სტირის.
აუვავებულა მდელო,
აუვავებულან მთები,
მამულო საუვარელო
შენ როსლა აუვავდები?

Kena kewade on käes —
Õisi, õisi otsata!
Nagu nõiduslikus wäes
Terwe ilm läeb õitsema.
Oiemeri nagu lina
Katab sind, Kaukasia.
Millal õitsma lähed sina,
Minu kallis kodumaa?⁶²

⁵⁷ Из немногих опубликованных статей можно отметить: J. L a m m a s, Armenia ja Japani ajakirjandus, «Eesti Postimehe» Lisa, nr. 52 juurde, 1895, стр. 405—406. Эта статья сделана на основе немецкого источника (N. G o l a n t, Die armenische Presse, «Die Zeit», 1895, nr. 59) и содержит ряд сведений по истории армянской периодической печати, а также кое-какие данные из истории армянской литературы.

⁵⁸ Kewade. Georgia lauliku würst Elias Tschawtschawadse laul «Gasa-phulj». A. Grenzsteini eestistus, «Olewiku Politika Kalender», 1896, стр. 41.

⁵⁹ Kodumaale. Würst Akaki Zereteli laul. A. Grenzsteini eestistus, ibid, стр. 42.

⁶⁰ Kaunimale. Würst Georg Eristawi laul. A. Grenzsteini eestistus, ibid.

⁶¹ И. Чавчавадзе, Стихи, Тбилиси, «Саблитгами», 1954, стр. 32 (на грузинском языке).

Как видим, лишь две последние строки перевода более или менее точно соответствуют оригиналу. К сожалению, в XIX в. таким же или близким к этому было едва ли не большинство стихотворных переложений из поэзии «далёких» народов. Точности перевода мешало не только незнание оригинала, но и очень распространенное в ту пору среди переводчиков воззрение, что в стихотворных переложениях вполне допустимы изменения, «вольности», даже своеобразное «приспособление» текста оригинала к местным условиям. Стихотворный перевод ещё полностью не отделился от вольных переложений, национальных адаптаций или же полуоригинальных стихотворений, написанных «по мотивам» чужих произведений. Чувства уважения к иноязычному тексту, ощущения необходимости сохранить его в переводе ещё нет. Особенно это относится к переводам из литературы «далёких народов». Некий пизетет к тексту чужого произведения ранее всего выработался в отношении к общепризнанным западноевропейским и русским классикам. Поэты Востока еще не казались столь «авторитетными», и вольности при переводе их произведений представлялись поэтому допустимыми.

Несколько ближе к оригиналу оказался опубликованный в 1901 г. в «Рахва Лыбу-лехт» перевод стихотворения А. Церетели «Grusini naine» («Грузинская женщина») ⁶³ явно сделанный с русского.

Время от времени появлялись в печати ещё кое-какие мелочи, ведущие нас к фольклору народов Кавказа. ⁶⁴

Подстрочный перевод:

Лес покрылся листьями,
Уже щебечут ласточки,
В саду лоза-сирота
Горько, безотрадно плачет.
Зацвел зеленый луг,
Зацвели горы.
Родина любимая,
Когда же ты зацветёшь? (перевод Э. Суйц).

⁶² «Olewiku Politika Kalender», 1896, lk. 41.

Подстрочный перевод:

Наступила прекрасная весна —
Цветов, цветов без конца!
Будто во власти волшебства
Зацветает весь мир.
Море цветов как полотно
Покрывает тебя, Кавказ.
Когда же ты зацветёшь,
Моя дорогая отчизна? (перевод автора статьи).

⁶³ Grusini naine. Würst Zertelewi järele A. Tiitso, «Rahwa Lõbuleht», 1901, nr. 11, стр. 649.

⁶⁴ См., напр., Hallik. Kaukasialaste muinasjutt. Eest. H. Raid, «Linda», 1896, nr. 38, стр. 592; Armenia wanad sõnad, «Olewik», 9. I 1896, Nr. 2, стр. 51. Ср. более поздние: Gruusia wanasõnad, «Romaan» 1926, Nr. 15, стр. 474; Viina sünd. Gruusia muinaslugu, «Põhja Kodu», 25. V 1929, Nr. 56; Hoidu ussi eest. Armeenia saaga, «Romaan», 1932, Nr. 21, стр. 663.

Наконец, отдельные сведения о литературе и фольклоре народов Кавказа эстонский читатель мог иногда найти и на страницах довольно распространенных в дореволюционной эстонской периодической печати путевых очерков и заметок. Так, например, ещё в 1878 г. Йозеп Рецольд включил в свои «Кавказские письма» маленький отрывок из грузинской песни об Арагве («Стремглав бежит Арагва .»), причём на языке оригинала с подстрочным переводом.⁶⁵ В очерке Й. Таркпэа «Встреча Нового года у армян»⁶⁶ мы встречаем легенду об Арташесе и Артавазде из «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци. В «Поездку в горы» Й. Лоссмана включены пять рассказов и анекдотов о Насреддине, которые автор услышал якобы из уст какого-то чеченца.⁶⁷ Вероятнее всё же книжные источники этих рассказов и анекдотов. Можно было бы привести и другие аналогичные примеры, показывающие, что порою в эстонских путевых очерках встречается и материал по фольклору и литературе народов Кавказа да и других краев.

