

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS
ALUSTATUD 1893.a Vihik 309 Выпуск ОСНОВАНЫ В 1893.g.

TÖID ORIENTALISTIKA ALALT
ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВЕДЕНИЮ
ORIENTAL STUDIES

II₁



TARTU 1973

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

ALUSTATUD 1893.a

Vihik 309 . Выпуск

ОСНОВАНЫ В 1893.g.

TÖID ORIENTALISTIKA ALALT
ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВЕДЕНИЮ
ORIENTAL STUDIES

II₁

TARTU 1973

Редакционная коллегия:

Я. Конкс,

П. Нурмекунд (отв. редактор),

Л. Мял

Saateks

Juba "Tõid orientalistika alalt I" (1968) võttis suuna suurele teadusele seega, et kõrvuti eesti orientalistide kirjutistega mahutas oma lehekülgedele rea vennasvabariikide orientalistide omi. Käesolev II köide muudab diapasooni veelgi avaramaks, lülitades enda mahtu mitme välismaa teadlase kirjutised, mis eranditult käsitlevad vana-india filoloogia praegugi veel aktuaalseid sõlmküsimusi. Selline samm peaks veelgi avardama ja tihendama meie sidemeid orientalistidega kogu maailmas, millele esikkõide viie aasta eest rajas sooliidse aluse.

Вместо предисловия

Первый том "Трудов по востоковедению I" (1968) взял курс на "Большую науку" уже тем, что наряду со статьями эстонских ориенталистов поместил и статьи востоковедов братских советских республик. Настоящий второй том еще больше расширяет этот диапазон включением статей зарубежных филологов, которые занимаются некоторыми узловыми вопросами древнеиндийской филологии, являющимися все еще актуальными. Надеемся, что это расширит и углубит наши связи с ориенталистами всего мира, развитию которых за прошедшие 5 лет вышеназванный сборник положил солидную основу.

Prefatory Note.

The first volume of the "Oriental Studies" (1968) already headed for the 'Big Science' by publishing articles by the orientologists of other Soviet sister republics side by side with those by the Estonian philologists. The present second volume will still more enlarge this compass by enclosing a number of articles by foreign orientologists dealing with those key questions of the philology of Ancient India, which have retained their complete actuality up to the present day. By doing so, we surely still more extend and deepen our relations with orientologists all over the world. A solid base to it was already laid by the above firstlings three years ago.

EINIGE MÄRCHEN DER ČUCHNU-ZIGEUNER

P. Ariste (Tartu)

Es gibt eine kleine Gruppe Zigeuner, die von anderen Volksgenossen Čuchný, Sg. Čuchnó, genannt werden. Das Ethnonym Čuchny stammt aus dem Russischen, wo чухна die ursprüngliche Bezeichnung für die Esten war. Dieses veraltete Ethnonym der Esten wurde deshalb auf diese Gruppe der Zigeuner übertragen, weil letztere unter Esten wohnhaft waren. Die Čuchny waren auch im westlichen Teile Lettlands sesshaft geworden. Deshalb werden sie auch westbaltische Zigeuner genannt. Heutzutage gibt es nur kleine Gruppen der Čuchny in der Estnischen SSR und im westlichen Teile der Lettischen SSR. Die meisten Čuchny wurden während der faschistischen Okkupation ermordet. Die Čuchny nennen sich selbst lotfíke romá oder lotfítke romá 'lettische Zigeuner'. Da aber das Ethnonym Čuchny in der entsprechenden Literatur in Gebrauch gekommen ist, wird auch der Unterzeichnete es anwenden, ungeachtet dessen, dass er früher diese Gruppe der Roma lettische Zigeuner genannt hat.

Die Mundart der Čuchny gehört zu der nördlichen Gruppe der nichtwalachischen Mundarten der Zigeunersprache. Zu derselben Gruppe werden auch die Mundarten der Zigeuner im östlichen Teile der Lettischen SSR, in der Litauischen SSR und in Nordpolen, ebenso die Mundarten der russischen Keldari und der russischen Zigeuner von Moskau gerechnet. Von den anderen Mundarten derselben Gruppe unterscheidet sich die Čuchny-Mundart ziemlich stark.

Die Čuchny-Zigeuner und ihre Mundart sind viel weniger als die anderen nichtwalachischen Zigeuner und ihre Mundarten untersucht worden, da die Zahl der Čuchny immer klein war und es in den baltischen Ländern keinen ernstzunehmenden Zigeunerforscher gab, der sich für diese Zigeuner interes-

siert hätte. Es gibt auch fast gar keine Bücher in der Čuchny-Mundart. Im Jahre 1933 ist in Riga eine Übersetzung des Johannis Evangeliums von Jānis Leimanis, der selbst ein Čuchno war, erschienen: "Evangeliben māro Raskīro Iisuko Kristuskiro Joannostir čindlo". Die Übersetzung ist aus dem Russischen gemacht worden und daher nicht frei von unzigeunerischen Russizismen. Der Unterzeichnete hat im Jahre 1938 in Tartu drei Märchen der Čuchny "Romenge paramiši" ohne Übersetzung veröffentlicht. Dieses Büchlein wurde unter Zigeunern kostenlos verbreitet. Es gibt auch eine bibliophile Ausgabe davon mit Aquatinta von Aino Bach. Auf Grund dieser beiden gedruckten Quellen hat der zigeunerische Sprachforscher Jan Kochanowski die Čuchny-Mundart in seiner Untersuchung "Gypsy Studies" I (New Delhi 1963) kurz beschrieben (S. 63-66). Er hat auch ein Volkslied der Čuchny veröffentlicht (S. 134-136). Eine oberflächliche Charakteristik der Čuchny-Mundart ist gleichfalls vom Unterzeichneten erschienen: " Des Tziganes (Bohémiens) des Pays Baltes" (Omagiu lui Iorgu Iordan cu prilejul împlinirii a 70 de ani, Bucureşti 1958, S. 35-40). Dem Aufsatz ist ein Märchen der Čuchny hinzugefügt worden. Eine Legende der Čuchny "The Latvian Gypsy Legend of May Rose" ist vom Verfasser in der Zeitschrift "Journal of the Gypsy Lore Society", Third Series, Vol. XV, Nos. 3-4, Liverpool 1961, S. 100-105, veröffentlicht worden. Ein kurzes Čuchny-Lied ist in der Zeitschrift "Eesti Loodus", Tartu 1959, Nr. 1, im Aufsatz "Mustlastest" (S. 22-28) erschienen.

In den letzten vorkriegszeitlichen Jahren hat der Verfasser dieses Aufsatzes Märchen, Sagen, Legenden usw. der Čuchny aufgezeichnet. Anschliessend werden einige Märchen, die der sechzehnjährige Tartuer Čuchno Edgaris Kozlovskis (alias Otos Burkēvičs) im Jahre 1935 erzählt hatte, herausgegeben. Dieser junge Zigeuner war ein guter Erzähler, der eine reine Čuchny-Mundart sprach. Seine Sprache war gewissermassen lexikalisch "détšiganisée", wie die Sprache aller Čuchny. Phonetisch und morphologisch war sein Zigeunerisch frei von

fremden Einflüssen. Ausser der Muttersprache sprach Edгарis Kozlovskis gut Estnisch und einigermassen auch Lettisch. Im Jahre 1941 ist er zusammen mit seinen Eltern und Geschwistern von den Faschisten ermordet worden.

1.

man si jék paramiša, ki trindíséngo najǎ'gos džínél so si tále phū, so si pe phū.

isis péske jék barvaló xólái. isis léste jék raktlōrí beršá despánc. acá do dād čorōró, ki nané māró so te xal. acá léste tikní láznica, saunína. kérta viíniki, lidžála ándo fō'ros. biknéla ándo fō'ros, kinéla péske xābená, janéla khā-ré. raktlorijáke phenéla phuró: "mi raktlōrí, dža ándo fō'ros tu, bikín viíniki. me som phūró, me nadodžá."

gijá raktlōrí ándo fō'ros. gijá ko jék barvaló kǎ'wpmānis te piknél viíniki. dijá trin rublí. gijá khāré joi, zakindžá saró. gijá vār mólos te lidžál viíniki ke to kǎ'wpmānis te biknél viíniki. lijá do kǎ'wpmānis la te lidžijá an péske štúba. phenéla jákes: "túke čep te acés máyge gǎdžáke."

raktlōrí phenéla: sir me acá, ki man si phūró dād? me sōm čorōrí, tu san barvaló. amé naští te zadžása amén."

jow phenéla: "me láva tut, lā te dādés nin."

i lijá la gǎdžáke, lijá do dādés nin pašé. nǎ! mejá do dād. joné obgardlé les. nǎ! dživén joné khetané barvalés. porázos virakirdé, ki joi isí lubní. lijá láko gǎdžó, khardžá la khetané péske. nǎ! giné ándo veš. phenéla jow: "čhū te vastá trui dēmbos!"

čhudžá joi péske vastá. lijá jow, čhindžá telé. acá joi ándo veš. gijá jow khāré. porázos joi rakírta: "me džáva ándo fō'ros, so me kerā' džāní ándo veš? me dža máyge fidír ándo fō'ros. dolā' te xa, ki me , dármo dāl čhudžá máyge da stráfa, ki liné me vastá telé."

nǎ! gijá joi ándo fō'ros. gijá joi ke jék čorōró búod-niekos. léste vār so nané so sujá to kníepi. phenéla joi:

"me mānušá! den man kúso māró!"

"man nāné māró. man búter nāné lōvé si trin mārki." dijá la trin mārki. - "dža po túrlis! móže doléša so."

joi gijá áwri buodátér. mānušá ke léske búoda ánde pōrí terdžóna to krā'mi lathlépen jákuci, ki nadžínél, kai te čhu vél. jow phenéla: "te jál do mā'nuš, konés trin mārki dijóm! me la dās pe sāró mū'žos mū'žumaiza."

jáwdžá joi pālé ke do búoda. phenéla jow: "vot, me tut dáva pe sāró mū'žos māró."

joi phendžá: "parikerá'w túke."

nāl porázos phenéla jow: túke čheb máŕge gādžáke te ačés."

joi phendžá: sir m_aští t_ačá túke gādžáke, ki man nāné vastá?"

jow phendžá: "da ničhí námol."

joi phendžá: "jek álga, m_ačá."

a joi si jáke šukár, ki perš láte nāné. važdó la lijá. jow phenéla: "me džáva ánde vār phū te lāw krā'mi préču." "nāl džai!"

líz jow gijá áwri, ločijá láte raklōró. porázos kerdé dui lubná po drom káršma. joné čhindlé opré: kon džála pašíl, preskírila šel rúbli te rat dīs te bešél. kon jel andré, te xal, te pijél dármo te šel rúbli doléla. - a joi čhindžá péske gādžéske, ki láte si raklōró. lijá póštímšos te lidžála lil. gijá pašíl do káršma, dikhéla opré. opré čhnló si: kon džála pašíl, šel rúbli preskírila. kon jel andré, šel rúbli doléla. gijá andré. čhudžápe te pašól. joné, lubná, čordé awrí do lil. pšechindlé vār lil, čhudlé pālé do lil. phenéna: "dikh maitáte! pejá nóko ŕo gādžó." do kōré sis, kon láko phéršo mólos kerdé nalachipén.

nāl lidžá do lil, póštímšos. dijá te kedél léste. a doi isís andré čhindló, ki te gādžáte ločijá o žvíros, ki xála sāró fō'ros telé.

jow čhindžá lil pālé: me xal sāró fō'ros opré, a jěk nāné vóino te čalél. jáwdžá pašíl nóko do póštímšos, jáwdžá ke do káršma. gijá andré, nóko čhudžápe te pašól. joné čordé

Šwří do lil te přečhindlé: vraz po sígnuma la te potradén.

jáwdžá kháré lil. sastró kedéla, rovéla. joi phenéla:
"soske tu rovésa? sík'w má'ge nin!"

diné láte, do lil. lijá do lil joi ándo vast te rovéla
te kedéla. phenéla joi: " phandén raktórés po dumó! te me
džáva má'ge."

zaphandlé raktórés po dumó. joi gijá ándo veš. raktóro
si phúró trindísé'gíro. porázos raktóro phenéla: " mi dai,
me som phéro po dumó."

joi phenéla: "sir tu, mo raktóro, raktóresa? tu san feňu
trindísé'gíro!"

"mi dai, me kamjóm do kóri štúnda, ki ločijóm, te raki-
rá'w, ábē dāl namukhjá te raktó'w."

"nā! mo raktóro, xóbi tu pírinca džásas?"

"butír si tu! nā! mi dai, džá ko dēmbos te štutíni tut
te me džá telé duméstér."

štutindžá joi ko dēmbos, dijá kuňdž raktóro, te vraz
dēmbos uxčá šwří sakténdšr. dáso zoraló sis jow. phenéla:

"mi dai, me janá túke mūrí te zas."

joi phenžá: "me kamá'w te pijá'w pá'ni. mo dží martí-
ni."

jow phenla: "terdžú! me rodá pá'ni."

gijá i lačá, dikhéla: dui ávuoti. porázos jow mišíni:
dalá si jék si džídó pá'ni, vār si mūló pá'ni. khardžá péske
dā: "jāw, pi pá'ni! me lačóm."

phenéla joi: "me perā' andré."

"šmále! me rekirā' n."

líz mukhjápes andré and ávuotos, joi pšildžá andré.
tirdijá šwří, lathlépe mūlé vastá. gijá ko vār ávuotos,
pšildžá doi andré, tirdijá šwří, lathlépe džídé vastá. joi
čhudžápe po čha'gá, ma'gijá péske dāwlés: "me som baxtalí dā
dāwléstér te mānušéndšr mardí."

porázos raktóro phenéla: "mi dai, javén ándo fō'ros!"

"nā! javén!!"

nei giné. lačápe láikos, brišind te krúsa. giné joné
táli jék jumpta. terdé. raktóro phenéla: "mi dai, túke si

kindés dai te terdžés."

"Ne! so kerésa?"

"me kharā' awrī púsis. me mukhél amén andré."

khardžá awrī púsis. púsis phenéla: "kon tumé san?"

"sir tu dásaw dillinó san? tu pučhésa manušéndér, kon tumé san? mukh andré te tósta phenā'"

nā! mukhjá len andré péske štúba. phenéla jow, rakló, púsis: "kon tu san?"

"há! sir tu dásaw dillinó san? de me dāke te zal te čhuvás la te pašól. tósta amé dui terné rakirása."

púsis pučhéla: "būt tu phūró san?"

raklōró phenéla: "tu nimáz mándir phūrdir nasán."

lijá te rakirél raklōró. púsis naphenéla lésko lāw.

púsis phenéla: "vot, zigā'ris dešójék javéna khāré dui barvalé ká'wpmāni. tósta rakir lénca."

jāwlé khāré joné. phenéna joné: "kharás mārē púsis. me rakirél amēge so. nūdží si."

khardé andré púsis. - "rakir so!"

"me nadžiná'w te rakirá'w so, a man si jék raklōró, kon džinél te rakirél."

jańdžá andré raklōrés. phenéna pe raklōréste: "kon tu san?"

"me rajá, sir tumé dáse prósta san? tumé pučhéna, so me som. čhuvén man pō bāḡkos, den man glā'za vīnos!"

diné. pijá awrī. lijá jow te rakirél, sir léske dāke mušná telé čhindlé te sir la awrī trādjijá, sir do čōró búodniekos ačá barvaló te sir léske da mukhjá. a do ká'wpmānis phenéla: "xóbi tu san láko raklōró?"

"ahá, isóm!"

"būt tu phūró san?"

"me som kaná phūró štārdiseḡiro."

"sir tu džinés te rakirés?"

"sir me nadžiná'w! pučh mándér, so si ándo fō'ros te me túke phenáva. me džiná'w, so tále phū, so si pe phū. būt mūlé si, būt džidé si. sāró me džiná'w."

"ne! kai si me gādží?"

"ándo vār štúba si."

jańdžá la andré. dijá la óapla trui men te namkhéla pširó. raktōró gijá pe skawín, čhindžá péske dādés póro kan. vraz pejá lésko dād. ne! phenéla jow jákes pe búodniekóste, raktōró phenéla: " tu ačán oži jáke barvaló, tu romná pālé nadcléša." - tósta phendžá pe péske dādéste: "jān ánde khaygerí!"

i giné. jáwlé šwri khaygerijátér. phenéla jow, raktōró, jákes: "mi dai te mo dād, kaná man butír nadikhéna. čhuvén tumāré dui vastá tal mánde te dikhéna, kai me dža."

ne! čhudlé vastá telál. ne! urńóla ándo gáisos. bolibé pširá dijá. liné přéču les muzikása. éńgeli sārē trui léste. ne! i gijá péske. dai to dād rikirdé trůvva berá te jáke isis durx do paramiša.

Ich habe ein Märchen, wie /-dass/ ein dreitägiger Neugeborene das weiss, was unter der Erde und was auf der Erde ist.

Es war einmal ein reicher Wirt. Er hatte ein fünfzehnjähriges Töchterchen. Der Vater wurde (so) arm, dass er kein Brot zum Essen hatte. Es blieb ihm nichts anderes übrig als eine kleine Kate, eine Hütte. Er macht Besen, bringt (sie) in die Stadt. Er verkauft (sie) in der Stadt, kauft sich Lebensmittel, bringt (sie) nach Hause. Der Alte sagt dem Mädchen: "Mein Töchterchen, geh du in die Stadt, verkauf die Besen. Ich bin alt, ich werde nicht bis dahin gehen."

Das Mädchen ging in die Stadt. Sie ging zu einem reichen Kaufmann, um die Besen zu verkaufen. Er gab (ihr) drei Rubel. Sie ging nach Hause, kaufte sich alles. Sie ging zum zweiten Mal, um dem Kaufmann Besen zu bringen, um Besen zu verkaufen. Der Kaufmann nahm es und führte es in sein Zimmer. Er sagt (ihr) so: "Du sollst meine Frau werden."

Das Mädchen sagt: "Wie kann ich (es) werden, da ich einen alten Vater habe? Ich bin arm, du bist reich. Wir können uns nicht vereinigen."

Er sagt: "Ich heirate /-nehme/ dich, ich werde auch

deinen Vater (zu mir) nehmen."

Und er heiratete sie. Er nahm auch den Vater zu sich. Nun! Der Vater starb. Sie beerdigten ihn. Nun! Sie leben reich zusammen. Auf einmal kam das Gerücht in Umlauf, dass sie eine Dirne sei. Ihr Mann machte sich auf, er hiess sie mitkommen. Nun! Sie gingen in einen Wald. Er sagt: "Lege deine Hände um die Eiche!"

Sie legte ihre Hände. Er griff an, (und) schlug die Hände ab. Sie blieb im Walde. Er ging nach Hause. Sie sagt / = spricht/ auf einmal: "Ich gehe in die Stadt. Was werde ich allein im Walde machen? Ich werde mich lieber aufmachen, um in die Stadt zu gehen. Ich werde (etwas) zum Essen bekommen, da ich ..., der Gott hat umsonst diese Strafe auf mich gelegt, dass meine Hände abgeschlagen / = weggenommen/ wurden."

Nun! Sie ging in die Stadt. Sie ging zu einem armen Ladenbesitzer. Er hat nichts anderes ausser Nadeln und Stecknadeln. Sie sagt: "Meine Leute! Gebet mir ein Stück Brot!"

"Ich habe kein Brot. Ich habe nicht mehr Geld als drei Mark." Er gab ihr drei Mark. - "Geh auf den Markt! Vielleicht wirst du etwas bekommen."

Sie ging aus dem Laden hinaus. Es stehen / = warten/ Leute Schlange / = im Schwanz/ bei seinem Laden und soviel Ware ist aufgetaucht, dass er nicht weiss, wohin (sie) zu legen. Er sagt: "Es mag die Frau / = der Mensch/ kommen, der ich drei Mark gegeben habe! Ich möchte ihr auf Lebenszeit Gnadenbrot geben."

Sie kam zum Laden zurück. Er sagt: "Sieh, ich werde dir auf Lebenszeit Brot geben."

Sie sagte: "Ich danke dir."

Nun! Auf einmal sagt er: "Du sollst meine Frau werden."

Sie sagte: "Wie kann ich deine Frau werden, da ich keine Hände habe?"

Er sagte: "Das macht / = kostet/ nichts."

Sie sagte: "Einerlei, ich werde."

Aber sie ist so schön, dass niemand sie übertrifft. Des-

halb hat er sie geheiratet / = genommen/. Er sagt: "Ich reise / = gehe/ in ein anderes Land, um Ware in Empfang zu nehmen."

"Nun! Geh!"

Als er weggegangen war, wurde ihr ein Jungchen geboren. Zwei Dirnen haben aber am Wege eine Schenke geöffnet / = gemacht/. Sie schrieben darauf: wer vorbei geht, (der) bezahlt hundert Rubel und hat eine Nacht und einen Tag zu bleiben / = sitzen/. Wer hineingeht, (der) bekommt unentgeltlich Essen und Trinken und hundert Rubel. - Aber sie / = die Frau/ schrieb ihrem Manne einen Brief, dass sie ein Jungchen hat. Der Briefträger nahm den Brief, um (ihn) zu bringen. Er ging an der Schenke vorbei, er schaut auf. Darauf ist geschrieben: wer vorbeigeht, (der) bezahlt hundert Rubel. Wer hineingeht, (der) bekommt hundert Rubel. Er ging hinein. Er legte sich schlafen. Sie, die Dirnen, stahlen (ihm) den Brief. Sie schrieben anstelle dessen einen anderen Brief, sie legten den Brief zurück. Sie sagen: "Sieh mal das Aas! Sie wurde wieder geheiratet." Es waren dieselben, die ihr das erste Mal Schlechtes getan haben.

Nun! Er brachte den Brief, der Briefträger. Er gab ihm ihm zum Lesen. Aber dort drinnen war geschrieben, dass seiner / = deiner/ Frau ein wildes Tier geboren ist, dass es die ganze Stadt auffrisst.

Er schrieb einen Brief in Erwiderung / = zurück/: "Es möge die ganze Stadt auffressen, aber niemand darf es anrühren."

Es kam der Briefträger wieder an dieser Schenke vorbei. Er ging hinein, legte sich wieder schlafen. Sie, die Dirnen, stahlen (ihm) diesen Brief und schrieben anstelle dessen: "Ihr sollt sie sofort schnell wegjagen."

Der Brief wurde nach Hause gebracht/ = kam nach Hause/. Der Schwiegervater liest (ihn), er weint. Sie sagt: "Warum weinst du? Zeige auch mir (ihn)!"

Es wurde der Brief ihr gegeben. Sie nahm den Brief in (ihre) Hand und sie weint und liest. Sie sagt: "Bindet das

Jungchen (mir) auf den Rücken! Und ich werde mich auf den Weg machen."

Das Jungchen wurde (ihr) auf den Rücken gebunden. Sie ging in einen Wald. Das Jungchen ist drei Tage alt. Auf einmal sagt das Jungchen: "Meine Mutter, ich bin auf dem Rücken (dir) schwer."

Sie sagt: "Wie kannst du sprechen / = sprichst du/, mein Jungchen? Du bist nur dreitägig!"

"Meine Mutter, ich wollte in derselben Stunde, als ich geboren wurde sprechen, aber der Gott erlaubte (mir) / = liess/ nicht zu sprechen."

"Nun! Mein Jungchen, vielleicht könntest du mit den Füßen gehen?"

"Mehr als du! Meine Mutter, geh zur Eiche und lehne dich an und ich werde vom Rücken herunterkommen."

Sie lehnte sich an die Eiche. Das Jungchen machte einen Ruck und sofort sprang die Eiche aus den Wurzeln heraus. So stark ist es. Es sagt: "Meine Mutter, ich werde dir Beeren zum Essen bringen."

Sie sagt: "Ich will Wasser trinken. Mein Herz ist durstig."

Es sagt: "Warte! Ich werde Wasser suchen."

Es ging und fand (es). Es sieht: es gibt da zwei Quellen. Auf einmal denkt es: so ist es, in einer / = die eine/ ist lebendes Wasser, in der anderen / = die andere/ ist totes Wasser. Es rief seiner Mutter zu: "Komm, trink Wasser! Ich habe es gefunden."

Sie sagt: "Ich werde hineinfallen."

"Habe keine Angst! Ich werde (dich) halten."

Als sie sich in die Quelle tauchte / = hineinliess/, fiel sie hinein. Es zog (sie) heraus. Die Hände wurden leblos. Sie ging zu der anderen Quelle, sie fiel dort hinein. Es zog (sie) heraus. Die Hände wurden belebt. Sie fiel auf die Knie (und) betete zu ihrem Gott: "Ich bin glücklich durch den Gott und von Menschen bin ich geschlagen worden."

Das Jungchen sagt aber: "Meine Mutter, wollen wir in die

Stadt gehen!"

"Nun! Wollen wir gehen!"

Nun! Sie gingen. Das Wetter wurde schlecht, Regen und Hagel. Sie gingen unter ein Dach. Das Jungchen sagt: "Meine Mutter, du hast es schlecht hier zu stehen."

Nun! Was soll man machen / = machst du/?"

"Ich werde den Knecht heraufzurufen. Er soll uns hineinlassen."

Es rief den Knecht herauf. Der Knecht sagt: "Wer seid ihr?"

"Warum / = wie/ bist du so ein Dummer? Du fragst Leute: wer seid ihr? Lass (uns) hinein und dann werde ich sagen."

Nun! Er liess sie in sein Zimmer herein. Er sagt, der Bursche, der Knecht: "Wer bist du?"

"Ach! Warum / = wie/ bist du solch ein Dummer? Gib meiner Mutter (etwas) zum Essen und bränge sie zu Bett. Dann werden wir, beide Jugendlichen, sprechen."

Der Knecht fragt: "Wie alt bist du?"

Das Jungchen sagt: "Du bist gar nicht älter als ich."

Das Jungchen fing an zu sprechen. Der Knecht errät / = sagt/ seinen Namen nicht. Der Knecht sagt: "Sieh mal, um zwölf Uhr kommen zwei reiche Kaufleute nach Hause. Sprich dann mit ihnen."

Sie kamen nach Hause. Sie sagen: "Wollen wir unseren Knecht rufen. Er soll uns etwas erzählen / = sprechen/. Es ist langweilig."

Sie riefen den Knecht herein. - "Erzähle etwas!"

"Ich weiss nicht, was zu erzählen, aber ich habe ein Jungchen, der weiss, (was) zu erzählen."

Das Jungchen wurde hereingeführt. Sie sagen dem Jungchen: "Wer bist du?"

"Meine Herren, warum / = wie/ seid ihr solche Gemeine. Ihr fragt, was ich bin. Setzt mich auf die Bank, gebt mir (ein) Glas Schnaps!"

Sie gaben es. Es trank (es) aus. Es fing an zu erzäh-

len, wie seiner Mutter die Arme abgeschlagen wurden und wie sie hinausgejagt wurde, wie der Ladenbesitzer reich geworden ist und wie er seine Mutter verlassen hat. Aber der Kaufmann sagt: "Vielleicht bist du ihr Jungchen?"

"Jaja! Ich bin!"

"Wie alt bist du?"

"Ich bin jetzt vier Tage alt."

"Wie kannst du sprechen?"

"Warum soll ich nicht können? Frage mich, was in der Stadt ist und ich sage (es) dir. Ich weiss, was unter der Erde ist, was auf der Erde ist, wieviel es Tote, wieviel es Lebende gibt. Alles weiss ich."

"Nun! Wo ist meine Frau?"

"Im anderen Zimmer ist (sie)."

Sie wurde hereingeführt. Er fiel ihr um den Hals und lässt (sie) nicht los. Das Jungchen stieg / = ging/ auf den Tisch, er gab seinem Vater einen Backenstreich. Sein Vater fiel auf der Stelle hin. Nun! Es sagt dem Ladenbesitzer, das Jungchen sagt: "Du bist schon so reich geworden, du bekommst die Frau nicht zurück." - Dann sagte er seinem Vater: "Wollen wir in die Kirche gehen!"

Sie gingen. Sie kamen aus der Kirche heraus. Es sagt, das Jungchen, so: "Meine Mutter und mein Vater, jetzt werden sie mich nicht mehr sehen. Legt eure zwei Hände unter mich und schaut, wohin ich gehen werde."

Nun! Sie legten (ihre) Hände darunter. Nun! Es fliegt in die Luft. Der Himmel öffnete sich. Es wurde mit Musik empfangen. Alle Engel um (stehen) es. Nun! Es ging seines Weges. Die Mutter und der Vater trauerten (um es) ein Jahr und so ist das Märchen zu Ende.

Anmerkung: Das Märchen hatte Edgaris Kozlovskis von einer alten Zigeunerin Lota Siiman in Rakvere gehört.

A. A a r n e - S t. T h o m p s o n , The Types of the Folktale (Helsinki 1961): 706 "The Maiden Without Hands".

2.

isi péske jék paramíša. isi barvaló kulái. isi léste trin rakté. du rakté isi gudžvāré, trito isi durńilas. dui pšalá phenéna: "mo dād, amé džása ko bormolíko veš. džása te uxtilás čiriklós sáwnakunés." - nāi giné.

durńilas phenéla: "mo dād, mukh man nin te džāw. joné džána. ničí nadoléna, javéna pālé dármo. móžom mérna."

"Ne! džā, durńila!"

lijá durńilas líndroška, beščá oprál, lijá pū'ros hírelá, čhudžá pe búka i gijá. jā la přecu léске jék phūroró - "kai tu džása, durńila?"

"me džā ándo mormolíko veš."

"ne, džā, durńila!"

i gijá. gijá ke do veš. porázos dikhéla: jāwdžá čirikló khāré ke péske bū'ra. phenéla čirikló: "durńila, jāw, mukh me bū'ra pširó! me som khinó. me dūr sómas."

durńilas narakírla přecu nijék lāw. phenéla čirikló šeláke paramíši, šeláke nuotikúmi. durńilas ni maz našunéla pe léste. xála péske hírelá fénu. čirikló phenéla: "sir oží phenéna, ki si durńilas te jáke si." gijá čirikló ándo péske bū'ra. dijá skókos durńilas ke bū'ra. dijá cápła čirikló. čirikló phenéla: "ki tu sánas jáke gudžvāró, te kaná me isóm tíró te dāwleskíró."

durńilas phenéla: "šun, so me phenáva! kai tu pšlén čhudžán?"

"te pšalá si káda dui mormolíka kaštá. dalá si te pšalá."

do čirikló si búris.

"sir me te dolá'w me pšalén pālé?"

"doléssa vraz. džā, phagír búntos raná te sáko kašt trin móli čhin, te dikhéssa."

lijá durńilas sārē kaštá te čhiŋgirél. gijá léске láikos berš. jáke sis do veš bāró. sārē si mānušá. phenéla durńilas: "kai pšalēnge grejá isi?"

"dikh, káda dui bará, da sáwnakuné, dalá si grajá."

lijá te čingirél, ušlé opré grajá. jačá jék briíjan-
tíko krána. phučéla durńilas; "so si kadajá?"

"dajá si kralíske raklí. joi si phūrí dešortó beršéŋ-
giri. joi sis dežberšéŋgiri, ki joi našá dijá péske dādés-
tér."

gijá durńilas pašé, čhindžá rańasa, uščá opré frincu-
zéna. phenéla joi: "sóske tu man opré diján lindrátér?"

"xai tu sánas kašt."

nā! joi phenéla: "kaná tu ačéla máŋge gādžéske."

nā! phenéla durńilas: "jék álga."

lijá péske lindročka, bešlé oprál, čirikló to durńilas
te frincuzéna. kaná džána. a léske pšalá palál. durńilas
beščá telé pe bergíca péske frincuzenása te čiriklésa. čir-
rikló, ki svilpíni si dešódui frā'gari. porázos dui pšalá
zarakirdépen: "amén māró dād viskuolindžá. amé ačása ándo
lāč te durńilas te dolél frincuzéna te čiriklés. las les
čurdás ándo ávuotos te las la te lidžás khāré. tu lā čir-
riklés, me la frincuzéna. te javén khāré."

jāwélé pašé. durńilas zapašijá. liné les te čurdiné ándo
ávuotos. liné la te lidžiné khāré. nozvāridlé la, ki náné
voíno te phenél. porázos durńilas pejá po do svétos, doi, kai
léske frincuzenáko dād isís krális. gijá jow doi ándo fō'ros.
ábē léste láke aŋgrustí po lésko pálcos. gijá jow andré ko
krális. porázos phenéla jow, kerdžape jow dáse mānušéske, ki
džínél, sā mānušá po svétos isí. krális phenéla: "ki tu džin-
nés, phen, kai me raklí si."

"te rakiá me džiná'w, kai si."

"nā, phen, kai si. tósta me dā sārí éirōpa."

"te raklí si tūtér našá dijá órto berš. joi isís ándo
mormolíko veš te me lačóm la. díkai si te rakiáke aŋgrustí!"

čurdájá po skamín do aŋgrustí. dikhjá krális do aŋgrus-
tí, lijá te rovél.

"nā! jāw mānca khetané!"

"nā! javén!"

zakirdžá krális péske kúgja. i giné do kōro dīs, ki de-
léŋge čep te džan pe láuliba. nā! čirikló phenéla: "me frin-

cuzéne, javél akevraz māró xulái khāré."

jāwdzá andré krális. liné sārē paramiši te phenén. dur-
nílas phenéla: "isi mánge vóino te phená'w?"

"vóinoi phen!"

ne, lijá te phenél kóntos žijko pā'digo, sir léske ker-
dés. jáke si kaná, me túke phendžóm, jáke jow léyge phendzá.
dui psalá phenéna: "nāné čáčó!"

čirikló phenéla: "čhinén trin simírja duméstér to lond
andré, ki phenél, ki nāné čáčó."

nā! durnílas phendzá āwri: "vot, mo dād, me som to rak-
ló durnílas te me len pāstindžóm. a joné man kamlé te duma-
rén."

nā! durnílas kerdzá blāw kokōró. lijá péske dādés. psā-
lén dumardzá. te gijá an péske zastréske fō'ros. te doi
kerdzá nin blāw. te dživén šúodien te túodien.

Es gibt ein Märchen. Es gibt einen reichen Wirt. Er hat
drei Söhne. Zwei Söhne sind klug, der dritte ist dumm. Die
zwei Brüder sagen: "Mein Vater, wir gehen in den marmornen
Wald. Wir gehen, um das goldene Vögelchen zu fangen." Nun!
Sie gingen.

Der Dumme sagt: "Mein Vater, lass mich auch gehen. Sie
gehen. Sie werden nichts bekommen. Sie werden umsonst zu-
rückkommen. Vielleicht werden sie sterben."

"Nun! Geh, (du) Dummer!"

Der Dumme nahm eine lange Droschke, (und) setzte sich
darauf. Er nahm einen Scheffel Erbsen, legte (sie) auf den
Kutschbock und er fuhr / = ging/ weg. Es kommt ihm ein Alter
entgegen. - "Wohin gehst du, Dummer?"

"Ich gehe in den marmornen Wald."

"Nun! Geh, (du) Dummer!"

Und er ging. Er ging zum Wald. Auf einmal sieht er: der
Vogel kommt nach Hause zu seinem Käfig. Der Vogel sagt: "(Du)
Dummer, komm, mach meinen Käfig auf! Ich bin müde, ich war
in der Ferne."

Der Dumme erwidert ihm kein Wort. Der Vogel erzählt

/ = sagt/ allerlei Märchen, allerlei Geschehnisse. Der Dumme hört ihm gar nicht zu. Er isst nur seine Erbsen. Der Vogel sagt: "Da du so klug gewesen bist, so / = und/ gehöre ich jetzt dir und dem Gott."

Der Dumme sagt: "Hör zu, was ich sage! Wohin hast du (meine) Brüder gelegt?"

"Deine Brüder sind diese zwei marmorne Bäume. Das sind deine Brüder."

Der Vogel ist ein Zauberer.

"Wie werde ich meine Brüder zurückbekommen?"

"Du bekommst (sie) sofort. Geh, brich ein Bündel Zweige und schlage drei Mal jeden Baum, und du wirst es sehen."

Der Dumme fing an alle Bäume zu schlagen. Er brauchte dazu / = es ging ihm/ ein Jahr. So gross war dieser Wald. Alle (Bäume) sind Menschen. Er sagt: "Wo sind die Pferde der Brüder?"

"Schau! Diese zwei Steine, die goldenen, diese sind die Pferde."

Er fing an (sie) zu schlagen, die Pferde wachten auf. Es blieb eine brillante Eberesche. Der Dumme fragt:

"Was ist das?"

"Das ist eine Königstochter. Sie ist achtzehn Jahre alt. Sie war zehn Jahre alt, als / = dass/ sie ihrem Vater verlorenging."

Der Dumme ging zu (ihr), schlug (sie) mit den Zweigen, die Prinzessin wachte auf. Sie sagt: "Warum hast du mich aus dem Schlaf aufgeweckt?"

"Weil du ein Baum warst."

"Nun!" Sie sagt: "Jetzt wirst du mein Mann."

Nun! Der Dumme sagt: "Einerlei."

Er nahm seine lange Droschke, (und) sie setzten sich darauf, der Vogel und der Dumme und die Prinzessin. Jetzt fahren / = gehen/ sie. Aber seine Brüder sind hinter (ihm). Der Dumme setzte sich mit seiner Prinzessin und mit seinem Vogel auf einem Hügel nieder. Wenn der Vogel pfeift, ist es (so), als ob zwölf Musikanten (spielten). Auf einmal verein-

baren aber die zwei Brüder: "Unser Vater hat uns ausgeschult. Wir werden uns schämen müssen, aber / = und/ der Dumme würde die Prinzessin und den Vogel bekommen. Wollen wir ihn in eine Quelle werfen und wollen wir sie / = die Prinzessin/ nach Hause bringen. Nimm du den Vogel, ich nehme die Prinzessin. Und wollen wir nach Hause gehen / = kommen/."

Sie kamen zu (ihm). Der Dumme hatte sich hingelegt. Sie nahmen ihn und warfen in eine Quelle. Sie nahmen sie / = die Prinzessin/ und brachten (sie) nach Hause. Sie nahmen ihr den Eid ab, dass sie (die Wahrheit) nicht spreche / = es ist nicht erlaubt zu sprechen/. Der Dumme fiel aber in diese Welt, dorthin, wo der Vater seiner Prinzessin König war. Dort ging er in die Stadt, aber er hat ihren Ring auf seinem Finger. Er ging zum König hinein. Er sagt aber..., er stellte sich / = machte sich/ als einen Menschen, der weiss, welche Leute es in der Welt gibt. Der König sagt: "Wenn du es weisst,(so) sage (mir), wo meine Tochter ist."

"Es ist mir bekannt, wo deine Tochter ist."

"Nun! Sage es (mir), wo sie ist. So / = dann/ werde ich dir das ganze Europa geben."

"Deine Tochter ist (vor) acht Jahren verlorengegangen. Sie war im marmornen Walde und ich habe sie gefunden. Sieh mal, hier ist der Ring deiner Tochter."

Er warf den Ring auf den Tisch. Der König betrachtete den Ring, (und) er fing an zu weinen.

"Nun! Komm mit mir mit!"

"Nun! Wollen wir gehen!"

Der König machte sein Schiff fertig. Und sie gingen an demselben Tage, als sie zur Trauung gehen musste / = müssen/. Nun! Der Vogel sagt: "Meine Prinzessin, unser Wirt kommt gerade nach Hause."

Der König kam herein. Alle fingen an Märchen zu erzählen. Der Dumme sagt: "Darf ich sprechen?"

"Du darfst / = es ist erlaubt/."

Nun, er fing an von Anfang bis zu Ende zu erzählen, was / = wie/ ihm gemacht wurde. Es ist jetzt so, (wie) ich es

dir erzählt habe, so erzählte er es ihnen.

Die zwei Brüder sagen: "Es ist nicht wahr."

Der Vogel sagt: "Schneidet (ihm) drei Riemen aus dem Rücken und (tut) Salz (in die Wunden) hinein, der sagt, dass es nicht wahr sei."

Nun! Der Dumme spricht (alles) aus: "Sieh mal, mein Vater, ich bin dein Sohn, der Dumme, und ich habe sie gerettet. Sie aber wollten mich töten."

Nun! Der Dumme feierte / = machte/ selbst die Hochzeit. Er nahm seinen Vater (zu sich). Die Brüder hat er getötet. Und er ging in die Stadt seines Schwiegervaters. Und dort feierte / = machte/ er auch (seine) Hochzeit. Und sie leben auch heutigentags.

Anmerkung. A. A a r n e - S t. T h o m p s o n , The Type of the Folktale: 550 "Search of the Golden Bird".

3.

isí péske jék študentos, skuolindžápes bištepándž berš. jáwžá khäre ke péske dād ándo cíemi. džála te činél o gíva. dikhéla: já'la jék sap. dumardžá do sapés. jáwžá vār sap. dumardžá dolés ní. jáwžá jék saplín čisto kaparíko. kamél te činél dolá. joi phenéla: "namār man!"

nei! jow phendžá: "tu kamés man te dandirél!"

"nakamá'w. jáw pal mánde!"

lidžijá les kondžíkai. dikhéla jow: isí bédra. trui do bédra čisto sáwnakúni čar. saplín phenéla: "jáw pal mánde!"

gijá joi ánde bédra. gijá jow nin. dikhéla jow: isí ándo bédra sapá, móžem kóncik tū'kstuoší. jék sap si léngo krájis, dui šārēgīro. pe sáko šāró sáwnakúne koróni. dijá góli do krájis: "jék nāné vóino te čalél."

isí doi jow trin čhoná náxai, nápi. dikhjá do sapéngo krájis, ki jow kamél te xal. ábē rakló siklijá sapéngē chib. phenéla sap: čar da bar!"

čardžá bar. jačš jáke zoraló, ki nakamél te xal ni te pijél. phenéla do sap: "tu kamés khäre te džes?"

"kamá' w gan."

"ná, dzá!

a do saplín džála khetané lésa. joné isís sārē mānušá, a joné si noburumé. gijá rakló khāré, phenéla: "mo dād, siklijá kirdžán man póro skuóli, a jáke guđžvaró me nasómas si me kaná som. kaná me džiná' w sapé/ŋge čhib. gijá jow andré an péske štúba, saplín nin khetané. čhudžápes jow te pašól, abē do saplín rišijá dási frincuzena, ki preš láte butír nāné. uščá jow opré, zastraxandijá. joi phenéla: "mo gādžó, lidžá me cípa áwri!"

lidžijá joi áwri, čhudžá ánde bār. porázos dživén joné khetané órto berš. isí láte dui raklóre oží. porázos joi phenéla: "kai tu me cípa čhudžán?"

"ánde bār si!"

jańdžá andré, a do cípe isí šukardír per láte. joi phenéla: "jan dārik! rišú trujú!"

rišijá jow trujú. lašápes saplinšáke. dandirdžá les, ačá sapéske. dandirdžá raklorén, ašlé sapé/ŋge. te giné áwri uda-
rétér. te isí durx nin.

Es war einmal ein Student. Er studierte fünfundzwanzig Jahre. Er kam nach Hause zu seinem Vater zu Besuch. Er geht Roggen ernten / = schneiden/. Er sieht: es kommt eine Schlange. Er tötete diese Schlange. Es kam eine andere Schlange. Er tötete auch sie. Es kam ein Schlangenweibchen, das rein kupfern war. Er will das hauen. Es sagt: "Schlage mich nicht!"

Nun! Er sagte: "Du willst mich beißen!"

"Ich will es nicht. Folge mir (nach)!"

Es führte ihn irgendwohin. Er schaut: es gibt eine Grube. Um die Grube herum wächst rein goldenes Gras. Das Schlangenweibchen sagt: "Folge mir (nach)!"

Es ging in die Grube. Er ging auch. Er schaut: es gibt in der Grube Schlangen, vielleicht mehrere Tausende. Eine Schlange ist ihr König, die zweiköpfige. Auf jedem Kopfe gibt es eine goldene Krone. Der König gab einen Laut von

sich: "Niemand darf etwas essen / = satt werden/!"

Er ist dort drei Monate ohne Essen und Trinken. Der Schlangenkönig sah, dass er essen will. Der Junge hatte aber die Sprache der Schlangen erlernt. Die Schlange sagt (ihm): "Lecke diesen Stein!"

Er leckte den Stein. Er wurde so stark, dass er weder essen noch trinken will. Die Schlange sagte (ihm): "Willst du nach Hause gehen?"

"Ich will wohl."

"Nun, geh!"

Aber das Schlangenweibchen geht mit ihm (mit). Sie waren alle Menschen, aber sie sind verzaubert. Der Junge ging nach Hause, (und) er sagt: "Mein Vater, du lässt mich in die Schule gehen, dass ich lernen sollte, aber so klug war ich nicht wie ich jetzt bin. Jetzt kann ich die Sprache der Schlangen." Er ging in sein Zimmer hinein, das Schlangenweibchen (ging) auch mit. Er legte sich schlafen, aber das Schlangenweibchen verwandelte sich in solch eine (schöne) Prinzessin, dass keine sie übertreffen kann. Er erhob sich, (und) er erschrak. Sie sagt: "Mein Mann, bring' meine Haut hinaus!"

Er brachte (sie) hinaus, legte (sie) in den Garten. Sie leben schon acht Jahre zusammen. Sie hat schon zwei Söhne. Auf einmal sagt sie: "Wo hast du meine Haut gelegt?"

"(Sie) ist im Garten."

Er brachte (sie) herein. Aber die Haut ist schöner als sie. Sie sagt: "Bring' (sie) hierher! Wende (sie) um!"

Er wendete (sie) um. Sie (die Prinzessin) wurde Schlangenweibchen. Es biss ihn, er wurde Schlange. Es biss die Jungchen, sie wurden Schlangen. Und sie gingen durch die Tür hinaus. Und es ist wieder zu Ende / = durch/.

Anmerkung: Das Märchen hatte Edgaris Kozlovskis von seiner Tante Kafa Siiman in Tapa gehört.

A. A a r n e - S t. T h o m p s o n , The Type of the Folk-tale: 433 A + 672 D: A Serpent Carries a Princess into its Castle + The Stone of the Snake.

me túke phená dási paramíša. isis péske jék mēsargos. léste sis jék féno rakló. do rakló porázos phenla jákes: "mo dād, me som gudžváró per kraľíste. ábē saró me nadžinā'w."

"no, so tu kamés, mo rakló?"

"me kamā'w póro svétos te džāw."

"ne, džā!"

lijá o rakló péske greš, péske zen, beščá po dumó i džála. šunéla jow, jék déla góli ánde veš. gijá grésa pašé. dikhéla: lāvva isí telé pašlí, a každ gijá ándo pīró. kamél te del karjé. do žvíros kérta šārésa, me nadél karjé. rakló gijá gréske duméstér telé. nodžamudijá les. beščá po dumó rakló. kaná džála. žvíros džála khetané. džála spríeksu, šunéla: jék déla góli. gijá pašé, dikhéla: dasípa lāvva dijá skókos maškír dui kaštá, napérlas spríeksu na ápakaí. lijá jow tevér. čhindžá kašt telé. pejá lāvva áwri. nodžamudijá les. kaná džána sārē trin. javéla préču o rič. kamél te zal opré e raklés. uxtlán aqgil o žvíri. liné ričés, zaxané. rakló mišlíni: "kústuoni nisí pal mánde. di cik joné gudžváré si!" gijá jow and jék fō'ros, ábē do fō'ros ánde trúwva. gijá ánde jék káršma. phenéla: sóske da fō'ros ánde trúwva si?"

"kraľíske raklá da rat zigā'ris dešódúí lidžála beŋgéske kúčieris, raklá po móros kúčieris lidžála beŋgéske."

jow lijá štúba opré. sārē péske žvirénca xála. nōžakirdžá belvéí. mardžá zigā'ris dešójék. beščá po dumó te gijá sārē péske žvirénca po móros. porázos dikhéla: kúčieris janéla raklá po móros. raklí mišlindžá, ki davá si oží do beŋg. kúčieris čhurdijá raklá telé. kōró nāščá. rakló phenéla: "šmále! mánder nástraxa! sóske tut dai janlé?"

"man janlé beŋgéske."

mardžá zigā'ris dešódúí, beŋg javéla. déla góli beŋg: "kraľis man jekhá nadijá. kraľis dijá man štārén."

déla góli beŋg: "jen! bešén po čhib!"

rakló phenéla: "te čhib áwri dā kundž sārē saknéna." beŋg zaxolisadijá.

rakló,phenéla: "nabrū'ki mui jákuci! jáw aŋgí!"

liné te marépe. joné márna trin te beŋg ják. tíkmār mardzá saré sārē telé, dešodúi sārē. rakló lijá léŋge čhibá, tirdijá saré čibá áwri. beŋg mejá. lijá raklí péске aŋgurstí, čhudzá pe raklésko vast. žviréŋge čhudzá sáwnakúno kápsalis pe men, jekhéske kápsalis, vávreske sáwnakúno zigā'ris.dikh- já dóva kúčieris, jáwdzá pālē. lijá raklía, lidžala khārē. phenéla kúčieris jákes: "zvā' rini tut, phen, ki me tut pās- tindžóm!"

"nē, me phēnā'."

giné khārē. dikhjá o kralis raklía te phendžá: "kon tut pāstindžá?"

"man pāstindžá kúčieris."

hadiné kúčieris krafliske. kaná džána ke lā'wliba. oščí dui štúndi iáikos, tósta džána ánde khaŋgerí. porázos jáwdzá o rakló pašē. dikhél joi e raklés i pičkirdžá. phenéla o rakló: "kon da krafliske raklía pāstindžá?"

o kúčieris, ki jow dumardžá beŋgés.

"beŋgéstēr čhibá n'isis?"

kúčieris phenéla: "isis!"

"kai da čhibá ašlé?"

"me tirdijóm áwri."

"sikā'w áwri!"

sikadžá kaštuné. jow phenéla, o rakló: "me kraflijá, isi máŋge vóino te rakirá'w?"

"isi vóino!"

"dik, da čhibá mánde si!"

jáwlé andré dui lā'wvi. dikhéla i raklí: jáwlé andré dui lā'wvi. joi phenéla: "vot, mo dād, dik káda dui lā'wvi i káda rakló dumardé beŋgés. te dik, me zigénti isi lénde!"

"nē, sir kúčieris phendžá, ki jow tut jándžá khārē?"

vot, joi phendžá: "líz me nazvārinā' man, tósta činé- la me men telé."

liné kúčieris, čhudlé ánde múca, te čurdiné ándo móros. te kerdžá o rakló bíšw. i dživén šúodien te túodien barvaló.

Ich werde dir solch ein Märchen erzählen. Es war einmal ein Waldhüter. Er hatte nur einen Sohn. Der Sohn sagt auf einmal so: "Mein Vater, ich bin klüger als ein König, aber alles weiss ich nicht."

"Nun, was willst du, mein Sohn?"

"Ich will in die (weite) Welt gehen."

"Nun, geh!"

Der Junge nahm sein Pferd, seinen Sattel, setzte sich aufs Pferd / = auf den Rücken/ und er ging / = geht/. Er hört: es schreit jemand / = einer/ im Walde. Er ritt / = ging / mit seinem Pferde dorthin. Er sieht: ein Löwe liegt am Boden, er hatte sich einen Splitter / = ein Holz / in den Fuss getreten. Er will schiessen. Das wilde Tier nickte mit dem Kopfe, dass er nicht schiessen sollte. Der Junge stieg vom Pferde / = Rücken / ab. Der Löwe umarmte ihn / = küsste ihn ab/. Er setzte sich aufs Pferd / = auf den Rücken/. Jetzt geht er. Das wilde Tier geht mit. Er geht weiter, er hört wieder: es schreit jemand / = einer/. Er ging dorthin, (und) er schaut: es ist ebenso. Ein Löwe hat einen Sprung zwischen zwei Bäumen getan, (und) kann weder vornoch rückwärts. Er nahm ein Beil. Er fällt den Baum. Der Löwe fiel heraus. Er küsste ihn ab. Jetzt gehen sie zu dritt / = alle drei /. Es kommt ein Bär (ihnen) entgegen. Er will dem Jungen auffressen. Die liefen dem Bären entgegen. Sie nahmen den Bären (und) frassen (ihn) auf. Der Junge denkt: "Die Tiere bleiben mir nicht zurück. Sieh mal, wie klug sie sind!" Er ging in eine Stadt, in der Stadt wird getrauert / = die Stadt ist in Trauer/. Er ging in eine Schenke. Er sagt: "Warum trauert man in dieser Stadt?"

"Der Kutscher wird die Königstochter nachts um zwölf Uhr zu dem Teufel führen, der Kutscher wird die Tochter am Meer zu dem Teufel führen."

Er nahm (sich) oben ein Zimmer. Er isst zusammen mit seinen wilden Tieren. Er wartete auf den Abend. Es schlug elf Uhr. Er setzte sich aufs Pferd und ging mit allen seinen wilden Tieren zum Meer. Auf einmal sieht er: der Kutscher führt das Mädchen zum Meer. Das Mädchen denkt, dass

er (der Junge) schon der Teufel ist. Der Kutscher warf das Mädchen herunter. Er selbst lief weg. Der Junge sagt: "Keine Angst! Fürchte dich nicht vor mir! Warum hat man dich hierher geführt?"

"Ich wurde zu dem Teufel geführt."

Es schlug zwölf Uhr. Der Teufel kommt. Der Teufel schrie: "Der König hat mir nicht einen gegeben. Der König hat mir vier gegeben."

Der Teufel schrie: "Kommt! Setzt euch auf (meine) Zunge!"

Der Junge sagt: "Deine Zunge werde ich mit Stumpf und Stiel / = bis zur Wurzel/ herausziehen."

Der Teufel wurde wütend.

Der Junge sagt: "Brauche nicht so das Maul! Komm mir entgegen!"

Sie fingen an, sich zu schlagen. Sie kämpften zu dritt und der Teufel allein. Sie haben so lange gekämpft (bis) alle Köpfe (des Teufels) weg waren, zwölf Köpfe. Der Junge nahm ihre Zungen, er riss alle Zungen heraus. Der Teufel starb. Das Mädchen nahm ihren Ring, es legte ihn an den Finger des Jungen. Den wilden Tieren legte es eine goldene Kapsel um den Hals, dem einen eine Kapsel, dem anderen eine goldene Uhr. Der Kutscher sah es, er kam zurück. Er nahm das Mädchen, (und) führt (es) nach Hause. Der Kutscher sagt so: "Lege den Schwur ab, sage, dass ich dich gerettet habe!"

"Nun, ich werde (es) sagen."

Sie gingen nach Hause. Der König sieht die Tochter und er sagt: "Wer hat dich gerettet?"

"Mich hat der Kutscher gerettet."

Der Kutscher wurde zum König erhoben. Jetzt werden sie sich heiraten. Es gibt noch zwei Stunden Zeit, dann werden sie in die Kirche gehen. Auf einmal kommt der Junge dorthin / = zu/. Das Mädchen sieht den Jungen und sie erkannte (ihn). Der Junge sagt: "Wer hat die Königstochter gerettet?"

Der Kutscher (sagt), dass er den Teufel getötet hat.

"Hatte der Teufel keine Zungen?"

Der Kutscher sagt: "Sie waren da!"

"Wo sind die Zungen geblieben?"

"Ich habe (sie) herausgerissen."

"Zeige (sie)!"

Er zeigte hölzerne (Zungen). Er sagt, der Junge: "Mein König, ist es mir erlaubt, zu sprechen?"

"Es ist erlaubt!"

"Sieh mal, die Zungen habe ich!"

Die zwei Löwen kamen herein. Das Mädchen sieht (es): es kamen die zwei Löwen herein. Es sagt: "Sieh mal, mein Vater, schau, diese zwei Löwen und dieser Junge haben den Teufel getötet. Und schau, sie haben meine Kennzeichen!"

"Nun, wie konnte der Kutscher sagen / = sagte der Kutscher/, dass er dich nach Hause gebracht hat?"

"Sieh mal!" sie sagt, "wenn ich den Schwur nicht abgelegt hätte, so hätte er meinen Hals ab(geschnitten)."

Es wurde der Kutscher genommen, in ein Fass gesteckt und ins Meer geworfen. Und der Junge feierte / = machte/ Hochzeit. Und sie leben auch heutigentags reich.

Anmerkung: Edgaris Kozlovskis hatte dieses Märchen vom Vater seiner Mutter Pautis Kozlovskis, der 80 Jahre alt war, gehört.

A. A r n e - S t. T h o m p s o n , The Type of the Folk-tale: 156 + 300: Thorn Removed from Lion's paw (Androcles and the Lion) + The Dragon-Slayer.

5.

isís barvaló xulái, léste isís trin raklé. sáko berš jow jačéla čhōrorodír, važdová ki sáko rat našadzónas léske givá te léske rapáni. porázos léske rakló phenéla, o dilinó phenéla: "mo dād, me džā te rakhā w mārē givā."

"ne, džā, mo rakló!"

ne. gijá dilinó, čhudžápes te pašló. jawdžā zigā'ris dešōdūi. dikhéla jow: dešōjék khūrē sārē pēnge dása cista

sawnakuné. mukhá jow me džan säre pašíl. vistiknedír khuróró dijá cápla. khuróró déla góli: "durńíla, mukh man psíró!"

"namukhá. sóske tumé märe givá te rapáni xané?"

"amé túke po sáro mū žos podása amén."

"ne, javén khäre!"