Этим в значительной мере исчерпываются сведения о литературе народов Кавказа, Средней Азии и Ирана в эстонской печати в дореволюционный период. Как видим, такого рода сведений, переводов из литератур этих народов немного. Но, собственно, было бы и странным ожидать от представителей такой маленькой нации, как эстонцы, у которых национальная литература сформировалась, в сущности, лишь в середине XIX в., большого числа переводов из словесности далёких народов Востока. Однако уже сам тот факт, что эстонские переводчики и культурные деятели не прошли мимо литератур Кавказа, Средней Азии и Ирана, стремились познакомить с ними своих читателей, очень показателен и достоин внимания.

В 1920-е—1930-е гг., в период диктатуры буржуазии в Эстонии, интерес к культуре и литературе народов Кавказа и Средней Азии, оказавшихся в составе Советского Союза, резко падает. Это не случайно. Эстонская буржуазия, боясь «коммунистической заразы с востока», всячески препятствовала развитию культурных контактов с СССР. Она сознательно стремилась ориентировать эстонскую культуру лишь на буржуазный Запад, всемерно расширяя общения с капиталистическими державами Европы.

Но всё же отдельные сведения о культуре и литературе народов Кавказа и Средней Азии время от времени появлялись на страницах печати. Изредка публиковались переводы из армян-

⁶⁵ J. R. Rezold, *Kaukasia kirjad*. Teereis kõige kuulsamas wiina maal ja wiina mägedes, «Eesti Postimehe lisaleht ehk Jututuba», 1878, nr. 43, стр. 265.

⁶⁶ J. Tarkpea. Uue aasta wastu wõtmine Armeenlaste juures, «Wirmalise lisa», 1892, nr. 16—18.

⁶⁷ J. Lossmann, Teekond mägedesse (Maadeteadusline kirjeldus), «Linda», 1900, nr. 18, стр. 288, nr. 19, стр. 300—302.

ской и грузинской литератур⁶⁸, сообщения о праздновании юбилея Фирдоуси в Советском Союзе⁶⁹, о грузинском театре⁷⁰ и т. д., и т. д.

Число же переводов из фарсиязычной литературы Ирана и Средней Азии в 1920-е гг. даже значительно возросло. Это связано с тем, что эта словесность была очень популярна и на Западе, и к тому же она не осознавалась как литература одного из народов Советского Союза, её рассматривали в то время лишь как словесность персов. Теперь особенно популярен становится Омар Хайям, слава которого на Западе, начиная с переводов Э. Фицджеральда (1859) и Б. Никола (1867), уже давно была общепризнанной. В эстонской печати появляется свыше двадцати переводов его произведений⁷¹ главным образом рубои (форма рубои не всегда соблюдалась при этом) Правда, качество переводов, как правило, очень низкое. Печатается также ряд произведений Хафиза⁷², главным образом в прозаических пересказах, и отрывок из Саади⁷³.

Впрочем, сколько-нибудь крупного литературного значения эти чаще всего ремесленнические переводы, публиковавшиеся на потребу мелкобуржуазного читателя, который жаждал пикантной остроты и пряной восточной экзотики, не имели. Это избавляет нас от необходимости их подробно анализировать.

⁶⁸ Переводы рассказов А. Агароняна перечислены в сноске 50. Из грузинской словесности были переведены: А. Zereteli, Sääsk ja kärbes, «Roman», 1923, nr. 9, стр. 275; G. Robakidze, Imam Samil, «Nool», 1931, nr. 91, стр. 6.

⁶⁹ См. Firdousi' 1000. sünnipäev, «Kunst ja Kirjandus», 29. VII 1934, nr. 31, стр. 123; Pärsia luuletaja 1000. sünnipäev, ibid, 16. IX 1934, nr. 38, стр. 151.

⁷⁰ Nikolai Basseches, Gruusia teater, «Kunst ja Kirjandus», 4. IV 1937, nr. 13, стр. 51—52, 11. IV 1937, nr. 14, стр. 55.

⁷¹ Persia luule. Rubaijat. Omar-i-Khajjam, «Agu», 1923, nr. 28, стр. 912; Nishapuri päiksemalt. Persia luuletaja Omar Khayam, «Romaan», 1925, nr. 18, стр. 558; Kas pole kummalik? Persia luuletaja Omar Khayam, ibid, 1925, nr. 19, стр. 598; Nishapuri päiksemalt. Persia luuletaja Omar Khayam, ibid, 1925, nr. 21, стр. 667, 1926, nr. 11, стр. 338.

⁷² Armastus. Persia luuletaja Hafis, «Romaan», 1922, nr. 16, стр. 494; Saatusel ratas. Persia luuletaja Hafis, ibid, 1926, nr. 2, стр. 50; Roos ja okkad. Persia luuletaja Hafis, ibid, стр. 52; Persia luule. Hafis, ibid, 1926, nr. 6, стр. 177; Armastuseluulet. Persia luuletaja Hafis, ibid, 1932, nr. 16, стр. 504, nr. 18, стр. 562.

⁷³ Haatem. Persia luuletaja M. Eddin Saadi, Teosest «Gullistan» (!), «Romaan», 1924, nr. 16, стр. 494. На самом деле это уже знакомый нам первый рассказ о Хатеме из второй части «Бустана».