"javén."

lidžijá sären khäre. aščá dād tašarlā' tēr opré. "me džā te dikhā'w, kai si durńílas. "jāwdžā šwri dād, dikhéla: dešódúí grajá císta sawnakuné an léske xíwa. i zastraxán dijá, pučhéla durńílastér: "kai liján len?"

"dalá xané märe rapáni."

ne, dād phenéla: "ne, mištó!"

gijá dād ko králiš, phenéla králiške: "man si dešódúí khüre sawnakuné."

"bikin máŋge!"

"bikinā!"

"bū tu kamés?"

"de máŋge pās fortúna!"

"me tud dā dešódúí gōné lōvé, sawnakuné lōvé."

"ne, mištó!"

jandžá xulái gren. khuróró phenéla: "durńíla, man nabikin. me túke javā ánde bāri vigóda."

"ne, mištó! nabiknā' tut."

"ne, nabikin!"

porázos durńílas phenéla: "mo grai, javén ándo veš!"

"javén!" khuró phenéla.

ne, beščá durńílas po dumó khuréske. dikhéla durńílas: spídini je kotír. "javén pašé!" khuró phenéla: "nadžás!" xindés javéla."

durńílas phenéla: "šmále! ne, javén!"

gijá pašé. dikhéla: pōr císto-briljantíko. lijá opré. lidžijá jow khäre do pōr, čhudžá ándo xíwa. spídini do pōr šukardír si králiške fortúna. do pōr odmól trin fortúni. porázos durńílas ko dād. phenéla: "me dā pōr biknā'."

"ne, bikin!"

gijá te bikindžá králiške. králiš dijá péske fortúna

léske. phenéla o králiš jákes: "kon da pór dolijá?"

"mo raktó."

"léske čhébi te jel ke mé."

ne, i gijá péške khūrésa. králiš phenéla pe léste: "tú-ke čhébi máŕge dása gādžá te janés, si da pór si šukár. čhep. te janés! ki najanésa, činā' te men telé."

durnílas rovéla: "kai me dása dolá'w dásawja?"

khūroró phenéla: "dolása, abē' phāró javéla."

ne, giné giné joné pa svātos telé, dikhéna: isí jek phurenó mlínos. giné joné andré ándo mlínos, pučhéna mliučs-ter: "kai do šukár si, konáko pór našadijá?"

mlínos phenéla: "ándo móros isí, póro dui móri pirdál, ándo trito móros, doi si ko bar."

"ne, mištó!"

ne, kaná javéna ko móros. durnílas phenéla pe khūréste: "sir me perā' pére da móros?" *

khūró phenéla: "džas šmále!"

ne, kaná džála durnílas, póro pāníng pširla. gijá póro dui móri pirdél. gijá žínko trito móros. dikhéla: isí džūlí bešlí po bar, dasipát si pór. durnílas lijá lā vaastéster jandžá pirdál. ne, i jandžá khārē ko králiš. dikhjá králiš te phendžá: "vo dajá si mi gādží."

joi phenéla: "tósta me džā ke tu, ki durnílas navinésa."

jow phenéla, králiš: "da kerā' síge." kerdžá králiš jág dervása. jék múca jág, vār múca thūd kerjóla. phenéla pe durnílaste o králiš: "durníla, túke čhébi ánde dérva te morés tut. dervátér jēs šwri te džas ándo thūd, te morés tut."

durnílas rovéla. khūroró phenéla: "šmáles! me džā ní khetané. kidi me trin móli sprawsliná. tósta tu le skókos ánde dérva te mor tut. dervátér jēs šwri te džas ándo thūd, te morés tut. šmáles!"

"ne, mištó!"

o králiš phenéla: "ne, de skókos, durníla!"

lijá o grai, sprawslindžá trin móli. i lijá skókos durnílas ánde jág. vimordžápes ánde dérva. gijá ándo thūd. vimordžápes jāwdž šwri, ažčá cisto sáwnakunó. králica phenéla:

"mo kráíi, de skókos tu nin andré! acés tu nin jakepá šukár. jandžá kráíis péske gres nin. čhudžá péske gres nin te sprawslíni. dijá skókos kráíis nin andré i zaxacijá. králi-
ca phenéla pe var kraíínde: "dikhéna me kráíi, táisno mā'nuš
vimordžape, jáwdžá šwri. baŋgó mā'nuš zaxacijá."

kráíi phenéna: "čacó!"

lijá králica: "ne, durníla, čheb man te les gādžáke."

"ne, jeg álga!"

i lijá lā gādžáke. i acá barvaló durnílas žiŋkaná. i
acá dād barvaló i sārě.

Es war ein reicher Wirt. Er hatte drei Söhne. Von Jahr zu Jahr wurde er ärmer, weil jede Nacht sein Getreide und seine Kartoffeln verschwanden. Auf einmal sagt sein Sohn, der Dumme sagt: "Mein Vater, ich werde unser Getreide bewachen gehen."

"Nun, geh, mein Sohn!"

Nun. Der Dumme ging. Er legte sich schlafen. Es wurde zwölf Uhr. Er sieht: es gibt elf Fohlen, die alle rein golden sind. Er liess sie alle zu sich kommen. Er nahm das kleinste Füllen fest. Das schreit: "(Du) Dummer, lass mich los!"

"Ich lasse (dich) nicht. Warum habt ihr unser Getreide und unsere Kartoffeln aufgefressen?"

"Wir unterwerfen uns dir auf Lebenszeit."

"Gut, wollen wir nach Hause gehen!"

"Wollen wir (gehen)!"

Er brachte (sie) alle nach Hause. Der Vater stand am morgen auf. "Ich werde nachsehen gehen, wo der Dumme ist." Der Vater kam heraus, er schaut: in seinem Stalle sind zwölf rein goldene Pferde. Und er erschrak, er fragt den Dummen: "Wo hast du sie bekommen?"

"Diese haben unsere Kartoffeln aufgefressen."

Nun, der Vater sagt: "Nun, schön!"

Der Vater ging zum König, er sagt dem König: "Ich habe zwölf goldene Fohlen."

"Verkauf (sie) mir!"

"Ich werde (sie) verkaufen."

"Wieviel willst du (haben)?"

"Gib mir die Hälfte (deines) Reichtums!"

"Ich werde dir zwölf Säcke voll Geld, goldenes Geld geben."

"Nun schön!"

Der Wirt brachte die Pferde. Das Füllen sagt: "(Du) Dummer, verkauf mich nicht. Ich werde dir grossen Nutzen bringen."

"Nun schön; Ich werde dich nicht verkaufen."

"Gut, verkauf (mich) nicht!"

Auf einmal sagt der Dumme: "Mein Pferd, wollen wir in den Wald gehen!"

"Wollen wir gehen!" sagt das Füllen.

Nun, der Dumme setzte sich auf das Füllen / = auf den Rücken des Füllens/. Der Dumme schaut: es glänzt etwas.

"Wollen wir dorthin gehen!"

Das Füllen sagt: "Wollen wir nicht gehen! Es wird (dir) schlecht (gehen)!"

Der Dumme sagt: "Keine Angst! Nun, wollen wir gehen!"

Sie gingen dorthin. Er schaut: eine rein brillante Feder. Er nahm (sie) auf. Er brachte diese Feder nach Hause, (und) legte (sie) in den Stall. Diese Feder glänzt schöner als der Reichtum des Königs. Diese Feder kostet drei Reichtümer. Auf einmal (geht) der Dumme zum Vater. Er (der Vater) sagt: "Ich werde diese Feder verkaufen."

"Gut, verkauf (sie)!"

Er ging und verkaufte (sie) dem König. Der König gab ihm seinen Reichtum. Der König sagt so: "Wer hat diese Feder bekommen?"

"Mein Sohn."

"Er muss zu mir kommen."

Nun, er ging auch mit seinem Pferde. Der König sagt ihm: "Du musst mit eine solche Frau bringen, (die) so schön ist wie diese Feder. Du musst (sie) bringen! Wenn du (sie)

nicht bringen wirst, werde ich deinen Hals abschneiden."

Der Dumme weint: "Wo werde ich solch eine bekommen?"

Das Füllen sagt: "Du bekommst (sie), aber es wird schwer sein."

Nun, sie gingen (und) gingen in die weiten Welt, (und) sie sehen: es ist eine alte Mühle. Sie gingen in die Mühle hinein. Sie fragen den Müller / = die Mühle/: "Wo ist diese schöne, deren Feder verlorengegangen ist?"

Der Müller sagt: "(Sie) ist in einem Meer, hinter / = durch/ zwei Meeren, im dritten Meer, da ist (sie) bei einem Steine."

"Nun schön!"

Nun, jetzt kommen sie zum Meer. Der Dumme sagt dem Füllen: "Wie komme ich über dieses Meer?"

Das Füllen sagt: "Wollen wir gehen! Keine Angst!"

Nun, jetzt geht der Dumme, er wadet durch das Wasser. Er ging durch zwei Meere. Er ging bis zum dritten Meer. Er schaut: eine Frau sitzt auf dem Steine, solch eine wie die Feder. Der Dumme nahm sie bei der Hand und führte (sie) durch (das Wasser). Nun, er brachte (sie) auch nach Hause zum König. Der König sah (sie) und sagte: "Schau! Diese ist meine Frau!"

Sie sagt: "Dann werde ich deine Frau werden / = komme ich zu dir/, wenn du den Dummen tötetest."

Er sagt, der König: "Das werde ich schnell machen." Der König zündete Feuer mit Teer an. In einem Fasse kocht Feuer, in dem anderen Milch. Der König sagt dem Dummen: "(Du) Dummer, du musst dich im Teer waschen. Du kommst aus dem Teer heraus und gehst in die Milch, um dich zu waschen."

Der Dumme weint. Das Füllen sagt: "Hab' keine Angst! Ich werde auch mitgehen. Wenn ich drei Mal pruste, mach dann einen Sprung in den Teer. Du kommst aus dem Teer heraus und gehst in die Milch, um dich zu waschen. Hab' keine Angst!"

"Nun gut!"

Der König sagt: "Nun, spring, (du) Dummer!"

Das Pferd fing an (und) prustete drei Mal. Und der Dum-

er sprang in das Feuer. Er wusch sich im Teer. Er ging in die Milch. Er wusch sich. Er kam heraus. Er wurde rein golden. Die Königin sagt: "Mein König, mach du auch einen Sprung hinein. Du wirst ebenso schön werden. Der König führte sein Pferd auch (dorthin). Er liess sein Pferd auch prusten. Der König sprang auch hinein und er verbrannte. Die Königin sagt den anderen Königen: "Seht ihr, meine Könige, der gerechte Mensch wusch sich, (und) er kam heraus. Der ungerechte Mensch verbrannte."

Die Könige sagen: "(Es ist) wahr!"

Die Königin fing an zu sprechen / = nahm/: "Nun, (du) Dumme, du musst mich heiraten / = zur Frau nehmen/."

"Gut, einerlei!"

Und er heiratete sie. Und der Dumme wurde reich (und er ist reich) bis jetzt. Und der Vater wurde reich und alle (wurden).

Anmerkung: Dieses Märchen hatte Edgaris Kozlovskis von seinem Onkel Augustos Kozlovskis gehört.

A. A a r n e - S t. T h o m p s o n , The Type of the Folktale: 531: Ferdinand the True and Ferdinand the False.

Charakteristisch für die Čuchny-Mundart des Zigeunerischen sind die zahlreichen lettischen Lehnwörter, die allgemein gebraucht werden. Auf diese Lehnwörter hat schon die Herausgeberin der Zeitschrift "Journal of the Gypsy Lore Society" (Third Series, Vol. XVIII, Part 4, Liverpool 1939, S. 187 ff.) in der Rezension über mein Buch "Romenge paramiši" die Aufmerksamkeit der Leser gelenkt. Die lettischen Lehnwörter, die in den vorliegenden Texten auftreten, werden hier in der Reihenfolge des Vorkommens angeführt: krā'wpmanis 'Kaufmann' < lettisch mundartlich kaupmanis, būdnieks 'Ladenbesitzer' < bodnieks, knīeps 'Stecknadel' < knīepe, būoda 'Laden' < bode, krā'mis 'Ware, Kram' < krāms, mū'žos 'Lebenszeit' < mūža, mū'žomāiza 'Gnadenbrot, Lebensunterhalt, Brot für das ganze Leben' < mūža maize, (jek)ālja,

(jeg)alga 'einerlei' < (vien)alga, līz 'sobald als, wäh-
 rend, solange als' < līz (mund. für līdz), das auch 'sobald
 als, solange als' bedeuten kann, māita 'Aas (als Schimpf-
 wort)' < maita, sāknis 'Wurzel' < sakne, saknis, āvuotos
 'Quelle' < avots, lāikos 'Zeit, Wetter' < laiks, krūsa 'Ha-
 gel' < krusa, jūmpta 'Dach' < jumts, mund. auch jumta, pūisis
 'Knecht' < puisis, nīmaz, nī maz 'gar nicht' < nemaz, gāisos
 'Luft' < gais, trūvva, trū'va 'Trauer' < trūve, līndroška
 'lange Droschke', baltisch-deutsch 'Liniendroschke' < līnij-
droška, pū'ros 'Scheffel, Loof' < pūrs, bū'ra 'Käfig' < bū-
ris, nuotikūmi 'Ereignisse' < notikumi, būntos 'Bündel, Bund'
 < bunte, svilpīni 'pfeifen' < svilpot, frā'gari 'Musikanten',
 Spielmänner' < mund. prāgeri (fr- anstatt pr- kann viel-
 leicht schon in lettischen Mundarten als eine hyperkorrekte
 phonetische Form vorkommen), skūolīnipes 'studieren', vis-
kuolīni 'ausschulen' < skolot, izskolot, isskolīnāt, nozvē-
rīni 'den Eid abnehmen' < nozvērināt, kuģja 'Schiff' < kuģis,
 mund. kuģe, lāulība, lā'wlība 'Trauung, Ehe' < lāulība,
 (zi/ko) pādigo 'bis zu Ende' < pēdīgs 'der Letzte, der Hin-
 tere', šūodien (te) tūodien 'heutigentags, noch immer, jetzt'
 < šodien (un) todien 'heute und damals', (āndo) ciemi 'zu
 Besuch' < ciems 'Dorf', ciemā iet 'zu Besuch gehen', kaparīko
 'kupfern' < kapars 'Kupfer', bēdra 'Grube' < bedre, tū'ks-
tuoši 'Tausende' < tūkstoši, gan 'wohl' < gan, noburumó 'ver-
 zaubert' < noburt 'verzaubern', skūola 'Schule' < škola,
mészargos 'Waldhüter' < mežsargs, lāwva, lā'wva 'Löwe' <
lauva, (na) sprīekšu (na) āpakāi 'weder vor- noch rückwärts'
 < (ne) uz priekšu (ne) atpakāi, mund. apakāi, brūkini
 'brauchen, gebrauchen' < brūkēt, kūstuonis 'Tier, Haustier'
 < kustonis, kučieris 'Kutscher' < kučērs, mund. kučieris,
tīknār 'solange, so weit, während' < tīknēr, zvērīni 'schwö-
 ren, einen Eid ablegen' < zvērēt, mūca 'Fass' < muca, spī-
dīni 'glänzen' < spīdēt, ābē, abē 'aber' < mund. (z.B. in
 Tirza) abē, abēr, tu navinēsa 'du tötetest' < (no)nāvēt 'tö-
 ten', dērva 'Teer' < darva, mund. derva, sprauslīni 'prusten'
 < sprauslāt, mund. sprauslēt, tāisno 'gerecht, rechtschaffen'
 < taisns.

Unter den lettischen Lehnwörtern gibt es auch solche die das Lettische dem Deutschen, Niederdeutschen oder Estnischen entlehnt hat. In die Čuchny-Mundart sind diese Wörter jedoch aus dem Lettischen eingedrungen, da sie ein lettisiertes Gepräge tragen. In den lettischen Lehnwörtern kommen Laute und Lautverbindungen vor, die der Zigeunersprache nicht eigen sind, wie z.B. der palatalisierte stimmhafte Verschlusslaut ġ (kuġja 'Schiff'). Unzigeunerisch sind die Diphthonge uo (in der lettischen Rechtschreibung o) und ie (skūols 'Schule', āvuots 'Quelle', knīepa 'Stecknadel', sprīeksu 'vorwärts', kūcieris 'Kutscher'). Dem lettischen "ungespannten" e (= ā) entspricht in der Čuchny-Mundart ä, das aber auch in zigeunerischen Wörtern vorkommen kann. Das Vorkommen der für das Zigeunerische uneigenen phonologischen Elemente beweist, dass lettische Lehnwörter in der Čuchny-Mundart ziemlich neu sind. Sie tragen noch das Gepräge der Fremdwörter.

In der Čuchny-Mundart kommen auch einige lettische Präfixe und Suffixe vor, wie z.B. no-, nuo- (noġzamudijā les 'er küsste ihn ab', noġakirdzā 'er wartete jmd. auf'), vis- (vistiknedir 'der Kleinste'), -uma (fārduma 'Gefängnis') ¹, -ina (sāunina 'kleine Hütte'), -pat (dasipāt 'derselbe') usw. Die gebildeten Čuchny gebrauchen in ihrer Sprache mehr lettische Elemente als die ungebildeten, da es in der Zigeunersprache nicht immer entsprechende Ausdrücke für politische, ökonomische und wissenschaftliche Begriffe gibt.

Estnische Lehnwörter kommen in der Čuchny-Mundart selten vor. Von diesen Čuchny, die jetzt noch in der Estnischen SSR leben, werden zahlreiche estnische Wörter nur von diejenigen gebraucht, die sprachlich stark détsiganisé sind. In den vorliegenden Texten treten nur vier estnische Lehnwörter auf: sāunina 'kleine Hütte' < saun 'Badestube, Hütte', tūrlis oder tūrlis 'Markt' < Adessiv Sg. turul 'auf dem Markt' von

¹ P. A r i s t e, Ein lettisches Ableitungssuffix im Zigeunerischen. - Baltistica V, Vilnius 1969, S. 183-185.

turg 'Markt', póstinĩšos 'Briefträger' < postimees, südestnisch mund. poštiniš, pāstini 'retten' < pāastma. Eventuell estnischen Ursprungs ist auch das Wort kāpsalis 'Kapsel' < kapsel, wenn es nicht dem Deutschen entlehnt ist. Die estnischen Lehnwörter sind phonologisch ebenso unzigeunerisch wie die lettischen. Da das palatalisierte š in der Čuchny-Mundart selten ist, ist es durch ṣ̌ ersetzt worden.

Syntaktisch hat das Lettische die Čuchny-Mundart viel stärker als das Estnische beeinflusst.

Die Čuchny-Mundart kennt auch slawische und deutsche Lehnwörter. Die slawischen Lehnwörter stammen meistens aus dem Polnischen und Weissrussischen. Da die slawischen und deutschen Lehnwörter der Zigeunersprache mehrmals behandelt worden sind, werden sie hier nicht angeführt. Sieh z.B. J. R o z w a d o w s k i , Wörterbuch des Zigeunerdialekts von Zakopane, Kraków 1936; S. A. W o l f , Grosses Wörterbuch der Zigeunersprache, Mannheim 1960; J. K o c h a n o w s k i , Gypsy Studies I-II, New Delhi 1963. Die meisten Wörter der Čuchny-Mundart sind indischen Ursprungs.

Phonetisch steht die Čuchny-Mundart den polnischen, ostbaltischen und nordrussischen Mundarten nahe. Die Čuchny-Mundart kennt aber keinen y-Laut, z.B. romni 'Zigeunerin, Ehefrau' (romny), lil 'Papier, Buch, Brief' (lyl). Ausserdem wird die Čuchny-Mundart durch eine Opposition der Vokallänge charakterisiert; es kommen kurze und lange Vokale vor: tut 'dich' und thūd 'Milch', ker 'mache' und kēr (oder kār) 'Haus'. Die langen Vokale weisen zwei verschiedene Intonationen auf. Der lange betonte Vokal wird gedehnt ausgesprochen: zigā'ris 'Uhr', fō'ros 'Stadt'. Der unbetonte lange Vokal hat aber eine steigend-fallende Intonation: gudžvāró 'klug', kokōró 'selbst'. Auf Grund des Buches "Romenge paramiši" hat J. Kochanowski die Eigentümlichkeiten der Čuchny-Phonetik ziemlich gründlich analysiert ("Gypsy Studies" I, S. 63 ff.).

Mõningaid tšuhni-mustlaste muinasjutte

P. Ariste (Tartu)

R e s ü m e e

Läänemere mail on väike mustlasrühmitus, keda teised mustlased kutsuvad tšuhnideks. Tšuhnid elavad Läti NSV lääneosas ja Eesti NSV-s. Et enamik tšuhnisid asub Läti NSV-s, nimetavad nad ennast läti mustlasteks. Etnonüüm tšuhni on saadud vene keelest. Omal ajal nimetasid venelased eestlasi tšuhnideks. Seda eestlaste nimetust on kasutanud ka vene mustlased. Hiljem on vene ja Läti NSV idaosas mustlased hakanud tšuhnideks kutsuma neid mustlasi, kes liikusid peamiselt eestlaste alal. Et Läti NSV lääneosas ja Eesti NSV mustlased erinevad muudest mustlastest oma murde ja mitmete tavade poolest, on neid teaduslikus kirjanduseski hakatud nimetama tšuhnideks. Enne Teist maailmasõda oli Eestis umbes 900 tšuhnit. Lätis oli nende arv tunduvalt suurem. Enamik tšuhnisid mõrvati fašistide poolt. Praegu on tšuhni murrakut kõnelevaid mustlasi üksnes mõnisaada inimest, kes on peamiselt paiksed.

Tšuhni murrak kuulub mustlaskeele põhjamurrete hulka. Kõige lähemal sellele murrakule on need mustlasmurrakud, mida räägitakse Läti NSV idaosas, Leedu NSV-s ja Põhja-Poolas. Et tšuhni murrak on asjaomases kirjanduses õige vähe tuntud, on eelnenud kirjutises avaldatud selle murraku näidetenäidena mõned muinasjutud, mis allakirjutanu on kirja pannud 1935. aastal.

Muinasjuttudele on lisatud Aarne-Thompsoni muinasjuttude tüübinumbrid. Kirjutise lõpus on keelelisi kommentaare, milles näidatakse, missugused läti ja eesti laensõnad esinevad toodud tekstides ning mille poolest tšuhni murrak erineb teistest lähedastest mustlasmurrakutest.

Некоторые сказки цыган-чухны

П.Аристе (Тарту)

Резюме

В Прибалтике есть небольшая группа цыган, которых другие цыгане называют чухны. Чухны живут в западной части Латвийской ССР и в Эстонской ССР. Так как большинство чухны проживает в Латвийской ССР, называют они себя латышскими цыганами. Этноним чухны заимствован с русского языка. В свое время русские называли эстонцев чухной. Это название эстонцев употребляли и русские цыгане. Позже начали русские цыгане и цыгане восточной части Латвийской ССР называть чухной тех цыган, которые проживали главным образом на территории Эстонии. Так как цыгане западной части Латвии и Эстонии отличаются от других цыган своим говором и обычаями, их стали называть в научной литературе чухны. Перед второй мировой войной в Эстонии было приблизительно 900 чухны. В Латвии их было значительно больше. Большинство чухны были убиты фашистами. Сейчас цыган, которые говорят на говоре чухны, всего лишь несколько сот человек, и они главным образом оседлые. Говор чухны принадлежит к северо-европейским диалектам цыганского языка. Ближе всего к этому говору стоят те цыганские говоры, на которых говорят в восточной части Латвийской ССР, в Литовской ССР и в северной Польше.

Так как говоры чухны в специальной литературе мало известны, в предыдущем издании как образцы этого говора опубликованы некоторые сказки, которые нижеподписавшийся записал в 1935 году. К сказкам приложены типы номеров сказочных сюжетов Аарне-Томпсона. В конце издания помещены языковые комментарии, в которых указываются, какие латышские и эстонские заимствованные слова выступают в приведенных текстах. Приводится также отличие диалекта чухны от других близких цыганских говоров.

ÜHE NOORELI SURNUD BALTI ORIENTALISTI REISIST
MÕÖDA LEVANTI a. 1815-1816

L. Leesment (Tartu)

Baltimaalt on möödunud aegadest alates võrsunud nii mitmeidki orientaliste, kes oma nime on jäädvustanud ajalukku ja teadusse. Nimetagem siinkohal näitena viimasesse aega kuuluvaid viljakalt idamaiseid teadusi uurinud õpetlasi, budoloog Aleksander Stael von Holsteini (sünd. 1877.a. Tõstamaal, surnud 1938.a. Peipingis (Peking) ja sinoloog Peter Schmidt (Šmits) (sünd. 1869.a. Raunas¹, surnud 1938. a. Riias). Kahjuks on esimese elust ja eriti tegevusest vähe teada, mis on võib-olla sellest tingitud, et ta tegutses ja suri nii kaugel meist. Siinkohal on pühendatud ruum ühele kolmandale orientalistile, kellelt on Tartus säilinud üksikasjalik kirjeldus reisist mööda Lähis-Ida. See on noorena Türgimaal Ismiris (Smürna) surnud Otto Friedrich Richter. Tänu endise Tartu ülikooli väljapaistva rektori J.Ph.G. Ewersi hoolitsusele oli Richteri päevik omal ajal kirjavalgust saanud ja trükitud. Alljärgnevad leheküljed ongi pühendatud Richteri lühikesele, kuid küllalt viljakale elule.

Otto Friedrich Richter sündis 6.augustil 1792² Lõuna-Tartumaal Vastse-Kuustes. Ta kasvas üles Väimelas teiste laste seltsis, kelle koduõpetajaks mõisas oli Gustav³ Ewers, pärastine Tartus jälle avatud ülikooli professor ja kauaegne rektor. Juba lapsena tundis Richter erilist huvi klasika ja etnograafia vastu.

1808.a. õnnestus noorel Richteril sõita Moskvasse ja

1 Liivimaa Läti osas.

2 Kõik kuupäevad on siin ja alljärgnevalt vana kalendri järgi.

3 Sieti Johann Philipp Gustav.

seal õppida uus-kreeka keelt, seejärel siirduda Heidelbergi, kus kuulsa professori Friedrich Wilkeni⁴ juures asus pärsia ning araabia keelte õppimisele. Lühikest aega Helveetsias ja Itaalias viibinud, siirdus Richter Viini (1812), et sealsetes tollal kaugelt tuntud raamatukogudes töötada. Omandanud vajalikke teadmisi, tuli ta 1813.a. kodumaale, et järgmisel aastal Odessa kaudu sõita Konstantinoopolisse ja seal alustada tutvumist Oriendiga, täpsemini Levantiga ehk Lähis-Idaga. Konstantinoopolis sõlmis ta hea tutvuse Rootsi saatkonnas töötava Sven Lidmaniga⁵, et üheskoos sõita Egiptusesse.

Kaasas kohalike olude tundja armeenlane Kirkor (Gregor) sõitsidki mõlemad välja 30. märtsil 1815, leides selleks kõige parema võimaluse ühel kreeka purjelaeval. Sõit läks peatustega Lesbose (Mütilene) ja Rodose saarel Aleksandriasse, kuhu jõuti 12. aprillil, olles seega teel kaks nädalat. Kohale jõudnud, võeti ette lühem tutvumisretk ka maa siseosadesse, peamiselt Nuubiassse.

Egiptusest lahkuti samal suvel, 20. augustil ning kolme päevaga jõuti Araabia purjekaga Jafasse (vt. allpool tõlgitud katkend).

Peatselt lahkus aga rootslane Lidman oma kaaslastest, et tagasi sõita Konstantinoopolisse, ja Richter jätkas armeenlase Kirkori ning teenindava personali saatel ettekatsetatud uurimisreisi.

Richteri plaanis seisis pärast Levanti reisi lõpetamist sõita Rooma ja sealt hiljem Pariisi, et võiks oma uurimistulemusi esitada teistele asjastuhvitatuile ning seal-

⁴ Mitte Wilcken, nagu Ewersi juures. Wilken (1777-1840) oli ühtlasi Heidelbergi ülikooli raamatukogu juhataja.

⁵ Sven Fredrik Lidmani (1784-1845) kohta vt. Nordisk Familjebok.

juures ka suurteost Antarat (vt. allpool lk. 18) araabia keelest tõlkida.

Kuid see kõik ei pidanud teoks saama.

Liikumisel mööda Müüsiat (Mysia)⁶ jäi ta haigeks ja sellele järgnes kiire surm 13. augustil 1816. Vahepeal olid Peterburi valitsevad ringkonnad otsustanud akrediteerida Richteri Vene saatkonna juurde Pärsiasse, Teherani. Saatusse pilkena sai Richter teate selle kohta surivoodil Ismiris.

Järelejäädud materjalidest kahjuks ei selgu haiguse nimetus, kuid võib arvata, et see oli mingi taud, võib-olla koolera, mis tollal selles ümbruskonnas, nagu kontekstist selgub, oli mitmes paigas levinud.

Richteri teekonnal kingina saadud, aga ka ostetud idamaised manuskriptid ja raamatud, millest enamik on suure teadusliku väärtusega, jäid esialgu Smürna (Ismir) linna. Peatselt õnnestus need siiski veetee mööda edasi saata pärijale Liivimaal. Raamatud ja ka muu väärtuslik saadeti Smürna sadamast ühe Rootsi purjelaevaga, mis seal viibis läbisõidul, esialgu meresid mööda ümber Euroopa laeva sihtkohta Rootsi. Sealt toimetati nad edasi üle Läänemere ja lõpuks maad mööda Vastse-Kuusteni lahkunud teadlase sügavas leinas oleva isa Otto Magnus Richteri kätte. Viimane kinkis köited ja käsikirjad uuesti avatud Tartu ülikooli raamatukogule, kus need säilitatakse tänapäevani käsikirjade ja haruldaste raamatute osakonnas. Raamatud on varustatud surnud uurija isa Otto Magnus Richteri poolt poja mälestuseks sissekleebitud nägusate ladinakeelsete eksliibristega.⁷

Richteri teekonnast on säilinud tagasihoidlikus arvus - kõigest 400 eksemplaris - trükitud mahukas raamat, mis päevikuna kronoloogiliselt kirja pandud ning leidub veel

⁶ Väike-Aasia loodepoolne osa.

⁷ Käesoleva ülevaate sisusse ei kuulu käsikirjade tutvustamine, vaid ainult Richteri reis.

siin ja seal raamatukogudes. Seda saksakeelset raamatut (XVIII + 715 lk.) oli posthuumselt trükkiks korraldanud ja selleks ette valmistanud endine Tartu ülikooli rektor Ewers.⁸

Nagu toleaeagsetes raamatutes sagedasti, puudub ka vaa-
deldavas teoses sisuline register, esineb ainult kohanime-
de loend. Praeguse aja lugeja nõudeist lähtudes on see üksik-
sikasjalik päevik liiga pikalt ja läbitöötamatult välja an-
tud, leidub igavalt venitatud kohti. Selliselt seisab
Richteri päevik - nii palju kui teda üldse on järele jää-
nud - puutumatu ja unustatu raamatukogude riiulitel.

Richteri huvialad olid, nagu toleaeagsetel uurijatel
üldiselt, väga mitmekesised ja häretult laiahaardelised,
meie aja väljenduses väga vähe süstematiseeritud. Siia
kuulusid arheoloogia, klassikaline, aga ka idamaine kunst,
arhitektuurist eriti ehitused, templid, sillad, füüsiline
geograafia (ümbruskonna kirjeldused), etnograafia, keeled,
epigraafika ning paistab, et kõige vähem ajalugu. Etno-
graafias pühendas ta erilist tähelepanu naiste rõivastuse-
le. Ta huvi äratasid ka kombed, keelemurrakud, keeleväl-
jendid, üksikute rahvusgruppide näojooned.⁹

Reisil olid Richterial kaasas ka raamatud, näiteks
Strabon, samuti kaardistikud, kuid, nagu ta mitmes kohas
mainib, vigased, nii et kutsusid esile pahameele, Kohani-
med esinesid sagedasti niisugusel kujul, et neid oli raske
identifitseerida. Oli paralleelseid kohanimede vorme, nii
vana-kreekakeelseid kui ka uusimaid. Kohalikelt elanikelt
siin teinekord ta abi ei saanudki. Vigu kaartidel nime-
tab Richter mitmel pool.¹⁰

Richteri huvi äratavad ka teekonnal leiduvad raidkir-
jad ja numismaatika.

⁸ Trükitud Tartus ülikooli trükkali J. Chr. Schünmanni
juures, kirjastatud aga Berliinis G. Reimeri juures 1822.
a.

⁹ Rõivastuse kohta vt. näit. teose lk. 197, 204, 261-
265, 268j., 310, 312, 333j., 441j. Lk. 483 kriipsutab ta
alla Lesbose saare naiste ilu.

¹⁰ Vrd. näit. lk. 540, 548.

Richteri raamatus on paiguti ülipikki ja ainult uuri- ja meeolelu väljendavaid loodusekirjeldusi, liigseid arutlusi, subjektiivseid üleelamisi, nagu vaade mõne mäe tipult või veekogu (järve) kaldalt, mis võib olla juhuslik. Sealjuures on ta hästi kodus tuultega, taipab kiiresti nende suunda ja tegevust, eriti sõitudel laevadega.

Peegeldub Richteri suur optimism ja entusiasm, sest teel tuleb võidelda mitut liiki raskuste ja pahedega, nagu pahandused transpordi-saatjate palkamiste juures, võitlus kurnavate insektide vastu, ilmastikuolud, haigused. Toitlustamine teel oli samuti tihtipeale raskeks küsimuseks. Tuli leppida käesolevaga, mis põhjustas vahel tervisehäireid, nagu sagedane õli tarvitamine Levantis. See aga omakorda näitab Richteri tugevat tervist, vähemalt reisi algupoleel, pealegi, kui temaga koos reisi alustanud lidman hiljem Beirutis tagasi tõmbus.¹¹

Oma reisil Richter mitte ainult ei kirjutanud päevikut, vaid tarbekorral ka joonistas, joonestas, maalís, mõõtis ja kogus väiksemaid esemeid.

Nagu näha juurdelisatud kaardist, läbis Richteri reisiee Väike-Aasia maad, alates Egiptusest. Tollal kuulusid need maad Türgile, õigemini Osmani impeeriumile. Raamatust selgub ka, et Richter tundis head meelt selle üle, et võis läbida teekonnal kohti, kus varematal aegadel olid astunud nii Aleksander Suur kui ka apostel Paulus. Samuti ei jätanud ta küllastamata selliseid antiikaja paiku nagu Trooja varemed.

Iseloomustades mõne reaga maad, kus Richter reisis, tuletame meelde, et XVIII-XIX sajandite vahetus oli ajaks, kus sultan Selim III ja Mahmud II¹² olid ette võtnud küll ulatuslikke reforme kõngujäänud feodalismi vastu, kuid tulemusi oli siiski vähe. Väike-Aasias oli kohalike valitsejate kätte jäänud suur võim ja omavalitsemine.

¹¹ Vt. lk. 69 ja 92.

¹² Selim III valitses 1789-1807 ja Mahmud II 1808-1839.

Euroopa riikidest oli Türgiga paremas vahekorras tollal Prantsusmaa, kuigi vahepeal, nimelt 1798.-1802.a., seisis Türgi sõjajalal Napoleon Bonaparte'iga Egiptuse ekspeditsiooni tõttu. Richter konstateerib oma teoses, et ükski riik ei ole Oriendi uurimisest nii huvitatud kui Prantsusmaa.¹³

Pikal, suurel määral mööda maad kulgeval teekonnal tuli Richterial kasutada ratsasõiduks eesleid, hobuseid ja muulasid; väga, väga harva ratastel sõidukeid. Teisiti polnud tollal teostatav selline uurimisekspeditsioon. Ka laeva ja paati tuli kasutada. Kaasas olev pagas: osa rõivaid, veidi toitu, uurimisel saadud materjalid, oma päevik ja hangitud käsikirjad, tehtud joonised jm. vajas teenijaid-kandjaid ja veoloomi. Viimaseid tuli teekonna vältel palgata, mitte harva aga ka lihtsalt vahetada uutega. Esines juhtumeid, et loomi öösel varastati või et Richterial tekkis dissonantse palgatud veoloomade saatjatega, kes ei olnud nõus igal pool kõrvalesõite ette võtma objektide juurde, mis olid tekitanud Richterial huvi. Seda põhjustas kõigepealt ümbruskonna ohtlikkus. Öömaja oli teinekord juhuslik ja mitte ainult ladvikust härraste juures, vaid ka talupoegade onnides. Magada tuli mitte ainult katuse all, vaid tihtilugu ka väljas, kreeka pähklipuu all, lahtisel okstega kaetud terrassil, aga ka lihtsalt rohu peal või õues matil. Kuid ööbimise asemel eelistati ilusa selge taeva ja sooja ilma korral ka öist liikumist, mida põhjustas teinekord ulualustes pesitsevate putukate ronkus - sääsed, kirbud, lutikad. Viimastest valmistasid suurt tuska suured kaamelilutikad. Oli ka juhtumeid, et magati päeval.

Mis puutub riietusesse, siis tuli julgeoleku tagamiseks mõnikord selga ajada kohalikud idamaised kostüümid. Richter mainib oma teoses prantsuse reisijat Bautin'i, kes oli tapetud.¹⁴ Sellega seoses nimetame, et üldiselt ei võinud

¹³ Ik. 310.

¹⁴ Ik. 237 ja 123.

igal pool reisida ilma ihukaitsjata, sagedasti selleks palgatud janitäärnari, nagu see tollal oli kombeks Türgi sultaniriigis. Nii et liigelda võis alati mitmekesi, mitte harva isegi liitudes sama teed läbivate teiste gruppidega. Ei piisenud ametlikust ürikust "ferman", mille olid välja andnud kõrgemalseisvad riigiorganid. Oma teekonna puhul kõneleb Richter mitu korda fermanist, s.t. liiklemisloast. Näiteks tuli ferman esitada võimudele Damaskuses, vt. allpool lk. 48 ja 53.

Ohtudest ja korrarikumistest ning isikupuutumatus ohustamisest, kus isegi elu polnud garanteeritud, jutustatakse mitmes kohas. Richterit häirivad kohati ka poisikeste karjatused ja sõim, kivide loopimised, koerte kallaletungid ning rahanorimised. Ta arvab naiivselt, et vähete eurooplastest sõjaväelaste ja ratsakahurväe abil oleks küll võimalik terved maa-alad ja kõrbed siin korras hoida. Elanike pahameele ja kartuse põhjustas ka see, et Richter arvati peitevarasid ja muid asju otsivat ning omandavat.¹⁵

Kõige peale vaatamata tuli teha peatusi mitte ainult huvitavate objektide pärast, vaid ka ilmastikuolude ja haigestumiste tõttu. Tuli kasutada ka kohalikke "arste" ja "asjatundjaid", kui pärisarstid polnud saadaval. Kui tervis korras ja meeleolu hea, siis esitab Richter võrdlusi oma koduga ja Baltimaadega, kus peegelduvad tema kui valitseva klassi esindaja hinnangud. Nii hõiskab ta, et junkrud on kõige õnnelikum seisus.¹⁶

Jafast (vt. ülal lk. 42) edasi liikudes kulges sõit ratsa sisemaad mööda üldjoontes põhjasuunas Damaskuse poole. Viimase linna juures ei lastud Richterit üht vana kloostriraamatukogu külastama põhjusel, et võtmevalvur lugenud parajasti palvet. Mõne aja pärast aga teatati ootama jäänud Richterile, et raamatukogu olla korras ära ning tuleb enne

¹⁵ Lk. 108.

¹⁶ Vt. ka lk. 359 ja 497.

korrastada: tutvugu paluja vähemalt selle kataloogiga. Lõpuks ei saanud Richter viimastki, nii et tal jäi üle vaid leppida jutlemisega informatsiooni saamiseks nii ühe kui teise üle. Viimases osutas temale abi prantsuse arst Chabosseau, kes oli aga sedavõrd kurt, et Richteril suurest hääle pingutamisest kõht valutama hakkas. Informatsiooni Damaskuse elu-olu kohta andsid veel prantsuse keelt kõnelev küberakas kirjutaja Malum Tahach ja üks kaputsiinlane-munk.¹⁷

Damaskuses tuli Richteril esitada oma ferman sealsele ülemale, kes viimase avamisel sõnas janitsaride pealikule: "Ka need (s.t. venelased) tulevad meile siia, et reisida". Ülem garanteeris täieliku julgeoleku reisiks, lubades sealjuures anda Richterile saatjaks ratsaniku. Lähkudes tuli ukse juures Richteril anda baksisõsi, s.t. jootraha pealetükkivale arvukale teenijaskonnale.¹⁸

Raha, samuti kirjade saamise muredest ja mittekorrapärasest kättesaamisest on mitmel pool juttu. Kui tuli raha vahetada, siis tegi seda kohalik juudi rahvusest Meyer Gabay, kes vahetas raha, nagu Richter all kriipsutab, ausalt kursi järgi. Damaskusest lahkus Richter saatjatega kuuel eeslil, kaasas ka ihukaitsja-janitsar.

Siinkohal tuleks mainida, et Liibanonis sai Richter jälile Euroopa laadi trükikojale, mis juba mitukümmend aastat laskis välja liturgilisi teoseid, Euroopast saadud paberil. Ta sai hea võimaluse osta sealt raamatuid. Triipolise ümbruses tutvus Richter ühes kloostris leiduva trükikojaga, mis küll andis välja vaid pühakirja ja palveraamatuid ja nimelt arabia keeles, kuid süüria kirjas. Süüria keeles ei leidunud seal mitte midagi.

Ka Skutaris asuv trükikoda pälvis Richteri tähelepanu.¹⁹

17 Ik. 138j.

18 Ik. 147j.

19 Athose kloostris raamatukogu kohta vt. allpool.

Mis puutub keelteoskusesse, siis on korduvalt näha, et Richter kõneles türgi keelt, araabia keeles aga täiendas ta end kogu reisi jooksul, kurtes kohalike dialektide erinevuse üle, mis väga raskendas arusaamist. Ta konstateeris näiteks, et Süürias Aleppo (Haleb) linnas kõnelesid, eriti naised, kõige rohkem araabia keelt. Aga kuulda võis ka kreeka ning türgi keelt. Athose kloostri kasutas Richter kõnelemisel oma vähest Moskvas omandatud uus-kreeka keele oskust, rohkem aga jutles nendega, kes oskasid türgi keelt.

Kord ühe kohviku ees kuulatas Richter, kuidas üks osav kohalik lugeja-kirjatark suure rahvahulga ees luges ette Antara vägitegudest samanimelisest teosest (vrd. ka allpool lk. 50).

Huvitavad on Richteri teoses toitude kirjeldused, mida ta oma teekonna vältel tarvitas või oli sunnitud tarvitama. Liibanonis, kurdab ta, peab leppima peamiselt piima, juustu, munade, puuvilja, veini ja mittemaitsva leivaga. Ta kurdab reisi kestel korduvalt liha saamise raskuste üle, vahel aga õnnestub tal hankida kanu ja lambaliha, harvemini ka kitseliha. Harva vihjab ta sellistele toiduainetele, nagu kohv, mesi, korindid, mandlid, riis, halvaa.

Mitte just harva tekkisid tal kõhuhäired. Aga ka peavalu, valud rinnas ja kehaliigestes andsid end mõnikord tunda. Teiselt poolt oli Richteri organism hästi vastupidav: ega muidu ta polekski ette võtnud sellist rasket, pikka ja tundmatut teekonda. See selgub ka sellest, et ta näiteks merehaigeks ei jäänud nagu teised ta kaasreisijad. Richter imestas nähes, kui mustalt võivad süüa juudid, kes teda lahkelt kostitasid.

Jerusaalemma kohta konstateerib Richter, et seal elas tollal umbes 16000 inimest (türklased, araablased, juudid, kreeklased, armeenlased, grusiinid, süürialased, etiooplased (abessiinlased), koptid ja eurooplased).²⁰

Beirutit iseloomustab Richter kui hästi arenenud kaubandusega, alla 12000 elanikuga linna, Damaskust aga linnana, kus vähemalt 100000 inimest.

Küprose saarel asuvas Nikosia linnas elas tollal üle 16000 elaniku, neist üle poole türklased ja selle järel kreeklased. Brussa (Bursa) linnas oli palju korralikke kivimaju. Richter kahtles, kas seal võis elada, nagu kõneldi, 100000 inimest. Samas linnas elas üle 5000 armeenlase, peale selle rohkesti kreeklasi ja juute. Selles ümbruses nägi ta palju bulgaarlasi ja nende külasid.²¹

Smirnast (Izmir) räägib ta kui paremini väljaehitatud linnast, kui seda on Konstantinoopol ja seda nii turgi kui ka kreeka linnacsa kohta. Rohkem kui 12000 elaniku seas on rohkesti jõukaid eurooplasi või, nagu neid Levantis tollal nimetati, franke.

Kogu oma pikal uurimisretkel puutus Richter kokku temale sümpaatsete, huvitavate, aga ka mittemeeldivate inimestega, jäädvustades neid oma reisikirjelduses. Aleppos - alla 100000 elanikuga linnas - kohtus ta Vene konsuliga juut Rafail Picciottoga, kes kinkis Richterile Antara 30 köidet. Arstiabi saamiseks konsuli poole pöördumisel selgus, et selles suures Süüria linnas oli ainukeseks meedikuks vaid üks endine laevakirurg, kes aga Richteris ei äratanud sümpaatiat ega usaldust.

Liibanonis, Triipolise linnas tegutses Vene, Inglise ja Austria ühise konsulina haiglane elatanud vanake Catziflis.

Athose kloostri nägi Richter hulga raamatute seas nii kreeka klassikuid, religioosset literatuuri kui ka uuemaid ladina- ja venekeelseid teoseid. Ka tutvus ta seal ühe sinna väljasaadetud piiskopiga Serbiast ja ühe Konstantinoopoli patriarhiga.

Richter mainib heast küljest ka Smirna viitsekonsulit Maraccinit.

Üldse leitud harva isikuid, kes isegi natuke vene keelt võisid rääkida nagu juhuslikult üks Venemaal sõjavangis olnud isik. Olles ühel külaskäigul, pidi Richter korra viisakalt pealt kuulama, kuidas peremees oma külalistele meelelahutuseks jutustas oma vägitegudest sõjas venelaste vastu.

Naiste madaldatud seisund paistis Richteriile kõikjal silma. Samuti pani ta tähele naiste suurt käratsemist ja kisa, kui ta näiteks kord õomaja otsides oma kaaslastega nende juurde sattus. Kui aga maal ühes külas asuvas majas üks elavad naised keeldusid õomaja andmast, siis hakkasid Richteri pärismaalastest kaaslased kombekohaselt neile hoope jagama, mis naised külalislahkeks tegi, ja õomaja oligi käes. Süürias Homsis linnas kõndisid naised, vastu juurdunud kommet, katmata nägudega.

Kui lõpuks käsitleda veidi Richteri tähelepanekuid teel oleva fauna ja floora kohta, siis eriti üllatas teda insektide ja nende liikide rohkus, nagu ülalpool oli näha. Takistas ju see tema reisivabadust. Aga ka rohutirtsud äratasid ta tähelepanu sellega, et nad ühes kohas suure maa-ala olid mustaks muutnud. Loomadest mainib ta korduvalt jaaguaride liiki kuuluvaid loomi, nimetades neid saksa keeles "Unzen".

Oma pika reisi kestel mainis Richter mitu korda kõrge väärtusega puid, nagu plataanid, tammed, õlipuud, aga ka viigi- ja mandlipuud; mõnes kohas äratasid viinamarjaistandused ning kõrgematel mägedel okaspuud ta tähelepanu. Ka nägi ta talupoegi puuvilla kogumas põldudel, Imbrose saarel aga käsnapüügil.

Järgnevad katkendid saksakeelsest reisikirjeldusest.

Lahkumine Kairost.

Lahe Rootsi konsul Kairos, härra Bockty laitis ära meie kavatsuse tutvuda Niiluse deltaga põhjusel, et seal algavad sõjaväe manöövrid. Seepärast otsustasime võimalikult kiiresti sõita laevaga Palestiinasse. Konsul tellis meie jaoks 60 piastri eest kajuti ühele suuremale barklaevale "Maš", mis paša korraldusel pidi minema ubade laadungiga Damiatti (Niiluse suudmes mere ääres).

II. augustil (1815.a.) pärast lõunat laadisime oma pakid kaamelile, et truu Jussufi (nagu meie janitsaar Ibrahim end siin nimetada palus), samuti kahe soldati saatel ise eesliitel ratsa jõuda Bulakki (Kairo läheduses, lääne pool). Sinne me saabusimegi ilma igasuguse viperuseta ja kuulmata kurja sõna.

Purjelaev oli inimesi täis, seltskond pakkus meile vähe huvi; peale türki ja kreeka kaupmeeste ning ühe paša soldati asus seal tohutu arv vaeseid megrabiine (araablastest pärismaalasi), kes oma mustuse ja putukate poolest olid meile suureks koormaks. Kajut koosnes kahest ruumist. Eespoolse, osalt ubadega täidetud, loovutasime ühes pakkidega, oma armeenlasest teenijale, nimega Kirkor (Gregor); tagumisse asusime ise seni, kui kuumus ja putukad meid seal välja ajasid. Me põgenesime tekile, mis oleks meile pakkunud paremat olemist, kui seal naabruskond mitte nii räpane poleks olnud. See pani meid teistkordselt kahetsema [oma sõitu], sest ramadanipüha tõttu viivitasid laevnikud ära sõiduga kuni päikese loojanguni...²²

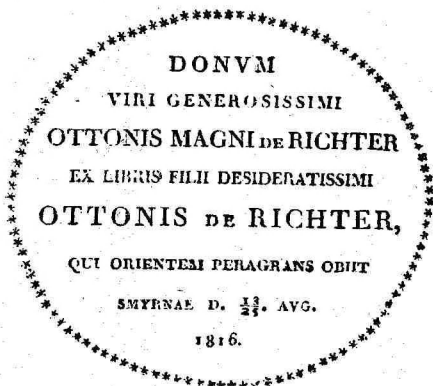
Küprose saarelt Väike-Aasia mandrile.

Lahkunud hommikul laevast ja palganud linnas juhi, saabusingi paša frankist (s.t. eurooplasest) arsti juurde, kes nagu paša isegi elas väljaspool müüre. Läbisime meeldiva tee aasade ja aedade vahel paikneval legendikul, mis ümbritseb kolmelt poolt Alaiat (Phaselis) ja on koloreeritud arvukate maamajadega.

Pärast peaaegu tunni kestnud jalutust leidsin arsti, rāpase kreeklase, kes oma naise ja lapsega istus väikeses telgis klaaside, pottide ja pudelite keskel. Sain arstilt teada [ka seda], et Attalias (Antalis) levib taud, aga samuti, et ka siitsamast võib Konstantinoopolisse teed alustada. Ma eelistasin sellist trakti, et võida ühtlasi tundma saada harva külastatavaid maid Karamanist ja Anadolist.

Hafis Aly paša (kahe hobusesabaga ja otseselt sultanile alluv) oli parajasti paari sammu kaugusel oma telgist asuvas sepikojas, kus silmitses hōbedaseppi, kes valmistasid talle peenelt väljatōtatud hōbekasti. Arst ütles mulle enne seda, et kuna mul idamaised rōivad seljas, siis peaksin ma maa kombestiku kohaselt paša kuuesilust kinni võtma ning selle järel oma kätt suu juurde tōstma, nagu tahaksin seda suudelda. Sōna lausumata lasksin arvata, et olen sellega päri, kui aga pidin seda teoga tōestama, tundsin endas vastuseisu, nii et ma, nagu tavaliselt, kätt rinna juurde tōstes kummardusin. Seepärast polnud elatanud hallhabe minu vastu kaugeltki mitte nii lahke, nagu ma seni temasuguseid olin harjunud nāgema. Ta jättis mu nagu paluja seisma, kuni mu fermani hästi aeglaselt ja mõtlevalt läbi luges. Selle järel lubas ta minu suhtes osutada igasugust kaitset ja julgeolekut reisiks. Peatselt jumalaga jätanud, samm-

sin²³ kreeka õigeusu piiskopi juurde, kes parajasti enne seda oli siia saabunud. Viimane muretses mulle talutava toa, milles ma otsustasin rahulikult elada seni, kui avaneb hea võimalus jätkata teekonda Konstantinoopolisse²⁴...



23 Tekstis: ronisin ülesse.

24 Teose lk. 329j.

Об одном малоизвестном путешествии по
Леванту в 1815-1816 гг.

Л. Лесмент (Тарту)

Резюме

Среди ценных рукописей и редкостных книг на арабском, турецком и персидском языках, хранящихся в Научной библиотеке Тартуского государственного университета, одна часть снабжена экслибрисами на латинском языке с фамилией Рихтер. История появления их сводится к следующему.

Отто-Фридрих Рихтер родился 6 августа 1792 г. недалеко от Тарту в имении Вастсе-Куусте. С ранних лет он увлекся изучением языков и культуры народов Востока. В 1808 году он отправился в Москву, чтобы там освоить главным образом новогреческий язык. Затем молодой Рихтер пополнял свои знания в Гейдельберге, Вене и других научных центрах.

В 1814 г. он поехал из Тарту через Одессу в Константинополь, а оттуда в Египет, где начал свое научное путешествие по Малой Азии. Поездка проходила (в сопровождении янычара - охранника и служащих) отчасти верхом на коне, но чаще на муле или осле. Путь его пролегал через Яффу, Дамаск, остров Кипр и другие места по направлению на Север. Ученый исследователь посетил также Афон и развалины Трои.

Страны эти находились в те времена под эгидой Османской империи (Турции). Рихтер использовал любую возможность для приобретения ценных, с его точки зрения, рукописных книг, манускриптов.

13 августа 1816 года Рихтер скончался от внезапной болезни в городе Смирна (ныне Измир). На смертном одре умирающий Рихтер узнал о том, что он назначен в состав Российского посольства в столицу Персии (Иран) Тегеран.

Оставленные Рихтером в Измире вещи, преимущественно рукописи и книги, были доставлены в Швецию, случайно заехавшим туда шведским кораблем. Оттуда ценности были направлены в Прибалтику. На подводе их привезли в Вастсе-Куусте,

чтобы вручить все отцу безвременно погибшего сына-ученого. Отец скончавшегося, Отто-Магнус Рихтер, подарил наследство незадолго перед этим основанной университетской библиотеке Тарту, снабдив рукописи и книги соответствующими эксплибрисами.

Дневник путешествия был в свое время подготовлен к печати и опубликован на немецком языке Густавом Эверсом, далеко известным ректором и профессором-историком права Дерптского университета, который в молодые годы был в семье домашним учителем юного Отто-Фридриха.

Über G.F. Richters Levante-Reise 1815-1816.

L. Leesment (Tartu)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die wenig bekannte Levante-Reise des jungen Forschers und Orientalisten, die leider durch einen frühzeitigen Tod unterbrochen wurde, bietet dem heutigen Leser grosse Aufheiterung und vielfaches Interesse. Im vorhergehenden estnischen Text wird dies Thema kurz erörtert und kritisch behandelt.

Otto Friedrich Richter wurde am 6. August 1792 unweit Tartu geboren. Und bereits am 13. August 1816 verschied er in Smyrna (Izmir).

Als Grundlage seines Reiseberichts dient das Werk "Wallfahrten im Morgenlande", dargestellt von J.Ph.G. Ewers^{*)}, Berlin 1822, XVIII + 715 S., G. Reimers Verlag. Gedruckt bei J. Chr. Schünmann in Dorpat (Tartu).

*) Gustav Ewers war in den Jahren 1818-1830 Rektor der Universität Dorpat (Tartu).

MERGER OF LABIAL PHONEMES IN AMBONESE LANGUAGES

M.A. Chlenov, U. Sirk (Moscow)

Introduction

Students of the phonetic development of Eastern Austronesian or Oceanic languages have noticed one of the characteristic peculiarities of this group, that is the merger of such phonemes which can be distinguished at the Proto-Austronesian (or Malayo-Polynesian) level as $^{\text{h}}\text{p}$ and $^{\text{h}}\text{b}$. Reflexes of these phonemes in the languages of Indonesia, as a rule, are different.

As far back as in the end of the last century H. Kern established that in Fijian and Samoan languages there is only one sound corresponding to two sounds in Indonesian languages - p and w (or more correct b , as based on wider evidence) /16:252ff/. O. Dempwolff published a book /4/, small in volume but rich in facts and important because of significant conclusions, concerning the Oceanic correspondences of the Indonesian labial sounds and combinations of labial plosives with a homorganic nasal (mp , mb)¹.

Seven Oceanic languages representing, as a matter of fact, several different language groups, had become a subject of a detailed investigation which demonstrated that the reflexes of primary $^{\text{h}}\text{p}$ in all the seven languages coincide with the reflexes of primary $^{\text{h}}\text{b}$ as well as the reflexes of primary $^{\text{h}}\text{mp}$ with the reflexes of primary $^{\text{h}}\text{mb}$. Further Dempwolff concerned himself to the problem whether these coincidences might occur also in other East Austronesian languages. Having examined selective examples from some Mela-

¹ We label the combinations of a plosive (or affricate-like sound) with a foregoing homorganic nasal with a term "nasal combination".

nesian and Polynesian languages he concluded that such a situation is quite possible /4:92-93/, though it is still probable that a similar phonetic development would be observed among some Indonesian languages too. He himself mentioned only the "coincidence" of primary mp and mb in some languages of Sulawesi, particularly in Buol /4:93/. In a later article devoted to the problems of comparative study of South Sea languages /5/ Dempwolff marked that East Austronesian languages have two common features in their phonetic development, that is:

1) coincidence or "unification" of plosives² of the same place of articulation, particularly of all palatal plosives;

2) unification of nasal formations of the same place of articulation, like nk and ng etc. (This second feature, according to Dempwolff, is characteristic also for the languages of the Moluccas and some of Sulawesi /5:162/.)

Dempwolff did not specially mention p and b merger in this article, but apparently this case should be included into the first point while mp and mb merger into the second one.

I. Dyen mentioned the p and the b merger as a point which "militates against" his lexicostatistical classification of the Austronesian languages, but does not refute it categorically /9:55/. He stressed in particular that the hypothetical East Austronesian group where p and b should have merged is not supported by the results of the lexicostatistical study /9:55/. Dyen assumes, though with an reserve, that all Austronesian languages distributed eastward from Biak and Palau languages (the easternmost languages with distinct reflexes for p and b) constitute a single subgroup of the genealogical classification /10:301; 17:330/.

² The term plosives here indicates typical plosives combined with affricate-like sounds (like Malay dj).

As we have seen, conclusions concerning the interrelations of Austronesian languages or the history of this language family, which can be drawn from the fact of $^m p$ and $^m b$ merger are still debatable (see pp. 34-37). The more important is now to investigate the development of the labials in particular language groups which are distinguished by complexes of heterogeneous linguistic features.

This article is devoted to this kind of study, it deals with the $^m p$ - the $^m b$ merger in Ambonese languages³ and can be considered as a contribution to the phonetic history of Ambonese languages sketched by E. Stresemann /20/.

First, we feel it necessary make some remarks about our attitude towards Austronesian linguistic reconstructions. The reconstruction of Proto-Austronesian parent language done by O. Dempwolff was mainly based on West Indonesian languages /6/. Recent investigations (mostly by I. Dyen) have not yet eliminated this defect. Moreover the Proto-Austronesian is not enough elaborated from the point of the relative chronology of changes /11; 1; 7; 24/. Nevertheless, the Proto-Austronesian, as conceived at present, beyond any doubt, reflects a more ancient state than the languages of Oceania and Molueca islands. That is why we shall constantly refer to Proto-Austronesian or Austronesian roots, as we find it more correct to call them, as a rule in the form proposed by Dempwolff in different writings. By Austronesian roots we mean here such roots which are widely distributed in Austronesian languages and, besides, are found in more than one subgroup (it should be stressed that subgrouping criteria are highly inexact, at least at the modern stage of the genealogical classification of the Austronesian languages).

3

The authors intend to consider problems of nasal combinations merger in Ambonese and other related language in a separate article.

While ascertaining labial reflexes in particular idioms we shall use also such morphemes whose archetypes, at least at the modern stage of knowledge, cannot be considered as widely distributed in the Austronesian family. When necessary we shall refer to the Proto-Ambonese and Sub-Ambonese archetypes reconstructed by E. Stresemann.

Main sources used for this study are: published vocabularies, word-lists and descriptions of several Ambonese and closely related languages and additionally unpublished field-materials from the Moluccas gathered by Svetlana F. Chlenov and Michael A. Chlenov. We have used also numerous word-examples from the comparative study of E. Stresemann /20/.

When the source of a particular word from one of the Ambonese languages is not specially mentioned it means that the following sources were used:

- for dialects of Iha-Ceram, Sirisori⁴, Amahal, Aboru⁵, Tulehu, Kamarian, as well as for Alune, Wemale and Haya⁶ languages - Chlenov's materials /27/
- for Paulohi dialect - Stresemann's "Die Paulohi-sprache" /21/
- for Asilulu, Hila, Haruku, Saparua and Nusalaut dialects - Hoëvell's vocabulary /14/

⁴ Sirisori - an idiom used by the Moslem inhabitants of Sirisori Islam village in Saparua island; closely related to Saparua (or Paperu) idiom presented in Hoëvell's vocabulary /14/ and Stresemann's works /20; 21/; the latter, previously distributed in the Christian part of the island has almost completely disappeared now being ousted by Ambonese Malay.

⁵ Aboru - another variant of Haruku idiom described by Hoëvell based on Pelauw variant. Therefore we shall not often use Aboru examples in this article.

⁶ Haya - one of the dialects of Taluti language used in Haya village on the southern coast of Central Ceram.

- for Bonfia language - the article of Le Cocq d' Armandville /17/

- for Seti language - Tauern's study /22/

- for dialects of Batumerah, Larike, and languages of Hoti, Batuasa (or Hatumeten) and Saleman - Stresemann's another book /20/.

The transcription of examples in our article is often changed as compared with original sources. In general our transcription is similar to that used by E. Stresemann /20/, but differs from it in followings items:

a) we do not distinguish between spirants j and y on the one hand and corresponding semivowels y and w on the other; we shall use only two signs - y and w;

b) the glottal catch is seldom noted by us because the non-systematic kind of recording prevents us from fixing this sound. Morphemic articulation if necessary will be marked by points.

Boundaries and Composition of the Ambonese

Languages

The term Ambonese languages was first introduced by E. Stresemann /20:7/ who meant by this term those languages which can be derived from an Ambonese parent language (Ur-Ambon)⁸. He mentioned deviations of the Ambonese parent language (further: APL) from the Malayo-Polynesian parent language which had been used mainly according to R. Brandstetter's and probably to O. Dempwolff's reconstructions /20:§4/. The Sub-Ambonese languages (found in the Ambonese islands and in the western part of Ceram) which take the origin in a common Sub-Ambonese language (Sub-Ambon) in its turn derived from APL, form the most elaborate part of Stresemann's study. Besides, Stresemann considered also Sub-Buru and Sub-Seran languages (the former in Buru and Ambelau, the latter - in central and, partly, eastern regions of Ceram) as belonging to the Ambonese languages.

According to lexicostatistical comparison done by M. Chlenov /26:118-170/, there exists a rather clearly delimited group of languages in Ceram and the Ambonese Islands which is called by the author Ambonese group /26:166; 25:15/. This group coincides in general with Stresemann's Ambonese languages. The differences between these two notions can be summarized in the following two points:

A) The Ambonese group does not include languages from the islands of Buru (known mainly in the form of Tifu-

7 The term "die ambonische Sprachen", first used in the second book of Stresemann /20/, is not identical with the less clear notion of Amboinese group ("die amboinische Sprachengruppe") introduced in the first study /21/.

8 At least such a definition appears from Stresemann's account /20:§3-4/.

Masarete dialect⁹ and Ambelau, i.e. Stresemann's Sub-Buru languages (the Kayeli language considered by Stresemann as a "link" between Sub-Buru and Sub-Ambon subgroups, is included by Chlenov into the Ambonese group according to lexicostatistical evidence).

B) The Ambonese group includes the Bonfia language from Eastern Ceram and Eli-Elat language (originated in Banda islands) which were not included by Stresemann into the Ambonese languages because of comparative-phonetic evidence.

To those two points we can add the following considerations:

1) to A: The manner of using comparative method for finding out the position of the Buru language (in the form of Tifu) by Stresemann, cannot be called strict. According to him (20:§10), the development of APL ᶯ_1 , which is derived from AUS ᶯ_g , is in most cases different from APL ᶯ_1 derived from other sources, But it means that the reflexes of the two AUS phonemes should not have merged in the ancestor language of Buru, as they did in APL. We doubt Stresemann's statement and data in our disposal support this idea too. So, the three examples given by Stresemann in order to show the falling out of intervocalic ᶯ_g reflex (naan 'name' fr. AUS. $\text{ᶯ}(\dot{n})agan$; peo.n 'gall' fr. AUS $\text{ᶯ}pəgu$; foe.n 'foam'¹⁰ fr. AUS $\text{ᶯ}bug'a$), are confirmed by our data about Tifu-Masarete. However, we know two words where the reflex of AUS. ᶯ_g is l: pila 'how many' (AUS. $\text{ᶯ}pig'a$) and pala 'rice' (AUS. $\text{ᶯ}pag'ay$). At least the last word may be a borrowing.

9 There are some small differences of unclear origin in descriptions of two forms of speech: Masarete made by H. Hendrik's /12/ in the end of the last century, and Tifu done by J. Schut some ten years later. Schut's data remain mostly unpublished, but some of them were used by Stresemann in his study /20/.

10. According to Hendriks /12/ the meaning of this word in Masarete is 'sediment' (of palm-wine etc.).

But certainly a definite decision about the position of the Buru language within or outside the Ambonese languages cannot be taken now especially with the help of comparative method, because we possess almost nothing about other idioms of Buru except Tifu-Masarete and even the description of the latter is far from being satisfactory. The data about Ambelau are not sufficient enough too. Nevertheless, in this article we shall cling to the effect that Buru and Ambelau are not to be regarded as members of the Ambonese language group.

2) to B: Stresemann's scheme of phonetic development of Bonfia language does not prevent us from including this language into the Ambonese languages because the merger of the reflexes of AUS m_1 , m_1 , m_d , m_d , m_d' and m_g' as well as m_s and m may be considered as an innovation compared with APL where the corresponding reflexes were different /20:§191/. Lexicostatistical comparison corroborates the inclusion of Bonfia. It seems that the only contradiction is the existence of consonantal auslaut in two verbs mentioned by Stresemann /20:§193/. But this feature should not be overestimated because it occurs in APL reconstructions too.

Thus, our notion of Ambonese languages means the same as Chlenov's Ambonese group /25:15/ but excluding Eli-Elat language. We shall follow also the inner classification of the Ambonese languages elaborated by one of the authors on the basis of lexicostatistical analysis /25:15-16/. There is no reason to provide the reader with a detailed description of it now. We find it necessary only to mention that the first subdivision of this classification, the West-Ceramese subgroup, coincides almost exactly with the Sub-Ambon subgroup of Stresemann and therefore is provided also with a comparative-historical substantiation. Inside the West-Ceramese subgroup we distinguish the Ambonese language which is again divided into five dialects: West-Ambonese, Hatuhaha, Saparua, Paulohi and Taniwel (the two last dialects are known to us only in one form of speech each).

Distinctive Features of the Development

Labial Phonemes in the Ambonese Languages

Stresemann's scheme of languages the reflexation of ancient labials in the Ambonese languages /20/ can be summarized as follows:

- There are two correspondences of AUS. ᵐp and ᵐb without foregoing nasal in APL, designated by Stresemann as p and v /20:\$41-50/

- Austronesian nasal combinations ᵐmp and ᵐmb have merged; their reflex in APL and SA is designated as b /20:\$51-56/.

It seems that when looking for correct designations of the reconstructed phonemes Stresemann has tried to take into account reflexes most widely distributed in living languages. Indeed, the designation v, and not b, is supported by the fact that the reflexes of this phoneme are almost everywhere fricative sounds (h, f etc.). But the same phonetic nature is in most cases shared by the reflexes of Stresemann's p.

The character of APL and SA p is less clear out of the contemporary reflexes. APL and SA b, certainly reflecting a combination of a nasal with a labial plosive, are devoid of nasality in living Ambonese languages. It's usual reflexes are p and b (in Wemale dialects - k). Nevertheless occasional nasal reflexes may be found in the Ambonese languages¹¹. Taking these considerations into account we find

11 Stresemann gives some examples from the so-called "Bahasa Hoamoal" where the intervocalic mb corresponds to p in other Ambonese languages /20:\$51/. Such cases occur also in Ambonese songs (Kapata) published by van Hoëvell e.g. a song from Nusalaut where rimba 'to ladle' (cf. SAP, NUS, HAR tipa id. AUS ᵐtimba /14:128-135/).

it possible to mark these APL and SA consonants as ᶛ_p , ᶛ_b and ᶛ_{mb} . Furthermore, we find in APL and SA reflexes of AUS ᶛ_w and ᶛ_m too.

Thus, the reflexation of AUS labials in APL and SA can be summarized in the following table:

Table 1

AUSTRONESIAN	APL, Sub-Ambon	
	Stresemann's designation	Our designation
ᶛ_p	<u>p</u>	ᶛ_p
ᶛ_b	<u>v</u>	ᶛ_b
ᶛ_{mp}	} <u>b</u>	ᶛ_{mb}
ᶛ_{mb}		
ᶛ_w	<u>w</u>	ᶛ_w
ᶛ_m	<u>m</u>	ᶛ_m

Further we shall give APL and SA roots in Stresemann's spelling but with the exceptions as they are evident from Table 1. Austronesian roots also will be given in Stresemann's spelling which differs from Dempwolff's spelling in his earlier works about Austronesian linguistics only in one point: he used w and y instead of Dempwolff's v and j.

Merger of ᶛ_p and ᶛ_b

Merger of Austronesian (or, in any case, pre-APL) ᶛ_p and ᶛ_b is not a common feature of the Ambonese languages. Everything we know about Ambonese comparative phonetics makes us believe that this merger is a later phenomenon than the merger of ᶛ_{mp} and ᶛ_{mb} .

In his comparative study Stresemann mentions ᶄp and ᶄy merger (it means ᶄp and ᶄb) very briefly and only in connection with some particular Ambonese languages /20:§43b, 44d, 49a, 50f/. In the summary table of Ambonese consonants /20:§95/ this merger is almost not mentioned at all. He definitely speaks about $\text{ᶄp} - \text{ᶄb}$ merger only in Bonfia language which he does not include into the Ambonese languages. But the available data about this language are so unreliable that every conclusion about it should be drawn very cautiously.

Our data permit us to affirm the existence of two types of $\text{ᶄp} - \text{ᶄb}$ merger:

I type: the phonemes have merged only in the initial position while their reflexes in the intervocalic position remain different;

II type: complete merger in both initial and intervocalic positions.¹²

Type I occurs in some dialects of the Ambonese language while type II apparently is found in Manusela, Seti and Bonfia, but factual evidence about it is much weaker than about type I in Ambonese dialects.

The Ambonese Language

When setting about the Ambonese language it is convenient to examine the intervocalic position first.

In all known dialects of the Ambonese language the reflex of ᶄb in the intervocalic position (or $\text{ᶄ}=\text{b}=\text{ᶄ}$) is ᶄ .

¹²

By initial and intervocalic position here we realize positions in roots basic for Ambonese morphemes (these positions do not always concur with corresponding positions in living morphemes).

Intervocalic p^h is reflected in all known dialects, except Paulohi, as glottal catch or falls out; we label the reflex as zero \emptyset in both cases.¹³ The corresponding reflex in Paulohi is f .

See the following examples:

- a) AS, HAR, KAM, TUL malaha 'mouse, rat';
 SAP, NUS, I-C mulaha id.;
 SIR mulahalo id.;
 P mulahal id. -

AUS ma^h labaw; APL, SA ma^h ma-laba(w);¹⁴

- b) AS nyia 'snake';
 BAT niay id.;
 HAR, H nia id.;
 KAM nias id.;
 SAP, NUS nial id.;
 SIR nialo id.;
 P nifa id. -

AUS ni^h pay¹⁵; APL, SA ni^h pa(y).

There are almost no exceptions to this phonetic law¹⁶, not counting some vague cases which permit different interpretations.

As for the initial position, so in West-Ambonese, Paulohi and Taniwel reflexes of p^h - and b^h - are the same as those of p - and b -:

¹³ In most sources the glottal catch is not specially marked so that to find it out in concrete cases is very difficult.

¹⁴ Final y and w of APL and SA roots show material relexation only in few living idioms; therefore we put them in brackets following Stresemann /20/.

¹⁵ Dempwolff does not adduce this root, but the reconstruction is reliable enough.

¹⁶ We can mention, for instance, SAP huelyo 'root-crops', instead of expected (h)uhe(lyo) (AUS u^h ubi); special phonetic development in this case may be explained as a result of dissimilation or metathesis.

Table 3

West-Ambonese dialect	Hatuhaha dialect	Saparua dialect	roots
AS, H <u>hatu</u> 'stone'	HAR, KAM <u>hatu</u> 'stone' TUL <u>hatue</u> id.	I=C <u>hatu</u> 'stone' AM <u>hauro</u> id. SIR <u>hatulo</u> id. SAP <u>hatul</u> id. NUS <u>haul</u> id.	AUS } <u>³⁵batu</u> APL } SA }
AS, H <u>hatane</u> 'trunk'	HAR <u>hataele</u> 'trunk'	SAP <u>hatanno</u> 'trunk' NUS <u>haanvo</u> id.	AUS <u>³⁵batañ</u> APL <u>³⁵bata-</u>
AS <u>hitike</u> 'to lift'	HAR <u>hitie</u> 'to lift'	I=C <u>hiti</u> 'to lift' SIR <u>hitilo</u> id. SAP <u>hitie</u> id. NUS <u>hiie</u> id.	SA <u>³⁵biti</u> ¹⁷
AS, H, BAT <u>hulane</u> 'moon'	HAR <u>hureno</u> 'moon' TUL <u>hulane</u> id. KAM <u>huren</u> id.	I=C <u>huran</u> 'moon' AM <u>hura</u> 'no id. SIR, SAP, NUS <u>hulanno</u> id.	AUS } <u>³⁵bulan</u> APL }
AS <u>heline</u> 'price' H <u>helii</u> id.	HAR <u>herino</u> 'price'	SAP, NUS <u>helinno</u> 'price'	AUS <u>³⁵béli</u> APL, SA <u>³⁵beli</u>

¹⁷ The initial ³⁵b in the reconstruction here is supported by WEM pete, AL betike 'to lift'. This root is possibly connected with AUS ³⁵bé(n)tis 'haunch'.

Table 3 (continued)

AS, H <u>ala</u> 'rice' BAT <u>alay</u> id.	HAR, KAM <u>hala</u> 'rice'	AM <u>halalo</u> 'rice' SIR <u>halao</u> id. SAP, NUS <u>halal</u> id.	AUS ^ꞑ <u>pag'ay</u> APL ^ꞑ <u>palay</u>
AS, H, BAT <u>ata</u> 'four'	HAR, KAM <u>haa</u> 'four' TUL <u>hane</u> id. IK <u>aha</u> id. ¹⁸	I=C } AM } SIR } <u>haa</u> , 'four' SAP } NUS }	AUS } APL } ^ꞑ <u>pat(a)</u> ¹⁹
AS, H <u>itu</u> 'seven' BAT <u>itue</u> id.	HAR <u>hitu</u> 'seven' (in Aboru <u>yitu</u> id.)	I=C } AM } SIR } <u>hitu</u> 'seven' SAP } NUS }	AUS } APL } ^ꞑ <u>pitu</u>
AS, H <u>wennu</u> ²⁰ 'turtle'	HAR <u>henno</u> 'turtle' KAM <u>heneno</u> id.	SIR } SAP } <u>henno</u> 'turtle' NUS }	AUS ^ꞑ <u>pénu</u> APL, SA ^ꞑ <u>penu</u>

18 These Larike word can be considered as a metathesis.

19 In various Indonesian languages (in Javanese, some languages from Sulawesi or islands to the west of Sumatra) we can find at the same time words derived from ^ꞑpat and from ^ꞑpata.

20 About initial w see below.

Table 2

AUS, APL phonemes dialects	<u>p</u>	<u>b</u>	<u>-p</u>	<u>-b</u>
Paulohi	<u>f</u>	<u>h</u>	<u>f</u>	<u>h</u>
West-Ambonese (Asilulu, Hila)	\emptyset	<u>h</u>	\emptyset	<u>h</u>
Taniwel	\emptyset	<u>h</u>	\emptyset	<u>h</u>

In the Saparua dialect (Saparua, Sirisori, Nusalaut, Iha-Ceram, Amahai idioms) the initial p , with some exceptions, where p \rightarrow \emptyset turns into h as well as the initial b .

It means that the merger of p and b in the initial position can be considered as a feature characteristic for the Saparua dialect. But it should be admitted that there are only a few examples of the p \rightarrow h transition at our disposal.

In the Hatuhaha dialect there occur, in addition to the transition p \rightarrow \emptyset , also cases of the transition p \rightarrow h , but such cases are apparently far more seldom there than in the Saparua dialect. Therefore, when discussing the merger of p and b in the dialects of the Ambonese language we deal primarily with the Saparua dialect.

The following examples illustrate the evolution of p and b in the West-Ambonese, Hatuhaha and Saparua dialects.

Now, let us examine some words from Saparua dialect where we do not find the expected h $<$ p .

1. p is not reflected as h in the anlaut of many verbal stems, in particular those which include the causative prefix derived from the Austronesian pa .

3. Our interpretation of cases like HAR, KAM wira fits also for some other words from Ambonese dialects where the initial w on the face of it might be taken for a ^hp reflex:

- SAP, NUS wasu 'cheek' - cf. P fasu id., KAM asu id.; SA ^hpasu (cf. Ngad'a pasu id.);
- SAP worullo, NUS woruil, HAR worui, H welui, AS welua 'liver' - AUS ^hpəg'u, APL ^hpelu;
- AS, H wennu 'turtle' - cf. SAP, NUS, HAR henno id.; AUS pənu, APL, SA ^hpenu.

There is one argument for the derivation of the initial w in these words from a hypothetical prefixal u- or wa-; that is the Saparua word upenal 'fly' which descends from ^hu.mbena(1) (Compare NUS penal 'fly', KAM pena id.) /20/. Here the supposed prefixal u- preceded a consonant which had not disappeared later like ^hp.

4. There are some more words from Saparua apparently connected with Austronesian roots, where the absence of the initial h cannot be accounted for the non-initial position of ^hp. This can be seen out of the following cases:

- SAP, NUS uso 'navel' - AUS ^hpuseŋ;
- SAP uotollo, SIR wotolo, NUS uoollo, AM uoolo; 'fish net' (mainly 'drag-net') - AUS ^hpuket;
- NUS uwonnyo 'his origin' - AUS ^hpahun;
- SAP uil 'vulva' - AUS ^hpuki.

The fact that in all the reconstructions ^hp- precedes ^hu certainly attracts our attention. But is it possible to take this position for a necessary condition of ^hp- > Ø transition? Poor information about ^hp- in general, and some words, though less reliably etymologized, as: SAP hutu, NUS huu 'to cut off' - fr. AUS ^hputus; SAP, NUS hute 'to rotate' - fr. AUS ^hputē(1)²², prevent us from giving a de-

22

This etymology leaves the final e in hute unexplained (we should have expected o instead of it). But cf. 20:§108.

finite answer to this question. The problem becomes even more complicated because the cognates of the words listed above in related idioms do not expose the same manner of change.

So, in general, the non-zero reflex of $^{\#}p$ is not typical for cognates of the Saparua uso 'navel'. Cf. P usu 'heart', SAL usu id., HT use id., S matar-usul=lo 'two eyes' (is the numerative usul in Seti a derivative of the same root?). The non-zero reflex can be found maybe only in KAY hosune 'heart' /21/ and B fusin 'lungs'. But nevertheless the general situation in the Ambonese languages suggests an idea that the initial consonant (marked here as $^{\#}p$) has begun to disappear sporadically even before its transition to h (a sporadical loss of initial consonants occurs in many Austronesian languages; by the way, in Buginese we find also the form uso for 'heart').

Among the cognates of SAP uotollo in the Ambonese language not found a non-zero reflex of $^{\#}p$, but it occurs in some closely related languages, e.g. WEM huwote, HAY vuweto 'fish net'²³.

Among the cognates of NUS uwo.nnyo and SAP uil we find the non-zero reflex in various Ambonese languages including the Paulohi dialect of the Ambonese language: fue 'base'; fuki 'vulva'. This case doesn't confirm our hypothesis about early loss of initial $^{\#}p$.

Sometimes we find the correspondence between Saparua h- and West-Ambonese \emptyset in such cognate series where other evidences from cognate languages make the reconstruction of the initial $^{\#}p$ impossible.

Examples:

- I=C, SIR hau 'I' (but AM au id.) - cf. AS, H, HAR au id., There is no doubt that all these words are derived from AUS $^{\#}au$ or $^{\#}aku$, approximately 'I'.

23

In these two irregular transitions $^{\#}e > 0$ for West-Ambonese and $^{\#}e > e$ for Haya remain unexplained.

- SAP, NUS haul(lo) 'fire', SIR haul id., AM hauro id. - cf. AS, H au id. Most likely these words are connected with AUS ^hapu, APL ^hapu(y) (cf. P afu 'fire')²⁴.
- SAP, NUS haule 'lime', HAR hauro 'to strew with lime' - cf. H aule 'lime' (AUS ^hapuy).

The following cognate series give rise to similar questions:

- SAP, NUS halu 'rice-pestle', HAR haru id. - cf. AS, H alu id. (AUS ^halu)
- SAP, NUS hahunno (hahunnyo) 'turtle-dove' - cf. AS, H ahune id. (SA ^habuně).

Most probably the initial h in all these cases is not a reflex of some primary initial consonant (e.g. ^hp), but a prothetic sound which precedes the initial vowel (a sound derived from spiritus lenis, according to Stresemann). Stresemann states that the prothetic h appears in Ambonese languages mostly before a and very seldom before u /20:\$128, 130/. Reflexes of some of the roots listed above include in other Ambonese languages another prothetic sound - y, e.g. NUS, WEM yau 'I'; WEM yahu 'fire', BTS yaf id.; WEM yapune 'turtle-dove'.

Apparently the prothetic h is also found in other dialects outside Saparua and Hatuhaha.

24

In some East Indonesian languages (e.g. Roti, Manusela) words for 'fire' including sounds au or ou present etymological difficulties. But as for the Ambonese language, there is no doubt that the proposed etymology is true. The Saparua h in the reflexes of this root (and of the root ^hapuy) theoretically can be explained as a result of a metathesis like ^hapu (< ^hapuy > ^hpau > hau). But again we find a contradiction to this hypothesis in Paulohi where the reflex of ^hapuy sounds as afu but not ^hfau.

The Manusela Language

According to Stresemann the APL p^{h} is reflected in Manusela as h /20:§43/ whereas APL p^{b} usually as h , but sometimes as f /20:§49/. While discussing this reflexion Stresemann apropos mentions the p^{h} - p^{b} merger. Though putting $\text{p}^{\text{h}} > \text{h}$ on the first place, he considers f as an "obviously more ancient" reflex of p^{b} and includes only it in the summary table of the development of consonants in Ambonese languages /20:§95/.

Our sources on the Manusela language are very limited and consist of the following items:

- 1) a short vocabulary (about 500 words) and some 30 sentences translated from Malay by a Manusela native /27/;
- 2) a brief grammatical sketch provided with text samples in Tauern's paper /22/. The language is called "Wahinama-Sprache" by the author;
- 3) a short word-list (about 100 words) and some text samples from Nisawele idiom in Boot's paper /2/. As far as the limited data allow to draw a conclusion, we have found this idiom almost identical to Manusela;
- 4) scattered words and roots from Stresemann's monograph /20/.

All these materials allow us to check Stresemann's conclusions and to make them to some extent more precise.

The initial AUS and APL p^{h} reflects in Manusela as h ²⁵:

- henua 'turtle' /20/ - AUS $\text{p}^{\text{h}}\text{enu}$;
- hitu 'seven' /22; 27/ - AUS $\text{p}^{\text{h}}\text{itu}$;

25

Strictly speaking, this reflex occurs everywhere except the position before back vowels. Some isolated examples possibly bearing relation to the latter position can be interpreted in different ways.

- hala 'rice-crop' /27/ - AUS ²⁶pag'ay.

In intervocalic position ²⁶p is reflected as either.

- 1) h: sehu 'finished, done' /27; 20/ - APL ²⁶sepu;
ninihala 'centipede' /20/ - AUS ²⁶lipan;
iba 'Canarium nut' /20/ - APL ²⁶ipar
(cf. Bolaang-Mongondow, Lolayan dialect ipay
'Canarium tree, its nut') /8:137/ or
- 2) \emptyset (or a glide like w): wouwa /27/, woua, wowe /22/
'fire' - probably derived from AUS ²⁶apuy;
ua 'face' - APL ²⁶upa.

But it should be added that the last two etymologies are not as reliable as those under point 1. Nevertheless, there is a possibility of the existence of some combinatory conditions of change in this case.

AUS and APL ²⁶p is reflected in most cases (according to 27, even, always) as h both in the initial and intervocalic positions:

- hanu 'to wake up' /27, 20/ - AUS ²⁶bañun;
hutu 'ten' /27; 22/ - APL ²⁶butu (a root widely distributed in East Indonesia);
lihuna 'thousand' /27; 22/ - AUS ²⁶libu;
hahu 'pig' - AUS ²⁶babuy, APL ²⁶babu(y).

Another reflex of ²⁶p noticed by Stresemann, namely f, can be established after other sources only in the initial position /27; 22/²⁷:

26 The word fala which means 'husked rice, boiled rice, maize' certainly connected with the same root is most probably a borrowing from the Taluti language where the transition ²⁶p > f takes place; deep cultural contacts between the Taluti bay coast and Manusela highland are well known (cf. S falkeam 'maize').

27 Instead of Stresemann's ulafa 'mouse' /20/, a derivative of AUS ²⁶labaw, we find in 27 maeyaha which, perhaps, originates from the same root.

fuea 'crocodile' /27/ - AUS ³⁶buhaya. The second f here, maybe, is a result of assimilation. But if we assume a segmentation like fue.a (-a is the Manusela noun indicator), a connection of this word with Austronesian buhaya as suggested here would turn out very questionable.

The Manusela reflexation is summarized in the following table:

Table 4

AUS, APL phoneme position	³⁶ p	³⁶ b
initial	<u>h</u>	<u>h</u> (seldom <u>f</u>)
intervocalic	<u>h</u> , \emptyset	<u>h</u> (seldom <u>f</u> ?)

One can easily see that ³⁶b has two reflexes - h and f, whereas ³⁶p has no f-reflex, but only h (not counting fala 'maize' being an obvious borrowing). According to 27 and 22, the sound f is very rare in Manusela, still it has a phoneme statute at least in the initial position. As for the intervocalic position, if there really exists any phonemic opposition between h and f at all, it should be very weak functionally. In such cases "individual variations as suggested by Stresemann (if they are really "individual" but not due to different mother-dialects of the informants) between h and f can be easily understood. Stresemann himself gives only one example without distinguishing different positions: ufelia,uhelia 'loin-cloth' /20:§49/.

What was the course of the development of ³⁶p and ³⁶b in Manusela? Without doubt, ³⁶p in most cases turned into h (in the intervocalic position it turned sometimes into \emptyset or glide). As for the later development we can suggest the two following hypotheses.

1) At a certain period, when the transition ³⁶p > h was already completed, ³⁶b was being reflected as f. After-

wards a new transition took place - $\text{f} > \text{h}$ ²⁸ which is not completed till now. This transition might have become even more complicated because of the interaction of the dialects and the new borrowings.

2) The reflex of p turned into h quite early. It is difficult to say anything about the course of that transition, but we can assume that the cases, where f replaced the primary p , are due to interdialect or interlanguage borrowings or, perhaps, partly to the analogy.

Whatever the course of the p - b development might have been, there is no doubt that in Manusela p and b have merged into h both in the intervocalic and in the initial positions. Most likely, this merger, as most mergers in natural languages, was not unconditioned, but characterized by collateral lines of development.

The Seti Language

Available data about this language are even more scanty than those about Manusela. We have used the following sources:

- 1) a short word-list and text samples in Boot's paper /2/.
 - 2) a brief grammatical sketch in Tauern's article /22/.
 - 3) isolated words from Stresemann's monograph /20/.
- (J. Boot and E. Stresemann call the language "Kobi", O. Tauern - "Uhei Kachlakim").

The following disputable picture can be drawn from all those materials.

28 M falate 'west' /22/ (cf. Malay barat id.) must be a recent borrowing not directly from Malay, but through one of the West-Ceramese languages, most probably through Atamanu, because of final e glide and $\text{b} > \text{f}$ transition. If so, M falate has nothing to do with the problem discussed.

The initial ^ʔb is reflected as h, e.g. hulnam 'feather'
- AUS ^ʔbulu;

halar 'to carry' /2/ - AUS ^ʔbaɣa.

We know only two words where ^ʔb- is reflected as f. One of them, fayal 'to pay', is almost certainly a loanword. The second, fulanim 'gold' (fulan.im) is also suspect of being a borrowing.

In contrast to the rather clear situation with ^ʔb-, ^ʔp- occurs only in few words. Its reflex is h, except in falkeam 'maize' (fr. AUS ^ʔpag'ay) which is possibly borrowed.

The following words illustrate the normal reflex:

hat 'four' - AUS ^ʔpat;

-hil 'how many' (in some new composita as bot.hil 'when' or 'how many days') - AUS ^ʔpiɣ'a;

hit 'seven' - AUS ^ʔpitu.

It means that in the initial position the ^ʔp - ^ʔb merger occurs undoubtedly. But its conditions remain uncertain.

The problem of the intervocalic position is more complicated because the examples are very scarce. As far as can be seen out of them, ^ʔb- is reflected as h:

lihnis²⁹ (obviously from lihu.n plus singularity indicator -s) 'thousand' - AUS ^ʔlibu. Of the two examples with -p-, one is very significant, that is wah.am³⁰ 'fire'. The possibility of its being derived from AUS ^ʔapuy, APL ^ʔapu(y) is confirmed by its structural parallelism with hah.am 'pig' which in its turn is a derivative of AUS ^ʔbabuy, APL ^ʔbabu(y)³¹.

29 According to Tauern /22:128,123/, h is here a guttural consonant (like Achlaut?); this pronunciation is specific for the final position in a syllable (i.e. represents an allophone).

30 The Seti =am is a singular noun indicator ("article") /22:123/.

31 The initial w in Seti wah.am (as well as in Manusela wouwa 'fire') should be a prothetic sound.

The second example, uhnam (uh.nam or uhn.am?) 'face' may be connected with APL upa.

Both examples expose the p - b merger in the intervocalic position.

The Bonfia Language

While analysing the problem of the p - b merger in Bonfia we have met another kind of obstacle - not the scarcity of data but their unclear representation due to inconsequent transcription used by the author of the only original source ever published on Bonfia - by C.J.F. Le Cocq d'Armandville /17/. Stresemann suggested, remembering the irregular spelling of the same word in Le Cocq d'Armandville's paper, that the signs fh and f are equivalent and designated an aspirated labial fricative sound, while vh and h both designate a voiceless aspiration (der reine Hauchlaut) or h /20:§190/. The examination of Le Cocq d'Armandville's paper leaves no doubt that f and fh are really equivalent. The situation with vh and h is less clear. So, here we shall replace fh and f with a single designation f, but leave vh and h. When both sounds are meant, i.e. vh and h, we shall use the designation "Stresemann's h" (Str. h).

According to Stresemann, AUS p and b are unified in Bonfia /20:§190/. Out of his examples this assertion can be understood so, that both p and b have double reflexes in Bonfia - f and Str. h. When the transition in Str. h takes place, the reflex of primary p is spelled by Le Cocq d'Armandville both as h and as vh, while that of primary b only as h.

Stresemann has not raised a question about the phonemic statute of f and Str. h. We hold that f may constitute a phoneme opposed to vh and h, while the correlation between the two latter sounds is difficult to establish. One of the arguments for the phonematic character of f lies in the fact that it occurs in a lot of identical environments with vh

and h. But in the auslaut of a stem we find only f, not counting some rare exceptions. On the other hand we have not found f in the a a environment /see also 20:\$190/.

According to our observations the reflexation of ^hp in Bonfia is similar to that of ^hb. This similarity is more clear in the initial than in the intervocalic position.

The most frequent reflex of both primary phonemes in the initial position is f.

Examples:

- fati 'stone' - AUS ^hbatu;
- finen 'woman' - AUS ^hbinay;
- fulan 'moon' - AUS ^hbulan;
- fossa 'paddle' - AUS ^hbe(y)say;
- fat 'four' - AUS ^hpat;
- fila 'how many' - AUS ^hpig'a;
- fia 'good' - AUS ^hpia.

It is difficult to give an account for some rare cases of ^hb- > h and ^hp- > vh transitions

- howai 'crocodile' - AUS ^hbuhaya;
- halihalin 'to turn over' - AUS ^hbalik;
- vhavhan 'board' - AUS ^hpapan.

At least in two last examples this phenomenon may be a result of regressive assimilation of the initial consonant by the intervocalic consonant.

The ancient intervocalic ^h-b-, when not turned into the final ^h-b, is reflected both as h and as f:

- ilaha 'mouse' - AUS ^hlabaw;
- taha 'to chop' - APL ^htaba;
- lefo 'below' - APL ^hlēbu;
- lifina 'thousand' - AUS ^hlibu.

In the same position ^h-p- is reflected as either h or vh, and in one case as f:

- nihen 'tooth' - AUS ^h(ñ)ipēn;
- yavhis (or yahis) 'lime' - AUS ^hapu;
- ufan 'the front side' - APL ^hupa.

In those cases where the reflex of the intervocalic $^{\#}\text{-b-}$ and $^{\#}\text{-p-}$ became a final sound as result of apocope, it is represented by \underline{f} (this may be connected with morphological constraint):

- \underline{tof} 'sugar-cane' - AUS $^{\#}\text{tebu}$;
- \underline{faf} 'pig' - AUS $^{\#}\text{babuy}$, APL $^{\#}\text{babu(y)}$;
- \underline{lef} 'fathom' - AUS $^{\#}\text{d\acute{e}pa}$;
- \underline{yaf} 'fire' - AUS $^{\#}\text{apuy}$, APL $^{\#}\text{apu(y)}$.

Thus, the reflexation of $^{\#}\text{p}$ and $^{\#}\text{b}$ in Bonfia can be summarized in the following way:

- 1) $^{\#}\text{-p-}$ and $^{\#}\text{-b-}$ have merged into \underline{f} but with some exceptions;
- 2) $^{\#}\text{-p-}$ and $^{\#}\text{-b-}$ in the final position have merged into \underline{f} ;
- 3) the reflexes of $^{\#}\text{-p-}$ and $^{\#}\text{-b-}$ which precede vowels remain unclear as a whole; but even here we find sometimes cases of merger of the two primary phonemes either into \underline{f} or into \underline{h} .

Merger of Labial Phonemes as an Indicator of Linguistic Affinity

A merger of phonemes, as well as other linguistic phenomena, can be used as an indicator of historical (both areal and genetic) connections between languages. It should be mentioned, however, that phonemic merger is a rather complicated form of sound-change, which can yield different results though the primary phonemes have been the same. Alone the fact that the same phonemes have merged is too trivial to become a reliable ground for hypotheses about historical connections between languages. This fact should be supported by a detailed study of the limits and results of the sound-change in question or, even much better, by some other evidence outside phonetics (for instance, specif-

ic character of geographic distribution of the languages etc.). So the partial merger of ᶄp and ᶄb in the Sikhule language and in some dialects of the Nias and Simalur languages³² does not mean that these languages had had specific historical connections with Oceanic languages or Bonfia. The significance of phonemic merger as an indicator of historical connections is inversely proportional to the probability of accidental coincidence.

The merges having evidently similar character (as regards their conditions and results) are much more important for us than the "mergers of the same phonemes" taken without further differentiation. That is why the ᶄp - the ᶄb merger in some dialects of the Ambonese language on the one hand, and in some languages of East and Central Ceram on the other hand, by itself cannot point to specific historical affinity of these two subgroups within the Ambonese languages.

However, such a conclusion may be drawn with respect to Manusela, Seti and Bonfia, which expose similarity in the form of the merger. A hypothesis of this kind can be supported by some other linguistic evidence too /cf. 26:154/.

The merger of ᶄp and ᶄb in the languages of Oceania plays a significant part in the general picture of Austronesian phonetical development. Certainly, some exceptions from the general rule in question still can be found among little known languages or linguistic groups³³.

32

According to H. Kähler's Sikhule dictionary /15/ the merger into f may be considered as the most typical way of the development of the intervocalic ᶄp - and ᶄb - (e.g. afu 'lime' - AUS ᶄapu); afu 'ashes' - AUS ᶄabu ; befe 'lips' - AUS ᶄbibix); but we have come across some cases of this merger on the initial position too (fune 'turtle-dove' - AUS punay ; funi or $(\text{m})\text{buni}$ 'night' - AUS beni).

33

According to short historical-phonetic accounts of South-Eastern Papua languages, based on scarce data, published by A. Capell /3/, initial ᶄp - and ᶄb - have not merged in Panayati and Tubetube.

None the less, there is no doubt that this merger being a full one, covering all the positions is characteristic for the overwhelming majority of the Austronesian languages in Oceania including those which differ very much in other aspects. An accidental coincidence is out of question here.

Examination of the very complicated problem of the origin of the $^{*}p$ - $^{*}b$ merger in the Austronesian languages of Oceania deviates from our theme. Therefore we venture only some remarks.

The thesis that the AUS $^{*}p$ and $^{*}b$ merger in Oceania may be accounted for by the genetic affinity of all the languages of the region seems to be not proved and even unbelievable. We can also hardly imagine a common areal innovation keeping in mind the contemporary geographical distribution of the Austronesian languages in Oceania. Another hypothesis seems to be more reliable to us: at a certain period in the past the parent languages of the modern Austronesian idioms of Oceania were concentrated on a territory being not so vast as now. There they exhibited a tendency towards the AUS $^{*}p$ and $^{*}b$ merger. Quite naturally, this tendency developed unevenly among this huge quantity of languages and dialects. So, among various parent languages of different modern Oceanic idioms this tendency appeared earlier and in course of time turned into a phonemic law (perhaps, due to the loss of connection with neighbour-languages as result of migrations). Among other parent languages of the hypothetic region, it appeared in a weaker form and at a later time. The examined the $^{*}p$ - the $^{*}b$ merger in the Ambonese languages may be considered as one of the manifestations of the mentioned tendency.

The notion of Oceanic languages as a unit of genealogical classification seems to be very disputable in the light of the above-stated hypothesis. On the contrary, it is quite possible to speak about Austronesian languages of the Oceanic linguistic area. These languages have some features in common, i.e. several phonological mergers ($^{*}p$ -

- ᶄ_b ; also $\text{ᶄ}_k - \text{ᶄ}_g$, $\text{ᶄ}_d - \text{ᶄ}_t$ and others), distinction of separable and inseparable possession at the grammatical level; besides, the languages of the South-Western part of the area (around New Guinea) have in common the pre-position of the possessive attribute³⁴.

Taking into account all these facts we can consider the Ambonese languages as one of the peripheral linguistic groups of the Oceanic area. They have some features in common with this area, in particular with the South-Western part of it. The merger of ᶄ_p and ᶄ_b , which is specific only to few members of the group, strictly speaking, does not belong to these common features. Nevertheless, the phenomenon of the $\text{ᶄ}_p - \text{ᶄ}_b$ merger in the Ambonese languages is of great interest for the history of the Austronesian linguistic family in the light of the obvious linguistic attraction of the Ambonese languages to the Oceanic area and significant Oceanic traits in the culture of the Central Moluccan peoples.

³⁴ We can distinguish sub-areas with more certainty than the Oceanic area itself.

List of abbreviations

a) idioms:

AM	- Amahai
AS	- Asilulu
B	- Bonfia
BAT	- Batumerah
BTS	- Betuasa
H	- Hila
HAR	- Haruku
HAY	- Haya
HT	- Hoti
I=C	- Iha-Ceram
KAM	- Kamarian
KAY	- Kayeli
M	- Manusela
NUS	- Nusalaut
P	- Paulohi
SAL	- Saleman
SAP	- Saparua
SIR	- Sirisori
TUL	- Tulehu
WEM	- Wemale

b) reconstructed forms:

AUS	- Austronesian
APL	- Ambonese parent language
SA	- Sub-Ambonese parent language

c) references cited:

- 1 - W. Aichele,
Beiträge zur Indonesischen Sprachgeschichte,
- "Oriens Extremus", Bd 3, 1956.
- 2 - J. Boot,
Korte schets der Noord-Kust van Ceram, - "Tijd-
schrift van het Kon. Nederlandsch Aardrijkskundig

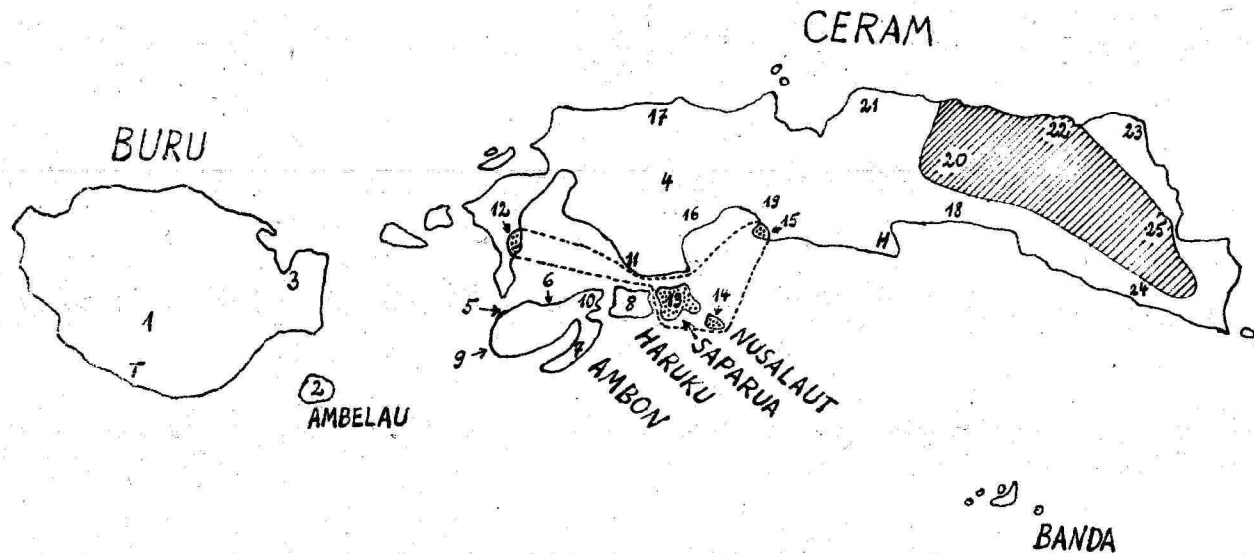
- Genootschap", 2^{de} serie, dl. X, No. 8, 1893 (B uacr., ctp. II83-II9I).
- 3 - A. Capell,
The linguistic position of South-Eastern Papua,
Sydney, 1943.
 - 4 - O. Dempwolff,
Die Lautentsprechungen der indonesischen Lippen-
laute in einigen anderen austronesischen Südsee-
sprachen, Berlin - Hamburg, 1920.
 - 5 - O. Dempwolff,
Einige Probleme der vergleichenden Erforschung der
Südsee-Sprachen, - "Anthropos", Bd XXVI, Hf. 1-2,
1931.
 - 6 - O. Dempwolff,
Vergleichende Lautlehre des austronesischen Wort-
schatzes, Bd I-III, Berlin - Hamburg, 1934-1938
(Bd III: Austronesisches Wörterverzeichnis).
 - 7 - Discussion in "Current Anthropology", vol. 3, No. 4,
1962; vol. 5, No. 5, 1964.
 - 8 - W. Dunnebieer,
Bolaang-Mongondowsch - Nederlandsch woordenboek,
s-Gravenhage, 1951.
 - 9 - I. Dyen,
A lexicostatistical classification of the Austro-
nesian languages, - "International Journal of Ameri-
can Linguistics", Memoir 19 (vol. 31, No.1), Bal-
timore, 1965.
 - 10 - I. Dyen,
Formosan evidence for some new Proto-Austronesian
phonemes, - "Lingua", vol. 14, 1965.
 - 11 - A.G. Haudricourt,
Problems of Austronesian comparative philology,
- "Lingua", vol. 14, 1965.

- 12 - H. Hendriks,
Het Burusch van Masaretè, 's-Gravenhage, 1897.
- 13 - H.M. Hoenigswald,
Language change and linguistic reconstruction, 3d impression, London and Chicago, 1965.
- 14 - G.W.W. baron van Hoëvell,
Iets over de vijf voornaamste dialekten der Am-
bonsche landtaal (bahasa tanah), - "Bijdragen tot
de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-
Indië", 4^{de} volgrees, 1^{ste} dl., 1877.
- 15 - H. Kähler,
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Sichule-
Sprache an der Westküste von Sumatra, Berlin, 1959.
- 16 - H. Kern,
De Fidji-taal vergeleken met hare verwanten in In-
donesië en Polynesië, - H. Kern, Verspreide ge-
schriften, dl. 4, 's-Gravenhage, 1916 (first pub-
lished in 1886).
- 17 - C.J.F. Le Cocq d'Armandville,
Vergelijkende woordenlijst in het Hollandsch, Ce-
ramsch en Alfoersch (Bonfia), - "Tijdschrift voor
Indische Taal-, Land- en Volkenkunde", dl. XLIII,
1901.
- 18 - W. Milke,
Comparative notes on the Austronesian languages
of New Guinea, - "Lingua", vol. 14, 1965.
- 19 - N. Rinnooy,
Maleisch-Kissersche woordenlijst, - "Tijdschrift
voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde", dl.
XXXI, 1886.
- 20 - E. Stresemann,
Die Lauterscheinungen in den ambonischen Sprachen,
Berlin - Hamburg, 1927.

- 21 - E. Stresemann,
Die Paulohisprache, 's-Gravenhage, 1918.
- 22 - O.D. Tauern,
Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran, - "Anthropos", Bd XXVI, Hf. 1-2, 1931.
- 23 - A.R. Wallace,
The Malay archipelago, London, 1869.
- 24 - Ю.Х. Сирк,
Австронезийские языки. Введение, - in: Языки народов Азии и Африки. т. III (to be published).
- 25 - М.А. Членов,
Очерки по этнической истории народов Центральных Молукк (Индонезия), автореферат канд. дисс., М., 1969.
- 26 - М.А. Членов,
Очерки по этнической истории народов Центральных Молукк (Индонезия), дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук, М., 1969 (manuscript).
- 27 - unpublished field-materials gathered by Svetlana F. Chlenov and Michael A. Chlenov.

Scheme

The idioms of the Central Moluccas mentioned in the article
and the approximate areas of the *p and *b merger



Designations



^hp and ^hb merge in the initial position



^hp and ^hb merge in both initial and intervocalic positions

The numbers designate idioms as follows:

1 - Buru (T - Tifu-Masarete); 2 - Ambelau; 3 - Kayeli;
4 - Wemale; 5 - Asilulu; 6 - Hila; 7 - Batumerah; 8 - Haruku
(including Aboru); 9 - Larike; 10 - Tulehu; 11 - Kamarian;
12 - Iha-Ceram; 13 - Saparua, Sirisori; 14 - Nusalaut; 15 -
Amahai; 16 - Paulohi; 17 - Taniwel; 18 - Taluti (H - Haya);
19 - Atamanu; 20 - Manusela; 21 - Saleman; 22 - Seti; 23 -
Hoti; 24 - Batuasa; 25 - Bonfia. (The Eli-Elat language,
originating from the Banda Islands, is now spread on the Kei
islands, southeast of Ceram.)

Слияние лабиальных фонем в амбонских языках

М.А.Членов, Ю.Сирк (Москва)

Резюме

Статья посвящена исследованию явлений слияния пра-амбонских лабиальных фонем *р и *ь в одной из подгрупп австронезийской языковой семьи – в амбонских языках, распространенных на Центральном Молукке (Индонезия). Понятие амбонских языков, принятое авторами, в основных чертах совпадает с трактовкой аналогичного термина в работе Э.Штреземанна "Фонетические явления в амбонских языках". Внутреннее подразделение амбонских языков проводится нами в соответствии с лексикостатистической классификацией, разработанной ранее одним из авторов.

Явления слияния *р и *ь в амбонских языках представляют большой теоретический интерес, потому что эти языки распространены западнее границы повсеместного слияния *р и *ь в австронезийских языках Океании. До сих пор в специальной литературе почти не отмечалось случаев регулярного слияния этих фонем в языках Индонезии. Однако наши материалы позволяют обнаружить подобное явление в некоторых из амбонских языков, хотя и не во всех. Слияние *р и *ь установлено нами: 1/ в сапаруанском диалекте собственно амбонского языка и 2/ в языках манусела, сети и бонфия. В сапаруанском диалекте слияние имеет место только в начальной позиции, причем остается много случаев различного отражения *р и *ь. В языках манусела, сети и бонфия *р и *ь слились явно и в начальной, и в интервокальной позициях, но определение условий данного фонетического изменения затруднено неадекватностью доступного материала.

Учитывая, что амбонские языки объединены с австронез-

зийскими языками Океании, в частности с языками окрестностей Новой Гвинеи, рядом изоглосс, представляется возможным предположить, что явления слияния *p и *b в амбонских язках восходят к тому же ареальному источнику, что и океанийское слияние этих древних фонем.

Labiaalsete foneemide konvergennts
amboni keeltes

M.A. Tšlenov, U. Sirk (Moskva)

R e s ü m e e

Artikkel käsitleb amboni keelte (Indoneesia, Kesk-Moluki s-d) ajaloo neid häälikumuutusi, mida võib määratleda kui protoaustroneesia ja protoamboni labiaalsete foneemide ^{m}p ja ^{n}p konvergenntsi (ühtesulamist). Antud keelterühma piiritlus meie artiklis on põhijoontes kooskõlas E.Stresemanni poolt monograafias "Die Lauterscheinungen in den ambonischen Sprachen" avaldatud seisukohtadega. Alajaotused keelterühma piires põhinevad käesoleva artikli ühe autori poolt varem väljatöötatud leksikostatistilisel klassifikatsioonil.

Amboni keeltes vaadeldavad ^{m}p ja ^{n}p konvergenntsi kajastused pakuvad teoreetilist huvi eriti sellepärast, et need keeled on levinud väljaspool Okeania austroneesia keeli hõlmavat ^{m}p ja ^{n}p regulaarse konvergenntsi areaali, samal ajal kui Indoneesia keeltes ei ole antud nähtust seniajani praktiliselt üldse kirjeldatud. Meie käsutuses olevad andmed lubavad järeldada, et küllaltki regulaarse ^{m}p ja ^{n}p konvergenntsi kajastusi esineb osas amboni keeltes: amboni ("päris-amboni") keele saparua murdes ja manusela, seti ning bonfia keeles. Saparua murdes leidis see konvergennts aset ainult sõnaalgulises positsioonis, kusjuures paljudel erijuhtudel siiski avaldub ^{m}p ja ^{n}p erinev refleksatsioon. Manusela, seti ja bonfia keeles toimus konvergennts ilmselt nii sõnaalgulises kui ka intervokaalises positsioonis, aga antud häälikumuutuse tingimuste selgitamist raskendab kättesaadava faktilise materjali vähesus.

Kui arvesse võtta asjaolu, et amboni keeli ühendab

Okeania, eriti aga Uus-Guinea piirkonna keeltega terve ri-
da isoglosse, võib oletada, et ^hp ja ^hp konvergens am-
boni keeltes sai alguse samast arealist kui nende fonee-
mide konvergens Okeania austroneesia keeltes.

ПОЛНЫЕ И КРАТКИЕ ФОРМЫ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ

(По материалам "Хазойин-ул-маоний")

Э.А.Умаров (Ташкент)

Материалы "Хазойин-ул-маоний"¹ показывают, что Навои использует многие фразеологизмы не только лексически (в новом авторско-индивидуальном варианте: ер билан яксон килмок - ер била хамвор килмок "уничтожать"), но и изменяет число компонентов фразеологизмов, т.е. употребляет их как в полном, так и сокращенном вариантах. При этом общее значение фразеологизмов не изменяется. Такое употребление используется Навои для достижения определенных художественных целей: а) сохранение ритмики стиха, б) избежание излишних повторов, в) усиление образности и т.п. Квантитативные варианты в диване встречаются часто. Употребление полных и кратких форм фразеологизмов в общем характерно чаще для поэзии, чем для прозы. Правда, одна часть эллиптических и полных вариантов фразеологизмов существовала в общенародном языке.²

Но другая часть их принадлежит перу Навои.

Поэт некоторые фразеологизмы "Хазойин-ул-маоний" употребляет в краткой форме. При этом Навои в одних фразеологизмах опускает существенные, тем самым оживляя, делая выпуклыми составные части устоявшегося фразеологиз-

¹ Примеры даются по изданию: Алишер Навоий. Хазойин-ул-маоний, илимий-танкидий текст асосида нашрга тайёрловчи Хамид Сулаймон, т. I. Гаройиб-ус-сигар, Тошкент, 1959; т. II. Наводир-уш-шабоб, Тошкент, 1959; т. III. Бадоеъ-ул-васат, Тошкент, 1960; т. IV. Фавоид-ул-кибар, Тошкент, 1960.

² Условные сокращения названий четырех частей дивана Хазойин-ул-маоний ("Сокровищница мыслей"): ГС - Гаройиб-ус-сигар "Диковины детства"; НШ - Наводир-уш-шабоб "Редкости юности"; БВ - Бадоеъ-ул-васат "Диковины средних лет"; ФК - Фавоид-ул-кибар "Полезные советы старости"; г-газал, мс-мусаддас.

ма: кулини кўкка совурмок (БВҒ207) - кулини совурмок(ҒСҒ423)
- кўкка совурмок (ФКҒ56) "уничтожать, развеять в прах",
(букв. 'развеять пепел по небу').

Примеры:

Ишк оташгохида кул бўлмишам, эй дўстлар,
Кўкка хар соат кулумни сиз дағи совурмангиз.

В костре любви я превратился в прах, друзья,
Ежечасно мой прах не вздымайте в небо.

Ажойиб тийрадур хажрим туни, эй мехри йўк мохим,
Магар совурди ишкинг ўртаганларнинг кулин охим.