ESIMESED TÖLKED EESTI KEELDE TAGA-KAUKAASIA, KESK-AASIA JA IRAANI RAHVASTE KIRJANDUSEST

S. Issakov

Resümee

Esimesed tõlked Taga-Kaukaasia, Kesk-Aasia ja Iraani rahvaste kirjandustest eesti keelde ilmusid alles XIX saj. lõpul. Kõige enne pälvivad eesti tõlkijate tähelepanu aserbaidžaani luuletaja Mirza Saffi Vasehhi laulud, mida nad tundsid Fr. Bodenstedti kuulsate saksakeelsete ümberpanekute kaudu. Mirza Šaffi luuletuste tõlkimisega tegelesid P Jakobson (1885), J. Liiv (1889), G. Wulf-Õis (1894), A. Haava (1906)

Eesti ajakirjades said juba revolutsioonieelsel perioodil küllalt populaarseiks tõlked klassikalisest tadžiki-pärsia farsikeelsest kirjandusest. Sageli ilmusid tõlked Hafizi luuletustest (tõlkinud G. E. Luiga, 1889, O. O. Mägi, 1892), Saadi poetilistest sententsidest ja aforismidest kõige enam «Gulistani» ja «Bustani», (G. E. Luiga, 1889 ja 1908; P. Jakobson, 1892; W. Witkowski, 1889), ja teiste farsi keeles kirjutatud luuletajate loomingust. Tõenäoliselt olid ka need tõlked tehtud saksa keele kaudu.

XIX saj. lõpul ilmusid samuti esimesed tõlked armeenia kirjandusest (Raffi «Džalaleddin», E. Vilde tõlkes, 1894; R. Patkanjani luuletuse «Armeenia ema oma pojale» vaba ümberpanek, 1896). Erilise tähelepanu osaliseks said teosed armeenlaste traagilisest saatuses Türgis, türklaste metsikusest. XX saj. algul osutusid Eestis kõige populaarsemateks Armeenia kirjanikeks Awetis Aharonjan (12 tõlget tema jutustustest, kordustrukid kaasa arvatud) ja Wrtales Papazjan (6 tõlget). Eesti ümberpanekute allikaiks olid tavaliselt saksa ja vene tõlked. Teada on üks tõlge esperanto keele kaudu.

Gruusia kirjandust tunti Eestis vähem. Esimesed A. Grenzstein-Piirikivi tõlked (I. Tšavtšavadze «Kevad», A. Tsereteli «Kodumaale», G. Eristavi «Kaunimale») pärinevad 1896. aastast. Ümberpanekud Taga-Kaukaasia, Kesk-Aasia ja Iraani rahvaste kirjandustest olid tavaliselt madalakvaliteedilised.

Vahete-vahel ilmusid eesti ajakirjades ka artiklid nende maade kultuuri ja kirjanduse kohta.

1920-ndatel — 1930-ndatel aastatel, kodanliku diktatuuri perioodil Eestis langeb huvi Nõukogude Liidu koosseisus olevate Kaukaasia ja Kesk-Aasia rahvaste kultuuri ning kirjanduse vastu. See-eest suureneb mõningal määral tõlgete arv pärsia farsikeelsest sõnaloomingust (Omar Khaijam — rohkem kui 20 tõlget; Hafiz, Saadi) Praegu ei oma nimetatud tõlked küll enam suurt kirjanduslikku väärtust.

DIE ERSTEN ÜBERSETZUNGEN VON WERKEN DER VÖLKER TRANSKAUKASIENS, ZENTRALASIENS UND DES IRANS IN DIE ESTNISCHE SPRACHE

S. G. Issakow

Zusammenfassung

Die ersten estnischsprachigen Übersetzungen von Werken der Völker Transkaukasiens, Zentralasiens und des Irans datieren aus dem Ende des 19. Jahrhunderts. Als erstes hatten es den estnischen Übersetzern die Lieder des aserbaidshanischen Dichters Mirza Schaffy Wasech angetan, die ihnen in den deutschen Übertragungen von Fr. Bodenstedt zugänglich waren. Die Autoren dieser Übersetzungen waren P Jakobson (1885), J. Liiv (1889), G. Wulf-Õis (1894) und A. Haava (1906)

Einer gewissen Beliebtheit erfreuten sich in der estnischen Presse schon in der vorrevolutionären Periode viele Werke der klassischen tadshikisch-persischen Literatur, (die in der neupersischen Sprache, dem sog. «Farsi» verfaßt sind). Häufig begegnen wir Gedichten des persischen Lyrikers Hafis (übersetzt von G. E. Luiga, 1889; O. Mägi 1892), den poetischen Sentenzen und Aphorismen des Persers Saadi (in der Übersetzung von G. E. Luiga, 1889 u. 1908; P Jakobson 1892; W Witkowski 1899), die in der Mehrzahl dem «Gulistan» und dem «Bustan» entnommen sind, sowie auch Übersetzungen von Werken einiger anderer neupersischer Dichter. Diese Übersetzungen sind aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls über das Deutsche angefertigt.

Aus dem Ende des 19. Jahrhunderts datieren auch die ersten Übersetzungen von Werken der armenischen Literatur («Dshalaleddin» von Raffi in der Übersetzung von E. Wilde, 1894, sowie eine freie Übertragung des Gedichts von R. Patkanjan «Eine armenische Mutter an ihren Sohn», 1896). Besondere Beachtung finden dabei Werke, die vom tragischen Geschick der Armenier unter der Türkenherrschaft und von den Greuelthaten der Türken berichten. Zu Anfang des 20. Jahrhunderts standen unter den ins Estnische übersetzten armenischen Schriftstellern an erster Stelle Awetis Aharonjan mit 12 Übersetzungen seiner Erzählungen einschließlich der Nachdrucke und Wrtanes Papasjan mit 6 Übersetzungen. Als Hilfsquellen dienten den estnischen Übersetzern die Übertragungen der armenischen Werke ins Deutsche und Russische. Eine Übersetzung ist sogar über das Esperanto zustande gekommen.