Удивительна темнота ночи моей разлуки,

О луна, у которой нет любви,

Или это мои стоны взметнули пепел сторевших
от любви к тебе?

Айлабон гул хажр азмига чу сурдунг бодипой,

Буйла сарсар бирла они кўкка совурдунг, ё раб.

Когда роза уже решилась было прервать раздуку,

О боже, ты взметнул в небо лепестки ее ураганом.

Иногда Навои опускает и глагольные компоненты: балога гирифтор улмок (ҒСҒ96) "попасть в беду" - балога гирифтор (ҒСҒ550), бош қошиб колмок "сожалеть" - бош қошиб (ФКҒ60), бирга кз килмок - бирга кз (ҒСҒ165) "увеличить", ер била тенг килмок (ФКҒ486) "уничтожать" - ер била тенг (ФКҒ455), кўз учи билан бокмок (ҒСҒ135) "смотреть краешком глаза" - кўз учи бирла (БВмс), кўз каро килмок (ҒСҒ436) "изменять" - кўз карортирмок (НШҒ564), расвойи олам бўлмок (НШҒ213) "потерять авторитет" - расвойи олам (ҒСҒ465) - расво килмок (БВҒ482).

Примеры:

Эмдики девонау расвойи олам бўлмишам,

Васл чун мумкин йўк ўлтургай бу савда кошки.

Теперь я, безумец, стал позором мира,

Если уж невозможно счастье, то пусть убил а бы
меня эта страсть!

Эй насихатгў, Навоий яхшидур деб истадинг,

Билмадингким, буйла бир расвойи олам топкасен.

чальный" - бағрини сув қилмок (НШг263) - бағрини сув этмок (ҒСг422) "сделать печальным" - бағри сув бўлмок (ҒСг524) "быть печальным", бағри тош (ФКг48I) "жестокосердный" - бағрига тсш боғламок (ҒСгI4I) "быть жестокосердным", гўнгу дол (НШг204) "немой" - гўнгу дол айломок (ҒСгж) "сделать немым", доф урмок (БВг307) "много говорить" - дофи вафо урмок (ҒСг645) "говорить много о преданности", пок доман (ҒСг633) "целомудренный" - пок доман айламск (БВг348) "сделать целомудренным".

Примеры:

Агар бағрим сувдур ўлмай нетайним анда ғамзангдин,
Сув бергай захри бирла катраи пайкон эрур мамзуж.

Если сердце не будет плакать, что делать-от
твоего кокетства,

Яд дал влагу и смешался с каплями слез на
ресницах.

Эй Навоий, неча бағринг сув бўлуб тўккунг сиринк,
Тойири давлат бу бокмас буйла обу донаға.

О Навои, долго ли ты будешь проливать слезы,
исходя слезами души,

Не увидела бы птица счастья этой воды и этих
зерен.

Кўз ёшимни кон қилиб, бағрим сув эттинг, эй фирок,
Йўқки ёлғуз сувни кон қилдинг, сув қилдинг конни кам.

Слезы моих глаз ты сделала кровью, извела мое
сердце слезами, о разлука,

Не только воду сделала кровью, но и кровь
превратила в воду.

Таким образом, Навои использует общепародную фразеологию творчески. Видоизменяя фразеологизмы, он создает авторско-индивидуальные варианты и тем самым обогащает фразеологию узбекского языка.

Теперь возникает вопрос: как отметить авторско-индивидуальные преобразования фразеологизмов в словаре фразеологизмов Навои? Думается, за образец можно взять словарь

языка А.М.Горького,³ где сначала дается общепринятый вариант фразеологизмов с примером, потом после знака ромба приводятся авторско-индивидуальные варианты тоже с примером.

Таким образом, образец словарной статьи предлагается как:

БАЛОЙИ ЖОН "неказистый"

балойи жон (БВг239), Δ балойи жон бўлмок (ГСг60)

Жахону жон хазар етса, не айб ғамзангинин,

Балойи жонму емас; офати жахонму емас.

(БВг239)

Если мир и душа моя будут осторожны, какой
грех в твоём кокетстве,

Если оно не является бедствием для души и
несчастьем для мира.

Тийги худ ўтти суубат кўрки мухлик ёраси,

Бу замон бошима қолибтур балойи жон бўллуб.

(ГСг60)

Как тяжёл её меч, взгляни на мучительную
смертельную рану,

Теперь на моей голове останется след, став
смертельным бедствием.

³ В.А.Ларин, Л.С.Ковтун и коллектив авторов. Принципы составления словаря М.Горького. Сб. Словоупотребление и стиль М.Горького, Л., 1968, стр. 144-191.

Fraseologismide t eis- ja l uhivormid
(Aliser Navoi "M otete varamu" taustal)

E.A. Umarov (Tas kent)

R e s   u m e e

Autor vaatleb fraseologismide kasutamist Aliser Navoi loomingus erilise kunstip rase efekti saavutamisenena.  ld-rahvalikke fraseologisme loovalt  mber t otades t iendab luuletaja nende arvu rea omapoolsete individuaalvariantidega, rikastades seega tunduvalt usbeki  hiskeele fraseoloogiat.

Die Voll- und Kurzformen der Phraseologismen
(Auf Grund der "Schatzkammer der Gedanken"
von Alischer Nawoi)

E.A. Umarow (Taschkent)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Verfasser behandelt die Anwendung von Phraseologismen seitens Alischer Nawoi in seinem dichterischen Wirken zur Herbeischaffung eines besonderen k nstlerischen Effekts. Indem der Dichter die volkst mliche Phraseologie sch pferisch bearbeitet, schafft er daneben zugleich eine Reihe von individuellen Varianten und bereichert somit im betr chtlichen Masse die Phraseologie des Usbekischen.

К ВОПРОСУ О КАТЕГОРИИ ХАРАКТЕРА ПРОТЕКАНИЯ
ДЕЙСТВИЯ ГЛАГОЛОВ В ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ

К. Сулайманов (Карши)

Категория характера протекания действия принципиально отличается от категории глагольного вида. Категория характера протекания действия отражает способ, признак совершения действия, выраженного глаголом. Она связана с различными значениями глагольного действия и отражает многообразные оттенки в характере протекания действия.

А.А.Потебня показал различие между категорией вида и степенями длительности (характером протекания действия): "Говоря о делении глаголов по видам, мы предполагаем, что это деление имеет одно основание, именно вид. Но под видом до сих пор разумют две совершенно различных категории: совершенность и несовершенность - с одной стороны, и степени длительности - с другой стороны"¹.

С начала 20-х годов XX века эти идеи начали интенсивно разрабатываться в зарубежном языкознании: было выдвинуто положение о том, что в пределах категории вида скрываются две различные категории, причем каждой из них предлагалось особое название: одной - акционсарт (характер протекания действия), другой - аспект (вид).

В течение последних 10-15 лет вопрос о глагольном виде, разрабатываемый на материале как славянских² и тюркских³, так и ряда других языков, выделился в особую, специфическую область грамматической науки, так называемую аспектоло-

¹ А.А.Потебня, Из записок по русской грамматике, том IV, М.-Л., 1941, стр. 62.

² "Вопросы глагольного вида", Сб., составление сборника, редакция, вступительная статья и примечания проф. Ю.С.Маслова. М., 1962, стр. 7.

³ Вопросы грамматики тюркских языков. (Материалы координационного совещания по проблемам глагольного вида и сложноподчиненного предложения в тюркских языках). Алма-Ата, 1958.

гию.

Современная аспектология обогатилась понятием способа действия⁴, позволяющим более глубоко проникнуть в сущность такой сложной глагольной категории, как вид. При отсутствии единства в понимании того, какие значения следует считать способами действия, все исследователи признают, что эти значения, не выходя за рамки лексики, взаимодействуют так или иначе с грамматическими видовыми значениями⁵.

А.Н.Кононов отмечает, что составные глаголы не образуют категорию вида, а служат для выражения характера протекания действия (видовые оттенки). Формы глаголов, выражающие характер протекания действия, по мнению А.Н.Кононова, образуются двумя способами: 1) способом словосложения (составные глаголы); 2) способом аффиксации⁶. В своей "Грамматике современного узбекского литературного языка" А.Н.Кононов исследует характер протекания действия узбекских глаголов на основании тех вспомогательных глаголов и аффиксов, которые образуют различные степени глагольного действия. Он предполагает, что в узбекском языке в качестве модифицирующих глаголов наиболее часто употребляются вспомогательные глаголы и их количество колеблется от двадцати до тридцати. Они, соединяясь с деепричастиями, способствуют ближайшему и тончайшему определению различных степеней действия.

Некоторые исследователи, хотя и не проводят последовательного разграничения между категорией глагольного вида и характером протекания действия, видовую характеристику туркских глаголов рассматривают именно как категорию, отличную

⁴ Историю изучения вопроса о способах действия см.: в книге А.В.Исаченко, Грамматический строй русского языка в сопоставлении со словацким, часть II, Братислава, 1960, стр. 209 и след. Б.С.Маслов, Глагольный вид в болгарском языке. Вопросы грамматики болгарского литературного языка. М., 1959, стр. 158 и след.

⁵ Смотрите точки зрения Ю.С.Маслова, указ. соч., А.В.Бондаренко, Рецензия. А.В.Исаченко, Грамматический строй русского языка в сопоставлении со словацким. Вопросы языкознания, 1962, № 5, стр. 139. и след. А.В.Исаченко, указ. соч., стр. 216 и след.

⁶ А.Н.Кононов, Грамматика современного узбекского литературного языка, М.-Л., 1960, стр. 263-272.

от категории совершенного и несовершенного вида⁷. В турецких языках нет таких соотносительных пар глаголов совершенного вида, как в русском языке⁸.

Так, Н.А.Баскаков в своем труде "Каракалпакский язык" под названием вида, который определяет как характеристику самого процесса и действия, изучает не что иное, как характер протекания действия каракалпакских глаголов. Автор дает детальную разработку характера протекания действия каракалпакских глаголов, которая является очень интересной и ценной по своей тщательности анализа⁹.

Исследователь азербайджанского языка З.И.Алиева видовую характеристику азербайджанских глаголов рассматривает как характер протекания действия, хотя и употребляет термин "вид"¹⁰.

Л.Н.Харитонов, понимая под видом "характеристику особенностей протекания действия", дает очень подробную классификацию глаголов по характеру протекания действия. Глаголы якутского языка группируются Л.Н.Харитоновым по характеру протекания действия, а не по виду, понятие которого связано с совершенностью и несовершенностью глагольного действия¹¹.

В тюркологии также нет четкости в определении категории вида. А.И.Харисов дает следующее определение глагольному виду: "Категория видов в башкирском языке выражает форму и способ протекания действия (состояния), данного в глаголе..."¹².

Примерно такое же определение мы находим у Г.Ш.Щарипова: "Видовой конструкцией глагола турецких языков называют-

⁷ См. подробнее: А.Хаджиев, Вспомогательные глаголы в узбекском языке (на узб. языке), Ташкент, 1966, стр. 199-215.

⁸ Ф.Г.Исхаков, А.А.Пальмобах, Грамматика тувинского языка. М., 1961, стр. 407-411.

⁹ Баскаков Н.А., Каракалпакский язык, т.2, М., 1952, стр. 352-386.

¹⁰ З.И.Алиева, Категория глагольного вида в азербайджанском языке, АКД, М., 1953.

¹¹ Л.Н.Харитонов, Формы глагольного вида в якутском языке, М.-Л., 1960, стр. 8-9.

¹² А.И.Харисов, Категория глагольных видов в башкирском языке. Уфа, 1944, стр. 11.

ся те сочетания, которые обозначают различие в способе реализации (течения, совершения, выполнения) действия или состояния во времени и пространстве"¹³.

Вопрос о категории характера протекания действия и отношении ее к категории вида татарского глагола очень тщательно изучен В.А.Ганиевым. Говоря о сущности и природе характера протекания действия, он пишет: "Категория характера протекания действия в татарском языке выражается способами: 1) сочетанием деепричастий с вспомогательными глаголами, 2) аффиксами и 3) редупликацией некоторых глагольных форм"¹⁴.

На материале узбекского языка написаны специальные статьи, монографии и диссертационные работы, посвященные категории вида. Здесь можно назвать работы А.Г.Гулямова¹⁵; В.В.Решетова¹⁶, Г.Ш.Шарипова,¹⁷ С.А.Акбаров¹⁸, М.У.Умарова¹⁹, С.Фердауса²⁰, Хаджиева²¹ и другие. Однако, несмотря на обилие специальных работ, вопрос о категории характера протекания действия как в узбекском языке, так и в других тюркских языках в целом не решен. Причем, часть языковедов - тюркологов до сих пор смешивает характер протекания и

¹³ Г.Ш.Шарипов, Категория глагольного вида в узбекском литературном языке, АКД, М., 1945, стр. 6.

¹⁴ Ф.А.Ганиев, Видовая характеристика глаголов татарского языка. Казань, 1965, стр. 127.

¹⁵ А.Г.Гулямов, Глагол. Изд-во АН Уз.ССР, Ташкент, 1954, (на узбекском языке).

¹⁶ В.В.Решетов, Основы фонетики и грамматики узбекского языка. Ташкент, 1965.

¹⁷ Г.Ш.Шарипов, Категория глагольного вида в узбекском литературном языке, канд. дисс., М., 1945.

¹⁸ С.А.Акбаров, Сложные глаголы в узбекском языке, Ташкент, 1953, (на узбекском языке).

¹⁹ М.У.Умаров, Виды русского глагола и способы их выражения в узбекском языке.- Уч. зап. Ташкентского гос.пед. института им. Низами, Вып. XVI, Ташкент, 1958.

²⁰ С.Фердаус, Фельларнинг вид категорияси.- САГУ илим. асар. Янги серия С IV чикиши, Филология фанлари, 2-китоб, "Узбек тили масаллари", Ташкент, 1957, стр. 84-95.

²¹ А.Хаджиев, Вспомогательные глаголы в узбекском языке (на узбекском языке). Ташкент, 1966, стр. 220.

проявления действия с глагольным видом²², который, по мнению Б.А.Серебренникова²³, А.Н.Кононова, Л.А.Покровской²⁴, Ф.А.Ганиева²⁵ и других, отсутствует в тюркских языках. "Отсутствие вида в тюркских языка, - пишет А.Н.Тихонов, - компенсируется не только богатой системой времени, но и наличием широко разветвленной системы способов действия, которые обычно принимают за виды исследователи тюркских языков"²⁶.

Цель данной статьи - дать краткий обзор литературы и сделать попытку на материале узбекского глагола осветить некоторые вопросы, касающиеся категории характера протекания действия и способов ее выражения.

Категория характера протекания действия в узбекском языке выражается тремя способами: 1) сочетанием деепричастий с вспомогательными глаголами, 2) аффиксами и 3) редупликацией некоторых глагольных форм.

I. Способ сочетания деепричастий с вспомогательными глаголами состоит из комбинации деепричастия - (и) б или - а й и вспомогательного (модифицирующего) глагола. Этот тип является очень продуктивным. Деепричастие в такой комбинации несет на себе основную смысловую нагрузку и выступает как подчиненный элемент сложного морфологического целого, то есть составного глагола. Вспомогательный глагол вносит в комбинацию дополнительный оттенок, изменяя характер совершения действия и осложняя составной глагол оттенками начинаемости, мгновенности, длительности, многократности и т.д.

Выражение характера протекания действия вспомогательными глаголами тщательно описывается в вышеуказанном труде А.Н.Кононова, где дается анализ выражения характера протека-

²² Совр.узб.лит.яз., т. I, Ташкент, 1966, стр. 300-302 (на узб.яз.).

²³ Б.А.Серебренников, Проблем. глаг. вида в тюрк. яз. - Вопросы грам. тюрк. яз., Алма-Ата, 1958, стр. 12-30.

²⁴ Л.А.Покровская, Грам. гагаузского яз. М., 1964, стр. 168.

²⁵ Ф.А.Ганиев, указ. соч., стр. 116-124.

²⁶ А.Н.Тихонов, Существует ли категория вида в тюркском языке. (Матер. конференции "Актуальные вопросы современного языкознания и лингвистическое наследие В.Д.Поливанова", т. I, Самарканд, 1964, стр. 206.)

ния действия двадцати вспомогательных глаголов: олмок, бормок, билмок, бермок, бошламок, бўлмок, ёзмок, юбормок, юрмок, келмок, кўрмок, кетмок, кўймок, ўтирмак, ташламок, турмок, чикмок, ўтмок, колмок.

В книге В.В.Решетова "Основы фонетики и грамматики узбекского языка" проанализированы наиболее употребительные вспомогательные глаголы узбекского языка. Автор пишет о функции вспомогательных глаголов: "Вспомогательный глагол утрачивает свое реальное значение, выполняет служебные функции, придавая различные оттенки действия глаголу. Подобные сочетания нередко сливаются в одну единицу: могут служить для передачи категории вида русского языка или указывать на ряд последовательных, связанных между собой действий"²⁷.

Количество вспомогательных глаголов в разных тюркских языках разное. Например, в каракалпакском языке (по А.Н.Баскакову) 30, в казахском языке (по М.Е.Маманову) 22, в башкирском языке (по А.И.Харисову) 22, в татарском языке (по А.Ф.Ганиеву) 26, в узбекском языке (по А.Хаджиеву) 26 и т.д.

В узбекском языке вспомогательные глаголы можно разделить на следующие 3 группы:

а) глаголы движения: келмок (приходить, прийти), кетмок (уходить, уйти), бормок (идти), юрмок (ходить), ўтмок (проходить, пройти), чикмок (выходить, выйти), юбормок (отправлять, отправить), ётмок (достигать, достичь), битмок (кончатся, кончить), тушмок (спускаться, спуститься);

б) глаголы состояния: ўтирмак (сидеть), турмок (стоять, находиться), ётмок (лежать), колмок (оставаться, остаться), бўлмок (бывать, быть), солмок (положить, класть);

в) глаголы разного значения: олмок (брать, взять), билмок (знать), кўймок (ставить, поставить), бермок (давать, дать), ташламок (бросить, бросать), кўрмок (видеть), ёзмок (метиться, сделать).

²⁷ В.В.Решетов, указ. соч., стр. 193.

Одни из этих глаголов сочетаются с обеими формами деэпричастия, другие — только с деэпричастием на — ай или — (и)б.²⁸ Модифицирующие глаголы могут присоединяться к основным глаголам, указывая выражение характера протекания действия со следующими значениями:

- 1) продолжительность действия: айта тур, ўкий тур;
- 2) начинательность действия: айта бошла, ўкий бошла;
- 3) регулярность и повторяемость действия: айтиб юр, ўкиб юр;
- 4) переходные действия: айта кет, ўкий кет, айта бор, ўкий бор, айта кел, ўкий кел;
- 5) попытка выполнения действия: айтиб кўр, ўкиб кўр, ёзиб бок;
- 6) интенсивность выполнения действия: айтиб ташла, ўкиб ташла, айтиб юбор, ўкиб юбор.

Вспомогательные глаголы, участвующие в выражении характера протекания действия, все еще точно не установлены в узбекском языке. Несмотря на это, как мы видим, в узбекском языковедении не проводится разграничения глаголов с модальными значениями от видовых. Некоторые ученые считают, что они только передают видовые значения²⁹, а другие полагают, что вспомогательные глаголы имеют модальные значения, на основании этого считая их модальными формами. Авторы учебника "Узбек тили"³⁰ под термином "модальные формы глагола" понимают выражение характера протекания действия. Эти модальные формы образуются:

- 1) специальными аффиксами,
- 2) категорией наклонения,
- 3) служебными и вспомогательными глаголами.

Способ выражения характера протекания действия вспомо-

²⁸ У.Турсунов и др., Современный узбекский язык (на узбекском языке), Ташкент, 1965, стр. 89.

²⁹ А.Г.Гулямов, указ. соч., стр. 68.

³⁰ М.Мирзаев, С.Усманов, И.Расулов, Узбекский язык (на узбекском языке), Ташкент, 1966, стр. 144-147.

гательными глаголами в узбекском языке подробно проанализирован в книге А.Хаджиева, поэтому мы сочли возможным не останавливаться специально на этом, а лишь сослаться на вышеуказанную работу³¹.

П.Аффиксальный способ заключается в том, что к глагольным основам присоединяются специальные аффиксы, выражающие различные степени проявления действия. К таким аффиксам относятся следующие: -кила, - гила, - гила, - ала, - инкира, - мсира, - имсира и другие.

Туркологи давно уже обращали внимание на эти аффиксы. Первое упоминание об одном из этих аффиксов мы находим у И.Гиганова при рассмотрении залога об "учащательном роде". По его мнению, учащательный род обозначает действие, многократно повторенное, и делается из всех родов глагола с наращением - гала, - гэлэ, например: бирэ мен (даю), биргэлимен (часто даю)³². А.Казем-Бек также под термином "учащательный" указывает глагольные образования, полученные при помощи аффиксов - гала - гэлэ (кала-кэлэ)³³.

Об учащательных глаголах, образованных при помощи аффиксов гала-гэлэ (кала - кэлэ) в своем "Опыте исследования урянхайского языка" говорит также Н.Ф.Катанов³⁴.

В современных грамматиках тюркских языков особо рассматриваются глаголы, образованные при помощи данных аффиксов. Так, аффиксы гала-гэлэ (кала-кэлэ), - имсира, - емсира, - инкира - энкэра исследуются в грамматиках Н.К.Дмитриева, А.Н.Кононова, Н.А.Баскакова. В отличие от А.Н.Кононова³⁵

³¹ А.Хаджиев, указ.соч., стр. 188-198.

³² И.Гиганов, Грамматика татарского языка, Спб., 1801, стр. 171.

³³ А.Казем-Бек, Общая грамматика турецко-татарского языка. Казань, 1846, Вт.изд., стр. 178.

³⁴ Н.Ф.Катанов, Опыт исследования урянхайского языка с указанием родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань, 1903, стр. 459, 519.

³⁵ А.Н.Кононов, указ.соч., стр. 269-270.

и Н.А.Баскакова³⁶, которые относят вышеотмеченные аффиксы к видовой характеристике глагола, Н.К.Дмитриев исключает их из видовой характеристики. По этому вопросу среди узбекских языковедов нет единого мнения. А.Г.Гулямов в своей книге "Глагол"³⁷ аффиксы: - кила (тепкила-топтать), - гила (юргила), - гила (югургила), - кира (совункира), - сира (йирламсира) относит к аффиксам, указывающим степени действия глагола, и пишет, что они означают отношения между субъектом и объектом. С.Усманов и другие в учебнике "Узбек тили" пишет, что вышеупомянутые аффиксы, присоединяясь к основе глагола, образуют интенсивность и продолжительность действия³⁸.

Рассмотрим некоторые из этих аффиксов:

1. Аффикс - кила, - гила, -гила. В узбекском языке глагольные основы, оканчивающиеся на глухой согласный звук, принимают глухой согласный вариант аффикса - кила (титкила, тепкила), а глагольные основы, оканчивающиеся на звонкий согласный звук, соединяются со звонким согласным вариантом этого аффикса - гила (юргила) и - гила (эзгила). Эти аффиксы при соединении с глагольными основами уточняют характер протекания действия и обозначают многократное, нерегулярное совершение действия движения. Например: Карим йўл ўнмагач, югургилади.

2) Аффикс - имсира, - мсира в узбекском языке является непродуктивным аффиксом, присоединяется лишь к нескольким глаголам. При соединении с глаголом данный аффикс придает ему значение слабого проявления действия, ослабляет степень проявления действия, выраженного глаголом: кул (смейся) - кулимсира (улыбайся), йиргла (плачь), йирламсира (хнычь или сделай вид, что плачешь).

³⁶ Н.А.Баскаков, указ. соч., стр. 259-365.

³⁷ А.Г.Гулямов, указ. соч., стр. 68.

³⁸ С.Усманов и другие, указ. соч., стр. 144.

Относительно происхождения аффикса - имсира, - мсира имеются предложения А.Н.Кононова, по мнению которого "сир" является уменьшительным аффиксом, -а - аффиксом, образующим глагол от имен³⁹.

3. Аффикс - инкира, - инқира. В узбекском языке этот аффикс является более продуктивным, чем аффикс - имсира, - мсира. Причем этот аффикс несколько чаще встречается в говорах узбекского языка, чем в литературном языке. Этот аффикс выражает:

а/ частичное продвижение в пространстве, частичное развитие действия: боринкира - "немного иди", келинкира - "немного приходи", сурулинкира - "чуть-чуть подвинься", эгилинкира - "чуть сгибайся" и т.д.

б/ частичное проявление действия, состояния: ўшанкирайди - "немного пожожа", гарантсиреган - "немного спятил", етшинкира - "давай равняйся", тўхтанкира - "чуть-чуть остановись", окаринкира - "немного беловатый" и т.д.

III. Повторение или редупликация одной и той же глагольной основы в целях передачи различных оттенков характера совершения действия в современном узбекском языке является одним из продуктивных способов образования глаголов. Повторение глагольных форм необходимо отличать от составных глаголов. Если составные глаголы являются образованиями, полученными от сочетания двух разных слов, то редупликация представляет из себя повторение одной и той же глагольной основы или сложение синонимичных глагольных форм.

В узбекском языке можно установить следующие группы глагольных повторов:

1. Повторение деепричастия на -а/ - й: бора-бора, (идя-идя), кеда-кеда (приходя-приходя), ўкий-ўкий (читая-читая), кувной-кувной (радуясь-радуясь).

2. Повторение деепричастия на - (и)б: ўкиб-ўкиб (читая-читая), караб-караб (смотря-смотря), кўриб-кўриб (видя-увидя).

3. Асиндетическое сопоставление основ будущего време-

³⁹ А.Н.Кононов, указ.соч., стр. 271.

ни в положительном и отрицательном аспекте: овкатлар - овкатланмас - "еда-не еда", то есть - "есть-не есть"; ўкир - ўкирмас - "читав-непочитав"; ёзар - ёзмас - "написав - не написал" и т.д.

4. Интенсивность и моментальность действия: айтди-кўйди - "сразу сказал"; ўкиди-кўйди - "моментально прочитал", ўтди-кетди - "моментально прошел", олди-кочди - "моментально убежал".

5. Сложение синонимических глагольных форм: хормай - толмай - "не уставая, без устали"; хориб-чарчаб - "уставая"; ўйнаб-кулиб - "жив-здоров или выздоровел", ирриб-сакраб - "прыгая" и т.д.

Повторение глагольных форм изменяет главным образом характер протекания действия, выражает степень его проявления.

Редупликация деепричастий на -а/ - и также рассматривается в грамматиках А.Н.Кононова,⁴⁰ Н.А.Баскакова,⁴¹ У.Турсунова⁴², В.В.Решетова⁴³ и в работе А.Г.Гулямова⁴⁴.

Об удвоении деепричастий настоящего времени В.В.Решетов пишет: "... йирлай-йирлай, бора-бора" и т.п. Эта редупликация выражает: а) частное повторение, периодичность и длительность совершаемого действия: йирлай-йирлай, хат ёзди - она писала письмо и все плакала; постепенность и длительность в совершении действия: бора-бора колхозга етдик - мы постепенно (букв. идя-идя) добрались до колхоза"⁴⁵.

Исследование основных аспектов и краткий обзор литературы по категориям характера протекания действия позволяет сделать следующие выводы:

1. Категория характера протекания действия в тюркских

⁴⁰ А.Н.Кононов, указ. соч., стр. 240-241.

⁴¹ Н.А.Баскаков, указ. соч., стр. 465-466.

⁴² У.Турсунов и др. указ. соч., стр. 91

⁴³ В.В.Решетов, указ. соч., стр. 186-187.

⁴⁴ А.Г.Гулямов, указ. соч., стр. 77.

⁴⁵ В.В.Решетов, указ. соч., стр. 187.

языках представляет одну из основных глагольных категорий. Она выражает различные способы протекания действия, принципиально отличаясь от категории глагольного вида.

2. Благодаря этой категории, узбекский язык, как и другие тюркские языки, способен передавать исключительно тонкие и разнообразные оттенки действия. Характер протекания действия в узбекском языке выражает следующие значения: начинательность или попытка совершения действия; направленность, моментальность, длительность, многократность, частичное развитие действия, результативность и завершаемость и т.д.

Verbitegevuse kulgu iseloomustavast kate-
gooriast türgi keeltes

K. Sulaimanov (Karşi)

R e s ü m e e

Kirjutises valgustatakse kaasaegse türkoloogia üht probleemküsimust, nimelt kahe grammatilise kategooria piiritlemist verbiaspekti tasandil. Need oleksid: otsene verbaalaspektikaategooria ning verbi tegevuse kulgu ja avaldumist iseloomustav kategooria.

Esmalt esitab autor küsimuse uurimise üksikasjalise ajaloo koos bibliograafiliste viidetega ja kommentaaridega. Seejärel valgustab ta usbeki verbide taustal mõningaid olulisi momente ühenduses tegevuse kulgu iseloomustava kategooriaga ning vaatleb viimase väljendamis mooduseid (afiksatsioon, reduplikatsioon jt.). Autor jõuab järeldusele, et verbitegevuse kulgu iseloomustav kategooria türgi keeltes erineb printsiipsaalselt verbiaspekti kategooriast ning on võimeline väljendama peenimaid ja mitmekesisemaid tegevuse varjundeid.

Zur Frage nach der Kategorie der Verlaufsart der
Handlung bei Verben in den Turksprachen

K. Sulaimanow (Karschi)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Verfasser macht den Versuch, eine Problemfrage der zeitgenössischen Turkologie, und zwar hinsichtlich der Abgrenzung zweier grammatischer Kategorien innerhalb des Verbalaspekts darzulegen. Es sind die eigentliche Kategorie des Verbalaspekts und die Kategorie der Verlaufsart und der Entwicklung der Verbalhandlung.

СТАНОВЛЕНИЕ ДУНГАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Ф.Х.Макеева (Фрунзе)

Великий Октябрь явился рубежом в духовном развитии всех народов нашей страны. Вместе с культурной революцией началось становление многих национальных литератур. Каждая из них внесла свой вклад в общий литературный процесс, в многообразие форм литературы социалистического реализма. Важной и нужной задачей является изучение путей, по которым шло развитие национальных литератур от их фольклорных истоков, исследование своеобразия этих литератур, особенностей художественных приемов писателей и поэтов.

Многие национальные литературы, например таджикская, армянская, грузинская, пришли к Октябрю уже имея большие многовековые культурные достижения. Среднеазиатские дунгане - выходцы из Китая (там эта народность известна под наименованием хуэйцзу), вынужденные в 70-80-х годах XIX в. после поражения дунганского восстания искать прибежища в царской России, до революции даже не имели своей письменности, сохраняли совершенно обособленный характер быта. Имелась всего одна дунганская школа. А обучение в мусульманских школах сводилось фактически к зубрежке "Корана". Китайская иероглифическая письменность была забыта, дунгане пользовались арабским алфавитом, однако его непригодность к дунганскому языку была настолько велика, что при письме дунгане предпочитали пользоваться татарским языком.

Тем не менее дунганское народное творчество было достаточно богатым. Эпические и лиро-эпические песни, народную лирику, обрядовый фольклор, сказки - все это мы находим в фольклоре дунган. Речь их украшает огромное количество пословиц, поговорок, метафор, эпитетов, метких

сравнений и пр.

Большое значение для устного литературного творчества дунган имел тот материал, который поставляли народные сказители-фофуди (кит.шошуды); нередко он сочетал в себе фольклорную и книжную традиции. Будучи выходцами из Китая, за последние почти 90 лет испытывая на себе влияния русских, казаков и киргизов, дунгане своеобразно преломили в фольклоре - в соответствии с традициями и особенностями своего быта - все то, с чем приходилось сталкиваться. Попав в России совсем в иную среду, дунгане активно восприняли ее.

Так как фольклор дунган оказал значительное воздействие на формирование советской дунганской литературы, необходимо хотя бы коснуться дореволюционных произведений устного народного творчества дунган в их различных жанрах. Талант каждого писателя обогащается, если он умеет использовать многовековой творческий опыт народа. В поэмы и стихи советских поэтов вливается струя народной песни, писатели используют народную стилистику при создании ряда своих произведений.

Большое место в фольклоре дунган занимают исторические сказания.^I До настоящего времени они еще почти не изучены. Эти сказания тесно связаны по своей тематике с устными китайскими преданиями. Это циклы об эпохе строительства Великой китайской стены (III век до н.э.); о государственных деятелях Лю Бане, Сянь Юе и Хань Сине (конец III в. и начало II в. до н.э.); об эпохе Троецарствия (III в. н.э.); о полководце Сюэ Жэнь-гуе (VII в.); о путешественнике-монахе Сюань-цзане и его помощниках - царе обезьян Сунь У - куне, свиноподобном Чжу-Ба-цзе и Духе песка Ша Сэне (VII в.).

^I О сказаниях и песнях дунган см.: Б.Рифтин, Из дунганских исторических сказаний, "Краткие сообщения Ин-та востоковедения", т. XXVII, М., 1958; его же, Новые материалы по дунганской народной песне, "Советское востоковедение", 1956, 5.

Дунгане, взяв за основу факты истории Китая, многое переделывают в соответствии со своими верованиями и обычаями. Центральным действующим лицом сказания о танском монахе является находчивый и смелый царь обезьян. В этом сказании силен элемент чистой фантастики. Любопытно сказание о Хань Сине — советнике Чуского узурпатора Сян Юя. И в это сказание дунгане внесли сказочные мотивы. Иногда историческое сказание совсем иначе пересмысливается дунганцами, в него вводятся новые эпизоды, изменяются имена, географические названия, сюжетная линия. Во всех этих сказаниях повествуется о сильных и смелых людях; почти везде мы находим эпизоды, говорящие о тяжелом положении народа, стонавшего под гнетом феодалов. Язык этих сказаний красочен и выразителен.

Песня один из самых популярных фольклорных жанров в творчестве дунган. Иногда ее поют в сопровождении старинных музыкальных инструментов.² У дунган раньше существовал запрет на пение и танцы, но они все же пели (правда, обычно дома). Было много талантливых дунган-певцов и импровизаторов. До наших дней дошла слава древнего певца Абдуллы из Шэньси. По форме все песни можно разделить на "большие" и "малые". По тематике же они (конечно, в какой-то мере условно) делятся на эпические (героические), бытовые, лирические, детские, песни с танцевальными мотивами, песни-плачи, свадебные, шуточные и сатирические. Песни, в которых переплетаются повествование о героях народных легенд и любовная лирика, обычно относят к так называемому жанру "хуар". В них фактически как бы содержатся две песни. Структура их очень своеобразна и отражает эту сюжетную двуплановость.

Основная тематика героических эпических песен — борь-

² Дунганские певцы исполняли свои песни в сопровождении хучинзы (китайская скрипка) или сансянзы (трехструнная мандолина). Иногда же певцы пели свои песни в сопровождении музыкального квартета (цитры, скрипки, мандолины и кастанбет).

Оба народа против социального угнета. Героями этих песен обычно бывают исторические личности. Одной из наиболее старых и широко распространенных песен является лиро-эпическая песня "Мын Цзян-нуй". Расскажем о ней более подробно, чтобы показать все своеобразие этого жанра фольклорного творчества дунган. Действие песни происходит в эпоху династии Цинь (246-210 гг. до н.э.). Это было время строительства Великой китайской стены. Строили ее сотни тысяч рабочих. Из некоторых куплетов мы узнаем о том, в каких невыносимо тяжелых условиях жил народ. Он погибал от непосильно тяжелого труда и лишений. Погиб и муж героини песни. Она напрасно ищет его и в конце концов умирает от горя. Ее образ - символ женской преданности. Структура этой песни типична для песенного творчества дунган. События излагаются по куплетам, каждый из которых обычно начинается с названия месяца. После упоминания месяца дается краткое описание природы в это время года ("в девятом месяце холодные дни" и т.д.). Есть песни, в которых каждый куплет охватывает какой-то целый исторический период; в таких случаях куплеты тематически очень мало между собой связаны. Одни посвящены богатырям Троецарствия, другие - чисто любовной лирике. Некоторые песни посвящены борьбе лирических героев против притеснявших их феодалов. Широко известна песня "Зофан" ("Мятеж") о дунганском восстании.

Во многих песнях рассказывается о тяжелом крестьянском труде. Неурожаи, нищета - все это заставляло крестьян уходить из родных мест на заработки ("Человек, ушедший из родного дома", "Размышления ночью" и др.). Эти песни обычно состоят из пяти куплетов. Такая композиция, как указывают китайские ученые, заимствована из солдатских песен, которые солдаты пели, стоя ночью на часах (ночь делилась на пять двухчасовых страж)³. Дунганская крестьянка, помимо всей домашней работы, обычно еще занималась вышиванием. Ряд песен отражает этот процесс ("Вышиваю подвески").

³ Соответственно и куплетов в этих песнях было пять.

Из трудовых песен самой популярной является песня "Землепашец". В этой песне дана поэзия труда.

Лирические песни главным образом рассказывают о тяжелой жизни дунганской женщины, о протесте ее против бесправия, на которое она обречена. Ее насильно выдавали замуж, она фактически была рабой мужа, ее мучили непосильной работой.

Дунганские лирические песни о любви отличаются изысканностью форм, мягкостью, задушевностью и глубоким проникновением во внутренний мир человека. Близки к лирическим песням песни-плачи. Особенно распространены два плача - мужской и женский ("Вдовец идет на могилу" и "Вдова идет на могилу").

Китайские песенно-танцевальные представления "янге", не распространенные среди дунган из-за религиозных запретов, тем не менее "снабдили" их песнями с танцевальным ритмом. Очень популярной песней является песня "Девушка Хохозы". Эта песня интересна тем, что не имеет конца. Каждый певец импровизирует, прибавляя дальше куплеты, которые связаны общей темой. Построена песня в форме вопросов и ответов.

Сатирические и шуточные песни дунган многочисленны и тоже очень своеобразны. Они исполняются в быстром темпе. Тематика их - высмеивание религии, повествование о жадности помещиков, мулл, противопоставление их обеспеченной жизни убогому существованию бедняка, который, несмотря ни на что, не унывает.

Приведем любопытную песню, в которой бедный крестьянин, сетуя на свою нищету и различные беды, одновременно не хочет сдаваться, подтрунивая над своей жизнью. Песня носит название "Пара быков".

Нанял одну пару быков
С рогами, как ворота.
Запряг пахать землю -
Соху быки сломали.
На свете бедных много,

Каждый похож на меня.
Посеял две ду пшеницы,
Собрал больше на пять мешков.
Надо нести домой,
А дома ртов много.
На свете бедных много,
Каждый похож на меня,
Сварил в котле обед,
Сыновей, дочерей много -
Так поварешкой черпали его,
Что и котел сломали.
На свете бедных много,
Каждый похож на меня.
Мой дом из одной комнаты,
В крыше дыр и щелей много,
С неба пошел град,
Детям головы побил.
На свете бедных много,
Каждый похож на меня.⁴

Эта песня интересна и по своей структуре (сквозь всю ее проходит рефрен "На свете бедных много, каждый похож на меня". Этот рефрен как бы подчеркивает типичность образа героя песни).

Собиранием песен дунган в основном начали заниматься в советское время (Б.А.Васильев, Х.Юсупов, Б.Л.Рифтин).

Богат фольклор и сказками. Мы находим в сказочном фольклоре дунган волшебные и бытовые - сатирические и юмористические сказки. Целая серия сказок посвящена дунганскому восстанию. Много есть сказок о животных. Интересны сказки о бессмертных людях-мудрецах. Обычно они являются заступниками бедняков в трудные минуты их жизни. Многие сатирические сказки высмеивают богачей и мулл, показывают, как бедняк ухитряется провести их ("Хитрый пар-

⁴ Сб. "Дунганские сказки". Алма-Ата, 1946, стр. 15.

шивец" и др.). Распространенными персонажами сказок являются оборотни, драконы, белый тигр, белая обезьяна.

Обычно главным действующим лицом сказки бывает совершенно реалистически обрисованный образ человека. Большой частью это бедняк, отправившийся на поиски более счастливой доли. Добиться жизненных благ ему помогают уже фантастические персонажи. В конце сказки, как правило, приводится пословица или поговорка, содержащая мораль всей сказки: "Повредишь другому - та же беда на тебя вернется" ("Дровосек Целон и его возвышение").

Сюжеты дунганских сказок зачастую сходны с сюжетами сказок других народов ("бродячие сюжеты", кочующие, по мнению ряда исследователей, из страны в страну). Единство положения трудящихся масс разных народов в условиях феодализма привело к единству их чаяний, надежд, а это в свою очередь способствовало сходству мотивов и сюжетов в народном творчестве.

Стиль дунганских сказок совсем не изучен. Как и в сказках других народов, в них часто встречаются тропы - аллегории, гиперболы, литоты, а также параллелизмы. Много в них метких выражений, пословиц, поговорок. Вот два примера частых зачинов сказки, известных нам также в сказках других народов: "Было у одного старика два сына: один был работающий, другой - ленивый" ("О ленивом Кетмене"); "В одном селе жили два брата: один делал всю работу, другой только приказывал" ("Жадный Вонмин и трудолюбивый Вончин").

Пословицы и поговорки дунган отражают вековую народную мудрость. В них говорится о тяжелой судьбе простых людей. Но вместе с тем в них отражено благородство народа, его понятия о дружбе, о чести, о любви к родине. В них проклинаются жадность, злоба, высмеиваются религиозное ханжество, тупоумие, возвеличиваются ум и знания. Они метки и красочны по языку. Некоторые из них перекликаются с русскими пословицами. Иногда пословицы облечены в стихотворную форму. Они обычно кратки и выразительны. Они тоже, несомненно, оказали благотворное влияние на становление

молодой дунганской литературы. Приведем некоторые из них: "На теплые слова и змея из норы выползает"; "Если муж хорош, то и некрасивая женщина будет красавицей"; "Богатство в деньгах - не настоящее богатство, оно - в детях"; "Жадное сердце - утерянное счастье"; "Лучше спасти ядовитую змею, чем зловредного человека"; "Если много трудиться, можно и из железного лома выточить иголку для бисера" и др.

После революции устное творчество дунган наполняется новым содержанием. Традиционные эпические песни соединяются с мотивами, затрагивающими все проблемы современности. Песни дунган наполнены чувством патриотизма; в них рассказывается об уничтожении старого быта, о раскрепощении женщины, о классовой борьбе в деревне, о великих стройках коммунизма. Много песен посвящено В.И.Ленину. В фольклоре дунган явственно слышатся антирелигиозные мотивы. Бытуют у дунган татарские, русские, украинские, узбекские и уйгурские песни. Дунгане также очень любят музыку народов Востока (особенно индийскую, арабскую и др.).

Начинается рост культурного строительства. В 1916 г. в Семиречье жило 20 тыс. дунган; из них только 29 мужчин умели читать и писать (часть владела турецкой, часть - китайской или русской грамотой). В первые же годы Советской власти Наркомпросом были отпущены большие средства для ликвидации неграмотности в Киргизии (в том числе и в Семиречье, где жили дунгане). Одним из важнейших вопросов в это время был вопрос о создании письменности для каждого народа. Язык советских дунган распадается на два диалекта - ганьсуйский и шеньсийский (в соответствии с теми провинциями Китая, откуда пришли дунгане). Надо было создать такую письменность, которая могла бы обслужить оба эти диалекта. Студенты-дунгане в Ташкенте и дунганский учитель Якуб Джан составили в 1932 году проект алфавита. Специальная комиссия во Фрунзе утвердила окончательную редакцию алфавита, правила орфографии и тезисы развития терминологии и литературы. Дунганский алфавит был

построен на основе латинской графики. Позднее - в 1952 году - была разработана новая письменность дунган уже на основе графики русской. Было введено обязательное обучение детей школьного возраста; еще с 1928 г. началось преподавание в одной из школ на дунганском языке.

Развитие сети школ, вся работа в области народного образования дали возможность осуществить мероприятия по созданию национальной печати. Началось систематическое издание учебников, переводных брошюр на актуальные темы. В 1932 г. начала регулярно выходить печатная газета "Дун Хуощир" ("Искра Востока"). Появление печатной газеты - литературный отдел в ней вел писатель Ясыр Шиваза - ознаменовало собой громадный сдвиг в культурной жизни дунган. Это был путь, по которому культурная струя шла в широкие народные массы. Тираж газеты неуклонно возрастал. Газета живо откликалась на все события. Она затрагивала ряд актуальнейших вопросов современности, подвергала анализу наиболее волновавшие дунган проблемы. В ней бичевались лодыри, прогульщики, спекулянты и т.д. Последняя полоса в газете отводилась "Литературной страничке", на которой публиковались фельетоны, очерки, стихи, новеллы дунганских писателей.

Плодотворно выступали в газете молодые дунганские литераторы Я.Шиваза, Ю.Яншансин, Х.Макэ, К.Май, Ю.Цунваза, Д.Абдуллин, А.Юсупов и др. Помимо того, что газета имела большое политико-воспитательное значение, она еще была школой для ряда молодых писателей, как бы начальной ступенью к развитию художественной литературы.

Надо отметить, что художественный уровень прозаических и поэтических произведений, а также публицистики вначале был далек от совершенства. Подлинное мастерство обычно бывает там, где есть художественное обобщение, где простое фотографическое отображение действительности уступает место типизации явлений жизни. Всего этого еще не было в газетных материалах. Однако газета во многом помогала дунганским писателям отшлифовать свой стиль, научиться

писательскому мастерству, научиться выбирать из многообразия жизненных явлений наиболее типические и только тогда отдавать их на суд читателя. Несмотря на некоторую примитивность ряда первоначальных очерков, фельетонов и прочих произведений различных публицистических жанров, помещенных на страницах газеты "Дун Хуошир", большинство из них представляло несомненный интерес. Надо отметить, что вообще очерк, как и другие виды публицистических произведений, с самого начала Советской власти занял свое почетное место среди ряда литературных жанров. В наши дни - дни осуществления грандиозной программы построения первого в мире коммунистического общества - очерк, откликающийся на все события дня, остро ставящий актуальнейшие вопросы современности - очень нужный и важный вид литературного творчества. Это с самого начала становления дунганской литературы хорошо поняли молодые писатели-дунгане. Уже в первых номерах газеты мы находим ряд интересных очерков, вообще в них имеются все виды публицистических жанров (а также новеллы, стихотворения, эпиграммы и пр.).

Интересным очерком, например, является очерк Я. Машан-ло "Поддержка религии" (1939, № 10). В нем рассказывается о том, как ахун под видом того, что религия запрещает петь песни, отобрал у молодежи гармонию, якобы в целях ее уничтожения, а сам собрался ее продать. Образ ахуна нарисован автором выразительной кистью и читатель получил полное представление об основных чертах его характера: корыстолюбии, ханжестве, презрении к менее зажиточным односельчанам. Борьба с религией среди дунган была вообще одной из самых важных проблем в те годы, так как еще сильны были религиозные предрассудки и обычаи. Эту тему систематически затрагивали в своих очерках дунганские публицисты.

Значительное количество работ Я. Шивази, Р. Магуи, Джо-на и других были посвящены вопросам народного образования, становлению дунганской литературы, борьбе за образование женщин и др. Многие писатели-очеркисты широко освещали также проблемы сельской жизни (газеты №№ 91, 106 и др.).

Знаменательно, что сами дунгане-колхозники уже принимают активное участие в общественной жизни, выступая в качестве корреспондентов газеты.

Интересен ряд очерков Я. Шивадзе, Д. Абдуллина, посвященных проблеме образования. Иногда писатели-дунгане, когда хотели провести в жизнь какую-нибудь идею, публиковали уже не очерк, а художественную зарисовку, рассказ или стихотворение. Любопытен рассказ без подписи "Мариям" (1937, № 47), в котором говорится о необходимости образования для всех женщин-дунганок. Сюжет рассказа таков. Молодая женщина Мариям упорно отказывается учиться грамоте, несмотря на все настояния мужа. Она говорит: "Люди жили неграмотными, и я проживу". Но вот однажды Мариям находит в кармане мужа письмо и ее начинает мучить мысль, что его написала ему какая-то женщина. А прочесть-то она его не может! И тогда Мариям соглашается учиться грамоте. Муж дает ей уроки и постепенно "тайна письма" начинает перед ней раскрываться. Что же в нем было написано? Одна из женщин-активисток пишет ее мужу о том, что он должен приложить все усилия к тому, чтобы выучить грамоте свою жену! Конечно, эта женщина никак не ожидала, что ее письмо повлияет на образование Мариям несколько своеобразным путем: Мариям станет учиться, чтобы разгадать "тайну письма". Но цель в общем оказалась достигнутой. А это главное. Сюжетная канва рассказа оригинальна. И язык в достаточной мере выразителен.

х х
х

Дунганская литература со дня своего рождения после Октября была верна принципам народности и партийности искусства. Она была идеологическим оружием партии в ее неустанной борьбе против реакционной идеологии феодализма. Огромный политический подъем, ломка старого быта, становление новых общественных отношений, борьба за построение

социалистического общества - все это явилось основой, на которой росла и крепла дунганская литература.

Вначале, как мы уже указали, молодые писатели не умели полностью осмысливать и типизировать явления жизни и давать их в лаконичной и выразительной форме. Но постепенно, опираясь на корни устного народного творчества, на опыт советской, прежде всего русской литературы, дунганские писатели начинают создавать более значительные произведения почти во всех литературных жанрах. Развитие в условиях социалистической действительности является естественным ускорителем этого процесса. Литературная деятельность Горького - яркого представителя мирового реализма - сыграла большую роль в становлении дунганской литературы.

Надо, однако, отметить, что развитие литературного процесса среди дунган Семиречья несколько замедлилось в связи с закрытием в 1939 г. газеты "Искра Востока". Великая Отечественная война и период восстановления народного хозяйства страны, пострадавшей после гитлеровского нашествия, очевидно, косвенно повлияли и на то, что много лет не возобновлялось издание газеты на дунганском языке. Тем не менее дунганские писатели-публицисты в это время активно сотрудничали в ряде киргизских периодических изданий.

В 1957 г. снова начала выходить газета на дунганском языке "Шыйуэди Чи" ("Знамя Октября"). Эта газета имеет еще более широкую тематику. В газете сотрудничает значительное количество дунганской интеллигенции. Во многих номерах имеется "Литературная страничка", где публикуются новеллы, стихи, поэмы дунганских писателей. В газете уделяется много места воспоминаниям старых дунган о дореволюционном прошлом, об Октябрьской революции. Встречаются переводы русских классиков, а также советских и зарубежных писателей.

Мы заостряем свое внимание именно на публикациях в дунганской газете, так как значительная часть того, что

создавали писатели-дунгане, появлялась в основном на ее страницах. В газете мы находили нередко специальные сатирические уголки. Писатели-сатирики учились разоблачать острым словом еще имевшиеся в советской действительности теньевые стороны жизни. Например, в фельетоне "Най щяцер" (1959, № 10) рассказывается о том, как жена работает в колхозе, воспитывает детей, занимается хозяйством, а муж в это время лодырничает, разъезжает на машине, ходит по ресторанам и пр. Некоторые фельетоны посвящены пережиткам старого быта в семье, расхищениям государственной собственности и пр.

Как мы уже отмечали, дунганские художники слова имеют в своих рядах публицистов, прозаиков и поэтов. Некоторые из них, например Ясыр Шиваза, создают произведения в самых различных жанрах. Молодой прозаик Махмуд Хасанов начал публиковать свои произведения в газете "Знамя Октября" в конце 50-х годов. Лучшие его новеллы - "Два счастья" и "В горах". В новелле "Два счастья" (1959 № 39) автор применил прием контраста, столь характерный для дунганской поэзии и отчасти прозы. Новелла делится на две части. В первой - автор описывает семью дунганина до революции. Во второй части новеллы рассказывается аналогичная история, но произошедшая уже в наши дни. Конец новеллы - оптимистический, наполненный радостью, написан очень выразительно и доходит до сердца читателя.

Вторая новелла "В горах" (1959, № 41) рисует картину радостного труда советских людей. Главным действующим лицом является женщина-дунганка, получившая высшее образование.

Художественная манера письма у М.Хасанова интересна и своеобразна, он умеет живыми штрихами обрисовать своих героев. В новеллах Хасанова некоторую роль играет пейзаж (что вообще не характерно для дунганской прозы). Очень поэтично описание дороги, по которой едет автор новеллы "В горах".

В те же годы, когда многое из созданного писателями и поэтами-дунганцами публиковалось в газете, Киргосиздат выпустил ряд книг писателей-дунган. Помимо прозаических произведений, издаются и сборники стихов.

В первые годы становления советской дунганской литературы особенно интенсивно развивалась поэзия. Но был создан и ряд прозаических произведений. Самыми первыми были опубликованные в 1931 г. Ю.Яншансином две маленькие книжки, содержащие рассказы "Как учился Исхар" и "Радио". Хотя сюжеты обоих рассказов довольно примитивны, характеристики действующих лиц несколько наивны, язык тоже не слишком выразителен, но тем не менее выход в свет этих двух произведений писателя-дунганина был значительным событием — это было начало появления дунганской прозы. Сюжеты рассказов: трудный путь крестьянского мальчика, который хотел овладеть знаниями, и история проникновения радио в быт дунганских крестьян.

В пятидесятые годы в ряды дунганских литераторов вливаются новые молодые кадры. Много пишет Арли Арбуду. Можно назвать такие его произведения, посвященные прошлому и настоящему дунган, как "Мечты девушки" (1958 г.), "Сердце женщины" (1960 г.), "Родные по крови" (1961 г.), "Сборник рассказов" (1961 г.). Лучшим произведением этого писателя считается повесть "Сердце женщины". Повесть интересна по сюжету, содержит ряд запоминающихся образов действующих лиц. Мягкими красками нарисован автором портрет героини Минэ — женщины, в жизни которой любовь занимает главное место. Все произведение проникнуто чувством гуманизма, горячего протеста писателя против пережитков прошлого.

Кроме повестей "Сердце женщины", "Мечты девушки" (в последней рассказывается о том, как девушка достигла своей цели: стала агрономом в родном колхозе), А.Арбуду написал ряд рассказов. Тематика их чрезвычайно разнообраз-

на. Художественная манера письма писателя делается с годами все более выразительной. В его рассказах много пословиц, поговорок, метких изречений. Характеристика действующих лиц в поздних новеллах все более оттачивается. Иногда лишь одна казалась бы маленькая деталь способствует раскрытию образа того или иного персонажа. Таковы рассказы "Всегда одно и то же", "Спорящая женщина", "Соседи Бэсычин и Бэсычын", "Комсомолка-стрелок" (о девушке, получившей звание Героя Советского Союза посмертно после войны с фашистами), "Киев", "Смерть Марсу" (о жестоком обращении муллы с учениками и о гибели от побоев героя новеллы мальчика Марсу) и многие другие.

Большинство молодых прозаиков и поэтов обладали в рассматриваемый период как бы "единым почерком" и особого своеобразия в их подходе к явлениям действительности, в их манере письма не наблюдается.

Одним из самых значительных и самобытных писателей-дунган является Ясыр Шиваза, известный советскому читателю главным образом как интересный и оригинальный поэт. Мало кто сейчас знает, что он также и один из значительней дунганской прозы. Его перу принадлежат повести: "Судьба Маянзы" (1935 г.), "Мой новый дом" (1956 г.), "Пройденный путь" (1958 г.), "Люди единого сердца" (1958 г.), новеллы: "Человек-загадка" (1937 г.), "Чолпон" (1948 г.), "Я люблю весну" (1953 г.), "Песня о белой бабочке" (1953 г.), очерки "Богатыри Тянь-Шаня" и др. Попытаемся проследить основные пути, по которым шло творчество Ясыра Шивазы, указать темы, которые превалируют в его прозе, сказать также несколько слов и о художественной манере писателя, выявить, имеется ли у него свой собственный оригинальный стиль.

Путь Ясыра Шивазы неразрывно связан с историей нашей Родины и прежде всего, конечно, с историей дунган. С того момента, как была опубликована первая повесть Шивазы, и до настоящего времени наша страна пережила громадные потрясения, например гитлеровское нашествие, про-

изошло множество перемен не только в облике страны, но и в духовной жизни людей. Шиваза — писатель, в произведениях которого отражены главнейшие события нашей современности, он — человек твердо определившихся социальных взглядов, готовый горячо бороться за идеалы нашего коммунистического завтра. Он вдумчиво наблюдает жизнь с происходящими в ней переменами и всеми доступными ему средствами участвует в деле преобразования нашей Родины. Можно выделить основные темы, которые проходят через все прозаические произведения Я.Шивазы. Это — право всех людей на счастье, борьба с теми, кто пытается мешать строить новую жизнь; борьба за коллективизацию; тема раскрепощения женщины; показ быта дунган, новых отношений в быту; картины радостной жизни людей в социалистическом обществе и др.

Центральный конфликт большинства его рассказов, пьес "Салир" и повести "Судьба Мэянзы" — это столкновение людей нового поколения со старыми, отжившими свой век традициями и обычаями. Я.Шиваза хорошо знает жизнь и особенности быта своего народа. В повестях "Люди единого сердца", "Мой новый дом" и других он рисует яркую картину жизни дунган до революции и в наши дни.

Я.Шиваза является бытописателем в лучшем смысле этого слова, прекрасным знатоком старого дунганского быта, народных традиций и обрядов. Чрезвычайно любопытна, например, картина дунганской свадьбы в повести "Пройденный путь".⁵

В этой же повести писатель показывает, что, несмотря на веселый и торжественный свадебный обряд, жизнь девушки после замужества зачастую полна горя и лишений, Шиваза гневным пером описывает многие зверские обычаи, существовавшие до революции у дунган. Одним из таких являлось то, что вошедшая в семью после пышной свадьбы невеста превращалась в покорную и беззаветную служанку, не имев-

⁵ Дунганскую свадьбу очень красочно описывает Поярков (см. "Этнографич. обозрение", СПб., 1900, № 2).