Weniger verbreitet war in Estland die Kenntnis der grusinischen Literatur. Die ersten Übersetzungen, angefertigt von A. Grenzstein-Piirikivi («Frühling» von I. Tschawtschawadse, «An die Heimat» von A. Zereteli und «An die Schönste» von G. Eristawi), stammen aus dem Jahre 1896.

Die Qualität der erwähnten Übersetzungen läßt meist zu wünschen übrig.

Von Zeit zu Zeit erscheinen in der estnischen Presse Aufsätze über die Kultur und Literatur dieser Völker.

Im Zeitraum von 1920—1930 verringerte sich in Estland unter den Bedingungen der bürgerlichen Diktatur das Interesse für die Kultur der zur Sowjetunion gehörenden Völker Transkaukasiens und Zentralasiens, dafür aber vergrößerte sich die Zahl der Übersetzungen aus der neupersischen Literatur (Omar Chayyam — über 20 Übersetzungen; Hafis, Saadi), die jedoch keinerlei literarische Bedeutung erlangten.

ПЕРСИДСКИЙ И ТАДЖИКСКИЙ КАК НАИБОЛЕЕ АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ЯЗЫКИ В ОТНОШЕНИИ ВЫРАЖЕНИЯ ПАДЕЖНЫХ ЗНАЧЕНИЙ

И. М. Пальяк (Таллин)

Переход языков от синтетического строя к аналитическому происходит различными темпами и путями и в разном порядке. Считая в этой области, как и в других языковых областях, важным подчеркивание специфичных явлений в отдельных языках, хочу обратить внимание на одну особенность двух языков восточной ареальной ветви, принадлежащих к индоевропейской языковой семье. Речь идет об исключительно аналитическом выражении падежных значений в персидском и таджикском языках. Как мы знаем, в области морфологической классификации языков, уже начиная с начала XIX века, различают синтетические и аналитические языки, понимая это, конечно, так, что нет языков, полностью, во всех отношениях синтетических или аналитических, а есть языки, в некоторых отдельных отношениях более синтетические или более аналитические, чем другие.

Спорного вопроса о превосходстве аналитических языков не буду здесь касаться. Фактом же является то, что многие языки постепенно изменяются в направлении от синтетического строя к аналитическому.

В древних, ныне мертвых индоевропейских языках, как санскрит, греческий, латинский и др., а также во многих современных языках, как напр. в латышском и других, преобладает синтетический строй.

В сравнении с этими языками некоторые другие современные индоевропейские языки, как напр. французский, английский, скандинавские и болгарский, находятся, так сказать, на пути к преобладанию аналитизма. Но этот аналитизм неполный и в разных языках неодинаковый.

Во французском языке имена существительные, прилагательные и числительные не склоняются, а образуют формы для выражения падежных значений аналитически, при помощи предлогов. А некоторые личные местоимения все же имеют две или даже три падежных формы.

Спряжение же во французском языке происходит по весьма

сложной системе форм с целым рядом времен, в которой имеются как синтетические, так и аналитические формы.

В итоге надо сказать, что аналитизм во французском языке частичный. В склонении аналитизм развился гораздо дальше, чем в спряжении, причем имеются и остатки склонения.

В английском языке утрата синтетичности и выступление аналитичности в склонении и в спряжении стоят на более или менее одинаковом уровне, они находятся в равновесии. У существительных и местоимений склонение сильно сокращено, но не утрачено совсем.

Личные местоимения в английском языке имеют две падежных формы. Спряжение глаголов в этом языке упрощено до совпадения всех личных форм одного времени, за исключением формы III л. ед. ч. наст. времени.

Употребление личных местоимений из-за одинаковости глагольных форм обязательно, так что каждая форма состоит из двух слов. Это — аналитичность.

В отдельных вспомогательных глаголах могут проявляться исключения. Так, у глагола *to be* 'быть' как в наст., так и в прош. личные формы различаются больше.

В шведском языке аналитичность проведена в склонении и в спряжении тоже до более или менее одинаковой степени, как и в английском. Существительные имеют две падежных формы (вместо бывших четырех), а личные местоимения — 3.

В спряжении различия личных окончаний одного времени и одного числа стерлись. В литературном шведском языке личные окончания множественного числа отличаются от личных окончаний ед. ч. А в разговорной речи все окончания личных форм одного и того же времени в обоих числах одинаковы.

У датского и норвежского языков дистрибуция синтетических и аналитических форм аналогична шведской. Аналитичность частичная.

В болгарском языке имя существительное в общем не изменяется по падежам, но это положение не всеобщее, так как, например, у части существительных кроме именительного падежа или основной формы употребляется еще звательная форма.

Личные местоимения болгарского языка имеют 2 падежных формы. Отчасти склоняются также указательные местоимения.

Болгарские глаголы имеют довольно сложную систему спряжения, содержащую как синтетические, так и аналитические формы.

Я упомянул об этих немногих индоевропейских языках, имеющих склонность к аналитизму, для сравнения их с персидским и таджикским языками и для показа неполноты их аналитизма.

Сложную систему спряжения имеют также персидский и

таджикский языки, в которых также встречаются как простые, синтетические, так и сложные, аналитические формы¹ и много времен.

Так, в персидском:

- 1) простое прош. вр.: к ä р д ä м² '(я) делал'
к ä р д и (ты) делал' и т. д.
- 2) прош. длительн.: м и к ä р д ä м '(я) делал'
м и к ä р д и (ты) делал' и т. д.
- 3) наст. буд.: м и к о н ä м (я) делаю'
м и к о н и '(ты) делаешь' и т. д.
- 4) наст.-буд. сосл. н.: б е к о н ä м '(я) делал бы',
б е к о н и (ты) делал бы' (в наст.)
и т. д.
- 5) прош. вр. сосл. н.: к ä р д е б а ш ä м '(я) делал бы' и т. д.
(в прошедшем);
- 6) перфект: к ä р д е ä м (ich) habe gemacht',
к ä р д е и (du) hast gemacht' и т. д.
- 7) преждепрош.: к ä р д е б у д ä м '(ich) hatte gemacht' —
'я сделал' и т. д.
- 8) будущ. категорич.: х а һ ä м к ä р д 'буду делать'
х а һ и к ä р д и т. д.

Кроме того, имеются пассивные и другие формы. В таджикском отчасти те же времена — настоящее-будущее, простое прошедшее, прошедшее длительное, преждепрошедшее, будущее сложное (ср. перс. категорическое) а другая часть времен сильно отличается от персидских; настоящее определенное, прошедшее повествовательное, то же длительное, то же преждепрошедшее, и таким образом эти языки отличаются составом аналитических новообразований и распределением значений.

В отношении же выражения падежных значений рассматриваемые два языка — персидский и таджикский — коренным образом отличаются от коротко рассмотренных выше и других индоевропейских языков, и, что особенно бросается в глаза — даже от других языков иранской группы, так как, напр., в курдском языке 3 падежа, а в осетинском — 9. В персидском и таджикском языках синтетические падежные формы полностью отсутствуют³, и падежные значения у всех имен выражаются аналитически. Если в рассмотренных европейских языках синтетичность отчасти все же сохранилась, в виде небольшого количества падеж-

¹ Ср. Л. С. Пейсиков, Вопросы синтаксиса персидского языка. М., 1959, стр. 9—10.

² В качестве примера я привожу этот глагол потому, что он очень широко употребителен — входит в состав многих сложных глаголов.

³ Ср. Ю. А. Рубинчик, Современный персидский язык. М., 1960, стр. 47. В. С. Расторгуева, Краткий очерк грамматики персидского языка (в конце персидско-русского словаря Миллера). М., 1953, стр. 627.

ных форм, особенно в личных местоимениях, то в персидском и таджикском она и там отсутствует⁴. Большинство падежных значений в них, как и в рассмотренных западных языках, выражается при помощи предлогов и послелогов:

значение датива в персидском:	бе ман 'мне'
в таджикском:	ба ман „
значение комитатива в персидском:	ба ман 'мною'
в таджикском:	бо ман „
значение аккузатива в персидском:	шо ма ра 'вас'
в таджикском:	шумо ро „- и т. д.

Беспредложное употребление имени-основы встречается в разговорной речи, в фольклоре (а в художественной литературе — в диалогах): шāhr мирāvām 'я иду в город', хане будām 'я был дома'⁵. Близкие явления находим и в таджикском языке.

Выражение же значения, соответствующего генитиву других языков, происходит в этих двух языках особыми средствами, которых западные языки не знают. Для этого употребляются формы с изафетом⁶ в конце слова (в персидском -е, в таджикском -и).

в персидском, напр., рāфиг-е берадār 'товарищ брата';
в таджикском — рафик и бародар „-

Изафетом присоединяется не только определение принадлежности, но и определение качества⁷, персидск., (кeтабе ноу) 'новая (какая) книга'; по-таджикски китоби нав. Итак, строго говоря, изафет — не морфологическое, а скорее синтаксическое средство, которое образует определение. Генитивное значение личных местоимений (которые в то же время притяжательные местоимения) может выражаться также местоименными энклитиками (т. е. поссессивными суффиксами): по-персидски берадār е рāфигām⁸, по-таджикски бародари рафикам 'брат моего товарища'. Такие местоименные энклитики не являются падежными флексиями также потому, что в тех языках, в которых есть падежные флексии, наряду с ними могут употребляться также поссессивные суффиксы (напр. в финском). не являясь при этом падежными флексиями. Из всего сказанного следует, что в персидском и таджикском язы-

⁴ Ср. ниже сноску 8 о местоименных энклитиках.

⁵ Ср. В. С. Расторгуева, ук. соч., стр. 628.

⁶ Ср. Л. С. Пейсиков, Вопросы синтаксиса персидского языка. М., 1959, стр. 49 и сл. А происхождение изафета от древнеперс. указательного местоимения *hu*а через средне-персидское *i* см. там же, стр. 44 и сл.

⁷ Ср. Л. С. Пейсиков, Вопросы синтаксиса персидского языка. М., 1959, стр. 122 и сл.

⁸ Такие местоимения-энклитики, правда, являются безударными вариантами генитива личных местоимений, но к настоящему времени они стали служебными морфемами других слов, и считать их синтетическими падежными формами уже неудобно.

как не имеется синтетических падежных форм для выражения значения генитива.