шум никаких прав. Она должна была без отдыха работать и довольствоваться остатками пищи, которую ей часто швыряли, как собаке. Именно так живет молодая жена Хивазы Хаджер в рассматриваемой повести.

Повести "Мой новый дом", "Люди единого сердца" и другие по сюжету, да, пожалуй, и по композиции напоминают другие прозаические произведения Я. Шивазы. Здесь тоже говорится о тяжелой участи людей до революции и о резкой перемене их судьбы в наши дни.

Великая Отечественная война вызвала живой отклик среди писателей-дунган. Много прозаических произведений написано ими на эту волнующую тему. Образы погибших героев, горе осиротевших семей, раздумья об уроках войны — все это мы находим в очерках, стихах, рассказах дунганских работников пера. Три очерка Я. Шивазы "Богатыри Тянь-Шаня" посвящены отдавшим жизнь за Родину героям. Очерки написаны простым, порою даже лаконичным языком, но временами этот язык поднимается до высокой патетики.

От произведения к произведению возрастает художественное мастерство писателя. Лучшие повести и новеллы Шивазы отличаются от его раннего несколько примитивного творчества богатством изобразительных средств, мягким лиризмом, поэтичностью ("Песня о белой бабочке", "Я люблю весну"), иногда народным юмором. Вообще устное народное творчество наложило свой явный отпечаток на всю литературную деятельность Шивазы. В своих рассказы он любит, подобно другим прозаикам-дунганам, вставлять легенды, сказания; он щедро расцвечивает их пословицами, народными поговорками, эпитетами, сравнениями.

В лице Шивазы дунганская литература имеет писателя-гуманиста, стремящегося к тому, чтобы новая жизнь проникла в самые глухие уголки нашей Родины.

Надо отметить, что почти все писатели-дунгане постепенно и неуклонно совершенствуют свое мастерство. Они уже стремятся не только просто описывать жизненные явления, а умеют находить в каждом из них глубокий смысл,

связывать воедино разрозненные факты, подмечать наиболее типичное, рисовать характерные, типичные образы своих современников. Таковы, например, повести Я. Шивазы "Мой новый дом" (1956 г.), "Люди единого сердца" (1958 г.), повесть А. Арбуду "Мечта девушки", рассказы "Киев", "Комсомолка-стрелок" и др.

х х
х

С момента зарождения дунганской письменной литературы поэтическое творчество вливается в общий литературный поток. Уже в первых номерах дунганской газеты "Дун Хуошир" мы находим стихи поэтов-дунган. Позднее началось издание сборников наиболее талантливых поэтов. Фактически в первые годы становления советской дунганской литературы развивалась главным образом поэзия. И в дальнейшем она является одним из ведущих жанров дунганского художественного творчества.

Систематически издаются стихи Ясыра Шивазы. Сборник "Лёминцин" ("Венера") был опубликован в 1931 г. Это был первый сборник стихов не только в жизни поэта, но и в истории дунганского народа. В 1932 г. выходит второй сборник его стихов "Гэминди лон" ("Волна революции"). В 1934 году Шиваза вместе с поэтами Х. Макэ, Ю. Яншансином, К. Маи выпустил альманах "Гупку хуар" ("Цветы труда"), положивший как бы начало развитию поэтического творчества дунган. В 1937 г. в Москве вышла первая книга стихов Шивазы в переводе Ф. Оцакевича "Избранные стихи". Выход в свет этого сборника явился тоже большим событием в культурной жизни дунган.

В 1939 г. Шиваза был участником декады киргизского искусства в Москве. Гослитиздат выпустил к декаде на русском языке вторую книгу его стихов "Китайский рисунок". Позднее увидели свет сборники стихов Шивазы: "Надпись на чаше" (1947 г.), "Голубая река" (1958 г.), "Ве-

сенний ветер" (1960 г.), "Чун фын" (1960 г.), "Хома Зугуй" (1967 г.) и др.

Кроме сборников стихов Я.Шивазы, в первые же годы после революции были изданы книги стихов Ю.Цунвазы "Борьба" (1935 г.), "Счастье" (1936 г.), Х.Маке "Первый труд" (1936 г.), "Мои воспоминания" (1937 г.), позднее "Чунхуа" (1958 г.).

Все поэтические произведения первых лет становления дунганской художественной литературы прежде всего роднит общность затронутых в них тем: новая жизнь дунган в советскую эпоху, показ совершающихся грандиозных перемен, картины беспросветного прошлого дунганского народа. В своих стихах поэты касаются большинства проблем современности: о раскрепощении женщины, о стремлении людей к ученью, о дружбе дунганского и русского народов. В сатирических стихах высмеиваются религиозные предрассудки и т.п. Приведем начало одного стихотворения Ю.Цунвазы, посвященного горькой доле батрака:⁶

Не знает отдыха батрак,
Тяжелый труд — его удел,
Хозяин словно лютый враг,
Не даст вздохнуть от сотни дел.
(Перевод Ф.Макиевой)

Просматривая сборники и интересуясь художественной манерой письма поэтов, мы видим, что поэты часто прибегают к приему параллелизма. Х.Маке в своем первом сборнике много говорит о прошлом и настоящем дунганского крестьянина, причем для него характерно сатирическое изображение дореволюционной жизни дунган. Приведем опять-таки начало одного из стихотворений Х.Маке, где нарисован образ двух девушек-сверстниц и рассказано об их совершенно разных судьбах ("Песня Мариям", 1936 г.).

⁶ Ю.Цунваза, Сб. Жынжан ("Борьба"). Алма-Ата, 1935.

Учиться надо всем, друзья,
Моих родителей вина,
Что вовсе не училась я.
В семье стряпуха быть должна

Соседей дочка - ты Хэме,
Тебе уж восемнадцать лет.
С восьми ты в школе, горько мне:
Ты в комсомоле; я же - нет.

(Перевод Ф.Макеевой)

Из последующих строф мы узнаем, что комсомолка Хэме продолжает совершенствовать свои знания, в то время как Мариям стала рабыней мужа - лентяя и пьяницы.

Одна из любимых поэтами-дунганцами тем - это тема Ленина. Многогранный образ великого вождя и друга народа мы встречаем и во многих стихах Х.Макэ. Простыми, но проникновенными словами говорит он об Ильиче ("Ленину").

Обращаясь к женщине-дунганке, поэт восклицает:

Ты была рабой бессловесной,
Ленин цепи рабства разорвал.
И понес тебя тропой чудесной,
Революции девятый вал.

(Перевод Ф.Макеевой)

В другом стихотворении поэта - очень лиричном, рассказывающем о Ленине как о простом, близком каждому трудящемуся человеку, мы читаем:

Ласковый и простой -
Таким ты с народом был.
Ты дружил с красотой,
Горячо природу любил.

(Перевод Ф.Макеевой)

В раннем творчестве крупнейшего дунганского поэта Ясыра Шивазы отчетливо намечаются две струи. Во-первых,

подражательная лирика, большей частью любовно-интимного содержания, навеянная главным образом творчеством древних дунганских народных поэтов. Во-вторых, это близкие по тематике к общественно-политической поэзии Маяковского стихи, отражающие события, рожденные революцией, а также произведения, гневно бичующие эксплуатацию дунган за рубежом. Стихи поэта на эту тему являются острым идейным оружием в борьбе за освобождение дунган и других народов Китая. Не только тематика, но и художественная манера этих двух жанров стихотворного творчества поэта совершенно различна. В подражательных стихах наблюдается излишняя восточная цветистость, в них сильны мотивы грусти, сознания бренности всего земного и пр. В цикле стихов "Печальные песни"⁷, написанных по мотивам древних поэтов, много глубины и мудрости. Шиваза тонко передает человеческие чувства, но все его настроения слишком субъективны.

Постепенно сюжеты стихов Я.Шивазы становятся все более разнообразными, он откликается на все происходящее вокруг. Я.Шиваза, видимо, осознает, что изысканные образы древней поэзии не созвучны нашему времени, что его поэзия должна быть динамичной, злободневной. Уже с самого начала своего творческого пути Я.Шиваза пишет одновременно с подражательной лирикой стихи с явным гражданским звучанием, затем они начинают превалировать в его творчестве.

Я.Шиваза не сумел сразу освоить форму боевой политической поэзии Маяковского. Но все же основные особенности лирики талантливого русского поэта, сумевшего показать нам человека, строящего социалистическое общество, слившегося воедино личные интересы и интересы народа, несомненно, оказали благотворное влияние на этот жанр поэзии Я.Шивазы. В его лирике с политическим звучанием постепенно появляются и обобщенность образов, и лаконизм, и одновременно выразительность языка. Его поэзия характеризуется все

⁷ Я.Шиваза, Голубая река, стр. 56-61.

большей многотемностью. Одно из написанных в первый период творчества стихотворение Я. Шивазы "Песня о Ленине" (1932 г.) очень популярно среди дунган. Оно положено на родом на музыку. Эту песню распевают и до сих пор дунгане в селах и городах.

Поэт пишет стихи о духовном пробуждении женщины-дунганки, раскрывает многие черты ее характера, взволнованно говорит о ее праве на личное счастье ("Ашер-комсомолка", "Гуйхуа" и др.).

Условно поэзию Шивазы с 1936 г. мы считаем поэзией позднего, зрелого периода его творчества. Начиная с этих лет им созданы написанные уже рукой настоящего мастера такие прекрасные произведения, наполненные высоким пафосом, как поэмы "Ван", "Рассказ старого Яна", "Дунгане", стихи "Дерево жизни", "Седьмая яма" и др.

Художественное развитие поэта тесно связано со всеми событиями текущего дня. Его поэзия — это поэзия социалистического реализма.

Одной из самых значительных поэм Шивазы является поэма "Дунгане"⁸. В основу ее сюжета положены реальные жизненные факты. Она посвящена освободительной борьбе дунган против феодальной верхушки Китайской империи. Подлинный герой поэмы — голодный и униженный, но поднимающийся грозной лавиной против своих притеснителей, дунганский народ.

В стихотворении "Седьмая яма" Шиваза гневным пером обличает японцев, которые бесчеловечно издевались в 20-х годах над мирным населением. Мы встречаемся в этом произведении с излюбленным приемом поэта — противопоставлением чудесного мира природы и картин беспощадной расправы с людьми.

Годы Великой Отечественной войны заставили каждого советского человека острее почувствовать свою связь с народом. Поэты-дунгане, как мы уже указали выше, горячо от-

⁸ Я. Шиваза, Избранное, М., 1939.

кликаются на все грандиозные события тех грозных лет. Патриотические стихи, проникнутые горячей любовью к Родине, публикуются на страницах газеты. Я. Шива, Х. Маке и ряд других поэтов пишут "кровью сердца" стихи о родине, о борьбе с врагом. Одно из стихотворений Х. Маке начинается так:

Где мне найти то огненное слово,
В котором гнев и боль я слить могу,
Чтоб рассказать о радостях былого
И ненависти пламенной к врагу.

(Перевод Ф. Макеевой)

Шиваза посвящает ряд стихов борьбе с фашистами ("Фашисту"⁹, "Смерть героя"¹⁰). В стихотворении "Победа"¹¹, образном и поэтичном, поэт показывает нам, сколько счастья принесет человеку мирная жизнь.

Она стучится, наконец, у ворот,
Сейчас она во двор хозяйкой войдет,
И счастье приведет с собой - в мирный дом¹²...

Большинство поэтов-дунган, а прежде всего Я. Шиваза - горячие поборники мира между народами. Мы находим в их творчестве много строк, говорящих о том, что люди не должны, не смеют больше ввергать человечество в ужасы войны. В одном из своих стихотворений Шиваза говорит:

Сестры мои, трудитесь, пусть лепестки
блестят,
Верю, на них не хлынет атомной бомбы
яд.

("Даче и Эрдже")¹³

-
- ⁹ Я. Шиваза, Тёжен сывын. Фрунзе, 1958, стр. 15.
¹⁰ Я. Шиваза, Надпись на чаше, стр. 73.
¹¹ Там же, стр. 75.
¹² Я. Шиваза, Весенний ветер, стр. 34.
¹³ Я. Шиваза, Даче и Эрдже.

Часто русские, киргизские и дунганские читатели Я. Шивазу называют певцом дружбы и братства народов нашей страны. Ряд его поэтических произведений перекликается с произведениями талантливого киргизского поэта А. Осмонова, народного поэта Киргизии А. Токомбаева, казахского писателя Мухтара Ауэзова, узбекского — Хамзы, уйгурского — А. Муталлипа. И, безусловно, русская поэзия оказала на него большое влияние. Он перевел многих русских поэтов на дунганский язык. Популярности А. С. Пушкина среди дунган во многом способствовали и хорошие переводы его стихов, выполненные Я. Шивазой.

Одна из лучших поэм Я. Шивазы — это поэма "У нас в Иньнане"¹⁴. Он рисует яркую картину трудовых будней советского человека, говорит о грандиозных переменах, происшедших в жизни людей в любых уголках нашей страны.

В поэтическом творчестве Х. Макэ и Шивазы мы находим много образов женщин-дунганок. Они рассказывают об их бесправии и страданиях в дореволюционное время. Совсем другими предстают они перед нами сейчас. Это женщины-труженицы, гордящиеся своим трудом, своими занятиями. Стихи поэтов показывают нам, как бесправная девушка-дунганка стала наравне с мужчиной полезным членом общества, как навсегда ушел от нее мрак старой беспросветной жизни (см., например, стихи Шивазы "Всадница", "Даче и Эрдже", "Фармацевт"¹⁵ и др., стихи Х. Макэ "Мариян", "Девушка-дунганка"). Девушка наших дней — счастливая, веселая, по словам Шивазы:

Будто соткана из света,
Из лучей скользящих вся...
С ней заигрывает солнце,
И смуглянка так смеется,
Будто солнце в самом деле
Светит только ей одной.¹⁶

¹⁴ В отрывках она переведена Т. Стрешневой (см. сб. "Весенний ветер").

¹⁵ Я. Шиваза, Весенний ветер, стр. II.

¹⁶ Там же, стр. 16.

Анализируя поэтическое творчество дунганских поэтов (в основном творчество самого крупного художника слова Я.Шивазы), мы главным образом говорили о тематике их произведений и только слегка касались художественной манеры их письма. Тем не менее содержание и форма неотделимы друг от друга и говорить о чем писал поэт, не упоминая, как он раскрывает эту тему, невозможно. Поэтому мы немного более подробно рассмотрим поэтику Я.Шивазы и других дунганских поэтов. Как известно, задача стихотворной формы литературных произведений особенно сложна. Ведь здесь очевидно огромное значение (кроме содержания и художественных форм, в которых оно выражено) звукового, ритмического строя стихов, интонации и многого другого.

Художественная манера письма молодых дунганских поэтов была вначале несколько расплывчата, им не хватало своеобразия, эфонические средства, тропы-эпитеты, сравнения, метафоры были недостаточно разнообразны. Встречалось много шаблонных образов, часты были повторения одного и того же образа. Но постепенно, как мы уже упоминали выше, мастерство поэтов возрастало.

У большинства из них, особенно у Я.Шивазы, неизменно присутствует во всех стихах и поэмах образ лирического героя. Одной из характерных черт этого героя (по существу слитого с авторами воедино) является контрастное восприятие им мира. Он все время мысленно видит прошлое, а не только живет настоящим. Они как бы переплетаются в его сознании. Поэтика контраста свойственна почти всем без исключения дунганским поэтам. Это поэтика непрестанного противопоставления светлых и темных сторон жизни, двух существующих в мире сил: одна приносит счастье человеку, другая — заставляет его страдать, одна — жизнь и свет, другая — смерть и тьма.

Поэтика контраста характерна для многих сторон твор-

чества поэтов-дунган, в том числе и для изображения персонажей их стихов (Х.Маке, Ю.Цунвазы, Я.Шивазы и др.).

х х

х

Во многих стихах дунганских поэтов последних десятилетий мы обнаруживаем как бы слияние подлинно народной поэзии с мастерством высоко развитой литературы. Повторение одних и тех же слов и оборотов (звучен "словно"), параллелизмы, своеобразная ритмика, музыкальность, то, что природа неизменно принимает участие в жизни людей - все это мы встречаем в поэзии почти всех поэтов-дунган.

Органической частью поэзии дунганских художников слова является также ритмический узор их стихов. Стихотворный ритм в их поэзии совместно с другими приемами письма играет немаловажную роль в выражении смысла их поэтических произведений. Смена тональности, повторение ритмических единиц, большие ритмические периоды, контрасты, различное их соотношение, риторическая или разговорная интонация, переносы, паузы, резкие перемены в середине строк - все это чрезвычайно важный элемент в стихотворном творчестве поэтов-дунган. Тончайшие интонационные нюансы помогают им раскрывать все новые оттенки смысла в их стихах. Когда, например, поэты говорят о наших современниках, рисуют яркие, полные эмоционально приподнятого звучания картины настоящего, они применяют совсем другие ритмические приемы письма, иные интонации, чем когда они обращают взоры к тяжелому прошлому. Живыми, разговорными интонациями, вопросительными, восклицательными конструкциями большей частью богаты стихи поэтов, когда они говорят о жизни советского человека. Многие стихи о наших днях строят "лесенкой", что придает им тоже более живое звучание.

О прошлом поэты говорят большей частью в стихах - одиннадцатисложниках. И композиция, и ритмика таких стихов совсем иные, в них нет легкости звучания веселых и солнеч-

ных стихов о нашем современнике.

Довольно часто поэты-дунгане используют в своих стихах различные тропы. Обычно в их произведениях мы находим простейшие виды тропов: сравнения, эпитеты. Иногда они бывают устойчивыми: одно и то же слово постоянно характеризуется одним и тем же эпитетом или сравнивается с тем же явлением или предметом (например, девушка сравнивается с цветком, с павлином, с солнцем и т.п.). Безусловно, и в этом сказывается влияние фольклора. Но много у поэтов, конечно, есть и свежих, своеобразных эпитетов и сравнений ("огненный цветок", "сладкий рот", "розовая девушка", "родниковые глаза" и др.).

В дунганской поэзии наблюдается самое разнообразное количество слов в строке — от трех до одиннадцати. Но преобладают четырехсложные строки. Безусловно, все эти размеры в значительной степени связаны и с тематикой поэтических произведений; например, эпический жанр написан одиннадцатисложным размером, стихи шуточные, плясовые и пр. имеют меньшее количество слогов. Часто в стихах дунганских поэтов имеются паузы-словоразделы, цезуры. Различное соотношение единиц, разнослоговость строк, наличие или отсутствие пауз, цезур, ударений подчеркивают те или иные существенные части стихов.

Звуковыми повторами, рифмами (простыми и составными), а также ассонансами, аллитерациями богата поэзия дунган последних десятилетий. Иногда повторяются в стихах не только отдельные звуки, но также целые слова. Повторение звуков, слов усиливает и подчеркивает смысл того или иного поэтического произведения.

В стихах дунганских поэтов рифмы встречаются очень часто и украшают их, так как рифма, как известно, служит для того, чтобы выделить, усилить, подчеркнуть основное, наиболее важное в поэтической речи. Кроме того, рифма — это усилитель ритма. Важным вопросом является вопрос об ударении в рифмующихся словах в дунганской поэзии. В русском силлаботоническом стихосложении, как известно, ударения в словах, которые рифмуются между собой, соответствуют друг другу. В общетюркском же стихосложении, а в частности — в дунганском,

рифма — это звуковой или, точнее, слоговой повтор, не играющий организующей роли в строфической композиции стихотворения и никак не зависящий от совпадения или несовпадения ударений рифмующихся между собой слов. Особенность рифмы в дунганской поэзии заключается в том, что учитывается не только звуковая сторона рифмующегося слова, но и музыкальный тон. (Надо оговориться, что к рифме дунганских стихов следует предъявлять совсем иные требования, чем к рифме стихов русских и поэтому иногда фонетические особенности дунганского языка "превращают" приблизительную для русского языка рифму в рифму почти точную для дунган). Чаще всего дунганские поэты рифмуют только гласные звуки, но вместе с тем это не является ассонансом, так как одновременно рифмуются и согласные, но большей частью неодинаковые, а только в какой-то мере близкие друг к другу по звучанию. Точная рифма в русском ее понимании не характерна для дунганского языка.

В стихах поэтов-дунган мы часто встречаем вольное строфическое деление стихов, как это вообще принято среди современных поэтов. Части в их стихах, как мы уже отмечали выше, всевозможные повторы — анафоры, эпифоры, ассонансы, рефрены, разнообразные параллелизмы. Необходимо подчеркнуть, что проблема поэтики дунганских поэтов и особенно дунганского стихосложения еще совершенно не изучена. По нашему мнению, дунганское стихосложение, построенное на долготе и краткости слогов, на чередовании ритмических единиц, на паузах, на характерном ходе музыкальных ударений, нельзя фактически полностью подвести ни под одну имеющую четкое наименование систему: силлабическую, силлабо-тоническую, метрическую и пр. Внесенный в тюркское стихосложение метр аруз несколько напоминает дунганскую стиховую систему (мы предположительно относим ее к метрической).

Некоторые свойства дунганского языка (например, то, что большинство слов в нем односложные или двусложные¹⁷,

¹⁷ В поэтической речи односложных слов встречается гораздо больше. С одной стороны, это несколько затрудняет понимание дунганского стиха, а с другой — делает его более емким.

что в нем имеются музыкальные ударения - тона, что ритм в дунганском стихе - это чередование не ударных и безударных, а долгих и кратких слогов и пр.) делают стихи поэтов-дунган очень своеобразными и при анализе их формальных особенностей от исследователя требуется вдумчивый к ним подход.

Итак, дунганская поэзия - весьма ощутимый фактор в общей литературной жизни дунган, в формировании социалистических взглядов у народа, в утверждении новых эстетических принципов.

x x
x

Мы кратко коснулись творчества дунганских писателей, начиная с фольклорных его истоков и до наших дней. Конечно, дать в одной небольшой статье исчерпывающий анализ творческого пути писателей всех жанров за период, охватывающий подстолетия, невозможно. В настоящее время в ряды прозаиков и поэтов дунган непрерывно вливаются новые молодые кадры. Они учатся мастерству и у своих товарищей, и у писателей других народностей нашей страны, в основном у русских. Все увеличивается связи между литературами всех советских республик. Мы наблюдаем и постоянные личные контакты писателей дунган с художниками слова всех национальностей, празднование юбилейных дат классиков мировой литературы у дунган, систематически осуществляемые переводы на дунганский язык произведений русской классической и всей советской литературы.

Перед литературой социалистического реализма стоят грандиозные задачи: отразить все преобразования в стране, показать во весь рост советского человека, его дела, мысли и чувства. Дунганская литература заняла свое прочное место в этом общем литературном процессе, ее знают и любят все народы нашей страны.

Tungani kirjanduse arengust

F.H. Makejeva (Frunze)

R e s ü m e e

Kirjutises käsitletakse lühidalt tungani kirjanduse arengut folkloori aegadest tänapäevani. Torkab silma poeesia prevaleeriv osa tungani nõukogude kirjanduses. Enamikus tegeldakse kaasaja probleemidega. Arengut iseloomustab rahvaliku luule ühendamine kõrgetasemelise luuleloominguga. Esimene tungani luuletuskogu ilmus 1931. aastal Jasõr Šõvazõlt, esimesed proosaraamatud samal aastal Jusup Jašansinilt. Peale eelmainitute on kaasaegses tungani kirjanduses veel suur hulk andekaid literaate. Väljapaistvaim kõigist aga on Jasõr Šõvazõ, olles ühtlasi ka tungani uue kirjavaiisi loojaid ning emakeelse ajalehe asutajaid. Ajalehel on suuri teeneid kirjandusliku kaadri kasvatamisel.

Über das Werden der dunganischen Literatur

F.H. Makeyewa (Frunze)

Z u s a m m e n f a s s u n g

In dem gegenwärtigen Aufsätze wird die Entstehungsgeschichte der dunganischen Literatur von den Anfangsgründen der Folklore bis zur Gegenwart kurz behandelt. In der dunganischen sowjetischen Literatur herrscht die Poesie vor. Man befasst sich in ihr vorwiegend mit zeitgenössischen Problemen. Die Entwicklung wird durch das Verbinden der volkstümlichen Dichtkunst mit dem auf hohem Niveau stehenden dichterischen Schaffen gekennzeichnet. Die erste dunganische Gedichtsammlung erschien 1931 von Jasyr Schywasy. Die ersten Prosawerke in demselben Jahre von Jusup Janschansin. Die gegenwärtige dunganische Literatur verfügt

bereits über eine grosse Menge hervorragender Talente, unter denen Jasyr Schywasy der bedeutendste ist. Dabei ist Jasyr Schywasy als einer der Schöpfer neuer dunganischer Rechtschreibung und der Gründer der dunganischen Zeitung zu betrachten. Die letztgenannte hat sich viel um die Schulung literarischer Kader verdient gemacht.

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ИНДУИСТСКОГО ПАНТЕОНА

А. Я. Сыркин (Москва)

Для ряда исследований последних лет характерен такой подход к изучению плана содержания отдельных знаковых систем (в частности, мифологии и ритуала), при котором используется набор определенных дифференциальных признаков, образующих семантическое поле данной системы и реализующихся в функциях отдельных входящих в эту систему элементарных единиц (напр., объектов культа)¹. Подобный подход находит себе оправдание как в некоторых характерных чертах исследуемого материала, часто свидетельствующего о ясном осознании соответствующих противопоставлений самими носителями изучаемой культуры², так и в плане существенных для исследователя задач типологического изучения — дело в том, что известная часть выделяемых в ходе конкретного анализа противопоставлений (типа "счастье—несчастье",

"жизнь-смерть", "верх-низ", "свет-тьма" и т.д.) являются своего рода универсалиями³, засвидетельствованными в самых различных концептуальных системах, и заключают в себе возможность интересных сопоставлений с учетом сходств и расхождений в функционировании соответствующих признаков⁴. Разумеется, такие сопоставления возможны лишь на основе последовательного описания каждой из сравниваемых систем. Думается, однако, что некоторые общие особенности такого функционирования, представляющиеся наиболее очевидными и открывающие некоторые самостоятельные аспекты изучения культового текста, могут быть выделены уже сейчас. Речь идет о неоднократно отмечавшейся в работах исследователей реализации обеих частей соответствующего противопоставления при описании одного и того же персонажа (в данном тексте или группе одновременно функционирующих текстов), иначе говоря — об амбивалентном характере его описания⁵. В этой связи хотелось бы высказать некоторые замечания, относящиеся к индуистскому (прежде всего — ведийскому) пантеону, а также отдельные более общие соображения.

Настоящие наблюдения относятся к характеристикам элементарных единиц, входящих в систему мифологии в качестве основных персонажей пантеона⁶. Весьма интересным представляется вопрос о том, в какой степени воздействуют некоторые общие черты мифологической системы (напр., тенденции к монотеизму, дуализму, политеизму) на характер реализации амбивалентной установки, и в этом отношении весьма ценный материал (как по обилию конкретных данных, так и

по степени проявленности названных тенденций) дает индуизм. Уже в ранних его образцах - ведийских гимнах - мы сталкиваемся с мифологической системой, которая, будучи в целом явно политеистичной, являет в отдельных своих фрагментах характерные образцы дуализма⁷ и вместе с тем, по удачному определению М.Мюллера, отличается чертами энотеизма или катэнотеизма - т.е. фактического единобожия, характеризующего отдельные группы гимнов (Индре, Агни и т.д.)⁸. Последнее еще в большей мере проявляется в некоторых более поздних индуистских течениях (вишнуизме, шиваизме), практически приближающихся уже к монотеизму.

Литература по индуистскому, в частности ведийскому, культу, огромна⁹, функции божеств, о которых будет идти речь ниже, уже не раз служили объектом детального описания, и здесь мы хотели бы лишь подчеркнуть некоторые черты соотношения этих хорошо известных функций в плане их амбивалентности. Последнее учитывалось до сих пор отнюдь не в полной мере, и имеющиеся в этой области наблюдения (А.Бергеня, Л. Рену, М.Элиаде и др.) могут быть несколько дополнены. Следует сказать, что в интересующем нас аспекте амбивалентность может трактоваться и более строго (как реализация противопоставимых признаков, характеризующих данного субъекта в его отношении к одному и тому же объекту или же безотносительно к какому-либо объекту), и шире (когда учитывается отношение к разным объектам, которые соответственно сами могут противопоставляться друг другу). Последнее, как нам представляется, являет собой - на ином уровне - известную аналогию *ambiguité* в упомянутой работе Л.Рену (см.

прим.5), где отдельная лексическая единица меняет свое значение в зависимости от вхождения её в характеристики различных объектов. Мы стремились по возможности исходить из более строгого понимания амбивалентности; вместе с тем не всегда представлялось легким четко разграничивать два указанных типа - ср. противоположное отношение к представителям одного и того же класса существ, степень индивидуализации которых может варьироваться достаточно широко (напр., Индра - боги, Индра - маруты и т.д.). Специальная, по-видимому, более сложная проблема - характер амбивалентности, отличающей эмоциональную оценку читателя или слушателя при реакции на соответствующий текст (ср. ниже).

Отдельные функции, противопоставимые по некоторым общим признакам (типа "добро-зло", "милость-немилость"), отличают уже ведийских богов в целом (*devān*) - ср. сочетания "положительных" свойств (2.29.2; 4.10.8 и др.) с "отрицательными" (напр., I.133.7). Среди божеств ведийского пантеона одним из наиболее амбивалентных является, пожалуй, Индра¹⁰, которому в Ригведе целиком или в отдельных частях посвящено около 300 гимнов, т.е. больше чем какому-либо другому божеству. Здесь и ниже, как говорилось уже, мы остановимся лишь на некоторых интересующих нас примерах¹¹ (они отнюдь не исчерпывают всех подобных свидетельств).

Среди признаков Индры, входящих в противопоставимые классы значений, назовем, с одной стороны, характеристики, подчеркивающие его милость (8.66.13 *maṛḍitā*), щедрость (1.30.1 *māhishṭham*), благожелательность (10.100.4

índro asmé sumánā astu), охрану людей (8.52.7 *ubhé ní pāsi jánmanī*); с другой стороны, он страшный (1.55.1 - *bhīmás*; 1.57.3 *bhīmáya*), возбуждает битвы между людьми (1.55.5 *samithāni... kṛiṅṅti... jánebhyah*), самый гневный (4.30.7 *manuśattamah*; ср. 7.81.12 и др.)¹². Индра лишен коварства (3.32.9 *ádrogha*), стремится уничтожить обман (*drúham* - ср. 4.28.7; RG, I, 450, Ann. 7^a; Grassmann, s.v.) и притом сам обманывает других (10.108.4 *dábhāt*; ср. Grassmann, s.v.), наделен хитростью (10.147.5 *māyī*; ср. RG, III, 380 - listig)¹³.

Двойственность, отличающая Индру, пожалуй, еще в большей степени проявляется в характере его связей с другими персонажами ведийских гимнов¹⁴. Он помогает богам своей силой (8.36.3 *ūrjā devāñ ávasy*), охраняет их (12.12.1. *devān...paryábhūshat*; ср. Grassmann, 787) и наряду с этим побеждает богов в сражении (4.30.5 *devāñ... áyudhya*). Индра то дружелюбен к марутам (3.32.4; 3.47.3; 3.51.8), то враждебен и стремится погубить их (ср. 1.166.12; 1.170.2 и др.). Он оказывает милость Ушас (10.138.1 *daśasyánn usháso*) и разбивает ее колесницу, обращая в бег (4.30.8 *sq.*; ср. 2.15.6)¹⁵. Отношения его с Варуной характеризуется, с одной стороны, объединением их функций, в частности, в акте жертвоприношения (ср. 6.88.1 и др.; не случайно им вместе посвящено 9 гимнов), и, с другой стороны - их раздором (4.42.1-6)¹⁶. Выступая убийцей асуров (6.22.4 **suraghnāh*), Индра сам назван *asura* (1.174.1; ср. 7.22.5) - характерная в психологическом отношении деталь. Можно предположить двойственное отношение Индры к различным природным феноменам, например,

к рекам, потокам¹⁷, которые он освобождает и в то же время сдерживает (ср. I.6I.I0; 2.I7.3; 5.32.I-2; IO.99.4 и др. - 4.30.I2; 5.3I.8; ср.4.I9.5 ubjá ūrmīn - RG, I, 444; Grassmann, 259-260; ср. также отношение супруги Индры к водам: 8.I5.6. vṛiṣharatnīr aró jāyā divé-dive). Подавляя небесные светочи (I.8I.5 badbadhé gosāñ diví; ср. IO.89.I. и др. - RG, I, 104, Anm. 5b), он расширяет и поддерживает небеса (8.5I.8 ástambhīt pratháyann amṛit dīvam; ср. 3.49.4). Он укрепляет пространство между небом и землей (rájāñsi - ср. Grassmann, 1134), которое сам же приводит в содрогание (6.30.3-6.3I.2). По-видимому, двойственно и его отношение к солнцу,¹⁸ которое он укрепляет (8.I2.30 súryam... ádhārayan), которое является его глазом (7.32.22; 7.98.6) и помощником (2.II.4), с которым он, возможно, сравнивается (4.23.6 svār pá - ср. RG, I, 450; Grassmann, 1630)¹⁹ и в то же время диск которого он срывает (4.I6.I2 prá súraḥ sakráñ... abhīke; ср. I.I74.5; 6.3I.3) и которое гонит (4.I7.I4)²⁰. Особого внимания заслуживает гимн 4.I8, интересный в плане отношений Индры к отцу и матери (ср., в частности 4.I8.I2)²¹. Можно отметить, что сходная двойственность проявляется и в отношениях других божеств к Индре. Так, марути то помогают ему (ср. I.52.9; 8.I5.9), то оставляют его в битве (I.I65.6); Вишну хвалит его (8.I5.9) и вступает с ним в соперничество (6.69.8) и т.д.²²

Ряд сходных примеров дает и образ Агни, занимающего по частоте обращений второе место в Ригведе после Индры (около 200 гимнов). С одной стороны, он податель богатств, благодетель, друг, защитник (ср. I.I.3 agnīnā rayīm aṣnavat; I.3I.I0 tvām agne prāmatis tvām pitási nas; 4.4.I0

sákā; IO.87.2I sákhe и др.)²³, с другой - недоброжелателен, сравнивается с вором (7.I.22 te... durmatāyo; 5.15.5 tāyūr)²⁴. Агни чужд коварства, обмана (6.5.I ádroghavāsam; IO.87.24 ádabdhām), но при этом отдельные свидетельства позволяют приписать ему скрытность, обман (3.I.14 gúneva; 5.19.4 dábhah). Его одновременно отличают и старость, и молодость (2.4.5 jujurvāñ uó múnur á yúvā bhūt; 6.2.7 júruah sūnūr; ср. 10.4.5, а также 1.127.5 ajāgā; 1.128.2; 1.144.4 yúvājani... ajāro). Как это уже неоднократно отмечалось²⁵, он связан со светом, близкой (3.29.3; 4.I.7; 4.11.I; IO.187.5 и др.) и с тьмой, чернотой (1.46.I0; 1.58.4; 1.79.6; 3.7.3 и др.). Специально-го изучения заслуживает представление об Агни как отце и сыне в одном лице, оплодотворившем собственную мать (6.I6.35 gārbhe mātúh pitúsh pitā; ср. 1.69.2 devānām pitā putráh sán; 1.95.4; 1.141.2. - RG, I, 197 Ann, 2, а также толкование 3.27.9 - RG, I, 360-361, Ann.9b); при этом в отдельных гимнах он сравнивается то с сыном (1.66.I; 6.2.7), то с отцом (2.5.I; 2.I0.I; 5.4.2 ajāgah pitā no; 6.52.6 и др.)²⁶. Еще одна пара противопоставлений, объединенная в его функциях - мужское и женское начала. Агни одновременно бык и корова (IO.5.7 vṛishabhāṣ sa dhenúh; ср. 3.38.7, а также - 1.66.8; 1.79.2; 1.141.2 и др.). Характерны образы Агни как небесного быка, из туч которого выдаивается дождь (4.3.I0; ср. RG, I, 421, Ann.10a), как первородного андрогинного существа (3.38.7; 3.56.8 и др. - ср. RG, I, 380. Ann.7a) ²⁷.

Уже не раз отмечались амбивалентные черты в характеристике солнечного божества (Сурьи, Савитара), в частности, — в Ригведе²⁸. Таковы, например, его связи со светом, днем и мраком, ночью (ср. о Сурье: I. II 5.5; IO.37.3 и др.; о Савитаре: 5.8I.4 — I.35.2; 2.38.3). Богиню Умас также отличает связь и со светом (I.92.11; 3.6I.4-6; 4.52.1 и др.) и с тьмой (I.123.1 *kṛishṇād ūd asthād*; 1.124.8; ср. 4.52.1);²⁹ она одновременно старая и юная (8.6I.1. *purāṇī devi yuvatīh*; ср. I.92.10; 4.5I.4)³⁰.

Ряд амбивалентных характеристик может быть выведен из многочисленных связей и отождествлений Сомы³¹ с другими божествами (Индрой, Сурьей, Варуной и др.)³² — характерны, в частности, его связи с солнцем, светом и тьмой, ночью (6.72. I; 9.4I.5; 9.76.4; 9.86.32 и др.); ср. также мотив его победы над солнцем (9.27.2 *svarjít*)³³. Соответственным образом он назван и белым (9.74.7 *śvetām*; ср. 9.97.15 *rūśantaṃ*), и коричневым (9.3I.5 *bābhro*).

Связи со светом и тьмой сочетают в своих функциях и маруты³⁴ — они творят свет, разгоняют мрак (I.86.10 *yūbtish kartā*; 7.56.20 *tāmāṅsi dhattā*; ср. 7.59.11 и др.) и наводят мрак (I.38.9 *tāmaḥ kṛiṇvanti*). Их отличают сострадание, щедрость, дружелюбие (5.58.2 *tuvirādhaso*; 8.7.8I *sakhitvá* и др.) и злоба, гнев (I.64.8-9 *sāvasāhi-maṇuavaḥ*; 7.56.8 *kṛúdhmī mānāṅsi* и др.). Любопытна и такая деталь: по-видимому, не раз говорится, что среди них нет последнего (5.58.5 *ácarama* — учитываем толкование RG, II, 66. Анн. 5а; ср. 8.20.14, а также 5.59.6 *té ajeśhthā*

ākanishthāsa; 5.60.5 и др.), и в то же время один из них назван последним (7.59.3 saḡaṡāṡ).

Рудру³⁵, наряду с такими свойственными ему обычно чертами, как гнев, злоба, стремление к убийству (ср. I. II 4.4; 8; 2.38. I 4; I 5; 4.3.6; 7.46.4 и др.), отличает мягкость. Он не только убивает, но и врачует, исцеляет (2.33.4 bhishāktamaṡ tvā bhishājāṡ ṡṡinomi; 2.33.7 ṡṡilayākur hāsto ub āsti bheshajō jālāṡhaṡ; ср. 1.114.1 sq.; 5.42.11; 7.46.3).

Отдельные черты амбивалентности могут быть, по-видимому, прослежены для гандхарвов³⁶: пурushi, выступающего как объект почитания и одновременно-как жертвенное животное (ср. IO.90.1 и сл.; I 5 - ср. RG, III, 289, Ann.16); Пушана, выступающего женихом своей матери и возлюбленным сестры (6.55.5 mātūr didhishūm... svāsur jārah); неба (dyū, divā) - милостивого (I.159.1; 5.49.5 и др.) и карающего (4.3.5); Ями, связанного со смертью и с милостью (ср. IO.13.4 - I.38.5; IO. II 4.10; ср. также его отождествление с солнцем)³⁷. Любопытен в этом отношении и диалог Ями со своей сестрой Ями (IO. IO. - ср. RG, III, 132-133), отражающий противоположные воззрения на индест, а также двойственное отношение Ями к брату.

Особый интерес представляет анализ соответствующих функций и их распределения применительно к отдельным группам божеств, объединяемых по тем или иным признакам. Таковы, например, адиты (ср. уже отдельные черты их матери Aditi: I.89.10 mātā sā pitā sā putrah и др.)³⁸ - щедрые, доставляющие помощь, благо (напр. I.106.1 и сл.) и подвер-

гающие наказаниям (2.27.16; 7.60.5 и др.). Некоторые из этих противопоставлений, по-видимому, конкретизируются в отдельных адитях³⁹, в частности, - Митре и Варуне, которым посвящено множество исследований⁴⁰.

Не останавливаясь здесь на выделении противопоставимых признаков, характеризующих каждого из них в отдельности (Митра предстает в этой связи более "однородным", в то время как в образе Варуны сочетаются милосердие и наказание, исцеление и способность насылать болезни, связь с солнцем и с ночью и т.д.⁴¹), отметим, что Митра и Варуна уже неоднократно противопоставлялись исследователями по признакам (соответственно): день-ночь⁴², утро-вечер, земля-небо, этот мир - тот мир, благожелательность-враждебность, мужское начало-женское начало и т.д.⁴³ Следует, однако, иметь в виду, что дополнительность функций Митры и Варуны почти не выражена в Ригведе непосредственно, как правило, она выводится по принципу "чего не делает" соответствующее божество, и указанные противопоставления основаны не на текстах Ригведы (напр., Шатапатхабрахмана I.1.4.1; II.4.4.19; XII.9.1.17⁴⁴, Атхарваведа I3.3.13 и др.). Последнее говорит уже об амбивалентности иного порядка, фиксируемой лишь для данной совокупности ведийских канонических текстов (ср. ниже).

Показательна в этом отношении и пара: Индра-Варуна⁴⁵, которые, наряду с рядом общих функций, дополняют друг друга (соответственно: антропоморфичность-неантропоморфичность, дружелюбность - скорее враждебность, связь с военной силой - связь с законом и магией и т.д.). И здесь, однако,

за исключением отдельных сравнительно немногочисленных свидетельств (напр., 6.68.3; 7.82.5-6; 7.85.3), эта дополнительность вытекает в большинстве случаев из того "чего не делает" тот или другой. Таким образом, указанные дуалистические фрагменты, играющие значительную роль в ведийском культе / 22 гимна посвящены здесь Митре и Варуне, 9 - Индре и Варуне, 10 - Индре и Агни (ср., в частности, 4.28.3); ср. также I.93.6 об Агни и Соме; 6.52.16 - об Агни и Парджанье; сочетания Индра-Ван, Индра-Брихаспати, Индра-Сома и т.д.⁴⁶, не обнаруживают столь же явного противопоставления членов соответствующих пар, как например персонажи авестийского дуализма (Ахура Мазда-Ангра Майнью)⁴⁷. Особую проблему составляют в этой связи группы реалий, связанных с космологией и природными феноменами - ср., напр., явно выраженное противопоставление в паре *dyāvāpṛithivyaū* ("небо и земля")⁴⁸, широко представленное и в послеведийском индуизме и являющееся очевидной универсалией⁴⁹.

В связи с приведенными выше соображениями представляется возможным переход к дальнейшей характеристике индуистского пантеона в интересующем нас аспекте - с привлечением текстов Атхарваведы, брахман, литературы смрити, эпических поэм и т.д. Здесь представляют интерес как сравнительный анализ отдельных памятников, дающий в ряде случаев возможность проследить меняющийся характер амбивалентности данного божества, так и создание более широкой картины, исходящей из совокупности одновременно функционирующих текстов. Остановимся для примера на нескольких свидетельствах из

эпической поэзии⁵⁰. Мы находим здесь интересные аналогии к сведениям Ригведы. Так, материал Махабхараты (далее М) и Рамаяны существенно дополняет амбивалентную характеристику Индры - ср., наряду с многочисленными упоминаниями о его победах, мотивы поражения (М 7.139.107); наказаний, которым он подвергался; отношения его с Гаутамай и Ахальей, с Бритрой, Васиштхой (М 12.282.20-21) и т.д.⁵¹. То же относится к Пушану (ср. М 12.15.16)⁵², Рудре⁵³, а также к гандхарвам (ср., в частности, их связи с "положительными" и "отрицательными" божествами - киннарами, садхьями, ракшасами и т.д.), Сурье, Варуне, Яме⁵⁴. Интересны в этом отношении и описания демонов-полубогов асуров и их разновидностей - данавов, дайтьев⁵⁵; с другой стороны, различное отношение к последним показательно для функций других божеств (напр., Вишну - см. ниже). Заслуживают внимания функции праотцев (pitṛ), почитаемых наряду с богами и одновременно противопоставляемых им⁵⁶. Ракшасы, характеризующиеся по преимуществу "отрицательными" свойствами, выступают и в "положительной" ипостаси - они не всегда противники, но иногда и союзники богов, они могут превосходить их силой, они бывают не безобразны, а прекрасны (ср., напр., М 3.113.1) и т.д.⁵⁷

Отдельные персонажи получают здесь гораздо более детальную характеристику по сравнению с Ригведой, где роль их практически ничтожна или где они вообще не упоминаются. Это относится, например, к Каме - ср., наряду с положительными свойствами, высказывания типа М 6.27.43 - *jahi śat-guṇa kāmaḡṛam* (ср. 3.313.98 и др.)⁵⁸, а также мо-

тivity его отношений с Шивой, подвижничество которого он нарушил. Почитаемый как бог богатства Кубера терпит проклятие Агасти (ср. М 3.16I.60 сл. и др.)⁵⁹. Здесь следует сказать, что неоднократно встречающийся в эпической литературе мотив проклятия может быть использован для интересующего нас описания отдельных риши - мудрецов и учителей - уже упоминавшегося Агасти, Нарады, Васишты⁶⁰, выступающих здесь в своей грозной ипостаси. С другой стороны, характерно в этом плане и отношение к отдельным персонифицированным объектам, подвергающимся подобному проклятию - напр., океану (sāgara)⁶¹; Химавату⁶². Среди элементарных единиц, относящихся к уровню ритуализированных предметов, заслуживают внимания функции яйца, связанного с рождением и с всеобщим разрушением (ср. М 5.99.17 сл.)⁶³.

Особый интерес представляет характеристика членов божественной триады, играющих первостепенную роль в послеведийском индуизме, где каждый из них практически выступает в отдельных его течениях в качестве главного божества. Верховный бог-творец Брахман - хранитель, защитник, податель благ выступает в то же время разрушителем (М 3.17I.2I; I2.257.16 и др.)⁶⁴. Пожалуй, еще полнее выражена амбивалентность в образах двух других членов триады - Шивы и Вишну. Прежде всего характерны элементы дополтельности в отношениях между ними (ср. традиционно закрепленные за ними функции: Шива - разрушитель, Вишну - хранитель). При этом каждый из них в свою очередь выступает и в доброй, и в злой ипостасях. Шива, например, связан с гневом, страхом, болезнями,

отцом которых он назван (М 13.14.418), и при этом неоднократно выступает как источник благополучия. Сочетания полярных свойств отличает его в сексуальной сфере - он предстает одновременно мужчиной и женщиной, включает в себя женское начало (devī⁶⁵; ср. его эпитет ardhnārīśa)⁶⁶. Владыка аскетов (yogēśvara), предающийся подвижничеству и преследующий Каму, он связан (например, в мифологии и обрядности отдельных сект, в частности - тамильских)⁶⁷ с половыми эксцессами и соответствующей символикой (ср. также его эпитет liṅgamurti). Особый интерес может представить анализ имен Шивы⁶⁸ (ср. материал Śivaragāṇa 69, где приводится 1008 его имен, или перечни М 12.286; 13.17) - примечательно уже осмысление главного его имени Śiva как "благодетельный", "счастливый", очевидно, явившееся эвфемистической заменой более архаичного, но продолжавшего жить в сознании Rudra ("ужасный", "страшный")⁶⁹; как мы видим, каждое из них находит себе ряд аналогий. Совокупность прозрачных по этимологии имен-эпитетов в каждом из упомянутых перечней образует семантическое поле, в котором значительная часть характеризующих его дифференциальных признаков реализуется в обеих частях противопоставления (например: покоящийся - движущийся, страстный - бесстрастный, соединяющий - разъединяющий, творящий болезни - уничтожающий болезни, созидаящий - разрушающий, прекрасный - безобразный, связанный с землей и с небом, с солнцем и с луной, со светлым и с темным цветами и т.д.). Можно добавить, что сочетание гнева и милости отличает и супругу Шивы Уму - ср. связанные с нею мотивы проклятия (М 13.84.76) и сострадания

(М 12.153.114)⁷⁰ .

Бог Вишну⁷¹ , наряду с основной его функцией (хранителя и защитника), выступает и как разрушитель, убийца (напр., М. 3.189.4). Представляется характерным, что многие эпитеты, связанные с его функцией защитника, так или иначе отражают представления об убийстве, вражде - таковы основанные на легендах о победах Вишну над демонами-полубогами его прозвища *Kaṇṣārī* ("враг Кансы"), *Madhurīpi* ("враг Мадху"), *Madhusūdana* ("убийца Мадху"), *Murāri* ("враг Муры") и т.д. Еще один аспект, в котором может быть прослежена амбивалентность Вишну - его отождествление со многими богами (Брахманом, Ямой, Шивой, Сомой, Агни и др. - ср. М 3.189.5 сл.). Как и в отношении Шивы, заслуживает внимания анализ его многочисленных эпитетов - ср. перечень имен Вишну в М 13.149, сходным образом содержащий множество противопоставленных признаков⁷² . Показателем в этом отношении и материал известных легенд о перевоплощениях (аватарах) Вишну, число которых варьируется в разных источниках (*Varaha purāna* 15.9=18 и *Gitagovinda* 1.5=15-10 аватар; *Bhāgavata purāna* - 22; *Ahīrbudhnyā saṁhitā* 5.50=57-39)⁷³ . Можно взять для примера наиболее известные десять аватар Вишну: 1) огромная золотая рыба (*matsya*), спасшая Ману от потопа; 2) черепаха (*kurma*), послужившая опорой для горы Мандара; 3) гигантский черный вепрь (*varaha*), поднявший землю из вод; 4) человек-лев (*nāgasīṃha*), убивший демона Хираньякашипу; 5) карлик (*vamana*), обманувший царя Бали; 6) Парашурама (*Paraśurāma*) - могучий брахман,

освободивший землю от кшатриев; 7) Рама (Rāma, также Rāmasaṅga) - супруг Ситы, победитель демона Раваны; 8) Кришна (Kṛṣṇa) - убийца демонов, избавитель от бедствий, возлюбленный пастух; 9) Буддха (Buddha), отождествляемый с основателем буддизма, носитель высшего освобождения, отрицавший кастовое деление, учивший ненасилию и т.д.; 10) Калки (Kalki) - грядущий избавитель и судья, призванный разрушить старый мир и создать новый. Совокупность наиболее существенных черт этих аватар позволяет противопоставить их по ряду признаков, в целом характеризующих Вишну. Так, например, 5-я аватара противопоставлена другим (в частности, 1 и 3) по признаку "малый-большой"; 1-7-я и 8-я по признаку "светлый-темный"; 1, 2, 9-4-я и 6-я по признаку "помощь без насилия - помощь с насилием" (8-я и 10-я аватары, очевидно, реализуют оба вида); 1-3-5-10-я по признаку "неантропоморфичность-антропоморфичность" (их разделяет смешанная 4-я аватара); 6-9-я по признаку "различение варн - неразличение варн" и т.д.

х х

х

Все эти наблюдения, как правило, исходят из совокупности свидетельств достаточно крупных памятников, взятых в целом (Ригведы, Махабхараты и т.д.). Весьма важным представляется исследование в более сжатых рамках (например, для отдельной мандалы, группы гимнов, одного гимна и т.д.). Естественно ожидать, что соответствующих примеров будет тем меньше, чем меньше единица текста, взятая за основу, но, с другой стороны, они свидетельствуют в таком случае о все бо-

лее непосредственно и конкретно выраженной амбивалентности. В этом отношении показательны такие, например, гимны Ригведы, как I.II5 (о Сурье), 2.33 (о Рудре), I.24; 7.86 (о Варуне) или такие части М, как 3.189.4 и сл.; 13.149 (о Вишну); 12.286; 13.17 (о Шиве) и т.д. Может представить интерес и определение удельного веса подобных частей в соответствующем памятнике.

В связи с очевидным влиянием характера выделяемых единиц текста не интересующие нас закономерности⁷⁴ желательна усиленная дифференциация таких единиц, в частности, в плане грамматико-стилистическом. Уже имеется ценный опыт такой дифференциации, оперирующей уровнями действий, эпитетов, атрибутов и внешних связей⁷⁵, совокупность которых удачно используется для характеристики Ушас. Вместе с тем не всегда легко провести грань между некоторыми из этих уровней — эпитетов и атрибутов, эпитетов и действий, эпитетов и связей, действий и связей. Следует сказать, что отдельные эпитеты, действия, связи могут рассматриваться и как мотивы, т.е. простейшие ситуации, функционально значимые для мифа и образующие сюжет⁷⁶. При этом можно предположить, что в последовательности: 1) эпитет, атрибут; 2) действие, связь; 3) мотив; 4) сюжет — каждый предыдущий член способен служить "свернутым" выражением любого последующего. Учитывая эти обстоятельства, при отдельных характеристиках, на наш взгляд, было бы допустимо предварительно исходить из разграничения двух более общих уровней, которые могут быть условно обозначены как "предикатный" (1-2 или 1-3) и "сюжетный" (4).

Анализ на уровне сюжета должен, по-видимому, учитывать некоторые специфические черты последнего — как в отношении объекта амбивалентной оценки, так и в плане вносимой сюжетом диахронии. Например, в разных временных планах здесь может быть выражено амбивалентное отношение не к одному, а к двум лицам. Так, в гимне 7.86 объектом такого отношения в диахроническом плане является Васиштва, в синхроническом — Индра, на наказание которого жалуется герой и вину перед которым он в то же время ощущает (ср. ниже прим.22) В 10.10 в диахроническом плане можно проследить меняющееся отношение Ями к брату (ср. ее заключительную реплику 10.10.13), вместе с тем здесь одновременно выдвинуты два противоположных взгляда на инцест. Последнее, т.е. сочетание взаимоисключающих установок в отношении какого-либо социального института, этического принципа и т.д. представляет собой до некоторой степени самостоятельную область исследования, хоть и связанную с настоящей темой⁷⁷.

Приведенные выше примеры, связанные, на наш взгляд, с некоторыми существенными функциями культового текста (см. ниже), находят себе многочисленные параллели в других культурах. Для примера можно остановиться на евангелиях, где ряд мотивов, как правило повторяющихся в разных текстах, наделяет Иисуса противоположными свойствами. Так Иисус проповедует непротивление, всепрощение, отказ от мести (Мт⁷⁸ 5.38-39; 44 и сл.; 18.22; Мр 2.7 и сл.; Лк 6.27 и сл., ср. также Ин 8.7; 10.4) и нетерпимость, осуждение, насилие, месть (Мт 10.34 и сл.; 11.20 и сл.; 12.34 и сл.; 13.40 и сл.; 23.33 и сл.; 25.

41 и сл.; Мр 9.42 и сл.; Лк 9.41; 10.12 и сл.; 11.39 и сл.; 12.47 и сл.; 21.22; Ин 2.15); он призывает не судить (Мт 7.1. и сл.; Лк 6.37; Ин 12.47) и возвещает грядущий суд (Мт 19.28; ср. 25.31 и сл. и др.); осуждает гнев (Мт 5.22) и сам гневается (ср. Мт 12.34 и сл.; Мр 9.19 и др.); осуждает взявшихся за меч (Мт 26.52) и говорит, что принес не мир, но меч (Мт 10.34; ср. также Ин 14.27; 16.33); исцеляет от болезней, изгоняет бесов (Мт 4.23 и сл.; 8.2-3; 9.2 и сл.; 15.28 и сл.; 21.24; Мр 1.23 и сл.; 2.3 и сл. и др.; Лк 4.33 и сл.; 5.12 и сл. и др.) и вселяет бесов, наводит порчу (Мт 8.30 и сл.; 21.18-19; Мр 5.11 и сл.; 11.13 и сл.; 20 и сл.; Лк 8.32 и сл. и др.); вера в помощь отца (Мт 26.53) сочетается у него с боязнью, что отец оставил его (Мт 27.46; ср. Мр 15.34)⁷⁹ и т.д.

Эта двойственность в образе Иисуса симметрично отражается в двойственном отношении к нему окружающих - удивление, благоговение перед ним (ср. Мт 7.28; Мр 6.2; Лк 6.19; 13.17; Ин 7.31; 40 и сл.; 10.21) сочетается с враждебностью, насмешками, наконец, прямым насилием (ср. Мт 26.67 и сл.; 27.22 и сл.; Мр 14.65; 15.13 и сл.; Лк 22.63 и сл.; 23.18 и сл.; Ин 7.44; 10.20; ср. также амбивалентные высказывания Лк 22.53; Ин 7.17)(см. выше)⁸⁰. Характерно, что подобное сочетание характеризует и отношение к нему учеников, которых, наряду с многочисленными свидетельствами верности, характеризуют неверие, отречение, измена - таковы, помимо роли Иуды, мотивы троекратного отречения Петра (Мт 26.34; 69 и сл.; Мр 14.30; 66 и сл.; Лк 22.34; 54 и сл.; Ин 13.38; 18.17 и сл.),

неверия учеников (Мр 16.11 и сл.); неверия Фомы (Ин 21.34 и сл.). Можно заметить, что элементы противоречивого отношения отражаются в поведении двух его учеников, противопоставленных друг другу и играющих наиболее значительную роль в повествовании. С одной стороны, его любимец и наследник (Мт 16.18-19; ср. Ин 21.15 сл.) на время отрекается от него; с другой - любопытно в психологическом отношении, что знаком предательства Иуды служит проявление любви - поцелуй (Мт 26. 48-49; Мр 14.44-45; Лк 22.47-48), причем предательство это (как и отречение Петра) сменяется раскаянием, доведшим Иуду до самоубийства (Мт 27.3 и сл.; ср. Деян. ап. I.16 и сл.)⁸¹. Это своеобразное сочетание, говорящее об известной дополнителности между внутренним состоянием и внешним поведением Петра и Иуды, усиливает амбивалентный характер основной драматической коллизии финала евангелий, проявляющейся в неразрывном сочетании верности и измены, преклонения и истязаний, смерти и возрождения⁸².

На определенной стадии исследования может представить интерес дедуктивный подход, при котором отмеченные амбивалентные характеристики будут рассматриваться как специфичный способ реализации противопоставлений образующих семантическое поле данной системы воззрений (см. выше). Здесь открывается ряд интересных аспектов изучения - характер распределения противопоставляемых признаков и противопоставлений в целом между отдельными элементарными единицами, входящими в систему; удельный вес соответствующих амбивалентных признаков в сумме характеристик данного объекта или группы объек-

тов культа; связь их с основными функциями того или иного божества и т.д., что может послужить основой для типологического сопоставления отдельных систем. В качестве предварительного наблюдения можно, по-видимому, заметить, что в рамках канонических свидетельств данной культовой системы для суммы признаков ($P_a \& P_b \& \dots \& P_x$), характеризующих объект культа (S), способный выступать в данной системе в качестве единственного или заведомо главного и не коррелируемого с каким-либо другим объектом (монотеизм, катэнотеизм; соответственно: M, m), должна существовать определенная доля противопоставимых признаков ($P_r \& P-r \& P_s \& P-s..$), засвидетельствованных на разных уровнях плана выражения исследуемого текста или группы одновременно функционирующих текстов: $\exists (S(M \vee m)) \supset S (P_a \& P_b \dots P_r \& P-r \& P_s \& P-s \dots P_x)$ - ср. признаки Индры, Яхве и т.д. В случае, когда имеет место указанная корреляция, играющая в данной системе определяющую роль (дуализм - D) или же охватывающая отдельный ее фрагмент (d), то каждый из коррелируемых объектов тяготеет к моновалентности, причем ряд противопоставимых признаков находится в отношении дополнительного распределения между членами соответствующей пары; такая дополнительность может быть выражена и имплицитно и выводиться по принципу "чего не делает" данный персонаж (\bar{P}_a). При ярко выраженном дуализме подобное соотношение может в предельном случае иметь вид: $\exists (S' (D) \& S'' (D)) \supset S' (P_a \& P_b \dots P_x) \& S'' (P-a \& P-b.. P-x)$ - ср. соотношение Ахура Мазды и Ангра Майнью в авестийском дуализме, культы манихейского типа;

при частичном дуализме - $\exists (S' (d) \& S'' (d)) \supset S' (Pa \& Pb \& Pc \dots Pk \& P-k \dots Pr \& Ps \dots \overline{Px}) \& S'' (\overline{Pa} \& \overline{Pb} \& \overline{Ps} \dots \overline{Pl} \& \overline{P-l} \dots \overline{P-r} \& \overline{P-s} \dots Px)$. Как мы видим, сочетание противоположных признаков возможно здесь и для каждого из коррелируемых объектов (ср., например, соотношение Митра-Варуна или Индра-Варуна). Можно полагать, что в рамках отдельных политеистических систем указанные сочетания признаков могут характеризовать и другие объекты культа - самодовлеющие или противопоставимые друг другу в отдельных ситуациях (напр., солнце, луна), различные персонификации⁸³, коррелируемые группы божеств и т.д.; при этом для ряда пантеонов (ведийский, древнегреческий, древнеримский; ср. также христианскую мифологию со значительной дифференциацией функций отдельных святых) на различных уровнях, по-видимому, возможно совмещение разных типов описания.

Еще один аспект изучения отмеченных закономерностей связан с наблюдениями недавно опубликованного труда Л.С. Выготского⁸⁴. Анализируя содержание отдельных литературных образцов, автор приходит к выводу, что "всякое художественное произведение - басня, новелла, трагедия - включает в себе непременно аффективное противоречие, вызывает взаимно противоположные ряды чувств и приводит их к короткому замыканию и уничтожению"⁸⁵ (ср. "катарсис" Аристотеля). Соответственно он формулирует закон эстетической реакции: "Она включает в себе аффект, развивающийся в двух противоположных направлениях, который в завершительной точке, как бы в коротком замыкании, находит свое уничтожение"⁸⁶. Подобному

противопоставлению эмоций соответствует очевидная амбивалентность отдельных характеристик, фиксируемая Л.С.Выготским, как правило, на уровнях мотива и сюжета. Таковы, например, применительно к басням Крылова, сочетания лести и издевательства ("Ворона и лисица"), легкости и безнадежности ("Стрекоза и муравей"), заботы и мучительства ("Демьянова уха") и т. д.⁸⁷ Эта особенность, отмеченная здесь применительно к памятникам светской литературы, составляет, на наш взгляд, неотъемлемую черту и литературы сакральной, культовой⁸⁸, где она прослеживается на самых различных уровнях - от эпитета и до сюжетного построения; именно такой характер носят, например, сочетания проклятия и благодати в Катха упанишаде или верности и предательства, преклонения и насилия в евангелиях.

Здесь, выходя за рамки семантики, мы переходим к прагматике культового текста, позволяющей интерпретировать отдельные его содержательные особенности в связи с особенностями функционального порядка. По-видимому, одной из важных функций культового текста (как это со времен Аристотеля отмечалось, например, применительно к трагедии) является организация и упорядочение чувственных переживаний, аффектов⁸⁹, удовлетворение потребности отреагировать на определенные "отрицательные" эмоции, навязчивые представления (напр., вины, страдания, смерти). Можно полагать, что подобная катартическая реакция отличает и различные виды ритуального поведения (ср., например, материал в книге М.Бахтина), а также иконографии⁹⁰, и свидетельствует о психотерапевтической функции

культы⁹¹. Изучение последней способно, по-видимому, прояснить ряд существенных особенностей культового текста и ритуала, причем не только семантических (изоморфных определенным чертам психической структуры), но и композиционно-стилистических⁹².

В этой связи глубоко закономерным представляется и широкое использование отдельных сакральных сюжетов в светском творчестве — оно тесно связано с катартической функцией, объединяющей оба типа произведений и заложенной уже в соответствующих культовых прототипах. Указанное функциональное соответствие может быть рассмотрено и в генетическом плане — с учетом синтетического характера некоторых древних образцов сакрального творчества и соответствующих концептуальных систем, к которым в более общем историко-культурном аспекте восходят различные дифференцировавшиеся со временем виды творчества и жанры литературы и искусства⁹³.

ПРИМЕЧАНИЯ

- I Ср., например, C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, pp.87 sq.; Idem, *Sur les rapports entre la mythologie et le rituel*, - "Bull. de la Soc.fr. de philosophie", 50 an., N 3, 1956, p.104; Idem, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, pp.147 sq.; 202 sq.; 227 sq.; idem, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, pp.87 sq.; 105 sq., 123 sq.; A.М.Золотарев, *Родовой строй и первобытная мифология*, М., 1964; В.В.Иванов, В.Н.Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период)*, М., 1965, стр.9, 34, 63 сл., 236 сл. (далее ИТС); они же: *К описанию некоторых кетских семиотических систем*. Уч.зап.Тартуского гос.ун-та, вып.181, 1965, стр.116 сл. и др.
- 2 См., например, богатый материал в упомянутом выше исследовании A.М.Золотарева; ср. ИТС, стр.237-238 - о роли бинарного принципа в мировой культуре; A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, t.II, Paris, 1883, pp.115 sq. (далее: Bergaigné) - о ведийской культуре и т.д. Еще один пример - четкая система противопоставлений отдельных принципов поведения, созданная в рамках древнеиндийской дидактики.
- 3 Ср. C.G.Jung, K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Zürich, 1951, pp.119 sq.; F.Seifert, *Gut und Böse als Antinomie und Polarität - "Der Archetyp. The Archetype. Verh. des 2 Intern. Kongr. für analytische Psychologie, Zürich, 1962"*, Basel-New York, 1964, pp.68sq.;

ИТС, стр.63 сл.; 192 сл.; 236 сл.; В.Н.Топоров, Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений. - Уч.зап.Тартуского гос. ун-та, вып.181, 1965, стр.228.

При установлении такого рода соответствий желательно, по мере возможности, учитывать, в какой мере имело место то осознание, о котором шла речь выше. Последнее особенно важно, когда выделяемое исследователем противопоставление является реконструкцией извне, основанной на концептуальной системе исследователя или какой-либо другой системе, заведомо исходящей в данном случае из установки на бинарное членение. Такова, например, известная гипотетичность реконструкции в случаях, когда маркированным в изучаемом тексте является лишь один член противопоставления (ср.ИТС, стр.116 - "море-суша"; 133 - "солнце-луна"; 180 сл. - "сакральный-мирской"), и не исключено, что в действительности система соответствий носила здесь иной характер (напр., тернарный). Примером подобных реконструкций являются, по-видимому, отдельные схемы Ж.Дюмезиля (ср.ниже, прим.43).

Ср., в частности, наблюдения над материалом Ригведы: L.Renou, L'ambiguité du vocabulaire du Rgveda, JA, t.231, 1939, pp. 161-235 (далее: Renou); Т.Я.Елизаренкова, 0 значении ведийского māyā-КСИНА, LVII, 1961, стр.31-34. См.также M.Eliade, Trattato di storia delle religioni, Torino, 1954, pp.148 sq.; J.Gonda, Stylistic repetitions in the Veda. Amsterdam, 1959, p.87.sq.; I.Fišer, Indian

- erotics of the oldest period. Praha, 1966, p.60-61. - 06
- индустских богах и мудрецах ведийского и более поздних периодов, "who could be again venerated and ridiculed at the same time".
- 6 В терминологии ИТС - I-RS ("набор элементов, входивших в официальный пантеон" - стр.9), а также отдельные фрагменты более низких уровней (II-RS; III-RS и т.д.), граница между которыми, впрочем, достаточно условна (ср. ИТС, стр.185 сл.).
- 7 Таковы, например, характерные для отдельных групп текстов сочетания Индра-Агни, Индра-Варуна, Митра-Варуна и др. (см.ниже). Ср. A.Macdonell, *Vedic mythology*, Strassburg, 1897, pp.15-16; 126-130. (далее: Macdonell).
- 8 Ср. Macdonell, pp.15-16, 21.
- 9 См. библиографию в изданиях; L.Renou, *Bibliographie védique*, Paris, 1931; R.N.Dandekar, *Vedic bibliography*, Bombay, 1946; vol.II Poona, 1961. Ср., напр., Bergaigne, I-III, Paris, 1878-1883 (в частности, t.III, pp.2-3, 152 sq.); Macdonell; E.W.Hopkins, *Epic mythology*, Strassburg, 1915 (далее: Hopkins); A.B.Keith, *The religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge (Mass), 1925 (далее: Keith); Renou; G.Dumézil, *Les dieux des indo-européens*, Paris, 1952 (далее: Dumézil, Les dieux).
- 10 Ср. Macdonell, 54 sq.; Renou, 223.
- II Цитируем по изданию: Th.Aufrecht, *Die Hymnen des Rgveda*, 3 Aufl, I-II Th., Berlin, 1955. Нами были учтены также толкования Грассманна (H.Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-*

Veda, 3 Aufl. Wiesbaden, 1955; далее: Grassmann); К. Гельднера (Der Rig-Veda aus dem Sanskrit übersetzt v. K.F.Geldner, T.I-IV, Cambridge (Mass.) 1951-1957; далее: RG); Л.Рену (L.Renou, Etudes védiques et Pârinéennes, tt. III-V; VII-XII, Paris, 1957-1964 и др. Приводимые здесь без дополнительных обозначений цифры указывают соответственно на мандалу, гимн и стих Ригведы.

12 Ср. Bergaigne, III, p.104 sq.

13 См., впрочем, J.Gonda, Epithets in the Rgveda, s'Gravenhague, 1959, p.114 (далее: Gonda, Epithets).

14 Мы не останавливаемся здесь на дифференциации различных грамматико-стилистических уровней плана выражения, соответствующих отмечаемым семантическим противопоставлениям. Подобная дифференциация представляется в плане приводимых наблюдений весьма существенной (ср., напр., частичный переход на уровень мотивов в нижеследующих замечаниях об Индре). См. выше стр 153; ср. Т.Я.Елизаренкова, В.Н.Топоров, О древнеиндийской Ушас (Uśas) и ее балтийском соответствии (Ūsaiṣ) - "Индия в древности", М., 1964, стр.68 (далее: Елизаренкова, Топоров); Т.Я.Елизаренкова, А.Я.Сыркин, К анализу индийского свадебного гимна (Ригведа X 85) - Уч.зап.Тартуского гос.ун-та, вып.181, 1965, стр. 175 и сл. (далее: Елизаренкова, Сыркин); Т.Я.Елизаренкова, Еще раз о ведийском боге Варуне (в печати; далее: Т. Елизаренкова). В связи с анализом соответствующих признаков на уровне эпитетов см. Gonda. Epithets.

15 Ср. Bergaigne, II, 191 sq.

- 16 Подробнее о соотношении их признаков см. Macdonell, pp. 20, 64-65, 127-128.
- 17 Ср. Bergaigne, II, 184 sq.
- 18 Ср. Bergaigne, II, 187 sq. (ср. ibid., p. 194 sq. о его отношении к Агни, Come).
- 19 В этом случае здесь можно усмотреть аналогию к его отношениям с асурами (см. выше).
- 20 Ср. также толкование К. Гельднером 5.38.4: tatakshé sūgūyā- RG, II, 32, Ann. 4cd.
- 21 Ср. Bergaigne, III, 58 sq.; W.N. Brown, Indra's infancy according to Rgveda IV, 18 - "Siddha-bharatI", Hoshiarpur, 1950, pt. I, pp. 131-136.
- 22 Ср. также ряд амбивалентных черт в характеристиках персонажей, окружающих Индру - Renou, pp. 213-215.
- 23 Ср. Macdonell, pp. 97-98.
- 24 Ср. также I.66.2 tákvā с возможным значением "хищный зверь" - см. RG, I.87, Ann. 2a. Ряд любопытных параллелей дает образ Меркурия - ср. C.G. Jung, Der Geist Merkurius. - "Symbolik des Geistes", Zürich, 1948, S. 103 sq. (в частности, сочетание мужского и женского начал, старости и молодости и т.д.).
- 25 См. Renou, p. 22; Bergaigne, I, p. 230; II, pp. 73, sq.
- 26 Ср. Renou, p. 222.
- 27 Ср. C.G. Jung, Answer to Job, London, 1955, pp. 192 sq. (далее Jung); ср. также противопоставления Агни некоторым другим богам (Bergaigne, III, p. 79, 172 sq.).
- 28 См., напр., Macdonell, pp. 30 sq. Ср. А.Я. Сыркин,

- "Черное солнце", КСИНА, 80, 1965, стр. 20 сл. Характерен, в частности, образ солнечного света, убивающего врагов (ср. IO.170.2); с другой стороны, ср. образ светлой ночи (IO.89.15 *sujuotísho aktávas*). Ср. Renou, p.224.
- 29 См. о ней подробнее: Т.Я.Елизаренкова, Н.В.Топоров; в частности, стр.72 о конфликтных ситуациях, отличающих ее связи с отдельными богами (напр., 6.I2.4); ср. Renou, p.223.
- 30 Ср. Gonda, Epithets, p.191.
- 31 Macdonell, pp.104 sq.; Renou, p.222.
- 32 Ср. Bergaigne, III, p.64.
- 33 Ср. в этой связи характерное и для более поздних индуистских текстов противопоставление солнца луне (см. Macdonell, pp.112-113) См. ниже, прим.48.
- 34 Bergaigne, II, p.400 sq.; Macdonell, pp.77 sq.; Renou, p.222.
- 35 Ср. Renou, p.224.
- 36 Ibidem.
- 37 Ср. Macdonell, p.172.
- 38 Ibid., pp.21-22.
- 39 Кстати, отдельные свидетельства включают в их число Индру, Савитара (см. выше). Ср. Macdonell, pp.43 sq.; Renou, pp.221-222.
- 40 См., например, помимо уже упоминавшихся более общих трудов, A.Hillebrandt, *Varuṇa und Mitra*. Breslau, 1877; K.Bohnenberger, *Der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des Rgveda*. Tübingen, 1893; A.Eggers, *Der ari-*

- sche (indo-iranische) Gott Mitra. Jurjew, 1894; A.Meillet, Le dieu indo-iranien Mitra. - JA. 10 ser, t.X, 1907, pp.143-159; W.Hentschel, Varuna. Leipzig, 1917; H.Lüders, Varuna, t.I-II, Göttingen, 1951-1959; J.Meyer, Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Zürich. Leipzig, 1937, 3 Stück, S.199-285; G.Dumézil, Mitra-Varuna. Essais sur deux représentations indo-européens de la souveraineté, Paris, 1948 (далее: Dumézil, Mitra-Varuna); Dumézil, Les dieux; P.Thieme, Mitra and Aryaman. New Haven, 1957 (далее: Thieme); Т.Я.Елизаренкова;
- 41 Ср. А.Я.Сыркин, О некоторых чертах ведийского дуализма (Митра-Варуна) (в печати).
- 42 Ср. Thieme, p.71. - ссылки на 8.4I.3a; 9a; I.24.10, из которых, по его мнению, развилось это противопоставление.
- 43 Ср. F.Windischmann, Mittra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients, Leipzig, 1857, S.54; Bergaigne, III, pp.110 sq.; 139 sq.; 256 sq.; Macdonell, pp.25,29; Keith, 87 sq. и др.; особенно-Dumézil. Les dieux, pp.11 sq.; Dumézil, Mitra-Varuna, 83 sq.; 208 sq. В связи с критикой соответствующих идей Дюмезиля ср.:
- J.Brough, The tripartite ideology of the indo-europeans: an experiment in method. - BSOAS, 1959, 22, pt.1, pp.69-85; G.Dumézil, L'idéologie tripartite des Indo-Européens et la Bible-"Kratylos", Jhrg. II, N.2, 1959, S.97-118 (ответ Дж.Брафу); J.Gonda, Some observations on Dumézil's view of Indo-European Mythology, "Mnemosyne", Ser.IV, vol.XIII, fasc.1, 1960, p.1-15 и др.

- 44 Ср. F. Kuiper, The bliss of aśa - "Indo-Iranian Journal", vol. VIII, 1964, N 2, pp.107 sq.
- 45 Macdonell, pp.20,28, 64-65, 127-128; подробнее см. Т.Я.Елизаренкова.
- 46 Macdonell, pp.126, 128-129; см.также Keith, pp.220-221. Ср. Th. Aufrecht. Die Hymnen des Rgveda, 2 T., S.670.
- 47 Ср. Dumézil. Les dieux, pp.60 sq. Dumézil. Mitra-Varuṇa, pp. 98 sq.
- 48 Ср. Bergaigne, II, p.264. (там же - о видимом и невидимом мирах). Ср. в этой связи такие пары, как "солнце-месяц" (sūryāśāsu, sūryāśāndramāsu), "заря-ночь" (ūshāsānākta) и др. - Macdonell, pp. 129-130. О более общем противопоставлении мужского и женского начал в Ригведе см. Bergaigne, II, Chap.4, pp.1-113.
- 49 ИТС, стр.100 сл.; 201 сл.
- 50 Ср. в этой связи соответствующие разделы в кн. Hopkins.
- 51 Ср. Hopkins, pp.135, 183. Приведенные здесь и ниже ссылки основаны на использованном Э.Хопкинсом бомбейском издании 1863 г. (северная редакция; ср. Hopkins, p.275).
- 52 Hopkins, p.196.
- 53 Ibid., p.83.
- 54 Ср. соответственно: Ibid., pp.152 sq., 175 (ср. Macdonell, p.137); 99, 179; 118 sq., 26; 107 sq.
- 55 Ср. Macdonell, 156; Hopkins, pp.9 sq.; 46 sq.; Renou, pp.218-220 (о Vṛtra, Pipru, Namuci, Dhuni и др.); 225.

- 56 Renou, p.224; Hopkins, pp.31 sq.; 64; 176.
- 57 Э.Хопкинс (Hopkins, p.38) обращает в этой связи внимание на достаточно индивидуализированный характер представителей отдельных групп индуистского пантеона и замечает: No group again is wholly evil or wholly good. All that can be said is that each is prevailingly good or bad; ср. *ibid.*, pp. 29 sq.; 52 sq. (в частности, об индуистском антропоморфизме).
- 58 *Ibid.*, pp. 164 sq. Здесь, очевидно, воздействие индуистской догматики, противопоставлявшей идеал освобождения (мокша) следованию мирским привязанностям, в частности, каме, персонификацией которой являлся бог любви.
- 59 Hopkins, pp.146, 185.
- 60 *Ibid.*, pp.25, 188-189; 171, 181 sq.
- 61 *Ibid.*, pp.121 sq.
- 62 *Ibid.*, pp.8 sq.; 80, 179.
- 63 Ср. Hopkins, p.99, а также типологические параллели со славянским фольклором: ИТС, стр.77-78, 89 прим.62.
- 64 Ср. Hopkins, pp.189 sq.
- 65 Ср. *Ibid.*, pp.219 sq.; A Sanskrit-English dictionary by M.Monier-Williams, Oxford, 1956, p.1074. Ср. образ Гермеса Трисмегиста (J.Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster, 1928, S. 51 sq.).
- 66 A.Daniélou, Polythéisme hindou, Paris, 1960, p.311 sq.; 343 sq. (далее: Daniélou); idem, La femme hindoue et la déesse, - "Age nouveau", an.13, 1959, N.107-108.p.25 sq.

67. Ср. А.М.Пятигорский, Материалы по истории индийской философии, М., 1962, в частности, стр.90-91 и примеры из гимновых текстов - стр.136 и сл.
68. Ср. H.Zimmer, Myths and symbols in Indian art and civilization, New-York, 1947, p.126.
69. Любопытную типологическую параллель дает древнегреческое замещение зрний (Ἐρινύες - "проклинаящие") змеидами (Ἐμμενίδες - "благосклонные"). Примером обратной смены функций является Люцифер в христианской демонологии.
70. Ср. Норкин, pp. 224 sq. Можно предположить при соответствующем толковании ее эпитетов (Gaurī-Kālī) и связь со светлым и темным цветами.
71. Норкин, pp.202 sq. В связи с его функциями в Ригведе ср. Renou, p.224. (ссылка на 7.100.6).
72. Ср. в этой связи: Ю.Я.Глазов, Анализ тамильского текста (Viṣṇu sahasranāmat) (в печати).
73. Ср. Daniélou, pp.251 sq.; P.Thomas, Epics, Myths and Legends of India, Bombay [s.a.], pp.25 sq.
74. Ср. замечание Л.Рену (Renou, p.234): L'ambiguïté peut être moins dans le mot que dans la phrase, moins dans la phrase que dans la construction -
эта последовательность может быть продолжена.
75. Т.Я.Елизаренкова, Н.В.Топоров, стр. 68 сл.
76. Ср. Т.Елизаренкова, А.Сыркин, стр. 175 сл. С переходом на уровни мотива и сюжета отчасти связано разграничение синхронического и диахронического планов описания (ср.Т.

Елизаренкова, Н.В. Топоров, стр.68) – специальная проблема, на которой мы здесь не останавливаемся.

- 77 Можно указать для примера сюжетную канву Катха упанишад, где проклятие отца мотивирует благодать, ниспосланную Начитекасу, а источником этой благодати (высшего знания, равносильного победе над смертью – ср. Катха уп. I.2.18 сл.; II.3.14 сл.) выступает бог смерти Яма. И наоборот, поучения Яджнявалкьи, носителя высшего знания (собственно кульминация этих поучений – слова об Атмане), завершаются его проклятием своему несведущему оппоненту Шакалье, у которого отваливается голова (Брихадараньяка уп. III.9.26).
- 78 Принятые здесь сокращения обозначают соответственно евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна.
- 79 Как уже говорилось (А.Я.Сыркин, "Черное солнце", стр.28, прим.49), подобные свидетельства отмечались еще с I-х вв. н.э. и вплоть до настоящего времени (ср., напр., замечания Франса: М. де Гюфф, Анатолий Франс в годы 1914–1924, Л., 1925, стр.110; Рассела: Б. Рассел, Почему я не христианин? М., 1958, стр.23 и др.). Указывая на логическую или этическую противоречивость соответствующих текстов, при этом часто не учитывают того обстоятельства, что фиксируемые противоречия как раз являются неотъемлемой чертой, своего рода *conditio sine qua non*, семантики данного культа. См. в этой связи Jung, в частности – р.23 – параллели из иудаизма (образ Яхве); 89 sq. *coincidentia oppositorum* в культе; р.127 – образ Иисуса как *wrathful lamb* на основе Апокалипсиса и т.д. Если обратиться к исламу,

то аналогичная двойственность отличает Аллаха в Коране (напр., 59.23; 92.14; 98.5 и др. - 7.154; 11.92; 85.14 и др.; см. И.П.Петрушевский, Ислам в Иране в УП-ХУ веках, Л., 1966, стр.65); она составляет неотъемлемую черту суфийской образности (ср. Е.Э.Бертельс. Суфизм и суфийская литература, М., 1965, стр.111 сл., 489, 451). Ср. также Th.Reik, Dogma und Zwangsidee, Leipzig-Wien-Zürich, 1927, S.68 sq.; R.Wayne, Prometheus and Christ, PS, vol.III, New-York, 1951, pp.201-219; M.Eliade, Le Yoga. Immortalité et liberté. Paris, 1954, p.268 sq; Idem. Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in der Religionen, - "Grundfragen der Religionswissenschaft", Salzburg, 1963, S.133 и др.

- 80 Соответствующее представление о страданиях бога, имеющее многочисленные параллели в других культурах, принимает в ряде текстов ярко выраженный навязчивый характер. Ср., напр., словинскую католическую листовку от 1878 г. Kristovov Testament ("Христово Завещание") - И.А.Бодуэн-де-Куртэнэ, Из источников народного мировоззрения и настроения. "Сборник в честь 70-летия Г.Н.Потанина", Спб., 1909, стр.237-242 (ср. ниже прим.90, 92). То же относится и к христианской иконографии (прежде всего - мотив распятия, ставшего символом спасения). Интересный материал для исследования представляет развитие этой темы в светском искусстве - ср., например, картину М.Эрнста "La Vierge corrigéant l'enfant Jésus devant trois témoins: André Breton, Paul Eluard et le peintre" - М.Жан, Histoire de la peintu-

ge surréaliste, Paris, 1959, pp.130-131.

- 81 Подобное осмысление подтверждается существованием отдельных христианских ересей, которые освящали Иуду, как совершившего предначертанное (ср. напр., Ин.13.11; 24 и др.) и давшего возможность Иисусу исполнить свою миссию. Такова, например, уже в новое время деятельность парижского аббата Эжже (нач. XIX в), упомянутого в "Саде Эпикура" Франса (ср., Анатолий Франс, Собрание сочинений, т. III, М., 1958, стр.286-287; 788). Ср. отражение этой идеи в "Иуде Искариоте" Леонида Андреева. В этом отношении характерна гностическая догматика секты каминитов (со II в.н.э.), прославлявших "отрицательных" библейских персонажей - Каина, Иуду.
- 82 На ряд интересных черт амбивалентности в обрядности и догматике средневекового христианства указывает М.М.Бахтин (Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса, М., 1965); в частности, здесь характерны случаи, когда действовала потребность создать определенный противовес отдельным мифам и обрядам, ощущавшимся как вполне моновалентные, - отсюда пародирование некоторых сакральных текстов (Pater Noster, Ave Maria и т.д., вплоть до евангелий в целом) и ритуальных действий (литургии, мессы - ср., напр., так наз. "ослиные мессы"), отражавшееся также и в иконографии (ср. мотив химеры). Весьма примечательным представляется, что подобный жанр Parodia sacra, в известной мере, допускался самой церковью; ср. М.М.Бахтин, стр.18 сл.; 85 сл. - в

частности, слова папы Льва XII; там же указана литература о risus paschalis (ср. также 248 и сл.; 311 и сл.; 410 и сл. - о трагедии религиозных процессий, об отдельных пародийных текстах, напр., Соена Сургіани, о трагедии христианских представлений у Рабле и т.д.). Сходные явления знает и русская история - ср. "монастырь" Ивана Грозного в Александровской слободе или "сумасброднейший, всешутейший и всепьянейший собор" Петра I (см. В.О.Ключевский, Сочинения. Курс русской истории, ч.2, М., 1957, стр.176-177; ч.4, М., 1958, стр.39-42). При этом важно подчеркнуть, что дело здесь не просто в антиклерикализме - "человек средневековья мог совмещать благоговейное присутствие на официальной мессе с веселым пародированием официального культа на площади" (М.М.Бахтин, стр.106) - это в полной мере относится и к упомянутым русским царям. В связи с проблемой сочетания игрового и "серьезного" начал в мифе и ритуале см. J.Huizinga, Homo ludens, A study of the play element in culture, London, 1949, pp.17 sq.; 136 sq.; J.F.Butler, Creation, art and life. - "Philosophy East and West", vol.10, 1960, N 1-2, pp.3-12.

83 Ср., например, mṛtyu, anṛta, dhūrti. и др. в Риг-веде (Gonda, Epithets, pp.130-138).

84 Л.С.Выготский, Психология искусства, М., 1965.

85 Там же, стр.278.

86 Там же, стр.279.

87 Там же, стр.156 и сл.

88 Другая встающая здесь проблема - роль эстетического мо-

- мента в структуре ритуала (ср. Н.В.Лее, *The values of order and vitality in art*, PS, vol. II, 1950, pp. 251 sq.).
- 89 Ср. Е.Кассирер, *Was ist der Mensch. Versuch einer Philosophie der menschlicher Kultur*, Stuttgart, 1960, S. 105: Die eigentliche Grundlage des Mythos ist nicht das Denken sondern das Fühlen.
- 90 Ср. выше о мотиве распятия. Характерны в этом отношении и весьма распространенные (в частности, в некоторых индуистских и буддистских течениях) мотивы скелета, черепа - см., напр., гандхарскую скульптуру Гаутамы II-III вв. н.э. (Е.Вактай, *Die Kunst Indiens*, Budapest, 1963. S. 128); сочетание лица с черепом как символ жизни и смерти в старомексиканской скульптуре (Ф. Антон, *Alt-Mexiko und seine Kunst*, Leipzig, 1965, Pl. I 51. I 52) и т.д. Ср. в этой связи: М.Елиаде, *Schamanismus und archaische Extasentechnik*, Stuttgart, 1957, s. 71 sq.; 159 sq.; 406; А.М.Пятигорский, О некоторых индийско-палеоазиатских культурных параллелях, КСИНА, 61, 1968, стр. 5-7.
- 91 Из недавних работ в этой области, ср., например, Ж.Рудин, *Psychotherapie und Religion*. Breisgau, 1960; Н.Якобс, *Western psychotherapy and hindu Sādhana. A contribution to comparative studies in psychology and metaphysics*, 1961.
- 92 Представляется, например, возможным рассмотреть с этой точки зрения принцип повторяемости в культовых текстах и процедурах, которая, по-видимому, не может быть объяснена лишь как средство магической техники (ср. Р.С.Заех-

ner, The comparison of religions, Boston, 1962, pp.48 sq.) и проявляется (если говорить о канонической литературе) как в отношении сравнительно небольших единиц текста (повторение отдельных молитв и возгласаний - ср. роль четок; рефрены, анафоры, эпифоры в индуизме, буддизме, христианстве и т.д.), так, видимо, и в более крупных масштабах (ср. R.Lach, Das Konstruktionsprinzip der Wiederholung in Musik, Sprache und Literatur - Sitzungsberichte d.Akademie der Wiss. in Wien. Philos.-hist. Kl. Abt., Bd. 201, Abh.2. 1925, S.21 sq.; R.Spitz, Wiederholung, Rhythmus, Langeweile. - "Imago", XXIII, H.2, 1937, S.181). Не исключено, в частности, что последнее отразилось в канонизации и одновременном функционировании четырех в общих чертах повторяющих друг друга евангелий - факт, который вряд ли может быть оправдан чисто рациональными соображениями. Действительно, подобное повторение приводит, с одной стороны, к явной информационной избыточности, с другой - к ряду фактических несоответствий (хотя бы уже в генеалогии Иисуса), сразу бросающихся в глаза и притом на протяжении веков использовавшихся противниками христиан. Если, несмотря на это, канонизированные евангелия продолжали функционировать на всем протяжении истории христианства (мы не говорим сейчас об отдельных апокрифических текстах или некоторых сектах, адепты которых сравнительно немногочисленны), то можно предположить, что такое сочетание удовлетворяло бессознательную потребность до конца преодолеть в акте катарсиса ряд навязчивых

представлений, в частности - о страданиях бога-спасителя. Отсюда стремление иметь перед собой не один, а несколько канонизированных вариантов "страстей" - в результате, в рамках Нового завета рассказ о них как бы повторяется троекратным рефреном с некоторыми вариациями (ограничение числа канонизированных евангелий четырьмя, возможно, связано с известными закономерностями числовой символики, на которых мы здесь не останавливаемся - ср. в этой связи: C.G.Jung, Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, - "Symbolik des Geistes", Zürich, 1948, S.323-446; E.F.Edinger, Trinity and Quaternity, - "Der Archetyp. The Archetype. Verh. des 2 Intern. Kongr. für analütische Psychologie, Zürich, 1962". Basel, New-York, 1964, p.16-29).

- 98 Среди интересных проблем, встающих при изучении этой генетической связи, специального внимания заслуживает определенная моделирующая способность отдельных концептуальных систем (таково, например, влияние библейской модели истории на построения Августина - B.Russel, A History of Western philosophy, New-York, 1945, pp. 352 sq.; ср. ИТС, стр.237-238).

Hinduistliku panteoni karakteristikast

A.J. Sõrkin (Moskva)

R e s ü m e e

Kirjutise autor väidab, et viimaste aastate uurimusi märgisüsteemide (eriti mütoloogia ja rituaali) valdkonnas iseloomustab mõnede semantilisi välju iseloomustavate ja teatud algühikute funktsioonides ilmnevate süsteemisestest diferentsiaaltunnuste valikuline vastandamine. Jumaluste ambivalentse kirjeldamise tendentsidest kultustekstides johtuvad ka kirjutise autori tähelepanekud ja märkused hinduistliku (eelkõige vedaistliku) panteoni põhiliste jumaluste suhtes. Ta väidab, et hinduismi ja vedaismi käsitlevas tohutu suures kirjanduses polevat jumaluste funktsioonide ambivalenttsuse küsimus seni leidnud ammendavat käsitletu.

Zur Charakteristik des hinduistischen Pantheons

A.J. Syrkin (Moskau)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Verfasser behauptet, dass die Untersuchungen im Bereiche einzelner Zeichensysteme (insbesondere mythologischer und ritueller Art) in den letzten Jahren wahlgemäß durch die Gegenüberstellung einiger differentieller Kennzeichen, die in diesen Systemen die semantischen Felder bilden und in den Funktionen gewisser Elementareinheiten zutage treten, charakterisiert werden. Von den Tendenzen einer ambivalenten Beschreibung von Gottheiten in den Kulttexten rühren auch die Beobachtungen und Vermerke des Verfassers bezüglich der Hauptgottheiten des hinduistischen (vor allem vedischen) Pantheons her. Gemäss der Behauptung des Verfassers sei der Frage nach der Ambivalenz der Funktionen der Gottheiten in der Unmenge der den Hinduismus und Vedaismus betreffenden Literatur bis jetzt noch keine erschöpfende Behandlung zuteil geworden.

СКР. "divya" И ЕГО ПАРАЛЛЕЛИ В ИНДОВЕРОПЕЙСКОЙ
ТЕРМИНОЛОГИИ "БОЖЬЕГО СУДА"

Н.Ю. Лубоцкая (Москва)

Термином 'divya' или 'daivika' в древнеиндийских юридических текстах обозначался "божий суд" как средство доказательства в судебном процессе.

kriyāpi dvividhā proktā manuṣī daivikī tathā /
manuṣī lekhyā sākṣibhyāṃ dhaṭadhīr daivikī smṛtām //

"Доказательства же объявлены двух видов:

/исходящие от/человека и /от/ богов,

/Доказательства от/ человека /состоят/ из письменных

документов и свидетелей, /доказательства от/ богов -

из испытания на весах и др".¹

¹ Nāradaśmr̥ti II a. 28. Ср. также Pitaṃaha, 29; Yājñ. II. 22; Viṣṇu VI. 23.

Подобное разграничение на manusā и daivika определялось характером свидетелей, избираемых спорящими сторонами. В первом случае — это люди или документы, созданные людьми, во-втором — свидетелем выступает божество или какое-либо обожествленное понятие.

Отсюда и соответствующий выбор терминов: manusā "человеческий", "земной" (от manu "человек") и divya (daivika) "божественный", "небесный", "неземной", "небеса", "небесный мир" (от div, dyu "небесный свод", "небеса", "день", "свет", "сияние" ср. deva "бог" от того же корня).

Предпочтение в судебном расследовании отдавалось "человеческим" свидетельствам, "божественные" могли быть использованы лишь в случае несостоятельности свидетельских показаний, порчи или утере письменных документов².

Можно предположить, однако, что спорящие стороны далеко не всегда могли предоставить суду "человеческие" доказательства, имеющие законную силу³. В подобных случаях судьи имели право подвергнуть обвиняемого, а иногда и обвинителя одному из видов испытаний: огнем (agni), водой (udaka), на весах (dhaṭa или tula), ядом (viṣa), освященной водой (koṣa), неочищенными зернами

2) В поздних комментариях и компендиумах права 'divya' определялось как "то, что решает спорные дела, которые невозможно доказать с помощью "человеческих" форм доказательства".

(Цит. по P.V.Kane, History of dharmasāstra, vol.III, p.363.

3) См. Nārada II.29; IV.239; Yājñ. II.22; Kāt.217-219; Pitamaha, 29.

риса (tandula), раскаленной золотой монетой (шаза), раскаленным лемехом (phala), жребием (dharmaadharmā).

При всем разнообразии форм "божьего суда" их сущность заключалась в стремлении членов определенного коллектива получить от божества тот или иной знак о совершенном в прошлом преступлении, т.е. в попытке установить связь между прошлым и настоящим, подобно тому, как различные инструменты гадания служат для установления связей между настоящим и будущим⁴.

Обращение к божеству как наилучшему свидетелю человеческой лжи или правды характерно не только для древнеиндийского общества, но почти для всех архаических обществ. Можно говорить лишь о различии в степени использования этого своеобразного доказательства, о формах проведения "божьего суда", а также о степени сложности ритуалов, связанных с этой процедурой.

Нет сомнения, что лишь анализ конкретного содержания процедуры "божьего суда" может установить соответствие терминологического обозначения действительному содержанию определяемой этим термином социальной модели. Однако конкретная информация об ордалиях, содержащаяся в том или ином источнике, нередко оказывается неполной. Как правило, источник ограничивается лишь перечислением используемых судом средств доказательства, включая и ордалии, без указания на связь

⁴) Ср. "божий суд" как особый вид гадания у современного сибирского племени кетов (В.В.Иванов, В.Н.Топоров. К описанию некоторых кетских семиотических систем в сб. "Труды по знаковым системам, II", Тарту, 1965, стр.131-134).

такого рода процедур с ритуалом и религиозными представлениями.

В этой связи особое значение приобретают уникальные по своей значимости сведения о ритуале "божьего суда", содержащиеся в древнеиндийских юридических трактатах-дхармашастрах.

Во время этих церемоний верховный судья (*grāhivāka*) выполнял функции, сходные с функциями *adhvaṛya* при различных обрядах жертвоприношения.

Ему предписывалось соблюдение поста и совершение обряда омовения, а также наблюдение за выполнением этих обрядов теми, кому предстояло подвергнуться "божьему суду". Верховный судья должен был призывать богов и, в первую очередь, Дхарму — основное божество в церемониях "божьего суда". Обратив лицо и руки к востоку, под аккомпанемент музыкальных инструментов он совершал обряд жертвоприношений цветочными гирляндами, мазями и благовониями. Пригласив Дхарму и всех хранителей мира, группы богов Васу, Адитьев и Марутов, он обращался с призывом к Индре занять свое место на востоке, к Яме — на юге, к Варуне — на западе, к Кубере — на севере, к Агни, Савитри, Вайю и Сома — соответственно в промежуточных направлениях в пространстве. Группы богов он располагал так: восемь Васу — к северу от Индры, двенадцать Адитьев между востоком и северо-востоком, одиннадцать Рудра к западу от Агни, семь Матри между Ямой и Ниррити, Ганешу — к северу от Ниррити, семь Марутов к северу от Варуны.

Ко всем этим божествам верховный судья обращался с

соответствующей ведической мантрой. В жертвенный огонь, зажженный по четырем сторонам света, по приказанию верховного судьи, бросались 108 раз топленое масло, вареный рис и жертвенные палочки, сопровождаемые восклицаниями 'Om' и 'Gayatri' вначале и 'Om' и 'Svaha' в конце каждого акта жертвоприношения. На голову обвиняемого водружался пальмовый лист, на котором был записан иск. Эта церемония также сопровождалась чтением мантры:

Солнце, и месяц, и огонь, и ветер,
 Земля, вода и небо, сердце, Яма,
 День, ночь, рассвета час, вечерний сумрак
 И Дхарма - знает все дела людские ⁵

Конкретное рассмотрение отдельных форм "божьего суда" показывает, что каждая из них была соотнесена с определенным божеством или обожествленным понятием:

Характер испытания	Божество
Огнем	Agni
Водой	Varuna
На весах	Dhata
Ядом	Viṣa
Раскаленной монетой	Ghrta (топленое масло)

К каждому из этих божеств также обращались с ведичес-

⁵⁾ Pitamaha 54-78.

кой мантрой. По форме мантры делились на две части: 1) восхваление божества, признание за ним способности узнать истину и 2) призыв к божеству открыть истину и спасти невиновного или покарать виновного в данном конкретном случае.

Ты, о Гхрита, лучшее средство для очищения

/Подобно/ нектару при совершении обряда жертвоприношения.

Если этот человек — грешник, сожги его прежде всего.

Если же он невиновен, будь как лед в мороз" ⁶.

"Ты, о Агни, являешься четырьмя Ведами

И ты используешься при жертвоприношениях.

Ты являешься устами всех богов

И устами всех, кто знает священные тексты.

Ты живешь внутри живых существ —

Потому ты знаешь истину и ложь.

Поскольку ты очищаешь от греха,

Постольку тебя называют Очистителем (равѡка)

Покажись и обожги того, кто грешен,

Или же будь холодным для того, кто невиновен, о Агни.

Ты, Агни, живешь внутри всех живых существ

И ты действуешь как свидетель

Ты ведь, о божество, знаешь то,

Что неведомо людям" ⁷.

6) Nārada I. 137.

7) Pītamaha 123-126.

Описанная выше процедура "божьего суда" в древнеиндийском обществе предстает как одна из форм общения с божеством, апелляция к которому и являлась центральным моментом *divya* как религиозно-магической церемонии, используемой в рамках судопроизводства.

Таким образом, термин '*divya*' является в Древней Индии универсальным обозначением практики "божьего суда".

Представляет некоторый интерес сопоставить '*divya*' в этом значении с обозначением ордалии в других индоевропейских языках. Терминология такого рода при большом ее разнообразии тем не менее довольно четко распадается на две значительные группы: термины, указывающие на связь описываемой процедуры с религиозно-магической сферой (скр. *divya*, древнеирланд. *fir dé*, лат. *iudicium dei*)⁸ и обозначения, непосредственное значение которых не отражает идеи божественного участия в этой церемонии: напр., древне-англ. *ordel* древне-перс. *varah* Как мы видим, в этой второй группе терминов понятие "бог", "божественный" отсутствует. Ср. древне-сакс. *urdēli*⁹; англосакс. *ordēl*, *ordāl*; древне-фризск.

8) Ср. также древне-исланд. *gods skirsel* и противопоставляемый ему термин *manns skirsel* ("человеческое очищение") нем. *Gottesurteil*; рус. божий суд, где один из компонентов этимологически также связан с названием бога.

9) Отсюда заимствование в средневековой латыни: *ordela*, *ordalium* (франц. *ordalie*, итал. и исп. *ordalia*). См. *Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis. Paris, 1938, vol. VI, p. 57.*

ordēl, древневерхненем. urteilli, голл. oordeel, англ. ordeal. Эти термины передают лишь значение "суд", "приговор", "наказание", "испытание".

Однако идея участия божества в ордалиях, не выраженная в указанных терминах лексически, может быть обнаружена путем выявления их этимологии и эволюции значения.

Так, например, англосакс. ordēl имеет также значение "доля", "часть", "то, что распределяется", где del "часть"; "то, что отделено" (Ср. древнеанглосакс. del, dael > англ. deal, dole и др.; верхненем. teil > нем. teil; голл. deel; гот. dalls; древнедат. del, dael > норв. deild; древнеисланд. deild; старослав. дѣль рус. доля); а от-приставка при глаголе "делить", "отделять" (ср. *dailjan в значении "происхождение, начало, древность": древневерхненем. *urteiljan, arteilan, irteilan "выделять, отделять, выносить суждение, порицать").

Как известно, древнейшая функция богов, закреплённая во многих индоевропейских языках, именно состояла в распределении (делении) богатства, счастья, в выборе доли для людей ¹⁰.

Так, праславянская основа bog первоначально означала не божество (или не только божество), а долю, удел, о чем свидетельствуют реконструируемые для праславянского формы в значении "обладающий (хорошей или плохой) долей" *bogъ, *bogatъ, *azъ -božeje, *u-bogъ, *ne-bogъ (ср.

¹⁰) Характерно, что и древнеперс. varah - "испытание", "суд", непосредственно происходит от корня var - выбирать.

польск. *zboże* "богатство", "хлеб в зерне", чеш. *zboží* "богатство"; в луж. *zbože* "благословение", "благополучие", рус. богатый, богач и т.д. II

Указанное значение основы *bog* прослеживается также и в других индоевропейских языках: Ср. индоевр. **bhag* - "наделять, кормить"; греч. (фриг.) эпитет Зевса *Ζεὺς Βαχχικός*; др.-инд. *bhaga* в функции эпитета бога в значении "наделяющий долей" (ср. *a-bhaga* "лишенный доли", "обездоленный"; *su-bhaga* "счастливый", "богатый", "прекрасный", а также и как собственное имя бога-распределителя благ.: вед. *bhaga*, напр., RV.VII.41), кроме того в значении "достояние", "счастье", "судьба", "процветание", "благостояние", "участь" (гл. *bhājati* "распределять, наделять" и *bhaksati* "ест, пожирать, принимать участие"); авест. *baça, бага* "доля", "часть", "участь", "жребий", "счастье" (гл. *bažaiti* - определяет на долю) ср. также употребление этого слова в значении "бог", "господин"; древнеперс. *baça*; среднеперс. *baç*; согд. *βχ* и др.);

II) Ср. напр., обращение к богу во время белорусского свадебного обряда: "Дай, Божа, маладым дуобрую долю". (См. В.В.Иванов, В.Н.Топоров "К семиотической интерпретации коровай и коровайных обрядов у белорусов" в сб.: "Труды по знаковым системам", Ш. Тарту, 1967, стр.67.)

авест. и скиф. *вахта* "удел", "счастье" ^{I2}.

В древнегреческой мифологии имена "древнейших из богов" *Ἄρθεα* и *Πόρος* означают "часть", "распределение" и "доля", "судьба", "предел". По мнению Л.Р.Палмера, в древнеиндийской мифологии им соответствуют боги Бхага и Анша (дословно: *Bhaga* "распределение", "часть", *Ἄνשא* - "часть" "доля") ^{I3}. В древнеславянском пантеоне им соответствуют боги Дажьбог и Стрибог, выполняющие сходные функции распределения богатства и определения доли, участи человека ^{I4}.

Представляется возможным связать указанные функции божеств со значением слова *отдѣл* - "часть", "распределение" и т.д. Эта связь помогает выявить во второй группе

I2) См. M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg, 1953-1967, Tief.14, S.457 f.; H. Baynes, *The biography of Bhaga - Actes du 8-ème Congrès international des Orientalistes, tenu en 1889*, Leiden, 1892, sec. II, fasc.1, p.85-89; В.В.Иванов, В.Н.Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. М., 1965, стр.65-73.

I3) L.R. Palmer, "Indo-european origins of greek justice", *TPS*. 1950, p.166-167. Ср. также указанные Палмером такие персонафицированные понятия как Немезида, Мойра и др. в значении "отрезок", "мера", "решение", "приговор".

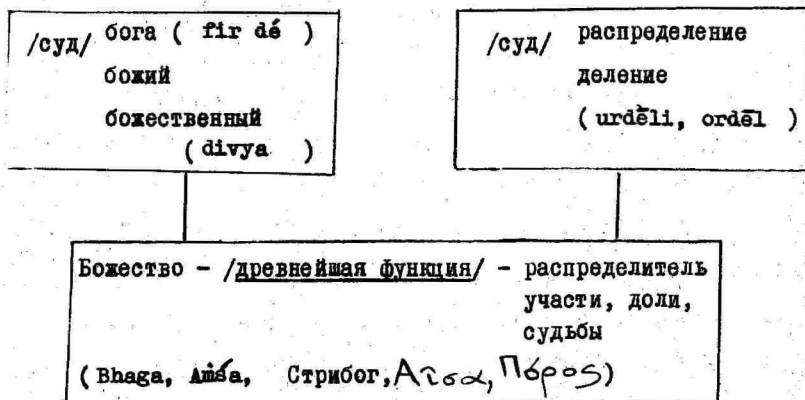
I4) R. Jakobson, "Slavic mythology" in: *Standard dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol.II, N.Y., 1950, p.1025-1028.

терминов тот же принцип участия божества, сходный с идеей, выраженной в скр. *divya*, лат. *iudicium dei*, древнеирланд. *fir dé* и др.

Семантическая близость обеих групп представляется тем более объяснимой, что и прагматика "божьего суда" по существу сводилась к определению участи испытуемого, решению его судьбы, т.е. выбору для него той или иной доли, выбору, который в рамках религиозно-юридической церемонии, осуществлялся божеством.

Тем самым сфера параллелей скр. *divya* может быть обоснованно расширена.

Приложение: Приведенный ход рассуждения может быть пояснен следующей схемой.



Sanskriti 'divya' ning selle paralleelid
'jumalakohtu' indo-euroopa terminoloogias

N.J. Lubotskaja (Moskva)

R e s ü m e e

Autor annab põgusa ülevaate 'jumalakohtu' olemusest ja sellega seotud terminoloogiast eeskätt Vana-India õigusemõistmises. Ta jõuab järeldusele, et vana-india sellekohane termin 'divya' on omal kohal universaalne ja kuulub jäägitult usulis-maagilisse sfääri. Võrrelnud teda muude indo-euroopa keelte vastavate terminitega, tuvastab autor viimaste eraldumist kaheks rühmaks, nimelt usulis-maagiliseks ning algtähenduselt mittereligioosseks. Ometi eksisteerib autori arvates mõlema vahel tihe semantiline seos.

Sanskrit 'divya' und dessen Parallele in der indo-europäischen Terminologie für das Gericht Gottes

N.J. Lubotzkaya (Moskau)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Verfasserin gibt eine kurze Übersicht über das Wesen des Gerichts Gottes und über die damit verbundene Terminologie, in erster Linie innerhalb der altindischen Rechtspflege. Sie kommt zur Schlussfolgerung, dass der altindische Termin 'divya' an seiner Stelle allumfassend ist und restlos der religiös-magischen Sphäre angehört. Indem die Verfasserin ihn mit der entsprechenden Terminologie anderer indoeuropäischer Sprachen vergleicht, konstatiert sie in der letztgenannten eine Zweigabelung, nämlich - in eine religiös-magische und eine ursprünglich nichtreligiöse Gruppe. Dennoch existiert nach Ansicht der Verfasserin zwischen den beiden ein recht enger semantischer Zusammenhang.

ЧЕТЫРЕ ТЕРМИНА
ПРАДЖНЯПАРАМИТСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

(По материалам "Аштасахасрики Праджняпарамиты")

Статья I

Л. Мьялль (Тарту)

В данной статье описываются те термины "Аштасахасрики Праджняпарамиты", которые обозначают наивысшее состояние сознания. Если пользоваться традиционным метаязыком буддологии, то нашу задачу можно определить как описание н и р - в а н ы.

В действительности "нирвана" — это лишь один из терминов, обозначающих наивысшее состояние, которое является для буддистов целью их стремлений. Буддийская теория освобождения характеризуется вообще практически неограниченным набором этих терминов. В этом, на мой взгляд, проявляется чрезвычайная сложность буддизма по сравнению с другими исходными учениями, поэтому следует отказаться от выделения одного термина в качестве основного, так как это означало бы чрезмерное упрощение описания буддийского учения. От этого надо отказаться, по крайней мере, на данном этапе развития буддологии, в условиях, где большинство буддийских источников остаются вне кругозора исследователей.

Что касается "Аштасахасрики Праджняпарамиты", то термин *nirvāna* (*mya ñan 'das*), хотя и встречается здесь, имеет явно второстепенное значение. В очень немногих случаях он имеет значение реально достигаемого состояния, как, например, в следующем отрывке:

yadi kaścid-eva kulaputro vā kuladuhitā vā imān
gambhīrān prajñāpāramitām śmuyāt, yāvad-asya devaputrāḥ
ksiprataram nirvānaṃ pratikañkṣitavyam, na tu-eva teṣāṃ

śraddhā-anusāri-bhūtau kalpaṃ vā kalpāvāśeṣam vā caratām¹.

(Если какой-нибудь сын или дочь из хорошей семьи слышал бы эту глубокую Праджняпарамиту, то он мог бы быстрее надеяться достичь нирвану, чем тот, который в течение калпы или части калпы движется на уровне обычного верующего.)

Характерным для "Аштасахасрики" является иной подход к этому термину. Приведем некоторые примеры:

sa nirvāṇam-api na manyate².

(Он не думает и о нирване).

nirvāṇam-api māyā-uramaṃ svarpa-uramaṃ³.

(И нирвана похожа на иллюзию, на сон.)

Авторы "Аштасахасрики" явно стремились к умалению значения "нирваны". В III главе желание достигнуть нирваны оценивается как "raga", т.е. определенная эмоция, от которой требуется освободиться:

prajñāpāramitā hi rāga-ādīnām yāvan-nirvāṇa-grāhasya-urāśamayitrī, na vivardhikā⁴.

(Праджняпарамита ведь успокоитель, а не увеличитель всех страстных желаний вплоть до желания получить нирвану⁵.)

Вообще, термин "нирвана" встречается в "Аштасахасрике Праджняпарамите" чрезвычайно редко. Но, что самое главное, "нирвана" не входит в ту структуру понятий, обозначающих наивысший уровень, куда она по традиции европейской буддологии должна была бы войти.

Возможно, что одной из причин исключения "нирваны" из набора важнейших терминов Аштасахасрики был ярко выраженный

¹ Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga, 1960, p. 141. (в дальнейшем - AP.)

² AP, I, p.5.

³ AP, II, p.20

⁴ AP, III, p.26.

⁵ По комментариям Харибхадры (AP, p.357) nirvāṇa-grāha = sopadhī-nirupadhī-nirvāṇa-abhiniveśa (зависимость от нирваны, имеющей субстрат бытия и не имеющей субстрата бытия).

психологический характер данного произведения. Но, несомненно, основной причиной была позитивная направленность сутры: наивысшее состояние — это, по описанию авторов Аштасахастики, не отрицание существующего состояния, которое необходимо преодолеть, а принципиально новое состояние, которое не имеет причинно-следственной связи с другими, более низкими состояниями.

Наивысшее состояние бытия (личности) — это прежде всего психологическое явление, наивысшее состояние сознания. Но в то же время оно имеет и онтологический аспект, т.е. существует вне сознания данной личности.

Как я уже заметил, буддизм как чрезвычайно сложное учение освобождения стремился к неограниченному набору терминов, обозначающих наивысшее состояние⁶. В то же время можно в каждом конкретном тексте выявить термины, которые в этом тексте являются основными. В "Аштасахастике Праджня-парамите", как мне представляется, основными терминами, обозначающими наивысшее состояние сознания, являются следующие четыре: *prajñāpāramitā*, *sarvajñatā*, *anuttarā samyak sambodhi* и *tathatā*.

Все эти слова в какой-то мере можно рассматривать как синонимы, т.е. находящийся на определенном уровне наблюдатель может построить удобную модель, где все эти слова равняются друг другу или могут даже заменять друг друга⁷. Несмотря на то, что такой подход имеет особую привлекательность в целях пропаганды дзен-буддизма, не может не вызывать сомнения целесообразность такого упрощения в развитии буддологии как науки.

⁶ Вполне возможно, что в этом мы видим аналогию с индуизмом, где проявляется такая же тенденция в области пантеона. См. в этой связи чрезвычайно интересное исследование А. Даниэлу (*A. Danielou, Hindu Polytheism, London, 1963*).