Особо следует рассматривать также аналитическое выражение значения аккузатива (русского винительного и в отриц. речи родительного падежа) Для этого употребляется послелог -ра в персидском и -ро в таджикском. Но употребление этого послелога несколько отличается от обычного использования послелога (и предлога) при аналитическом выражении падежных значений в других, главным образом западных языках. Этот послелог часто образует кроме значения винительного падежа также значение родительного падежа, напр., русского языка: *ин хане ра нӓдидӓм* '(я) не видел этого дома'. А в эстонском языке кроме значения этих двух падежей персидская форма *с ра* при повелительном накл. глагола соответствует еще именительному падежу: *ин кетаб ра бе мӓн бедӓһид!* *andke see га а mat mulle* — 'дайте эту книгу мне'. Одним словом, при помощи послелога -ра в персидском выражается значение не какого-нибудь определенного падежа, а прямого дополнения. Поэтому -ра не морфологическое, а синтаксическое средство⁹. А ведь синтаксическое средство не может быть падежной морфемой. Наиболее фузионно присоединяется послелог -ра к личному местоимению *мӓн* 'я'. Это местоимение при таком соединении теряет свой конечный звук, и получается *мӓра* 'меня' в функции прямого дополнения. Но падежной формы послелог -ра тем не менее и здесь не образует, потому что соединение *мӓра* может не являться дополнением, а -ра может относиться к группе прямого дополнения, центральный член которого стоит дистантно от -ра, а начальная часть этого соединения *мӓ-* выполняет функцию определения: *ин данешмӓнд е бозорг кетаб-е нов е бе радӓр-е мӓра* ханд. 'этот великий ученый читал новую книгу моего брата'. В этом предложении послелог -ра относится к существительному *кетаб*, и они вместе образуют прямое дополнение, а *мӓ-* является определением к существительному *бе радӓр*. И, наконец, послелог -ра (тадж. -ро) употребляется далеко не во всех случаях прямого дополнения. И так, как изафет, так и послелог -ра (в тадж. -ро) являются аналитическими средствами выражения падежных значений, а не синтетическими.

В таджикском языке о послелоге -ро действительно положения, аналогичные правилам о персидском -ра. Заметим, что в разговорном языке таджикский послелог -ро в определенных случаях заменяется послелогами -а или -я: *Ин китоба ман аз китобхона гирифтам* — 'эту книгу я взял из биб-

⁹ Ср. И. К. Овчинникова, Учебник персидского языка. М., 1956, стр. 288.

лиотеки' Во множ. числе Ин китобхоя ман аз китоб-хона гирифтам.

Если, как сказано выше, в английском и шведском языках частичная аналитичность почти в равной степени представлена в склонении и в спряжении, то во французском, болгарском, персидском и таджикском языках синтетическое склонение утрачивается раньше¹⁰.

PÄRSIA JA TADŽIKI KEEL KÄÄNDELISTE TÄHENDUSTE VÄLJENDUSELT KÕIGE ANALÜÜTILISEMATE INDO- EUROOPA KEELTENA

J. M. Paljak (Tallinn)

Resümee

Eeltoodud artiklis toob autor nähteid mõnedest läänepoolsetest indo-euroopa keeltest, mis asuvad teel analüütilisuse poole. Kõigis neis, s. o. prantsuse, inglise, kõigis skandinaavia keeltes ja bulgaaria keeles esineb ka mõningaid sünteetilisi käändvorme, kui mitte mujal, siis isikulistel asesõnadel ikkagi. Kuid pärsia ja tadžiki keeles väljendatakse kõik käändelised tähendused ainult analüütiliselt, mille poolest need keeled erinevad teistest indo-euroopa ja isegi teistest iraani keeltest.

PERSISCH UND TADSHIKISCH IN BEZUG AUF DEN AUSDRUCK DER KASUSBEDEUTUNGEN ALS DIE MEIST ANALYTISCHEN INDO-EUROPÄISCHEN SPRACHEN

J. M. Paljak (Tallinn)

Zusammenfassung

In obiger Abhandlung bringt der Verfasser Erscheinungen aus einigen westlichen indoeuropäischen Sprachen, die sich auf dem Wege zum Analytismus befinden. In allen diesen Sprachen, d. h. im Französischen, Englischen, in sämtlichen skandinavischen Sprachen und im Bulgarischen treten manche synthetische Kasusformen auf, wenn nicht anderswo, so doch bei den persönlichen Fürwörtern. Im Persischen und Tadshikischen aber werden alle Kasusbedeutungen nur analytisch ausgedrückt. Damit unterscheiden sich diese Sprachen von den anderen indoeuropäischen und sogar von den anderen iranischen Sprachen.

¹⁰ Ср. А. Мейе, Сравнительный метод в историческом языкознании. Москва, 1954, стр. 80—81.

SISUKORD — СОДЕРЖАНИЕ — CONTENTS

<i>Toimetuselt</i>	3
<i>От редакции</i>	3
<i>From the Editorial Board</i>	3
Нурмекунд П. П. , Краткий очерк истории востоковедения в Тартуском университете	5
Nurmekund P., Lühiülevaade orientalistika ajaloost Tartu ülikoolis. <i>Resümee</i>	12
Nurmekund P., Kurze Übersicht über die Geschichte der Orientalistik an der Tartuer Universität. <i>Zusammenfassung</i>	13
Дридзо А. Д. , К истории африканистики в Эстонии	15
Dridzo A. D., Afrikanoloogia ajaloost Eestis. <i>Resümee</i>	26
Dridzo A. D., About the History of African Studies in Estonia. <i>Summary</i>	26
Шамухамедов Ш. М. , Развитие востоковедения в Узбекистане	27
Samuhamedov S. M., Orientalistika areng Usbekistanis. <i>Resümee</i>	36
Schamuchamedow Sch. M., Die Entwicklung der Orientalistik in Usbekistan. <i>Zusammenfassung</i>	37
Сирк Ю. , К исторической грамматике австронезийских языков	38
Sirk Ü., Austroneesia keelte ajaloolise grammatika probleeme. <i>Resümee</i>	49
Sirk Ü., Some Problems of the Austronesian Historical Grammar. <i>Summary</i>	50
Цивьян Т. В. , Некоторые морфологические характеристики имени существительного в кетском языке (диалект Пакулихи и Сургутихи)	51
Tsivjan T. V., Nimisõna mõnedest morfoloogilistest iseloomujoontest keeti keeles (pakulihhi ja surgutihhi murre). <i>Resümee</i>	57
Tsivyane T. V., Quelques traits morphologiques du substantif en langue ket. <i>Résumé</i>	57
Сегал Д. М. , Опыт типологического описания фонологии кетского языка	58
Segal D. M., Ketse tüpoloogiliselt kirjeldada keeti keele fonoloogiat. <i>Resümee</i>	75
Segal D. M., A Typological Description of Ket (Yenissei-Ostyak) Phonology. <i>Summary</i>	75
Каралетьянц А. М. , К вопросу о лингвистической датировке древнекитайских памятников	77
Karapetjants A. M., Muinashiina keelemälestiste lingvistilise dateerimise küsimustest. <i>Resümee</i>	92
Karapetyanz A. M., About the Methods of Dating Ancient Chinese Scripts. <i>Summary</i>	92
Киекбаев Дж. , О происхождении некоторых падежных форм в урало-алтайских языках в свете теории определенности и неопределенности	94
Kijekbajev Dž., Mõnede käändevormide päritolust uraali-altai keeltes määratuse ja määramatuse teooria valguses. <i>Resümee</i>	110

Kijekbajew Dsch., Über die Herkunft einiger Kasusformen in den ural-altäischen Sprachen vom Standpunkt der Bestimmtheits- und Unbestimmtheitstheorie in der Sprache. <i>Zusammenfassung</i>	111
Елизаренкова Т. Я. , Еще раз о ведийском боре Варуне (Varuṇa)	113
Jelizarenkova F. J., Veelkord veda jumalast Varuṇast. <i>Resümee</i>	121
Yelizarenkova T. Y., Once More About the Vedic God Varuṇa. <i>Summary</i>	121
Masing U. , Zur Erklärung der Entstehungsgeschichte der Legende von Barlaam und Joasaph	123
Masing U., Barlaami ja Joasafi legendi tekkeloo selgituseks. <i>Resümee</i>	138
Мазинг У., Пояснение к истории возникновения «Повести о Варлааме и Иоасафе». <i>Резюме</i>	139
Oguibenine B. L., Sur le symbolisme dy type chamanique dans le R̥gveda	140
Ogibenin B. L., Samanistlikust sümbolismist Rigvedas. <i>Resümee</i>	151
Огибенин Б. Л., О шаманском символизме в Ригведе. <i>Резюме</i>	151
Сыркин А. Я. , К оценке Камасутры как источника	153
Sörkin A. J., Kāmasūtra ürikuna. <i>Resümee</i>	168
Syrkin A. Y., On the Evaluation of «Kāmasūtra» as a Source. <i>Summary</i>	168
Пятигорский А. М. , О психологическом содержании учения раннего буддизма	170
Pjatigorski A. M., Varajase buddhismi psühholoogilisest sisust. <i>Resümee</i>	211
Piatigorsky A. M., On the Psychological Contents of Early Buddhism. <i>Summary</i>	212
Дандарон Б. Д. , Элементы зависимого происхождения по тибетским источникам	213
Dandaron B. D., Sõltuvusliku tekkimise elemendid tiibeti allikate põhjal. <i>Resümee</i>	233
Dandaron B. D., Elemente des abhängigen Entstehens auf Grund der tibetanischen Quellen. <i>Zusammenfassung</i>	233
Семека Е. С. , Сингалское государство и буддийская Сангха	234
Semeka J. S., Muistne singaleesi riik ja buddhlik Sangha. <i>Resümee</i>	248
Semeka J. S., Der alte singhalesische Staat und die buddhistische Sangha. <i>Zusammenfassung</i>	248
Померанц Г. С. , Европоцентрическая модель религии и «парадоксальные» религии Индии (буддизм и индуизм)	250
Pomerants G. S., Religiooni euroopsentriline mudel ja India «paradoksaalsed» religioonid (buddhism ja hinduism). <i>Resümee</i>	266
Pomerantz G. S., The Europe-Centric Model of Religion and the «Paradoxical» Religions of India (Buddhism and Hinduism). <i>Summary</i>	266
Mäll L. , Märkusi pradžñjāpāramitistliku metaloogika kohta	267
Мялль Л., Заметки о праджняпарамитистской металоогике. <i>Резюме</i>	276
Mäll L., Bemerkungen zur prajñāpāramitistischen Metalogik. <i>Zusammenfassung</i>	277
Удам Х. , Заметки о структуре образа в лирике Хафиза	278
Udam H., Märkusi kujundi struktuurist Hafizi luules. <i>Resümee</i>	283
Udam H., On the Structure of Image in the Lyrics of Hafiz. <i>Summary</i>	283
Топоров В. Н. , О некоторых особенностях хеттских ритуалов с участием SALŠU.GI в связи с параллелями из других традиций	284
Toporov V. N., SALŠU.GI osavõtul toimunud hetidi rituaalide mõnedest eripärasustest seoses paralleelidega muudest traditsioonidest. <i>Resümee</i>	296