⁷ См., напр. *D.T. Suzuki, On Indian Mahayana Buddhism, New York, 1968, p. 37: prajñā = sambodhi = sarvajñatā*.

В данном исследовании приведенные четыре термина рассматриваются не как синонимы, а как основные элементы отличающихся друг от друга подструктур.

Центральным термином структуры описания наивысшего уровня сознания является несомненно *prajñāpāramitā* (*śes rab kyī pha rol tu rhyin pa*). Более того, *prajñāpāramitā* — это основной термин "Аштасахасрики Праджняпарамиты" и всей праджняпарамитской литературы. Тем не менее это слово принадлежит к наименее исследованным понятиям в индийской мысли вообще.

Хотя этимологическое значение этого слова известно хорошо, не существует ни одного более или менее научного толкования его содержания. То, что писали о значении "праджняпарамиты" Э. Конзе и Ж. Мэй, можно считать кратким резюме буддологических работ, посвященных этой проблеме.

"The sanskrit word is *pra-jñā-pāram-itā*, literally wisdom-gone-beyond, or, as we might say, Transcendental Wisdom. Buddhists at all times have compared this world of suffering, of birth-and-death, with a river in full spate. On the hither shore we are erring about, tormented by all kinds of unease and distress. On the yonder shore, lies the Beyond, the Paradise, Nirvana, where all ills have, together with separate individuality, come to an end⁸."

"La nature et le rôle de la *prajñā* mettent en pleine lumière ce rapport ambigu de la *samvṛti* et du *paramārtha*, où se conjuguent continuité et transcendance. L' "intuition intellectuelle" du *paramārtha*, qui lui est homogène,

⁸ E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford, 1951 p. 124. Отрывок из III главы "Аштасахасрики", по-видимому, показывает то, что сами авторы этой сутры не считали этимологическое толкование самым подходящим методом выяснения значения интересующего нас термина (AP, VIII, p. 94): *sa khalu punar-iyam bhagavan prajñāpāramitā nāpāre tire, nāpāry-ubhayaṃ-antarāna viprakṛta sthitā*. (Эта Праджняпарамита, о Бхагават, не стоит ни на том берегу, ни на этом берегу, ни между ними.).

s'appelle prajñāpāramitā; et on sait assez que dans le term pāramitā, les étymologies traditionnelles (pāram itā) et les traductions (pha rol tu phyin pa)⁹."

Все без исключения исследователи праджняпарамитской литературы считали возможным найти в современных европейских языках адекватные соответствия термину prajñāpāramitā.

Часть их, в основном японские буддологи во главе с Д.Т. Судзуки, вовсе игнорировали самостоятельное существование "праджняпарамиты" как термина и приравнивали ее значение к значению термина prajñā, который имеет по Судзуки значение "интуиция".¹⁰

Другая часть, в основном европейские и американские буддологи, начиная с М. Валлезера, понимали "праджняпарамиту" как наивысший предел "праджни". Валлезер перевел ее "die Vollkommenheit des Erkenntnis"¹¹.

В переводе акад. Ф.И. Щербатского она - "climax of wisdom"¹². Э. Конзе пользовался в начале своей научной деятельности переводом "perfection of wisdom"¹³, заменив это в начале

⁹ J. May, Kant et le Madhyamika, - "Indo-Iranian Journal", Vol. III, 1959, p. 109.

¹⁰ См. напр. следующие труды Сузуки: Essays in Zen Buddhism, III, London, 1933; The Zen Doctrine of No Mind, London, 1949; Reason and Intuition in Buddhist Philosophy, - "The Japanese Mind", Honolulu, 1967. Наверное, на Судзуки оказали влияние средневековые китайские теоретики Суддизма, которые не различали эти два термина. См. W. Liebenthal, Chao Lun. The Treatises of Seng Chao, Second Revised Edition, Hong Kong, 1968, pp. 23 ff.; R.H. Robinson, Early Madhyamika in India and China, pp. 124 ff.

¹¹ M. Wallezer, Prajñāpāramitā. Die Vollkommenheit des Erkenntnis, Göttingen, 1913.

¹² Th. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāna, Leningrad, 1927, p. 45. Интересно отметить, что Щербатский считал "праджняпарамиту" синонимом "шуньяты", которую он перевел как "относительность".

¹³ См. E. Conze, Selected Sayings from Perfection of Wisdom, London, 1955.

шестидесятих годов на "perfect wisdom"¹⁴.

Мне представляется, что путь к выяснению значения "праджняпарамиты" не лежит через ее грамматический или этимологический анализ. Даже если предположить, что приведенный выше отрывок из Аштасахасрики¹⁵ имеет совершенно противоположный смысл тому, как я его понял¹⁶, нельзя не учитывать то, что опыт применения такого метода в течение последних десятилетий оказался совершенно бесплодным. Замена санскритского слова *praññāpāramitā* каким-то словом или набором слов на языке исследователя не означает то, что значение санскритского термина осознано нами. Более того, этот прием никак не облегчает исследовательскую работу над праджняпарамитской литературой, так как предложенные варианты перевода в лучшем случае лишь приблизительно соответствуют одному аспекту столь сложного буддийского термина.

Я не претендую на разрешение этой сложнейшей проблемы. Более того, я думаю, что материалы только одной сутры, например "Аштасахасрики Праджняпарамиты", вообще не позволяют поставить такой сложной цели. Но анализ содержания "Аштасахасрики" дал возможность сделать хотя бы некоторые шаги к разрешению этой проблемы.

Я исходил из предположения, что *praññāpāramitā* является совершенно самостоятельным термином, поле значения которого не совпадает вообще или совпадает лишь частично со значениями составляющих его элементов - *praññā* и *pāramitā*¹⁷.

Авторы "Аштасахасрики", по-видимому, считали определение "праджняпарамиты" ненужным и невозможным:

¹⁴ См. E. Conze, *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, I, London, 1961.

¹⁵ AP, УШ, р.94

¹⁶ Можно полагать, например, что это предложение является примером применения методов парадоксальной логики.

¹⁷ Тем не менее, я вполне согласен с существующей точкой зрения, что "праджняпарамита" может в некоторых случаях заменять в определенных текстах "праджня". Противоположную замену я считаю противоречащей логике развития буддизма. Вообще, по-видимому, можно построить диахронную модель буддизма, где "праджняпарамита" постепенно вытеснит "праджня".

atha tām-āpi prajñāpāramitām na samjānīte - iyaṃ sāv
prajñāpāramitā¹⁸.

(Он <т.е. ботхисаттва-махасаттва - Д.М.> не определяет эту праджняпарамиту: это - "праджняпарамита".)

Тем не менее они вводили в текст "Аштасахасрики" два предложения, которые можно считать своеобразными определениями.

Первое из них находится в XII главе:

esa sa tathāgatakāyo bhūtakoti-prabhāvito draṣṭavyo
yad-uta prajñāpāramitā¹⁹.

(Это тело татхагаты, т.е. праджняпарамиту, следует рассматривать как возникшую из предела бытия²⁰.)

Второе определение находится в XII главе:

tathāgatānām asaṅga-jñānam yaduta prajñāpāramitā.

(Праджняпарамита - это есть несвязанное знание²²
Татхагат.)

Приведенные определения конечно не соответствуют требованиям современной науки. Но автор данного исследования должен признаться, что в какой-то мере они помогли направить ход его мыслей в ту сторону, где, по его мнению, находится более или менее правильное решение проблемы "праджняпарамиты".

¹⁸ AP, XXV, p. 214.

¹⁹ AP, IV, p. 48

²⁰ Э. Конзе переводит данное определение, как мне представляется, неверно: But that Tathāgatabody should be seen as brought about by the reality-limit, i.e. by the perfection of wisdom. (Conze, Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, Calcutta, 1958, p. 35. Тибетский текст подтверждает предложенный мной вариант перевода: de bzin gsegs pa'i sku 'di yan dag pa'i mtha' rab tu phyé bar blta ste 'di lta ste ses rab kyi pha rol tu phyin pa.

²¹ AP, XII, p. 136.

²² Харибхарда комментирует asaṅga-jñāna следующим образом (AP, p. 443): sarva-abhinivesa-rahitaṃ parama-arthato 'lakṣaṇa-jñānam. (Знание, которое не имеет признаков и которое в соответствии с высшим знанием полностью отделено от всех зависимостей.)

Анализ "Аштасахасрики Праджняпарамиты" позволил мне следующим образом понять значение этого сложнейшего термина.

Праджняпарамитā - это, во-первых, по особым правилам порожденный текст, который может иметь вид внутренней речи, устной речи и письменно зафиксированного текста, носящего название "Праджняпарамиты", и целью которого является создание наивысшего уровня сознания человека.

Во-вторых, праджняпарамитā - это одно из названий наивысшего состояния сознания, отражающее его способность полностью понимать текст "Праджняпарамиты" и порождать новые тексты такого же типа.

Конечно, буддист - участник создания праджняпарамитских сутр рассматривал оба значения как равные: текст был для него - объективированное сознание или объективный аспект сознания, наивысшее состояние сознания - субъективный аспект той структуры, который был для него значим в сутрах Праджняпарамиты.

Поздние буддисты считали, по всей вероятности, первичным второй аспект: текст для них - более или менее правильное отражение в общем-то неопишуемого состояния сознания.²³

Нас, конечно, интересуют все значения "праджняпарамиты". Но так как мы исходим из материалов одной только сутры - "Аштасахасрики" в ее письменно зафиксированном виде и вообще незнакомы с традицией устной передачи текста, то мы вынуждены учитывать характер имеющегося в нашем распоряжении текста. Поскольку в "Аштасахасрике" содержится гораздо больше материала по первому значению "праджняпарамиты", то в данном исследовании описание этого значения займет больше места, чем описание второго значения. В то же время надо учитывать то обстоятельство, что в некоторых случаях эти два значения представляются как совсем неразличимые.

²³ Различие в подходах авторов праджняпарамитских сутр и поздних комментаторов бросается в глаза при первом же знакомстве с этими сутрами.

По всей вероятности, и авторы "Аштасахасрики" считали разделение значения "праджняпарамиты" условным. Вот как это описывается в XI главе "Аштасахасрики":

ye kecit-subhūte prajñāpāramitām lipu-akṣarair-likhitvā prajñāpāramitā likhitā-iti maṃsyante, asati-iti vā akṣaresu prajñāpāramitām-abhinivekṣyante, anakṣarā-iti vā, idam-āpi subhūte teṣāṃ māra-karma-veditavyam²⁴.

(Следует понимать, о Субхути, как маракарму, если те, о Субхути, кто писали при помощи букв Праджняпарамиту, думают: Праджняпарамита написана, или Праджняпарамита не написана, или Праджняпарамита находится в буквах, или Праджняпарамита не находится в буквах.)

Тем не менее, в большинстве случаев можно без особых трудностей определить, какое значение имеет в данном случае "праджняпарамита": "текст" или "наивысшее состояние сознания".

"Праджняпарамита" как текст - это прежде всего "Аштасахасрика Праджняпарамита", а также многие сутры, составленные по тем же правилам:

ya eṇaṃ prajñāpāramitām bodhisattvo mahāsattvo 'nikṣipta-dhuro mārgayati sa paryeṣate sa, sa jāti-vyativṛtto 'pi janmāntara-vyativṛtto 'pi eṇaṃ prajñāpāramitām lapsyate/ tato 'nyāni sa sūtrāṇi prajñāpāramitā-pratisamyuktānitasya svayam-eva-upagamisyanti, upapatsyante²⁵.

(Бодхисаттва-махасаттва, который движется в этой жизни непрерывно к этой Праджняпарамите и ищет ее, достигает в другой жизни эту же Праджняпарамиту. К нему приходят и другие сутры²⁶, которые связаны с Праджняпарамитой, и становятся его собственной частью).

²⁴ AP, XI, p. II8.

²⁵ AP, X, p. II4.

²⁶ Сутра такого типа характеризуется следующими эпитетами: глубокая (gambhīra, zab mo), связанная с невосприятием (anupalambha-pratisamyukta, dmigs su med pa dañ ldan pa), связанная с пустотой (śūnyata-pratisamyukta, stob pa kīd dañ ldan pa), связанная с шестью парамитами (ṣaṭpāramitā-pratisamyukta, pha rol tu phyin pa drug dañ ldan pa).

Тексты Праджняпарамиты противопоставляются остальным сутрам:

punar-aparam subhūte bodhisattvayānikāḥ pudgalā imāḥ prajñāpāramitāḥ sarvajña-jñānasya-ahārikāḥ vivarjya utsrjya ye te sūtrāntā naiva sarvajña-jñānasya-ahārikās-tān paryeṣitavyān mansyante²⁷.

(И еще, о Субхути, лица, вставшие на путь бодхисаттв, могут думать, что им следует отказаться от этой Праджняпарамиты, и отбросить эту Праджняпарамиту, которая кормит знание всезнающего <т.е. всезнание - Д.М.> и искать те сутры, которые не кормят знание всезнающего.)

Эти сутры, которые противопоставляются Праджняпарамите, принадлежат, по-видимому, к канонам хинаянистов:

te prajñāpāramitāḥ vivarjya utsrjya chorayitvā tato 'nye sūtrāntā ye śrāvakabhūmim-abhivadanti, pratyekabuddhabhūmim-abhivadanti, tān-adhikatarāḥ paryavāptavyān mansyante²⁸.

(Они <т.е. люди, которые не понимают Праджняпарамиты - Д.М.> отказываются от Праджняпарамиты, отбрасывают Праджняпарамиту, презирают Праджняпарамиту и думают, что им следует изучать те сутры, которые предпочитают на уровнях шраваков и пратьекабудд.)

Праджняпарамита как текст может иметь разные формы. В следующем отрывке упоминается форма книги (письменно зафиксированного текста) и форма устной передачи текста:

evam tvam kulaputra pratipadyamāno na-cirena prajñāpāramitāḥ śroṣyasi pustaka-gatāḥ vā dharmabhāṇakasya bhikṣoḥ kāyagatāḥ²⁹.

(О ты из хорошей семьи, если ты ведешь себя так, то узнаешь скоро о Праджняпарамите или из книги или из уст монаха - проповедника дхармы.)

²⁷ AP, XI, p. II5.

²⁸ AP, XI, p. II6.

²⁹ AP, XXX, p. 238, См. также AP, III, p. 36.

Авторы "Аштасахасрики" полагают, что текст Праджняпарамиты является "вечной книгой", и что все лица, интересующиеся Праджняпарамитой, в том числе и будды, должны прилагать всевозможные усилия для сохранения текста:

te 'pi sarve imāṃ prajñāpāramitāṃ samanvāharanti, autsukyam-āpadyante - kim-iti-iyam prajñāpāramitā oirasthī-tikā bhavet, kim-ity-asyāḥ prajñāpāramitāyā nāma aviniṣṭam bhavet, kim-ity-asyāḥ prajñāpāramitāyā bhāṣyamāṇāyā likhyamāṇāyā śikṣamāṇāyā māraḥ pāpīyaṃ mārakāyikā vā devatā antarāyaṃ na kuryur³⁰.

(Они все <будды - Д.М.> заучивают эту Праджняпарамиту и прилагают усилия для того, чтобы эта Праджняпарамита сохранилась долго, чтобы имя этой Праджняпарамиты не уничтожилось, чтобы проповеди, переписыванию и изучению этой Праджняпарамиты злой Мара или похожие на Мару божества не могли препятствовать.)

По-видимому, во время создания Аштасахасрики существовали уже некоторые пражняпарамитские тексты, которые, по всей вероятности, не сохранились. Интересно отметить, что наряду с подлинными сутрами "Праджняпарамиты" существовали и "подделки", т.е. сутры, которые носили название "Праджняпарамита", но, по-видимому, не отвечали требованиям авторов "Аштасахасрики":

punar-āraṅgaṃ subhūte māraḥ pāpīyaṃ śramana-veśeṇa-āgatya bhedam prakṣepṣyati / evaṃ sa navayāna-samprasthitaḥ kulaputrā vivēcaṃśyanti na eṣā prajñāpāramitā yam-āyusman-taḥ śrīvanti / yathā punar-mama sūtra-āgataṃ sūtra-paryāraṇnam, iyam sā prajñāpāramitā-iti³¹.

(И еще, о Субхути, Мара может приходиться в виде шрамани и устраивать раздоры. Чтобы разубеждать тех сыновей из хорошей семьи, которые недавно вступили на путь, он скажет: "Это не есть Праджняпарамита, что вы, уважаемые

³⁰ AP, XII, p. 125.

³¹ AP, XI, p. 123.

слышите. То, что вошло в мои сутры, то, что содержится в моих сутрах, это и есть Праджняпарамита".)

Подделки (*prativārikā*) "Праджняпарамиты" упоминаются и в У главе "Аштасахасрики":

*utpatsyate hi kauśika anāgate 'dhvani prajñāpāramitā-prativārikā*³².

(Возникнут ведь, о Каушика, в будущем подделки Праджняпарамиты.)

³² AP, У, р. 57.

PRAJÑĀPĀRAMITĀ PSÜHHOLOOGIA NELI TERMINIT

I

L. Mäll (Tartu)

R e s ü m e e

Kavandatavas artikliteseerias käsitletakse "Prajñāpāramitā" tekstides esinevaid termineid, mis tähistavad teadvuse kõrgeimat seisundit. Olulisemad nendest on neli: prajñāpāramitā, sarvajñatā, anuttarā samyaksambodhi ja tathatā. Nimetatud termineid ei vaadelda mitte sünonüümidena, vaid erinevate substruktuuride põhielementidena. Antud artiklis antakse termini "prajñāpāramitā" definitsioon, mille kohaselt prajñāpāramitā on ühelt poolt eriliste reeglite järgi koostatud tekst, mille eesmärgiks on teadvuse kõrgeima seisundi loomine, teiselt poolt on prajñāpāramitā teadvuse kõrgeima seisundi see aspekt, mis avaldub tema võimes täielikult mõista "Prajñāpāramitā" tekste ja luua uusi sama tüüpi tekste.

THE FOUR TERMS OF THE PRAJÑĀPĀRAMITĀ PSYCHOLOGY

I

L. Mäll (Tartu)

S u m m a r y

In the planned series of articles, the terms denoting the highest state of awareness in the Prajñāpāramitā texts are being discussed. The four most essential are prajñāpāramitā, sarvajñatā, anuttarā samyaksambodhi and tathatā. The above-mentioned terms are not synonyms, but basic elements of different structures. The present paper gives a definition of the term prajñāpāramitā.

According to it, on the one hand, prajñāpāramitā is a text composed according to certain rules and aiming at the highest state of awareness, on the other hand, prajñāpāramitā is that aspect of the highest state of awareness, in which one is able to understand the Prajñāpāramitā texts and to compose new texts of the same type.

"ЗНАНИЕ" как "ЗНАК ЛИЧНОСТИ"
В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

А.М.Пятигорский (Москва)

0.1. Мы знаем, что в центре всей духовной культуры древних индийцев стояла "личность" (атман, индивидуальный дух - в упанишадах, джива, индивидуальная душа - в джайнизме, "не-я", личность - в буддизме, и т.д.). Мы знаем, что почти всякое древнеиндийское умозрение основывалось прежде всего на психологическом анализе личности, анализе состояний ее сознания и психики. Мы знаем, наконец, что индийской культуре было совершенно чуждо представление о "личности вообще", "человеке вообще": о личности можно и должно было рассуждать лишь как о конкретной личности, находящейся в данном психическом состоянии, на данном уровне духовного развития. И тогда "знание", о котором уже неоднократно говорилось выше, окажется основным фактором, как бы синтезирующим все указанные понятия и представления, фактором высшей культурной ценности, фактором, с помощью и посредством которого устанавливается ценность других вещей, их место в иерархии духовных ценностей. И расшифровка понятия "знание" у древних индийцев, раскрытие смысла этого понятия, как вообще, так и в ряде конкретных случаев, которые будут здесь показаны на нескольких текстах - это и составляет основное содержание статьи. И именно под этим углом зрения здесь будет проведено рассмотрение мыслей, слов и действий людей древней индийской культуры.

0.2. Прежде чем начать такого рода рассмотрение, я остановлюсь на коренных различиях в понимании слов (и, соответственно, понятий) "знание" и "знак" древними индийцами и европейскими интеллигентами первой половины двадцатого столетия. (Впрочем, позволю себе заметить, что эти

различия происходят более от различия мифологий, нежели от различия гносеологий.)

0.2.1.1. Для образованного человека современной европейской культуры знание всегда есть нечто внешнее по отношению к человеку, который знает, нечто искомое, достигаемое, обнаруживаемое, словом - любым образом получаемое извне, а не изнутри "я" (исторически, либо - "снизу" - от чернокнижия, либо "свыше", и т.д.). Отсюда представление о человеке = носителе знания, как о более или менее случайной оболочке, как о том вместилище, которое может и не вместить, деградировать, а в крайнем случае - даже погибнуть от внедренного в него знания.

Такое восприятие знания особенно явно выступает в современной фантастической литературе, ибо в этом жанре почти все дозволено, и зачастую именно здесь наружу выходят такие стремления и склонности авторов, которые не могли бы выявиться в обычной художественной прозе, сохранившей ряд суровых запретов и ограничений стилистического и содержательного характера. Я возьму для примера сюжетные схемы рассказа С.Лемма: "Формула Лимфатера", повести сэра Фреда Хойла "Черное облако" и рассказа В.Набокова "Ultima Thule". В последнем примере среднего обывателя осеняет Знание, единственное и целостное, но его внедрение полностью вытесняет из героя "живую душу", с которой оно несовместимо. Герой сходит с ума, люди же менее крепкие телом и духом, которым он сообщает это знание, немедленно умирают. Аналогичный случай описывается у Хойла, где особое космическое существо, единственной функцией которого является Знание, не может сообщить его земным ученым, ибо те не в состоянии вынести бремени Знания со всей своей земной образованностью и оттого сходят с ума и погибают. Поэтому посредником для передачи информации от "Черного облака" к земле выбирается человек малоспособный и вовсе неинтеллигентный. И наконец, в этом же примере, как и в известном рассказе Лемма, Знание уже целиком выносится за пределы человеческого, полностью десубъективизируется и

воплощается в особого рода материю^I. Все это крайне типично для мифологии двадцатого века, одной из центральных позиций которой становится "Знание-Человек".

Во всех трех примерах, как, впрочем, и в тысячах других, содержится одна и та же идея, один и тот же принцип, а вернее одно и то же чувство современного интеллигентного, мыслящего человека: знание есть нечто внешнее, то, к чему некто приходит, то, что некто находит, получает, либо как в случаях в повести Хойла и рассказе Набокова, то, что входит в человека извне само или волей другого существа; знание есть то, что, будучи найденным, достигнутым, любым образом полученным человеком, затем воспринимается другими людьми (и авторами), становится содержанием жизни, деятельности, личности человека, о котором идет речь. Полученное знание становится ценностью относительной, то есть когда в той же области тот же или другой человек получает большее или более точное знание, то первое либо полностью теряет свою ценность, либо сохраняет так называемую "историческую ценность", и здесь, таким образом, действует чисто максималистский подход: "меньшее знание есть незнание".

Это чувство, став фактом литературы, получает развитие в образах и сюжетах, в которых постоянно воспроизводится одна и та же система противопоставлений, удивительно импонирующая духовному складу среднего европейского интеллигента. То обстоятельство, что знание воспринимается как нечто внешнее индивиду, вызывает сюжеты, в основе которых лежит случайность получения знания, несоответствие факта

^I См. С. Дем, Формула Лимфатера (перевод с польского С. Ковалевского), М., 1963, стр. 49-72; Fred Hoyle, Black Cloud, New York, 1957; В. Набоков, Весна в Фиальте, Нью-Йорк, 1956, стр. 273-313.

Эта же идея лежит в основе известного романа Саймака, где таинственные пришельцы из другого мира могут передавать и воспринимать свое знание только через посредство интеллектуально неразвитых или даже психически дефективных людей. Simac, C.D. All Flesh is Grass, New York, 1965.

получения знания наличной ситуации — отсюда нарочитая при-
ниженность жизненной ситуации этого получения, создающая
не только привлекательность неожиданного, несоответствующе-
го знания, но и привлекательность приниженной ситуации,
которая (ситуация) излагается, детализируется, обыгрывает-
ся в бесчисленных повестях, фильмах, пьесах и, особенно,
в биографиях выдающихся ученых современности. Последние,
как правило, являются людьми "казалось бы" совершенно не-
подходящими для науки (плохо учатся в школе и т.д.), обыч-
но "не понимающими жизни" и в реальном быту — полными иди-
отами. И Знание приходит к ним как дар, которого они ста-
новятся достойными вследствие последующего трудолюбия,
упорства, высокой научной честности и т.д.

В индийской мифологии Знание получается изнутри чело-
века, происходит от того, что он есть, не будучи ни в какой
степени обусловлено ситуациями, в которых оказывается чело-
век, и не обуславливая эти ситуации. Оно является тем, что
познаёт эти ситуации определённым образом, и через позна-
ние этих ситуаций познаёт личность (либо — как самое себя —
для тех систем индийского мировоззрения, где личность ото-
ждествляется с сознанием, и где, таким образом, знание
есть "сознание сознания", либо — как нечто другое, ни с
чем не отождествимое — для тех систем, которые принимают
существование абсолютного личностного начала, напр., —
атмана).

0.2.1.2. В современной европейской культуре знание —
всегда и обязательно содержательно. Уже будучи раз достиг-
нуто каким-либо образом человеком, оно становится (то есть
рассматривается как тем, кто его достиг, так и другими
людьми, поскольку они в курсе дела) внутренним содержи-
мым его личности, которая со всей совокупностью своих ситу-
аций выступает по отношению к знанию как форма по отношению
к содержанию. Отсюда — специфически европейское противоп-
оставление знания действию, знания жизни, любого акта — его
осознанию.

В древнем индийском умозрении знание — всегда и обяза-

тельно формально, формально как в отношении субъекта, психическое состояние которого оно обозначает, так и в отношении ситуации, через которую это состояние познается.

Мне кажется, что непонимание этого важнейшего различия смыслов "знание" зачастую мешает исследователям понять смысл древнеиндийских религиозно-философских учений. В классическом европейском религиоведении "знание", "система представлений" всегда рассматривались как сущность и содержание религии, а "культ" - как ее форма. Такой подход абсолютно неприменим к древнеиндийской культуре, где "культ" является содержанием религии, а "знание" ее формой.

О.2.1.3. И, наконец, для человека европейской культуры знание всегда объектно, вне зависимости от того, направлено ли оно на объект или на субъект. Субъект всегда всегда оказывается объектом; объектность здесь всегда остается идеалом знания, истинным знанием считается знание в предельной степени освобожденное от связи с субъектом, от влияния субъекта, от ориентированности на субъекта. Субъективность допускается лишь как вынужденный этап, который следует как можно скорее преодолеть.

В индийской древней и средневековой культуре знание всегда ориентировано на субъекта и допускает объектность лишь в качестве частного случая или особого технического приема, временно используемого для самопознания субъекта.

"Знание" (skr. jñāna, engl. knowledge, gr. gnosis) в индийском умозрении есть особая и весьма сложная для описания категория. Мне кажется, что она не предполагает ни качества (напр., оппозиции "правильное знание - неправильное знание"), ни указания на характер процесса (напр., "индуктивное знание - дедуктивное знание"), ни указания на этап временного процесса (напр., "знание как познавание - знание как результат"), ни указания способа достижения (напр., "рационалистическое знание - интуитивное знание"). В индийской культуре знание абсолютно безразлично к деятельности субъекта, которому оно приписывается.

По-видимому, объяснение этого слова надо искать в другом направлении, отбросив привычную систему оппозиций, связанных с объектом, с тем, знанием чего оно является. В этом смысле "истинному знанию", скажем, как оно фигурирует в Бхагавад - Гите, противопоставлено как простое знание факта, предельно приближенное к понятиям "память", "сохраняемая информация" (в современном психологическом значении), так и "различительное знание" (*skr. viveka, engl. discrimination*), специально фиксирующее разнообразие фактов и событий. Так, если бы имелось в виду, что в комнате находятся великий индийский мыслитель Шанкара, Ч. Дарвин и Б. Шоу, то на вопрос "кто в комнате?" - в смысле фактического знания должен был бы последовать ответ "Шанкара, Дарвин и Шоу", в смысле различительного знания ответ "Шанкара, Дарвин и Шоу" (с упором на то обстоятельство, что это не одно и то же лицо или, хотя бы, что это три различных имени, а не одно, как скажем, в случае, если бы это был испанский философ Ортега-и-Гассет), либо ответ "философ, ученый и писатель" и т.д. В древнеиндийском же смысле истинного знания джняны мы бы получили ответы типа: "Я", "Никто", "Бог", "Все" и т.д. То есть, это был бы ответ, который никогда не мог бы быть получен ни на основании знания объектов, о которых был задан вопрос, ни на основании самой материи вопроса ("комната", "кто-то в комнате" и т.д.). Из такого рода ответа абсолютно невозможно вывести ни индивидуализирующего суждения типа "Шанкара, не являющийся ни Дарвиным, ни Шоу, ни ими вместе"; "Дарвин, не являющийся ни Шанкарой, ни Шоу, ни ими вместе" и т.д., ни тем менее факта словесной памяти типа: "шанкарадарвиншоу".

Знание оказывается здесь безразличным к объекту, но это не значит, что объекта вообще нет. Объект может и существовать (это уже зависит от того, с какой именно индийской школой мы имеем дело), но не как данный объект, а как объект вообще, как то, все обозначения которого будут синонимами

(типа: "никто", "все", "всё", "Бог", "слово", "звук"² и т.д.).

В джняне проявляется тенденция к сведению одного данного объекта к субъекту, являющаяся частным случаем общей тенденции индийского умозрения, приписывать субъекту такое состояние, при котором снимается как оппозиция "объект А - объект В (не являющийся А)", так и общая, генеральная для европейского умозрения оппозиция "объект-субъект"³.

0.2.2. В современном научном мышлении "знак" живет как понятие, определяемое по преимуществу операционально, то есть выводимое из условий функционирования, либо из результатов функционирования. Иначе говоря, "знак" берется как нечто не только неопределенное, но и, пожалуй, даже вовсе неопределимое, пока не будут учтены и описаны конкретные условия его употребления и функционирования, из которых-то и должно стать ясно, чего это знак, то есть его место в системе функционирования, для чего это знак, то есть его место в системе ценностей, и какой это знак, то есть его место в классификационной системе знаков. Такой подход, безусловно, служит ограждению современной науки семиотики от спекулятивных вторжений, а также способствует экономии умственных способностей у семиотиков, которым не приходится всякий раз снова ломать голову над вопросом "Да, в этой ситуации это мы и будем считать знаком, но что же такое знак вообще?" Преимущества такого подхода, условно называемого мною "функциональным", бесспорны. Однако у него есть и недостатки. И главный из недостатков - в явной неадекватности функционального подхода основной установке семиотики, да ~~и~~ вообще современной науки - рассматривать любую область знания как систему знаков.

² Хотя, по-видимому, ответить на любой вопрос типа "что это?" словом "звук" было бы вполне в духе философского индуизма и соответствовало бы смыслу знания в Бхагавад-Гите.

³ Эта тенденция джняны указывает на ее саттвический характер; тогда "память" будет соответствовать тамасу, а "различительное знание" - раджасу.

0.2.2.1. Здесь я попытаюсь дать определение и описать подход и установку несколько иные нежели те, о которых говорилось выше, но, очевидно, во многих важных моментах смыкающиеся с теми, о которых говорилось выше, а именно: определение знака, подход к знаку и установку (на которой основаны определение и подход) в древнем (и раннесредневековом) индийском умозрении.

Об определении. Понятие знака (ниже будет сказано о терминах, соответствующих этому понятию) есть в индийском умозрении понятие, с одной стороны — чисто метафизическое (а не гносеологическое, не эпистемологическое), то есть решительно исключающее возможность каких бы то ни было указаний на объективные обстоятельства, условия или события. С другой же стороны, знак здесь есть понятие чисто психологическое в том смысле, что при конкретизации этого понятия возможно указывать на субъекта, производящего знак, на субъекта, получающего его, и на субъекта, квалифицирующего его как "третье лицо".

Таким образом, индийский подход учитывает, кого́ это знак и для кого́ это знак. Вопросы же "что считать знаком в данной ситуации?" или "что такое знак вообще?" здесь не имеют смысла, поскольку самостоятельное значение имеет не ситуация, сама по себе, а психическое состояние субъекта (или субъектов), и поскольку вообще "все есть не более чем знак чего-то другого" ("Все" как нечто единое, одно, и "другое" как "другое одно", лежащее за "всем").

Отсюда и установка на понимание, постижение того, что является "знаком всего" (эта мыслительная конструкция не имеет, разумеется, ничего общего со "всем, рассматриваемым как знак" в современной науке).

0.3.1. При рассмотрении древних индийских текстов в качестве наиболее существенного понятия (как "предмета рассмотрения") вводится категория состояния, то есть психическое состояние, которое полагается незначительнейшим фактором не только в отношении к личности, но и в отношении ко вселенной, воспринимаемой личностью.

0.3.1.1 Пояснения к 0.3.1.⁴ Употребляемое здесь слово "категория" в отличие от слова "понятие" указывает, подчеркивает невозможность какого бы то ни было логического, то есть через род и вид определения в контексте данной работы и в смысле целей и задач данной работы (а не вообще).

Слово "вводится" указывает на то обстоятельство, что данная категория вводится со стороны автором этой работы и не обязательно находит себе точное соответствие в словах рассматриваемых текстов, хотя такие слова и могут оказаться довольно точно соответствующими "вводимому" слову. Так, например, русскому слову "состояние", понимаемому в самом широком психологическом значении (engl. state, fr. etat, lat. status), могут в зависимости от контекста соответствовать такие санскритские слова, как sthāna, sthiti, avasthā (хотя последнее, как психологический термин шиваитской веданты, фигурирует скорее не как "состояние вообще", а как любое из "пяти психических состояний" (pancāvasthā)).

0.3.1.2. Категория состояния исследуется с точки зрения самого существенного в том, что отличает одно состояние от другого, то есть с точки зрения уровня состояния, градации состояния и разновидности состояния. Два состояния мы называем состояниями различных уровней в том случае, если мы полагаем, что принципиально невозможно приписать их одному и тому же лицу, в то время как различные градации внутри одного уровня состояний могут быть приписаны одному и тому же лицу одновременно или последовательно, и в этом смысле можно говорить как об иерархии уровней состояний, так и об иерархии градаций внутри одного и того же уровня состояний.

Иерархия уровней в принципе может соответствовать иерархии типов личностей (при этом древнеиндийское умозрение исходило из того, что один обычный (skr. sādharana) человек не может относиться к двум личностным типам), а иерархия

⁴ Эти пояснения в равной мере относятся к 0.3.2. и 0.3.3. Здесь (как и в дальнейшем) следует иметь в виду, что "состояние" в нашем рассмотрении пока не специфицируется в смысле "состояние психики" или "состояние сознания".

градаций в принципе соответствует изменениям, которые могут переживаться одним и тем же человеком (имеется в виду, что человек, переходящий на другой уровень состояний, уже не тот человек или даже не человек вообще). Разновидности состояний указывают на такие различия между ними, которые не обязательно предполагают иерархии, то есть состояния двух разновидностей могут относиться к одному уровню или даже к одной градации.

0.3.1.2.1. Очевидно, что слова "уровень", "градация", "разновидность" суть опять же вводимые термины (в смысле 0.3.1.1). Однако, как это будет показано в дальнейшем, в довольно точном соответствии с этими словами находится ряд слов санскритско-палийской терминологии. Так, например, слово *loka* - "мир" в терминологическом смысле обозначает один (любой) из четырнадцати, либо из семи, либо из трех, либо, наконец, из двух миров (количество "миров" зависит от школы или системы древней индийской философии), пребывание в каждом из которых указывает на врожденный ранг состояния живого существа. Еще более точное соответствие мы находим в слове *bhūmi* - "земля", "уровень" и т.д.

0.3.2. Затем вводится категория знака, как того, что для самого человека, либо для других людей, либо для постоянного наблюдателя (например, исследователя) указывает на то или иное место данного человека в иерархии градаций или уровней состояний.

0.3.2.1. В индийских текстах слово "знак" находит себе более или менее точное соответствие в санскритских словах *lakṣaṇa*, *nimitta*, *saṃjñā* и, особенно, в палийском термине *āñña* (скр. *ājñā*) буквально означавшем "знак высшего психического состояния". Большой интерес представляет семантико-этимологическое единство в санскрите и пали (как и в русском) понятий "знак" и "знание"⁵.

⁵ Несколько подчиненное положение по отношению к словам "семейства *jñā*" ("знать", "знание", "знак" и т.д.) в древнеиндийском умозрении занимает слова "семейства" *vid* ("ведать", "ведение", "виденье" и т.д.).

0.3.3. И, наконец, вводится категория "ситуации", как того, что может быть истолковано в смысле состояния, как знак состояния.

В древних и средневековых индийских источниках описывается множество обстоятельств, событий и поступков, образующих ситуации, которые указывают на уровни, градации и разновидности состояния, обозначают эти уровни, градации и разновидности.

Сами по себе эти ситуации типологически соответствуют или, во всяком случае, находят себе параллели во всякого рода текстах многих других культур, стран и времен, не являясь, таким образом, чем-то исключительно индийским. Исключительной же принадлежностью древнеиндийского (в самом широком смысле слова) мировоззрения является тот важнейший факт, что знаком состояния (то есть его уровня, градации или разновидности) здесь служит не то или иное событие или обстоятельство само по себе, а "знание субъектом" этого события или обстоятельства⁶.

0.3.3.1. Слово "ситуация" не находит себе сколько-нибудь точного соответствия в санскритско-палийской номенклатуре.

0.3.3.2. Эти обстоятельства, события и ситуации обязательно должны быть для человека чрезвычайно существенными, они должны быть тем, что чрезвычайно существенно для данного (то есть того, на котором находится данный человек) уровня состояний вообще, и их ЗНАНИЕ означает, что знающий уже не находится на этом уровне, что в нем уже живет человек другого уровня, то есть другой, новый человек (по определению). Хотя такое знание само по себе еще не означает, что

⁶ Можно предполагать, что со времен ранних упанишад существовала идея преобладания Знания над Речью и Действием (обрядом), как того, что дает индивиду контроль и владение по отношению к вещам, людям и самому себе. Вот что пишет об этом Эджертон:

" I refer to the instinctive and unquestioning belief in the inferent power of knowledge, as such, which underlies the whole intellectual fabric of the Upanishads...and furnishes motive force behind their speculations." See F. Edgerton, The Upanishads: What do They Speak, and Why? Journal of the American Oriental Society, v.49, 1929, No 2, p.97.

он уже перешел на другой, более высокий уровень, что он уже стал совсем другим человеком. Я думаю, что оно означает некоторое переходное состояние, так сказать, "пограничное" состояние: переход же на другой уровень требует другого особого знака⁷, нежели "знание", о котором идет речь.

0.3.3.3. Тот уже факт, что любое событие или обстоятельство в текстах древнеиндийской культуры является ЗНАЧИМЫМ для того, кем оно познано, и это знание стало фактом и для других людей (то есть может служить основанием для самооценки и оценки со стороны состояния, в котором он находится), указывает на чисто психологический характер ЗНАКА состояния (не говоря уже, разумеется, о том, что категория состояния сама по себе является чисто психологической).

0.3.4. Здесь, таким образом, будут рассматриваться: а/ состояния (то есть уровни, градации и разновидности состояний, иерархии состояний, промежуточные или "пограничные" состояния), как описанные или, по крайней мере, названные в текстах соответствующими терминами; б/ события, обстоятельства, поступки, то есть ситуации, имеющие значение в отношении этих состояний (и, соответственно выводимые из последних, либо приводящие к ним - это уже зависит от порядка истолкования) и в/ знание, относящееся к этим ситуациям и понимаемое как знак того или иного психологического состояния субъекта.

0.4. Процесс взаимодействия состояния, ситуации и зна-

⁷ Особый знак (означающий, что человек уже стал архагом) предполагал в буддизме произнесение вслух некоторого текста, гатхи, (*gāthā*) и был связан со "сверхзнанием" (*abhijñā*). Такой знак назывался anna (см. здесь же выше). Возможно, что само понятие "сверхзнание" в древнеиндийской культуре раннего буддизма внутренне содержало в себе идею "знания субъекта о том, что он обладает некоторым высшим знанием". См. *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. I, fasc. 2, p. 113; *Samuttanikāya*, vol. II, PTS, London, 1884, p. 44.

ния⁸ в древнеиндийском умозрении схематически можно представить себе так: .

- 1) личности приписывается некоторое исходное состояние (engl. starting state) x_1 ⁹;
- 2) в результате этого состояния возникает внешняя (или внутренняя) ситуация β_1 ;
- 3) происходит знание γ_1 ситуации β_1 , как происходящей от состояния α_1 , знание являющееся знаком "Y" того, что личность переходит в состояние α_2 (или уже находится в нем).

В состоянии α_2 все ситуации типа β_1 для личности уже не значимы, а значимы ситуации типа β_2 , и тогда весь процесс взаимодействия может вновь повториться в том же порядке, то есть $\alpha_2 \rightarrow \beta_2 \rightarrow \gamma_2 \rightarrow \alpha_3 \leftarrow$ и т.д. [I].

0.4.1. Такова, на мой взгляд, элементарная схема всякой йоги, понимаемой в самом широком смысле этого слова, но применительно лишь к онтогенезу, то есть к одному человеку (или вообще живому существу), как находящемуся в данном рождении и в пределах данного уровня состояний A. Этот аспект йоги относится к объективному (то есть могущему быть наблюдаемым и описываемым со стороны) процессу изменения психики субъекта. Однако существует и другой аспект йоги - субъективно осознаваемое изменение субъектом самого

⁸ которые обозначаются соответственно: α, β, γ .

⁹ Здесь не имеет значения, рассматривается ли личность совершенно независимо от переживаемых ею психических состояний, как атман упанишад, или отождествляется с ними, как "я" буддизма.

В европейской мифологии человек, как правило, описывается дискретным; личность всегда равна сама себе; она всегда либо "не есть", либо "есть" в данное время и в данном месте. В индийской же мифологии личность всегда поток, понимаемый либо филогенетически (как поток перерождений одной и той же личности при относительной ее устойчивости в пределах данного рождения, - как в джайнизме и индуизме), либо филогенетически и онтогенетически (как santana - "поток" - в буддизме).

себя, предполагающее употребление определенных способов и технических приемов (в принципе этот аспект может быть представлен как частный случай первого). Истолкование ситуации (то есть любого события, обстоятельства или факта жизни индивида) как знака состояния индивида по схеме:

$\Upsilon(\beta)$ есть " γ " (α) [II]

я называю горизонтальной интерпретацией ситуации.

0.5. Согласно древнеиндийской теории перерождения (в какой бы форме или модификации она ни выступала в том или ином религиозно-философском учении), статут индивида в его данном рождении, определяемый уровнем его психических состояний A , обусловлен по закону кармы рядом "ситуаций, пережитых индивидом в его предыдущих рождениях" B_p , в свою очередь, определенных рядом психических состояний A_p в его предыдущих рождениях. И тогда, в зависимости от осознания ситуаций типа B_p , как знаков состояний уровня A_p (если такое осознание имело место, чего, собственно, могло и не быть), приведенная схема будет иметь вид: $A_p \rightarrow B_p \rightarrow \Upsilon_p \rightarrow A$ [III].

В таком виде эта схема относится уже к филогенезу индивида и имеет в виду Йогу, опять же в объективном ее аспекте. Истолкование ситуаций данного рождения индивида как знака состояния индивида в его прежних рождениях по схеме:

$\Upsilon(\beta)$ есть " Υ " (A_p) [IV]

я называю вертикальной интерпретацией ситуации¹⁰.

0.6. Здесь я брал общий случай, при котором предполагалось наличие знания, в свою очередь, предполагающего изменение психического состояния индивида, то есть такой случай, когда была реализована Йога. Однако, в самом деле, ведь в гораздо более общем случае, такого знания, а, следовательно, и изменения психического состояния не будет, и наличная ситу-

¹⁰ Собственно говоря, вертикальная интерпретация ситуации β есть истолкование B_p , как происходящей от B_p , но учитывающее тот факт, что само оно (т.е. это истолкование) есть знание, и что такое же знание имело место по отношению к B_p (то есть, что имело место Υ_p).

ация жизни индивида может рассматриваться как обусловленная тем же самым (то есть относящимся к тому же уровню или той же градации в пределах того же уровня) психическим состоянием. И тогда общая схема обусловленности выглядела бы в смысле горизонтальной и вертикальной интерпретации ситуации следующим образом:

$A \rightarrow B \rightarrow B \dots$ и т.д. до бесконечности.



[У]

В этом, самом общем "случае", отсутствии знания будет все время оставлять индивида на том же уровне существования (существованием я здесь условно называю процесс обуславливаемости ситуаций психическими состояниями)^{II}.

0.6.1. Однако в подавляющем большинстве случаев древнеиндийские умозрительные тексты описывают только такие ситуации, которые значимы в отношении психических состояний¹², ибо в центре всякого древнего и средневекового умозрения в Индии стояла именно йога, то есть изменение этих состояний, последовательно (как в онтогенезе, так и в филогенезе) ведущее к коренному изменению всей психики индивида, имеющему своей конечной целью полную незначимость для него всех наличных, прошлых и будущих ситуаций и, соответственно, выпадение его из сферы действия закона кармы¹³. Это — во-первых.

0.6.2. Во-вторых, индийские умозрительные тексты, описывая ту или иную ситуацию жизни индивида, весьма часто пе-

II Здесь, конечно, имеется в виду только такое значение, которое коренным образом изменяет существование, а не то знание, которое реализуется в пределах одного и того же ранга состояний.

¹² "Нормальную" ситуацию, которая предшествует исходной ситуации мы в дальнейшем будем обозначать как β_0 . (и соответственно будут фигурировать обозначения α, μ, ψ_0).

¹³ Махаянская концепция считала этот процесс обязательным для всякого живого существа, спонтанным и независимым от его воли. Просто в этом случае он должен был совершаться чрезвычайно медленно и завершиться через миллиарды лет. См. L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, Paris, 1906, p.196.

рекладируют ее знание (т.е. "знание о ней" - в смысле нынешних и прошлых психических состояний) на другое лицо, которое сообщает это знание данному индивиду, причем само это сообщение также рассматривается как ситуация, порожденная изменяющимся (или измененным) внутренним состоянием индивида, хотя исходит оно от другого лица.

0.6.3. В-третьих, если текст содержит описание и истолкование ситуации одного индивида другим лицом, и если другое лицо не сообщает своего знания индивиду, оставляя его таким образом в прежнем состоянии, сам этот факт во всяком случае подчеркивает измененное состояние другого лица по сравнению как с данным индивидом, так и с прежним состоянием самого этого другого лица. Таким образом, всякая описанная в индийских текстах ситуация является нам не как просто "эпизод жизни", а как "этап пути", а всякая жизнь человека как ПУТЬ, ибо всякая ситуация, если она присутствует в тексте (и в силу уже самого факта ее описания в тексте), обязательно значима в отношении наличного психического состояния, то есть осознается как знак последнего, и это осознание само является знаком изменения этого наличного состояния и перехода индивида в другое состояние.

0.6.4. Из всего вышесказанного видно, что предметом нашего описания здесь является: а/ различные (в смысле уровней, градаций и разновидностей) психические состояния (обозначенные соответствующими психологическими терминами), знаком которых служит знание о ситуации¹⁴; б/ разновидности знания о ситуациях, различающиеся в зависимости от того, что именно

¹⁴ Сами эти термины (то есть их знание и употребление в определенной ситуации) могут служить "знаками знания", а через знание и "знаками состояния". Отсюда - огромная роль употребления и разъяснения терминов, особенно в буддизме.

в ситуациях узнается¹⁵; в/ различные способы достижения знания, а также различные обстоятельства и средства реализации этого знания¹⁶.

В соответствии с этими предметными различиями, объектом описания здесь явятся различные древнеиндийские тексты, содержащие рассказы о психических состояниях, ситуациях жизни индивидов и об их знании этих ситуаций.

0.7. Ниже приводится несколько текстов, которые затем анализируются по предложенной схеме или в духе общей концепции, изложенной во вступительном параграфе этой главы. В некоторых случаях два текста подбирались таким образом, чтобы показать близкие ситуации. В тех случаях, когда приведение текстов или частей текстов целиком представлялось затруднительным вследствие отсутствия места, тексты даются в сокращенном пересказе, либо на уровне изложения лишь основной сюжетной линии.

I. Эпизод из "Йога-васиштхи"¹⁷

Во времена царствования Рамы жил Олиэ Айодхьи один мо-

¹⁵ Это означает, между прочим, что одна и та же ситуация может служить знаком различных психических состояний, в зависимости от того, что в ней узнается. Так, например, ситуация смерти близкого человека (общее для буддийских джатак место) может быть осознана субъектом двояко: она может породить в нем мысль "я бесконечно страдаю", также как и мысль "все существующее есть страдание". Очевидно, что эти два вида знания (точнее, "знание" и "ЗНАНИЕ") служат знаками совершенно различных психических состояний.

¹⁶ То есть, собственно то, в какой именно ситуации происходит достижение этого знания. И ситуация достижения знания также может быть осознана как особая, отличная от той, которая осознается (иначе говоря, знание может быть включено в ситуацию). В нашем рассмотрении "ситуация" и "знание" — чистые абстракции рассмотрения, в то время как "состояние" является одновременно и категорией, принадлежащей самому индийскому умозрению.

¹⁷ Эпизод приводится в фольклорной тамильской рецензии. Васиштха — величайший йог индийской древности, живший, согласно "мифологической" индустской хронологии, в 14 в. до н.э., изображается обыкновенно в "позе застывшего"; брахманистская традиция считает его одним из 9-и риши. См. vacitta uḅkaṃ, ceṅṅai, 1884.

лодой брахман. Был он здоров, счастлив и весьма любим женой и детьми. Однако вскоре так случилось, что он, едва вступив в возраст домохозяина, скоропостижно умер от тяжелой болезни. Жена его пришла в такое отчаяние, что как безумная металась по селению, вопя о несправедливости богов к столь рано покинувшему ее супругу и призывая к себе смерть. Потом она бросилась в город и, ворвалась во дворец, когда Шри Рама восседал там в зале собрания, обратилась к царю с таким упреком: "Это ты, о Рама, виноват в смерти моего любимого мужа, ибо если столь достойный подданный умирает, едва вступив в зрелость, то это может произойти лишь вследствие греховности и дурного поведения его царя! Это за твои поступки боги наказали моего супруга!" Рама задумался, размышляя над столь странным обвинением, а потом, обратившись к великому мудрецу Васиштхе, спросил его, имеет ли смысл брошенный ему тяжкий упрек. Васиштха же, призвав к себе обезумевшую от горя женщину, сказал ей: "Ты понимаешь всё не так, как нужно понимать, вследствие своего неведения, и оттого еще более мучаешься. Чтобы объяснить тебе смысл произошедшего и вместе успокоить тебя, я на время наделю тебя высшей йогической силой, посредством которой ты сможешь воспринимать то, что происходит в трех временах и в иных мирах". И он наделил ее высшей йогической силой, а к тому времени прошло уже два дня со смерти молодого человека и были выполнены все погробальные обряды. Тогда, призвав ее к себе и погрузив ее в состояние созерцания, он спросил ее: "Ну, видишь теперь, что с твоим супругом? Смотри, где и каков он? Говори, что же ты видишь?" Вдова пришла в крайнее изумление, потому что взору ее открылся уголок иного мира, и там она увидела своего умершего супруга уже в зрелом возрасте, улыбающегося жене и ласкающего многих детей, из которых некоторые были уже почти взрослыми. — "Что это?! Как мне это понять?! Ведь лишь два дня прошло со смерти моего любимого супруга, а он, судя по тому, что я вижу, успел родиться, прожить много лет жизни и войти в зрелый возраст. Как это может быть

правдой?" Тогда мудрец Васиштва сказал ей: "Есть много разных миров и один мир в другом, и другой в третьем, и так до бесконечности. И есть много разных времен, и одно в другом, и другое в третьем, и так до бесконечности. И в каждом мире время свое. И за то время, которое для тебя два дня, для твоего мужа в его новом мире, в котором он обрел по закону кармы свое новое рождение, прошло несколько десятилетий, а иные миры за мгновение нашего времени успевают возникнуть, существовать миллионы лет и исчезнуть. И все это можно воспринять посредством высшей йогической силы, которой я на мгновение тебя наделил, но ни один мудрец не охватит и не постигнет всю силу действия кармы, которая переносит существа из одного рождения в другое, из одного мира в другой, из одного времени в другое. Поэтому успокойся, ибо зачем же печалиться о человеке, которого ты только что видела таким процветающим и довольным".

I.O. В этом примере в самой популярной форме излагается индуистская идея перевоплощения души, идея т.н. "метампсихоза". Именно идея, а не теория. Ибо здесь нет обоснования этой идеи, а есть лишь ее приложение к конкретной ситуации жизни индивида. Здесь нет и истолкования этой ситуации в жизни обоих людей (то есть смерти - для супруга и несчастья - для вдовы) в смысле кармы, ибо Васиштва не объясняет вдове, какие именно ее поступки в ее прежних рождениях вызвали в этом ее рождении столь тяжелое несчастье.

I.I. Нормальная ситуация ($\beta_0 - 0.6.I$) здесь - счастливая жизнь женщины с мужем и ребенком. Исходная ситуация (β_I) - смерть мужа, вызвавшая крайнее отчаяние женщины. Другое лицо, великий йог Васиштва сообщает женщине, что "ее муж не умер", и что "смерти вообще нет". Это его знание смысла исходной ситуации становится ее знанием (γ_I) и переводит ее в другое психическое состояние χ_2 (то есть Васиштва не только вывел ее из состояния отчаяния, но, очевидно, и сделал ее устойчивой по отношению ко всем такого рода ситуациям), пока еще (то есть только на материале этого эпизода) положительно не определимое.

1.2. Здесь чрезвычайно важно учесть следующие обстоятельства: а) Ситуация женщины не только конкретна, но и реальна, внешне реализована. Все происходит именно с ней, а не с кем-либо еще, не вообще. И все происходит в действительности, а не в возможности, не в мысли, не в воображении; б) Васиштха сообщает знание именно ей и в конкретной форме, то есть он показывает, сообщает ей свое виденье, а не рассказывает о том, что видел; он воспроизводит экспозицию, так сказать, "материализует идею"; в) Таким образом, ситуация здесь приурочена к женщине, а виденье и знание исходит из другого лица, от йоги другого лица. Женщина не стала йогиней, но переданные ей лишь на время йогические способности перевели ее в состояние χ_2 , пограничное между состоянием обычного человека (0.3.1.2) и состоянием йога.

1.3. При горизонтальной интерпретации ситуации, имеющей в виду объективный аспект йоги (0.4.1), ситуацию β_1 (здесь - смерть мужа, вызвавшая отчаяние женщины) можно рассматривать на одном уровне с ситуацией β_2 (сообщение Васиштхой вдове своего знания и виденья). Таким образом, объективно и β_1 и β_2 здесь являются знаками (γ_1 и γ_2) психических состояний женщины, из которых одно (α_1) описано (как отчаяние, смятение), а другое (α_2) не описано, ибо оно было скрыто и проявилось лишь после того, как обозначилось вступление в эпизод Васиштхи и произошло сообщение им женщине своего виденья и знания¹⁸. При этом, несомненно, что со стороны Васиштхи мы встречаемся с описанием йоги в ее субъективном аспекте, то есть (в данном случае) -

¹⁸ Таким образом, любое состояние, приводящее к знанию и последующему изменению состояния, объективно следует считать йогой. Очевидно, отсюда и происходит позднейшее название глав Бхагавад-Гиты "Йогами". Первая глава Гиты, например, называется "Йога Смятения Арджуны". Об этом см. ниже § 5.

в смысле обладания им Йогической силой и техническими приемами Йоги¹⁹.

2. "Красивая Нанда" (Из "Песнопений Отшельниц")²⁰

Родившись в Бандхумати при Будде Випасси дочерью богатых горожан, она стала мирской приверженкой Учения, и после смерти Учителя украсила ступу с его пеплом золотым зонтиком, инкрустированным драгоценными камнями. Вследствие этого она родилась сначала на небесах, а затем, при этом Будде, вновь родилась на земле, в Капилавасту, как дочь старшей жены Кхемаки, знатного члена клана шакьев. Она была настолько привлекательна и мила, что ее прозвали "Красивая Нанда". В день выбора ей жениха внезапно умер член ее клана Чарабхута, которому она, по-видимому, отдавала предпочтение. Тогда родители против ее воли отправили ее в буддийскую вихару. Живя там, она, однако, не переставала чувствовать желания и ощущать свою красоту и привлекательность, и потому старательно избегала Учителя, боясь его упреков. Тогда Бхагават, зная, что Нанда уже созрела для Знания, велел старейшине отшельниц Паджапати собрать всех отшельниц для проповеди. Но Нанда послала вместо себя другую. Бхагават сказал: "Пусть придут все". И Нанде пришлось прийти. Тогда Бхагават своей сверхъестественной силой явил Нанде ее образ в глубокой старости; она увидела себя дряхлой и отвратительной, и возникло от этого в Нанде томление. И он

¹⁹ Таким образом, Йогу в ее субъективном аспекте можно рассматривать как специфическую силу ("способность", "влияние" и т.д.), действующую на психические состояния самого Йога и других людей. Кроме того, к Йоге в ее субъективном аспекте относится и специфическое доктринальное знание, являющееся знаком измененной психики Йога и "формой Йоги". См. J. Filliozat, l'arriereplan doctrinal de yoga, Publications de l'Institut Francais d'Indologie, No 4, Pondichery, 1956, p. p. 14-16, 18.