Toporov V. N., About Some Peculiarities of the Hittite SALSU.GI Rituals in Connection with Parallels of Some Other Traditions. <i>Summary</i>	297
Завадская Е. В. , Категория «пинь» в теории китайской живописи	298
Zavadskaja J. V., Kategooria PIN hiina kunstiteoorias. <i>Resümee</i>	302
Sawadskaja J. V., Die Kategorie PIN in der Theorie der chinesischen Kunst. <i>Zusammenfassung</i>	303
Сушанло М. , Значение новой письменности для развития культуры советских дунган	304
Suśanlo M., Uue kirjaviisi tähtsus nõukogude tunganite kultuuri arengus. <i>Resümee</i>	310
Suschanlo M., Die Bedeutung des neuen Schriftsystems für die Entwicklung der Kultur der sowjetischen Dunganen. <i>Zusammenfassung</i>	311
Исаков С. Г. , Первые переводы из литератур народов Закавказья, Средней Азии и Ирана на эстонский язык	312
Issakov S. G., Esimesed tõlked eesti keelde Taga-Kaukaasia, Kesk-Aasia ja Iraani rahvaste kirjandusest. <i>Resümee</i>	331
Issakow S. G., Die ersten Übersetzungen von Werken der Völker Transkaukasiens, Zentralasiens und des Irans in die estnische Sprache. <i>Zusammenfassung</i>	332
Пальяк И. М. , Персидский и таджикский как наиболее аналитические индоевропейские языки в отношении выражения падежных значений	334
Paljak J., Pärsia ja tadžiki keel käändeliste tähenduselt väljenduselt kõige analüütilisemate indo-euroopa keeltena. <i>Resümee</i>	339
Paljak J., Persisch und tadschikisch in Bezug auf den Ausdruck der Kasusbedeutungen als die meist analytischen indoeuropäischen Sprachen. <i>Zusammenfassung</i>	339

Trükivead — Опечатки — Errata

Vigane — Ошибочное — Erroneous	Õige — Правильное — Correct
Lk. — стр. — Page 50, rida — строка — line 3 (alt — снизу — from bottom) characteristics	characteristics
Lk. — стр. — Page 131, rida — строка — line 14 (alt — снизу — from bottom) stirbt	stirbt
Lk. — стр. — Page 140, rida — строка — line 2 (alt — снизу — from bottom) Rgveda	Rgveda
Lk. — стр. — Page 128, rida — строка — line 12 (ülalt — сверху — from top) чувствительное	чувственное
Lk. — стр. — Page 181, rida — строка — line 13 (alt — снизу — from bottom) dukkha	dukkham
Lk. — стр. — Page 184, rida — строка — line 17 (ülalt — сверху — from top) ñanam	ñānam
Lk. — стр. — Page 214, rida — строка — line 3 (alt — снизу — from bottom) dbaṅ	dbaṅ
Lk. — стр. — Page 295, rida — строка — line 14 (alt — снизу — from bottom) pantind	pantiṇa
Lk. — стр. — Page 295, rida — строка — line 12 (alt — снизу — from bottom) mamsam	māmsam
Lk. — стр. — Page 330, rida — строка — line 10 (alt — снизу — from bottom) päiksemalt	päiksemaalt
Lk. — стр. — Page 341, rida — строка — line 17 (ülalt — сверху — from top) Evaluation	Evaluation

Märkus — Примечание — Note:

Trükitehnilistel põhjustel on identsed: (a) türgi sõnades ḡ ja ḡ , tähistades mõlemad velaar-palataalset nasaali ŋ , ja (b) india sõnade transkriptsioonis konsonandi alune koma (,) ja punkt (.) , tähistades mõlemad m puhul anusvaarat, muude konsonantide puhul aga kakuminaalsust või uvulaarsust.

По типографическим причинам являются идентичными: (a) в тюркских словах ḡ и ḡ обозначая веларно-палатальный носовой звук ŋ и (б) в транскрипции индийских слов запятая (,) и точка (.) под согласными, обозначая при м анусвару, при остальных же согласных ибо церебральность ибо увулярность.

Owing to typographical reasons, identity is to be acknowledged: (a) in Turkish words between ḡ and ḡ as both denoting the velar-palatal nasal ŋ , and (b) in the transcription of Indian words between the subconsonantal comma (,) and dot (.) as denoting anusvār in case of m and cerebrality or uvularity in case of other consonants.

Труды по востоковедению

†

На русском, эстонском, немецком и французском языках.

Резюме на эстонском, русском, немецком, английском и французском языках

Тартуский государственный университет

ЭССР, г. Тарту, ул. Юликооли, 18.

Vastutav toimetaja P. Nurmekund

Korrektorid Z. Mints, E. Vöhandu, O. Mutt, F. Kibbermann

Tehniline korrektor L. Aboldujeva

Ladumisele antud 30. IV 1966. Trükkimisele antud 29. XII 1967. Kohila Paberivabriku trükipaber nr. 2. 60 × 90¹/₁₆. Trükipoognaid 21,5. Arvestuspoognaid 23,7. Trükiarv 500. Tellimise nr. 3582. MB-11631. Hans Heidemanni nim. trükikoda, ENSV, Tartu, Ülikooli 17/19. II

Hind 1 rbl. 60 kop.

7—2