²⁰ Psalms of the Early Buddhists I (Psalms of the Sisters), transl. by Mss. Rhys Davids, PTS Translation Series, No 1, London. 1909, p. 33.

ей сказал стих, ставший ее знаком архатства (айпа)²¹.

2.0. - 2.1. Комментарий Джармапала, которому принадлежит приводимый здесь прозаический текст (собственно - комментарий на стих, ратху), лишь указывает на то обстоятельство, что благое рождение (а рождение во время и в месте пребывания Будды - уже великое благо) красивой Нанды произошло вследствие ее приверженности другому Будде в ее прежнем рождении.

Вообще для этого источника описание факта кармической обусловленности - вещь обычная, почти правило, но в данном примере этот факт остается как бы за скобками, как слишком уж очевидная и всем известная вещь, и не фигурирует в качестве особого знания, как это было в предыдущем примере. Кроме того, в предыдущем примере этот факт описывается для будущего, а здесь для прошедшего рождения.

2.2.1. Очевидно, что в смысле вертикальной интерпретации ситуации, внутренняя, скрытая приверженность Нанды к Будде возводится к ее приверженности к другому Будде в ее прежнем рождении по схеме $A \leftarrow A_{\text{пр}}$, тогда как нормальная ситуация (также чрезвычайно благоприятная: знатность, красота и т.д.) возводится по схеме $B \leftarrow B_{\text{пр}}$.

2.2.2. Исходная ситуация B_I (смерть члена клана) описывается комментатором как внешнее обстоятельство, способствующее приведению Нанды в монашескую общину (это, так сказать, "шаг вперед" по сравнению с ее мирской приверженностью Будде в прежнем рождении).

2.2.3. Насыление Буддой "образа ужасной старости" Нанды здесь - та экспозиция, то видение, которое исключает Нанду фактически из прежних психических состояний.

²¹ Там же. Термин айпа здесь, это, во-первых, своего рода "пароль" архата, во-вторых - краткое выражение своего знания о самом себе (т.е. - осознания себя как существа совершенно иного порядка), и только, в-третьих - само интуитивное знание (типа знания, обозначаемого словом панна). См. R. E. A. Johansson, The Psychology of Nirvana, London, p.p. 22, 31, 132.

2.3. Гатха Нанды содержит сжатое изложение психологической концепции буддийской Йоги и является знаком ее перехода в архатство. Этот стих терминологичен, как всякое индийское знание о психике индивида.

3. "Бесстрашная"²².

"Монахиня Абхайя (что значит "Бесстрашная") пошла в рошу и там сосредоточилась на мысли о костях мертвецов. Будда, сидя в своей "Благоухающей комнате", послал ей видение выбранного ею для сосредоточения предмета, "скелета". При виде страшного скелета она содрогнулась от ужаса. Тогда Будда выслал ей свой "Образ Славы" и сказал гатху, ставшую ее знаком архатства".

3.0. - 3.1. В этом примере очень важно, что "смерть" (здесь - "кости") была сознательно выбрана отшельницей для сосредоточения, в то время как в примере I смерть случилась в естественной и, на уровне описания, не зависящей от воли субъекта ситуации.

Таким образом, здесь мы имеем дело уже с субъективной йогой, поскольку описана попытка вызвать видение самим субъектом, тогда как в предыдущем примере оно было только "наслано" Буддой и не входило в намерения субъекта.

В этом примере Будда выступает лишь как "содействующий успеху сосредоточения", уже подготовленного внутренне психическим состоянием отшельницы, успеху, за которым немедленно следует "знак" нового психического состояния (то есть архатства).

3.2. В более поздних буддийских и не-буддийских источниках сознательное вызывание "видения смерти", представление самого себя "мертвым", а также сосредоточение на скелете или трупе выступает как важнейший технический прием и, вместе с тем, как важнейший элемент содержания Йоги²³.

²² Там же, р. 36. Аналогичные места имеются и в "Песнопениях Отшельников", например в № 12.

²³ Возьмем для примера такое место из важнейшего буддийского руководства по Йоге, относящегося к последним векам I-го тысячелетия н.э. (Visudhimagga, II, II):
"Кладбищенский отшельник"

3.2.1. Если брать исключительно психологическую сторону йоги, отвлекаясь от различия субъективного и объективного ее аспектов, то реальная смерть мужа молодой женщины и показ ей мужа в его будущих рожденьях в примере 1, произведенный Буддой показ отвратительного образа старости Красивой Нанде в примере 2, виденье скелета в данном примере, а также и виденье Буддой "трех знамений" ("дряхлости", "болезни" и "смерти") - то все эти явления можно представить как психотерапевтическую экспозицию. Немедленное или последующее осознание факта этой экспозиции, будь оно совершенно самим субъектом, или сообщено ему другим лицом, во всех этих случаях выступает как знак превращения обычного человека в йога, либо, по крайней мере, как знак выхода человека из состояния "обычности".

3.2.2. В этих примерах, так же как и в явлении Кришной

Обет бхикку, практикующего такую разновидность аскетизма, таков: "Я отказываюсь жить где-либо, кроме мест, где сжигаются трупы..." Таковыми местами считаются поляны, где не более чем двенадцать лет назад было в последний раз сожжено мертвое тело... Расхаживая здесь и там по погребальной поляне, опустив голову и полузакрыв глаза, бхикку смотрит, как горят трупы. Направляясь к такому месту, он должен идти не по дороге, а пробираться боковыми тропинками. Ему следует при свете дня внимательно изучить место со всеми его приметами и подробностями, чтобы ночью ничто не могло показаться ему страшным. И если нечеловеческие твари будут ночью шнырять вокруг, издавая громкие крики, бхикку не должен в них ничего бросать, чтобы отогнать их от себя. ... и чтобы он не проводил ни единого дня без посещения такого места...

Преимущества такого рода отшельничества таковы: приобретается серьезность в отношении смерти, прекращается небрежность и разболтанность, приобретается облик строгий и простодушный, прекращается чувственное влечение, достигается виденье внутренней природы тела, происходит воодушевление, отбрасывается бахвальство своей силой и здоровьем, превозмогается ужас и отвращение, приобретается уважение всяких нечеловеческих тварей, а также достигается уменьшение желаний, удовлетворенность немногим и многое другое. См. "Path of Purity" (Visudhimagga) p.I, Transl. by Pe Maung Tin, PTS Translation Series № II. London, 1923, pp. 87-88; см. также перевод Конзе (London, 1937) и текст в PTS, no 9.

Арджуне своей страшной "вселенской формы" (Бхагавад-Гита, XIV), содержится не демонстрация идеи на материале факта, а показ факта в его предельной, окончательной фактичности, высшей достоверности. И последующее осознание человеком этого "сверхфакта" не становится общей истиной, а продолжает психологически оставаться "истиной факта". И даже, если по своей словесной форме это - общая истина, то исторически, применительно к жизни отдельного человека, она должна возникнуть как истина единичного факта. Таковой она должна была явиться для всякого верующего древнего буддиста или индуиста хотя бы раз в жизни, хотя бы в момент обращения.

Однако, происходя из "сверхфакта", такого рода истина с ним несколько не тождественна. "Сверхфакт" обычно фигурирует как мифический эпизод, а истина, относящаяся к этому факту - как догматическая формулировка. Возможно, однако, исторически и обратное явление, когда более древний текст содержит лишь догматическую формулировку такого рода истины, а "сверхфакт" выступает как эпизод более позднейшего текста, где служит сильнейшим средством убеждения людей в том, что данная догматическая формулировка - правда, а не общее место. Но в обоих случаях психологическая природа "сверхфакта" такова, что оказываемое им воздействие максимально, несравнимо ни с каким другим впечатлением и должно в сильнейшей степени изменить человека, если, конечно, он в состоянии перенести такое переживание, переживание, которое в "сверхфактических" эпизодах всегда описывается как глубоко личное.

3.2.3. "Смерть" в конкретных ее атрибутах и деталях служит самым распространенным знаком всякой индийской Йоги. Достаточно указать хотя бы на такие факты, как канонический образ Шивы-Йогешвары ("Шива-Владыка Йогов"), украшенного гирляндой из черепов или пляшущего на поляне для сожжения трупов, как использование черепной коробки в ритуальных целях индуистскими и буддийскими тантристами, как изображения смерти, крови, убийства и трупов в буддийской ламаистской

иконографии. Показ, экспозиция собственной или другого человека смерти, трупа или скелета, по-видимому, входит вообще во всякий культ и во всякое эзотерическое религиозное знание не только в качестве внутреннего элемента, но и в качестве знака определенной степени посвящения, продвинутой адепта.

Однако здесь более существенна другая сторона. В индийской и особенно буддийской Йоге переживание смерти выступает как знак личного бессмертия Йога, знак того, что для него более не имеют значения жизненные ситуации, чреватые гибелью, и психические состояния, связанные со страхом и ужасом смерти. Все это, разумеется, относится к "горизонтальной интерпретации ситуации". Но одновременно смерть выступает и в смысле "вертикальной интерпретации ситуации", как знак того, что Йог выходит из "круговорота смертей и рождений" и освобождается из сферы действия закона кармы.

"Смерть", таким образом, является для Йога знаком такого знания, где равно снимаются оппозиции "жизнь-смерть", "рождение-смерть", "смерть-бессмертие"²⁴.

3.3. Существует еще одно весьма важное отличие данного примера от предыдущих, поскольку в нем Йога описывается уже как акт сознательный, волевой, целенаправленный; появляется возможность описания этого акта со стороны производящего его индивида. И то, что ранее истолковывалось как ситуация, теперь может быть истолковано как поведение.

²⁴ Отсюда же - две разновидности Йогической практики, одна из которых предполагает отождествление Йогом себя с "мертвым собой", с трупом, со скелетом, а другая разновидность культивирует полное практическое пренебрежение к смерти, более того - поиск таких жизненных ситуаций, которые обычно приводят к смерти. Первая разновидность весьма ярко отображена в гимнах тамильской шиваитской Йогини Карайкал (5-6 вв. н.э.) См. Kāraikkāl, tr. par Baravelane, Pondichery, 1958. Примером другой разновидности служит практика тибетской тантристской секты roq(gcod=yul, Blue Annals, XIII). См. Ю.Н. Рерих, Избранные труды. М., 1967, стр. 426-445.

В принципе, конечно, всякая ситуация, может быть суженно истолкована как поведение. В данном же случае это тем более обосновано, что йог в идеале считается таким индивидом, который способен управлять не только самими собой, но и любыми обстоятельствами, которые тем самым включаются в его поведение. Таким образом, если иметь в виду лишь один определенный уровень рассмотрения, можно говорить об интерпретации (соответственно - горизонтальной и вертикальной) поведения индивида²⁵.

4. Бхадда ("Песнопенья Отшельниц", 37)²⁶.

"Она вновь родилась при Будде Падумуттаре в доме знатного члена клана. Увидев однажды, как Будда отличает среди отшельниц тех, кто помнит свои прежние рождения, она страстно пожелала обладать такой же способностью. И утвердившись в своем решении, она жила, накапливая духовное достоинство. В другой раз она родилась в Бенаресе, в период, когда не было будд. Там она вышла замуж и однажды, увидев, как ее золовка подносит "Молчаливому Будде" еду, загорелась злой завистью. И, наполнив свою чашу вместо еды грязью и всякой дрянью, она понесла ее "Молчаливому". Тогда народ стал говорить: "Безумная женщина! Разве "Молчаливый" обидел тебя чем-нибудь?" Сгорая от стыда, она унесла чашу, опорожнила ее, начистила до блеска, наполнила четырьмя видами пищи и сверху положила кусок сверкающего гхи. Радостная, вернулась она к "Молчаливому" и, поднося ему еду, произнесла такую молитву: "Пусть я буду иметь тело,

²⁵ Что, однако, нисколько не исключает возможности (при переходе на другой уровень рассмотрения) истолкования такого поведения в смысле другой, более общей ситуации.

Мне представляется, что вообще, это - вопрос установки отдельных типов людей или даже культур, - рассматривать ли ситуацию как поведение индивида (как это делается в индуизме и буддизме) или рассматривать поведение индивида как ситуацию (как это было в древнегреческой трагедии), либо полагать ситуацию и поведение синонимами.

²⁶

Theri-Gāthā pp. 47-49.

сверкающее, как эта чаша!" После многих счастливых рождений ей довелось вновь родиться при Будде Кассапе, в Бенаресе, дочерью хранилища сокровищ. Но, вследствие кармического действия ее прежнего поступка, ее тело было зловонно и отвратительно. Будучи от этого в отчаянии, она собрала все свои драгоценные камни, оправила их в золото, отнесла их в ступу и почтила священное место приветственным движением рук, наполненных цветами лотоса. И после этого, в этом же рождении ее тело стало прекрасным и благоухающим. Она имела мужа, была им любима и всю ту жизнь прожила, творя добро. Затем она родилась на небесах, а потом вновь на земле как дочь царя Бенареса. Ведя благую жизнь, она постоянно служила "Молчаливым", а после их смерти покинула свет ради отшельничества и предавалась дхьяне и аскетическим подвигам в "Роцах отшельников". Потом она родилась в Небе Брахмы и, наконец, — на земле, в Сагале, в семье брахмана из клана Коссия. Там она вышла замуж за знатного юношу Пиппали. Когда ее муж отрекся от мира, она раздала все свои богатства и сама стала отшельницей. Пять лет она жила в "Роце Мудрецов", а затем была посвящена в монахини Великой Паджапати. Утвердившись в праджне, она вскоре достигла архатства. Вследствие решений, принятых в прошлых своих рождениях, она стала великим знатоком своих прежних рождений. И Будда, когда он сидел в Джетаване и устанавливал ранг отшельниц, весьма отличил ее за это знание. Однажды она произнесла стих, восхваляющий махатхеру Кассапу, который, очевидно, был ее мужем в трех из ее прежних рождений. Вот последние строки этого стиха:

"Оба мы видели, и он и я, всё страдание,
Все горести этого мира; и мы ушли прочь.
Оба мы архаты, покорившие свое "я".
Оба мы холодны и достигли нирваны теперь!"

4.0.-4.1. Этот пример коренным образом отличается от примера I и 2 тем, что прежние рождения описаны в нем в конкретных обстоятельствах и ситуациях, которые дают конкретный же эффект в последующих рождениях. При этом (и это — самое главное) сам субъект этих воплощений осознает свое знание о них как знак совершенно иного уровня психических

состояний. Это дополняется еще и тем, что такого рода зна- ние рассматривалось и Буддой в качестве этого знака. Таким образом, знак архатства четко выступает здесь как специфи- ческий знак и совершенно иного ранга психических состояний, более высокого, нежели те, знаком которых являлось знание человеком его прежних рождений.

4.2. Всякая последующая ситуация здесь последовательно истолковывается в смысле предшествующего поведения по схеме.

4.3. Суммируя то, что было сказано о Йогическом знании в примерах 2,3 и 4 (поскольку в I это еще не есть знание са- мого субъекта в полной мере), можно заключить, что это зна- ние а) связано с описанием собственных состояний в психологи- ческих терминах; б) предполагает память, абстрактную или кон- кретную, о перевоплощениях и карме и в) связано с сосредото- чением, то есть с собственно технической практикой Йоги.

4.4. Во всех четырех примерах присутствует карма, то есть тот механизм, который превращает факты одной жизни (од- ного "рождения") живого существа в факты другой его жизни. И в этом отношении истолкование, интерпретация, есть не что иное, как возведение одного данного акта поведения (или си- туации) к другому, предшествовавшему ему во времени и извест- ному акту поведения.

4.4.1. И объективно, в смысле вертикальной интерпрета- ции, данный факт описывается как знак другого определенного факта, произошедшего в прежнем рождении, или как знак того события, которое должно будет произойти в будущем рождении.

Субъективно же факт знания кармы индивидом является, в смысле горизонтальной интерпретации поведения, знаком изме- ненного психологического состояния этого индивида, а в смысле вертикальной интерпретации поведения - знаком изме- ненного психического состояния индивида в его прежнем ро- ждении. При этом то обстоятельство, исходим ли мы в таком истолковании из β_p (B_p) или из α_p (A_p), зависит исключи- тельно от того, что мы условно будем считать главным в пре- образующем механизме кармы.

4.4.2. Само кармическое знание может выступать как:

а/ общее знание о том, что такое существо вечно перевоплощается (то есть, что данной его жизни предшествует и за ней следует бесконечный ряд воплощений)²⁷, и общее знание о механизме перевоплощения, то есть о собственно карме,²⁸
в/ конкретное, то есть приуроченное к данному живому существу кармическое знание.²⁹

4.4.3. Кармическое знание, как мы видели, может быть выявлено самим индивидом, либо передано, "послано" ему другим лицом. Последнее в этом случае выступает по преимуществу как носитель высшего этологического ранга (вне зависимости от его самооценки). И, разумеется, предполагается, что оно обладает тем самым и такого рода знанием о самом себе.³⁰

4.4.4. В зависимости от характера источника получения кармического знания, обладающих этим знанием лиц можно классифицировать в порядке повышения их этологического ранга следующим образом: 0/ лица, не знающие о существовании кармы; 1/ лица, имеющие общее кармическое знание, полученное от другого лица; 2/ лица, узнавшие "свою карму" от другого лица; 3/ лица, знающие свою карму и обладающие знанием кармы отдельных других лиц; 4/ лица, обладающие знанием о "карме вообще", а также о своей карме и о карме других лиц.³¹

²⁷ Как например, в Бхагавад-Гите (здесь 5.2).

²⁸ Этот момент сильнее выражен в буддийской, нежели в индуистской мифологии.

²⁹ Как например, в концовке "Притчи о тигрице" из "Сутры Золотого Блеска". Руне Йоханссон говорит об архате: "re-birth and the law of karma were to him empirical facts". See R.E.A. Johansson,....p.40.

³⁰ См. здесь сноску 49.

³¹ В этом случае знание о будущем (см. 5.3 и 5.6) выступает как знание обратного влияния, как знание о прошлом, "опрокинутое" в будущее.

4.4.5. Итак, во всех этих примерах карма оказывается определенным, описанным в отношении прошлого или будущего постоянно действующим фактором, к которому ситуации и акты поведения относятся как знаки к денотату (поскольку, разумеется, действие этого фактора описывается как конкретное). Но в то же время и сам факт кармической обусловленности поведения, ситуации или состояния индивида, поскольку этот факт описан, может рассматриваться как знак принадлежности к определенному уровню существования³².

4.4.6. Если постоянно повторяющиеся формулы "... вследствие того-то и того-то родившись..." указывают на факт перевоплощения, на карму ("... вследствие...") как на постоянно действующий фактор, определяющий поведение (ситуацию), то формула "... родившись так-то и там-то" (например - "в мире богов", "в мире людей", и т.д.) или "... в качестве того-то и того-то..." (например, "дочери брахмана" или "сына богатого горожанина", или "сына нищего" и т.д.) указывает на какие-то чисто индивидуальные либо групповые особенности индивида³³, словом, указывает на тот психофизиологический, поведенческий или социальный статут, который дан индивиду в данном его рождении. Этот статут можно рассматривать как результат действующего фактора, в принципе не зависящего от кармического (поскольку, разумеется, такая зависимость не

³² Из буддийских текстов Праджняпарамиты явствует наличие в психологической теории махаянского буддизма такого уровня, на котором существо (*sattva*) перестает воспринимать карму как фактор, а точнее - перестает воспринимать опозицию "обусловленное - необусловленное" как значимую. Такая позиция может рассматриваться (со стороны) как знак необусловленности психики такого существа какими бы то ни было постоянно действующими факторами. С другой стороны, такая позиция может быть описана и как знак каких-то "конечных" кармических причин. В то же время сам факт рождения, перевоплощения уже является "знаком кармы".

³³ Взять хотя бы постоянно фигурирующие в буддийских сутрах формулировки типа "сын или дочь из хорошей семьи" и т.д.

описана в тексте)³⁴. В ранних буддийских источниках этот фактор не был окончательно зафиксирован терминологически, хотя и выступал постоянно как то, что опосредствовало действие кармы на поведение индивида. В Бхагавад-Гите этот фактор уже определенно выступает как "своебхтие", "собственная природа" (svabhāva) индивида.

4.5. Как уже было сказано выше, то, в смысле чего может быть горизонтально истолковано поведение, то, знаками чего выступают психические состояния, ситуации и знания, все это обнаруживается как путь индивида, как Йога в объективном или субъективном аспекте последней. Если, в смысле объективного аспекта Йоги, всякое поведение есть путь, то, в смысле субъективного аспекта, всякую ситуацию и всякое действие можно истолковывать как знак соответствия или несоответствия пути (в данном случае, конечно, подразумевается, что описывающий знает, что такое путь). При этом путь может выступать либо в чисто доктринальном плане как единый универсальный путь (например, "Срединный путь", "Восьмеричный путь"), либо как совокупность различных путей (как, например, три или четыре "пути" Бхагавад-Гиты), либо, наконец, как особый путь, свой для каждого индивида (т.е. в этологическом смысле: "у каждого свой путь"), выступающий одновременно и как то, чему должно следовать (т.е. и в этическом смысле). Таким образом, поведение индивида может истолковываться как в смысле (или - в качестве знака) того или другого пути, так и в смысле соответствия тому или другому пути.

4.6. Само поведение персонажей приведенных примеров элементарно. Это означает, что оно описывается как чередование во времени определенных действий, а не как синхронное существование действий, из которых одни выступают как собственно действия, а другие, как порождающие их состояния,

³⁴ Следует отметить, что в ряде индийских текстов как нарративных, так и доктринальных карма выступает как единственный постоянно действующий фактор.

либо обуславливающие их мотивы и ценности. То есть всякое поведение описывается в этих примерах как тип поведения, а всякое изменение поведения (включая сюда и изменение психического состояния) — как изменение типа поведения.

5. Сюжетный остов первых четырех глав Бхагавад-Гиты
35 такъв.

В преддверии великого сражения между ратями двух враждующих родственных кланов — Кауравов и Пандавов, военачальник Пандавов Арджуна выезжает на поле Брани Курукшетру на своей колеснице, ведомой богом Кришной. Кришна останавливает колесницу меж двух ратей. Вот-вот должна начаться страшная битва. Арджуна уже стар. Всю свою жизнь он провел в боевых схватках и любовных утехах. Он воин и любовник по своему складу и воин (кшатрий) по своему наследственному статусу (то есть по варне, касте),

Но увидев в рядах врагов своих родичей, сверстников и бывших друзей, Арджуна почувствовал, что не хочет их убивать, испугался последствий греха убийства ближних, преисполнился жалостью к ним и опасениями за само существование того народа, среди которого родился и жил³⁶.

35 Перевод этой части поэмы, отрывки из которой будут приведены в сносках, сделан О.Ф.Волковой, Л.Э.Мяллем и А.М.Цытигорским с издания *Srimadbhagavadgīta*, Condal, 1956. Далее все ссылки будут делаться на номера глав и стихов.

36 1,26. И вот, сын Притхи увидел с обеих сторон стоявших там отцов, дедов, учителей, дядей по матери, братьев, сыновей, внуков и друзей, 27. свёкров, приятелей. Посмотрел Сын Кунти на всех этих собравшихся, столь близких друг другу людей, 28. и нашла на него великая жалость. Придя в отчаяние, он сказал: "При виде соплеменников, которые рвутся в битву, о Кришна, 29. слабеет мое тело и пересыхает рот. Я весь дрожу, озноб пробегает по телу, 30. лук Гандива выпадает из руки, горит кожа. Я не могу стоять, мой дух в смятении. 31. О Волосатый, вижу я дурные знамения: не приведет к добру убийство соплеменников в битве. 32. Не нужна мне победа, Кришна, ни царство, ни удовольствие! Зачем мне царство, Покровитель Коров, зачем наслаждения и жизнь? 33. Ведь те, ради кого мне нужны Царство, наслаждение и удовольствие, собрались здесь для битвы, презрев жизнь и богатство. 34. Вот они — учителя, отцы, сыновья, дядья, свекры, внуки, шурины и все сородичи. 35. Я не хочу их убивать, да же если они станут убивать, о Погубитель демона Мадху! Я не

Так, перед сражением, которое должно было стать последним в его воинской жизни, Арджуна одолела глубокая скорбь, он предался отчаянию и сказал Кришне, что не будет сражаться³⁷.

Кришна же отвечал ему, что он должен сражаться³⁸.

Одолеваемый сомнениями, Арджуна стал просить Кришну объяснить ему, в чем же его долг.³⁹ И Кришна объяснил Арджуне,

хочу этого даже ради владычества над теми мирами, что уж говорить об этой земле! 36. Какую радость принесет нам убийство сторонников Дритараштры, о Потрясающий людей? Только грех падет на нас, если уйдем мы этих лучников. 37. Поэтому мы не должны убивать наших сородичей, сторонников Дритараштры! Как сможем мы быть счастливы, о Медвянный, убив соплеменников? 39. Как же мы, предвидящие скверну, ведущую к гибели семьи, не знаем, что нам следует отвратиться от этого греха? 40. С гибелью семьи погибают издревле установленные порядки семьи, и если гибнет порядок (дхарма), то в семье воцаряется противопорядок (адхарма). 41. Из-за воцарения противопорядка, о Кришна, портятся женщины семьи! Из-за испорченности женщин, о Витязь из рода Вришни, возникает смешение варн. 42. Смешение ведет к аду и губителей семьи и семью, ибо их предки падают, лишившись принесенной воды и клецок. 43. Эти скверны губителей рода, причиняющие смешение варн, разрушают порядки рода и порядки семьи. 44. А для людей, у которых рухнули порядки рода, о Потрясающий Существа, всегда уготовано обиталище в аду — так мы слышали не раз. 45. Увы, о горе! Мы решились на столь великий грех, что готовы убить соплеменников, вожделая царства и счастья. 46. Мне легче будет, если меня, безоружного и не сопротивляющегося, убьют в сражении сторонники Дритараштры с оружием в руках.

³⁷ I, 47. Так сказав, Арджуна, чей дух привела в смятенье скорбь, среди битвы опустился на сиденье Колесницы, выронив лук со вложенной стрелой.

³⁸ II. Победоносный сказал: I. Тогда ему, одолеваемому жалостью, со взглядом, замутившимся от слез, впавшему в отчаяние, так сказал Погубитель Демона Мадху: 2. "Откуда у тебя в такой трудный миг взялось это отчаяние, недостойное ари, приносящее бесславье, прегржажающее путь к небу, о Арджуна! 3. Не будь же евнухом, о сын Притхи, это тебе не пристало! Воспрянь, о Уничтожитель Врагов, отбросив это презренное бессилье сердца". Арджуна сказал: 4. Как же, о Погубитель Демона Мадху, смогу я в битве посылать стрелы в моих противников, достойных почитания, о Погубитель Врагов? 5. Лучше я буду питаться милостыней здесь, в этом мире, не убивая этих многоопытных старейшин, чем стану вкушать наслаждения, запятнанные кровью, убив их, желавших мне блага.

³⁹ II, 6. Ведь мы не ведаем, что для нас тяжелее: победим мы или победят нас. Вот стоят впереди сторонники Дхри-

как надо думать о себе и других людях, чтобы сражаться, и вообще жить, а затем изложил ему основы Йоги как практической стороны такого понимания.

5.0. Ситуация Арджуны описана в других частях Махабхараты и формально не отличается от ситуации β . других воинов, упомянутых среди участников сражения, поскольку ее тривиальное осознание (γ_0) оставляло и Арджуну и других воинов на их прежнем уровне психических состояний A .

5.1.1. Исходная ситуация преддверия сражения в высшей степени значима для всех, и не только потому, что должно произойти поистине великое сражение, но и потому, что сражение это происходит не только на земле, на поле Куру, но и в сфере духа, на поле Дхармы⁴⁰. Безотносительно к данному индивидууму или к данным индивидам, и не будучи осознано ими как таковое, это сражение является знаком дхармы - высшего универсального миропорядка (или - знаком нарушения этого порядка?)⁴¹. Реальное поле Куру соотносится с полем Дхармы, как конкретный человек Арджуна, - со своей душой, пребывающей в боге Кришне⁴².

тараштры - если мы их убьем, то после не захотим жить. 7. Язва жалости развела мне душу, смятенный разум не в силах постичь, что есть мой долг. Я спрашиваю тебя, что же лучше? Твердо скажи мне это. Я твой ученик, наставь меня, припадшего к тебе. 8. Ведь я не представляю себе, чтобы обладание несравненным процветающим царством или даже владычество над обитателями Горних Уделов смогло бы прогнать у меня скорбь, иссушающую чувства". 9. Так сказал Арджуна Кришне, затем добавил: "Я не буду сражаться, Уничтожитель Врагов".

⁴⁰ I, I. На поле Дхармы, на поле Куру сошлись жаждущие сражаться мои люди и Пандавы...

⁴¹ Произшедшей в прошлом великой битве Кауравов и Пандавов - как индуистскому мифу, типологически соответствует должествующая произойти в будущем великая шамбалинская война махаянской буддийской мифологии. Согласно последнему мифу, участники шамбалинской войны до самого ее конца не будут знать ни об ее значении (то есть о том, что она и есть шамбалинская война - Знак прихода нового Будды), ни о том, какая из сторон правая.

⁴² То обстоятельство, что человек Арджуна является лицом воплощенного бога Кришны, является знаком атманической его близости Кришне как высшему духовному началу.

5.1.2. Состояние α_1 Арджуны можно рассматривать как обычное волнение, напряжение перед боем. Новое, нетривиальное осознание им обычной ситуации β_1 можно рассматривать в качестве знака каких-то возмущений, потрясших, изменивших его ментальный стереотип (*manas*), и перенесших его почти мгновенно в типично пограничное состояние. Пограничное потому, что оно стоит между рядом тривиальных состояний A и тем высшим состоянием α_2 Арджуны, которое последует за сообщением ему Кришной высшего йогического знания. Иначе говоря, $\alpha_0 \rightarrow \alpha_1 \rightarrow \alpha_2$ Арджуны уже есть йога в объективном ее аспекте (об этом может свидетельствовать и данное средневековым комментатором название первой главы — "Йога отчаяния Арджуны"), в то время, как йога, излагаемая Кришной Арджуне, есть и субъективная йога (поскольку она осознавалась и называлась как таковая и говорящим, и внимающим). Знание, сообщенное Арджуне Кришней, амбивалентно. Оно дает возможность Арджуне, находящемуся уже в ином (α_2) состоянии, быть эффективным и в прежних ситуациях ($\beta_0, \beta_1, \beta_2 \dots \beta$) и оно является знаком того состояния α_3 , которое уже живет в Арджуне, то есть йогического состояния, в котором Арджуна и закончит свое земное состояние.

5.1.3. Знание, сообщенное Кришной Арджуне, в высшей степени терминологично: какие-то вещи называются особыми словами, и Арджуна, задавая вопросы, употребляет эти же слова. Собственно, их диалог, это разговор "Йога с йогом", а называние терминами — знак принадлежности их обоим к контингенту йогов.

Можно думать, что прагматика сообщения Арджуне доктринального йогического знания включает в себя и момент "посвящения" в высшую йогу.

5.2.1. Придя в отчаяние, Арджуна говорит, что то, что он прежде считал своим долгом, "война", есть грех (*pāpa*), то, что он прежде считал порядком (*dharma*), есть противопорядок (*adharma*), а то, что он прежде считал сражением, есть смерть для одних и убиение для других.

Излагая Арджуне свою логическую доктрину, Кришна прежде всего побуждает его вновь переосознать исходную ситуацию и понять, что для настоящего воина сражаться означает выполнение своего долга, которое делает незначимым оппозиции: "победа-поражение" ("успех-неуспех", "достижение-недостижение"), "грех-безгрешность", "смерть-убийство".

Снятие последней оппозиции обладает в проповеди Кришны универсальной значимостью; провозглашение им того, что смерти нет, ибо атман ("Я") вечен, что смерти и рождения нет, а есть перевоплощение того, кто бессмертен⁴⁵, не относится к знанию исходной ситуации, а лежит в основе всякого знания, в то время как, скажем, в примере I знание того, что смерти нет, а есть перевоплощение, относится непосредственно к исходной ситуации.

5.2.2. Поведение в Гите описывается как сложное, структурное, а не как тип поведения сам по себе. Оно предполагает реализацию самого себя внутри определенной мотивационно-ценностной сферы (топоса) и предполагает осознание самого себя, то есть создание текста поведения более высокого порядка, иначе говоря, предполагает уже наличие некоторого метаповедения. Но в этом-то и заключается одна из черт непостижимой мудрости Гиты, истинное поведение, согласно словам Кришны, - это - поведение, полностью лишенное мотивации и цели (то есть чисто типологическое, лишенное топоса поведение), а истинное знание о поведении - это знание о нем, как о таковом (в смысле: "сражение, это не грех, не заслуга, не убийство, а просто действие", то есть "сражение есть сра-

⁴³ П, IO... отвечал Кришна: II. "Ты скорбел о тех, о ком не следует скорбеть... Знающие не скорбят ни о тех, кого покинуло дыхание, ни о тех, кто дышит. I2. Ведь не было, чтобы не существовал я, ты и эти правители людей, и не будет, чтобы все мы не существовали в дальнейшем. I3. Как это тело воплощенного переходит от младенчества к юности, старости, так после воплощенный переходит к другому телу; стойкого это не приводит в смятение. 47. Знай же, что не уничтожимо то, кем протянуто все это; никто не может уничтожить Того непреходящего. Конечными называются эти тела вечного, неуничтожимого, неизмеримого Воплощенного, поэтому сражайся, Арджуна!"

жение")⁴⁴.

Действие выступает как универсальный нейтрализатор всех поведенческих оппозиций. И такое действие, будучи осознанным, уже не сможет рассматриваться как знак психического состояния в смысле горизонтальной интерпретации поведения⁴⁵.

5.2.3. И, наконец, Знание в Гите полагает себя как такое знание, в котором снимаются все вообще оппозиции, оно полагает себя как знание недвойственное по преимуществу. Это знание исходит из йогической (в смысле субъективного аспекта Йоги) практики, в которой культивируется не только абсолютно нейтральное поведение ("чистое действие"), но и абсолютно нейтральное отношение ко всем альтернативам жизни, к полярным ситуациям и к полярным оценкам⁴⁶.

Знание "Я", атмана - как вечного, поведения - как чистого действия и мира - как недвойственного, сообщенное Арджуне Кришной, является знаком перехода адепта на новый уровень психических состояний, где никакая жизненная ситуация уже не имеет для него значения⁴⁷ (то есть знание этой ситуации больше не будет выступать в качестве знака состоя-

⁴⁴ Очень важно иметь в виду, что само такое понимание действия (как анэтического) является специфически религиозным. Его ни в коем случае нельзя рассматривать как разрешенное противоречия между светским и религиозным взглядом. См. J. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Bari, 1957, p. 511-512.

⁴⁵ В буддизме такому пониманию вполне соответствует. higher wisdom of regarding things as in themselves they really are " (*yathā bhūtam samparābhāya daṭṭhabbām*), see *Dhammasangani*, transl. by C.A.F. Rhys Davids, London, 1923, *Introductory Essay*, p. LXXVI. Будда часто говорил о таком понимании применительно к себе самому, см. напр. *Sarvāstivādin, Sutra*, ed. by J. Takakusu and R. Watanabe, Tokyo, 1924-29, XXXVI, p. 777 c.

⁴⁶ П, 47. Пусть будет для тебя главным (само) действие, но не его плоды. Пусть не будет плод для тебя причиной действия... 48. Занимайся йогой, совершай действия и оставь привязанности... Ш, 19. Ни к чему не привязанный, ты совершай действия...

⁴⁷ П, 14. Ведь ощущения от материи, дающие холод и жар, удовольствие и неудовольствие не вечны... Не поддавайся им... 15... равно принимающий удовольствие и неудовольствие, достоин бессмертия. 38... равно относись к счастью и несчастью, к получению и не получению, к победе и поражению...

ния этого нового уровня)⁴⁸.

5.2.4. Знание (пересознание) исходной ситуации в примерах 5 и I^X

Знание ситуации	У ₀	У ₁	У ₂
Сражение ^{XX}	Победа ^{XXX} (победа-поражение) = выполнение своего долга (dharma)	Смерть людей ("смерть-погубление", "жизнь-смерть") =	Сражение ^{XXXXXX} = действие =
		= Совершение греха	= Выполнение своего долга (svadharmā)
Смерть ^{XX} мужа	XXXXX	Смерть мужа ("жизнь-смерть") =	Перевоспечение
		= Несчастье ^{XXXXX}	

Будь равным в достижении и недостижении. 45... отбрось двойственность, заставляющую выбирать между "да" и "нет".

⁴⁸ Высшее знание в Бхагавад-Гите является интуитивным по преимуществу. Оно не только едино с Йогой; предполагается что само его достижение возможно только йогическим путем. См. Etienne Lamotte, *Notes sur la Bhagavadgītā*, Paris, 1929, p. 87-91.

^X Имеется весьма существенное различие, ибо в I мы имеем дело с ситуацией в собственном смысле этого слова (поведением в I по существу является само "знание"), а в 5 - с собственно поведением действующего лица (Арджуны) в данной ситуации.

^{XX} "Сражение" и "смерть мужа" - названия ситуаций. Они часто энологичны (то есть не несут никакой этической оценки).

^{XXX} В кавычки заключены оппозиции знания данного уровня, снимаемые, нейтрализуемые знанием, описанным в соседнем столбце; прерывистая черта разделяет данное знание по степеням этичности; знак "=" обозначает соответствие элементов знания, относящихся к разным степеням этичности.

^{XXXX} Не описанная здесь нормальная ситуация; в примере I это - счастливая жизнь женщины с мужем и ребенком.

5.3. Общая идея перевоплощения "Я". Гиты, входя в йогическое знание (в смысле горизонтальной интерпретации), одновременно лежит и в основе знания о карме. Эта идея сначала конкретизируется как идея "рождения" (*janma*). Подобно Будде, Кришна сообщает адепту общее знание, сам зная все рождения, и свои, и всех существ (см. 4.4.3.). При этом он провозглашает, что такое знание, поскольку оно уже возникло, прекращает дальнейшие рождения. Таким образом, здесь знание одного фактора вертикальной интерпретации выступает как фактор обратного влияния и одновременно как знак такого состояния, в котором карма перестает быть постоянно действующим фактором⁴⁹.

5.4. "Собственная природа" или "своебытие" в Гите противопоставлено карме, но как постоянно действующие факторы и свабхава, и карма противопоставлены поведению, описываемому как их знак, в качестве того, что может быть "вертикально" истолковано. При этом подчеркивается неосознанность свабхавы у "обычного" человека и ее осознанность, управляемость у самого Кришны⁵⁰.

XXXXX В соответствии со сказанным в х, "несчастье" здесь является этической оценкой ситуации, в отличие от этической оценки поведения в примере 5.

XXXXXX Здесь, по существу, мы имеем дело с устранением или, по крайней мере, с уменьшением этического момента и с возвращением к оценке ситуации как таковой ("сражение есть сражение").

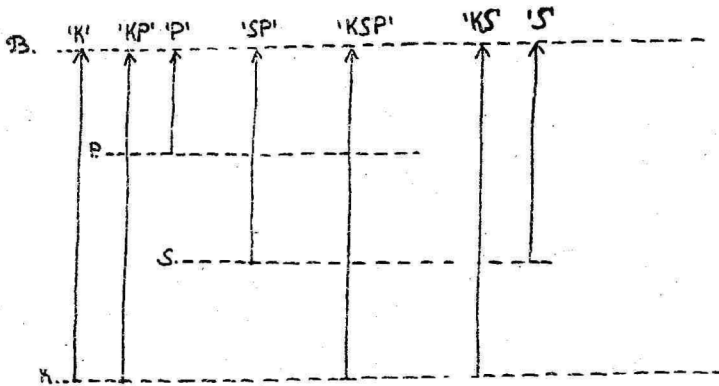
⁴⁹ IV, 5. Много прошло моих рождений, и твоих тоже, о Арджуна: я знаю их все, но ты не знаешь... 9. Кто поистине ведаёт мое дивное рождение и дела, тот, оставив тело, идет не к новому рождению, а ко мне, о Арджуна!

⁵⁰ IV, 6... "Я, Владыка Существ, стоя над своей природой, возникаю своей божественной силой. XVШ, 59... Если, не исходя из своей природы, ты подумаешь: "я не буду сражаться", твоя природа все равно повлечет тебя к этому. Связанный своей кармой и рожденный свабхавой, ты, даже если поведению не захочешь, сделаешь нехотя".

Если же отвлечься от знания человеком свабхавы, то уже сама ее реализация есть фактор положительный в духовном отношении, есть, по существу, карма-йога, см. E. Lamotte, Notes..., p.p. 93-95.

5.5. "Путь" (*patha*) как постоянно действующий фактор, либо вместе со *svabhāva* противопоставлен поведению, либо противопоставлен поведению и *svabhāva*, взятым вместе (первый случай более типичен для индуистской мифологии, второй - для буддийской).

5.6. Схема трех уровней вертикальной интерпретации поведения



- B. - поведение (behaviour);
- P. - *patha* - "путь" человека;
- S. - *svabhāva* - "своебытие" человека;
- K. - *karma* - карма.

5.6.0. Приведенная схема вертикальной интерпретации поведения говорит лишь о взаимодействии данного акта поведения с установленными нами постоянно действующими факторами и о

взаимодействии последних друг с другом, но ничего не говорит о конкретном характере этого взаимодействия. Очевидно, что в общем мы можем говорить лишь о влиянии этих факторов на поведение (прежде всего в тех случаях, когда речь идет о двух одинаковых актах поведения, которые могут быть истолкованы как знаки различных постоянно действующих факторов или их сочетаний), поскольку это влияние замыкается на данном акте поведения. Точнее говоря, это влияние условно рассматривается как завершающееся на данном акте поведения, хотя в принципе, теоретически оно может завершаться и на уровне любого из трех постоянно действующих факторов вертикальной интерпретации.

5.6.1. Это влияние, которое можно условно назвать "прямым влиянием", не выводимо из самого акта поведения. Из схемы явствует, что одно и то же событие может произойти под влиянием различных факторов и их сочетаний или вообще произойти при отсутствии влияния каких бы то ни было факторов ("нулевое влияние"). Здесь можно усмотреть некоторую аналогию со "структурой поведения", исходя из которой один и тот же акт поведения может реализоваться в совершенно различных мотивационно-ценностных окружениях (топосах), или вообще не иметь мотивационно-ценностных характеристик.

5.6.2. В ряде случаев поведение может само по себе рассматриваться как постоянно действующий фактор в смысле влияния на другие поступки и ситуации жизни того же индивида на всех уровнях вертикальной интерпретации. При таком рассмотрении мы назовем влияние поведения как постоянно действующего фактора "обратным влиянием". Последнее, равно как и прямое влияние, может быть никаким, нулевым или же прямо или опосредствованно распространяющимся на карму, свабхаву и патху субъекта.

Однако в древних и средневековых индийских мифологических текстах любое влияние поведения субъекта, имеющее место в настоящем рождении и долженствующее реализоваться в следующем рождении, обязательно должно быть опосредствовано кармическим уровнем, то есть быть "K", "KS", "KSP", либо "KP". Иначе говоря (и это чрезвычайно важно для индий-

ской мифологии!), обратное влияние описывается как действующее через карму по преимуществу.

На первый взгляд это может показаться нелогичным: действительно, почему влияние поступков предыдущего рождения на поведение субъекта в настоящем рождении должно быть совместимо с постоянно действующими факторами, описываемыми вне связи с этими поступками, а влияние поведения субъекта на его будущую жизнь может быть только кармическим? Ответ на это весьма прост. Для индийской мифологии и для непосредственно связанного с ней индийского умозрения одновременное описание прямого и обратного влияния применительно к одному и тому же факту принципиально невозможно. Будучи рассматриваемо с точки зрения поведения субъекта в его будущем рождении, обратное влияние описывается как прямое, но с точки зрения настоящего поведения "S", "SR" и "P" будущего рождения субъекта остаются принципиально неопределенными, то есть зависят исключительно от усилий и деятельности субъекта, являющихся результатом его собственного сознательного или бессознательного выбора между возможностями, представляемыми ему его свабхавой и кармой (включая сюда и возможность отказа от свабхавических и кармических возможностей вообще). Последнее обстоятельство нуждается в дополнительном разъяснении. Дело в том, что горизонтальная интерпретация поведения допускает возможность оценки ряда действий как не являющихся факторами в смысле кармы, то есть как этически невалидируемых. Такого рода действия, не могущие быть охарактеризованы как дурные или хорошие, строго говоря, вообще не могут быть рассматриваемы как поступки. С точки зрения теории поведения Бхагавад-Гиты они-то и являются действиями мотивационно-ценностно необусловленными и восстанавливающими целостность поведения. И именно в этих "нулевых действиях" древнеиндийские метафизики и психологи видели не только активную сторону поведения и возможность освобождения индивида от влияния поступков и ситуаций прошлых жизней и от обстоятельств и условий настоящей жизни, но и освобождение от любых по-

следствий, могущих реализоваться в будущих жизнях, так же, как и от самих этих будущих жизней.

5.6.3. Однако из событий данной жизни индивида нельзя однозначно выводить о тех постоянно действующих факторах (или их комплексах), которые обусловили эти события. Из схемы вертикальной интерпретации явствует, что каждое действие может быть знаком, по крайней мере, семи десигнатов (по крайней мере — поскольку допускается возможность поведения вообще не могущего быть истолкованным в смысле вертикальной интерпретации). Это положение действительно как по отношению к прямому, так и по отношению к обратному влиянию, о которых здесь говорилось выше. Степень же определенности истолкования того или иного факта, акта поведения или ситуации жизни индивида в смысле того или иного фактора, а точнее в смысле обусловленности тем или иным фактором, равно как и степень определенности истолкования того или иного действия индивида в смысле влияния этого действия на его жизнь в будущих рождениях зависит исключительно от того, насколько эта обусловленность полно и конкретно описана в тексте.

Таким образом, индуистский или буддийский текст является нам как такое описание, в котором присутствует ряд действий — омонимов, несущих различную смысловую нагрузку в смысле вертикальной интерпретации. (Аналогичным образом мы можем считать такого рода омонимами типологически одинаковые акты поведения, реализуемые в различных топосах — мотивационно-ценностных сферах, то есть различные в смысле горизонтальной интерпретации).

5.6.3.1. В индийских мифологических текстах мы встречаемся с тройкого рода описанием актов поведения, факторов, событий и ситуаций жизни индивида в смысле вертикальной интерпретации. Во-первых, это такое описание, в котором субъект, совершая действие, чувствует его значение, смутно ощущает его смысл по невысказанной формуле: а не произошло ли это вследствие чего-то, уже произошедшего или сейчас происходящего, и не находящегося в моей воле? Во-вторых, по формуле: а не повлечет ли это за собой событий, которые окажутся для

меня катастрофическими и которые я не в силах ни предупредить, ни контролировать? В-третьих, по формуле: а что это всё могло бы вообще значить? Во всех трех случаях в форме настроения, чувства или предчувствия констатируется наличие какого-то либо прямого, либо обратного влияния. А собственное поведение и сопутствующие обстоятельства представляются индивиду знаками, о которых он знает или догадывается, что они знаки, но значение которых он познает недостаточно или неполно.

5.6.3.2. Для точного же истолкования событий, действий и поступков в смысле обуславливающих их факторов или сочетаний факторов вертикальной интерпретации, как правило, требуется появление другого лица, которое каким-либо образом сообщит субъекту свое знание (как об этом уже говорилось в предшествующих §§). Это сообщение может присутствовать в тексте того же порядка, что и поведение самого субъекта. Иначе говоря, информатором может быть сам автор, от лица которого ведется повествование (при этом автор, разумеется, информирует читателя, слушателя, а не субъекта описываемого им поведения).

Однако чаще информатором является действующее лицо, порождающее текст следующего порядка (то есть текст внутри текста). В мифологических источниках наличие такого лица едва ли не обязательно. Контигент персонажей, описанных в этих источниках, можно разделить на три группы: а/ лица, только действующие; в/ лица, действующие и получающие при этом знание о своих действиях в смысле прямого, обратного либо какого бы то ни было (включая сюда никакое, нулевое) влияния; с/ лица, информирующие группу "в" о значении действий членов этой группы в смысле вертикальной интерпретации.

При этом следует иметь в виду, что представители последней группы противопоставлены двум первым как лица, обычно вообще не совершающие никаких действий, кроме передачи вышеизложенной информации. В случае же, когда член группы "в" по ходу действия сам должен стать информатором,

то это может произойти лишь после того, как ему об этом сообщит член группы "с".

5.6.3.3. Может быть, следует особо выделить случай, когда поступающая информация (вне зависимости от порядка текста) носит общий характер, то есть относится к поведению данного индивида в такой же мере, как к аналогичному (или всякому) поведению всякого другого человека. Так, например, информатор может говорить, о сущности патхи, свадхавы, кармы, или обо всех этих факторах, или об их отсутствии, но (если не говорить о специфически дидактической литературе, основным содержанием которой и являются такого рода сообщения), обычно эта информация передается субъекту в такие моменты, когда переживаемая им ситуация делает эту информацию сугубо конкретной и значимой для дальнейшего поведения субъекта.

5.6.3.4. Суммируя то, что было сказано выше о поведении действующего лица, можно заключить следующее: 1/ это поведение реализуется как таковое, не включая в себя знания причин и следствий себя самого в смысле вертикальной интерпретации, но при этом в той или иной форме предполагается как обусловленность этого поведения постоянно действующими факторами, так и возможность (а иногда и необходимость) знания этих факторов; 2/ это поведение включает знание причин и следствий себя самого в смысле вертикальной интерпретации; 3/ будучи включенным в поведение, знание настоящего поведения как процесс может быть обращено и в прошлое, и в будущее, иначе говоря, может быть направлено на прямое и обратное влияние.

5.6.4.1. Здесь уже говорилось о принципиальной неопределенности данного акта поведения в смысле возведения его к тому или иному постоянно действующему фактору, как к тому или иному уровню вертикальной интерпретации (поскольку, разумеется, этот фактор не описан), а также о принципиальной невозможности одновременного рассмотрения одного и того же акта поведения в качестве следствия постоянно действующего фактора и в качестве самого постоянно действу-

ющего фактора, следствием которого являются будущие события. К тому следует добавить, что такая же неопределенность остается и в том случае, когда постоянно действующий фактор описан в тексте.

В индийских мифологических источниках то или иное событие или действие обыкновенно истолковывается в смысле одного постоянно действующего фактора, то есть либо патхи, либо свабхавы, либо кармы. Однако установить, является ли этот один, уже описанный фактор, в свою очередь, обусловленным другим или другими факторами, практически невозможно. Иначе говоря, если обратиться к нашей схеме вертикальной интерпретации, то "KP", "SP", "KSP" и "P" могут быть одинаково описаны как "P", а "KS" и "S" как "S". Аналогичным образом в случае, если имеется описание сочетания постоянно действующих факторов "SP", то оно может быть истолковано, в свою очередь, как "KSP" или "SP". То есть случаи "KSP" и "SP" будут описаны одинаково, как "SP". Если даже исходить из возможности полного описания постоянно действующих факторов, неопределенность истолкования все равно остается, поскольку индийские мифологические источники содержат информацию, дающую нам основание предполагать, что поведение или ситуация могли бы быть истолкованы на еще более высоком (или еще более глубинном) уровне, которому в буддизме соответствовало понятие дхармы как универсального миропорядка, а в индуизме — понятие о параматмане. Тогда все уровни приведенной схемы вертикальной интерпретации будут относиться к уровню дхармы или параматмана, как низший уровень к высшему.

5.6.4.2. Предложенную схему вертикальной интерпретации мы рассматриваем как мифологическую модель (то есть как нашу модель индийской мифологии!) осознания некоторых глубинных психических процессов, как бы выходящих на поверхность, результирующих во внешних событиях или действиях, которые могут быть наблюдаемы или описаны. Обращает на себя внимание некоторое типологическое сходство этой модели с моделью (также могущей быть рассматриваемой как мифологическая в на-

шем смысле этого слова) Фрейда-Юнга. Это сходство обнаруживается не в конструктивных элементах, а в характере динамической связи этих элементов в обеих моделях. В индийской мифологии процесс влияния ненаблюдаемых факторов, начинаясь с кармы, приходит через свабхаву и патху к наблюдаемому поведению и к знанию этого процесса как к конечному этапу поведения. (Аналогично тому как в смысле горизонтальной интерпретации мы имеем дело с циклом поведения, который начинается с наблюдаемого внутреннего психического состояния и завершается знанием как знаком следующего психического состояния). Этому обычно соответствует по существу и схема хода повествования многих индийских нарративных текстов. Такова, по-видимому, и картина естественного выведения на поверхность текста поведения обуславливающих это поведение глубинных психических факторов, названных здесь "постоянно действующими".

Однако направление реального хода сюжета обычно противоположно направлению хода описания, а именно: развитие поведения действующего лица, поведения, могущего (как уже говорилось выше) быть истолкованным в смысле влияния глубинных факторов или их сочетаний, приводит к конкретному выявлению этих факторов, результирующему в знании их самим действующим лицом. И, как это уже было отмечено в § 4, знание о карме выступает как последний этап влияния кармы, тогда как более ранние этапы этого влияния реализуются на уровне подсознания данного действующего лица (хотя при этом они могут быть познаны другим действующим лицом). В этом знании субъекту поведения открывается возведение того состояния, в котором он находится, к некоторому прежнему его состоянию, как возведение следствия к причине. И если раньше то, что произошло или происходит с субъектом поведения, казалось ему игрой слепого случая, чем-то исключительным, неповторимым, неоправданным предшествующим поведением, то знание глубинных факторов открывает ему, что переживаемая либо пережитая им ситуация, во-первых — бывает, во-вторых — должна быть и, в-третьих (и это здесь самое главное) — может быть прекращена самим фактом этого знания. Буддийская,

равно как индуистская психология, по существу, исходит из чисто мифологической гипотезы о том, что сама жизнь индивида есть своего рода "поднятие", "выведение", представляемое как совокупность динамических процессов, последовательно актуализирующих явления прошлого поведения в настоящем поведении (подобно тому, как фрейдовско-юнговская психология исходит из мифологической гипотезы об актуализации филогенетического поведения как атавизма в психоонтогенезе)⁵¹.

⁵¹ В отличие от психоанализа, ставящего своей целью устранение действия глубинных факторов, обуславливающих данное отрицательное состояние пациента, йогическое знание направлено на устранение вообще всех атавистических факторов, порождающих какие бы то ни было, как отрицательные, так и положительные состояния субъекта. Поскольку же речь идет о таком знании, которое направлено на устранение влияния данного поведения на будущее (то есть на устранение обратного влияния), то здесь можно усмотреть некоторую параллель с современной психотерапевтической методикой школы психодрамы Морено.

Teadmine kui isiksuse märk Vana-India
vaimukultuuris

A.M. Pjatigorski (Moskva)

R e s ü m e e

Artikli autor esitab kolm põhiseisukohta terminist "teadmine" india filosoofias.

1. Teadmist mõistetakse siin eslkõige iseenda või teiste inimeste praeguste või endiste psüühiliste seisundite teadmisenä.

2. Iga teadmine eeldab seesmiselt, et kirjeldatud või meenutatud isik on mõned seisundid juba saavutanud ja et veel mõned seisundid on talle saavutatavad.

3. Psüühilist seisundit selle sõna kõige üldisemas tähenduses vaadeldakse paljudes vana-india budistlikes ja mittebudistlikes tekstides kui elusolendi käitumis- ja olemistaseme transformeerimise ja muutmise põhifaktorit. Kuid see muutev aktiivsus on esitatud ainult erilistes "teadmise tekstides", mis on kõigi isiklike saavutuste põhjusteks.

Knowledge as a Sign of Personality in the Spiritual
Culture of Ancient India

A.M. Piatigorsky (Moscow)

S u m m a r y

There are three general statements about the term "knowledge" in Indian philosophy proposed by the author of the article.

1. Knowledge is understood here mostly as the knowledge of psychic states (of oneself or other people's), either present or past.

2. Each and every knowledge implies that some states are already attained by the described or mentioned person, or that some states are still to be attained by him.

3. The psychical state (in the most general sense of the word) is regarded in many ancient indian texts (buddhist and non-buddhist) as the main factor, transforming and modifying the behavioural and existential level of the living being spoken about. But this modifying activity is exposed only by specific "texts of knowledge", responsible for all personal attainment.

SISUKORD - СОДЕРЖАНИЕ - CONTENTS

Saateks	3
Вместо предисловия	3
Prefatory Notes	4
<u>Ariste, P.</u> , Einige Märchen der Čuchny-Zigeuner	5
Ariste, P., Mõningaid tšuhni-mustlaste muinasjutte.. Resümee	39
Аристе П., Некоторые сказки цыган-чухны. Резюме ...	40
<u>Leesment, L.</u> , Ühe noorelt surnud balti orientalisti reisist mõõda Levanti a. 1815 - 1816 ...	41
Лесмент Л., Об одном малоизвестном путешествии по Леванту в 1815-1816 гг. Резюме	55
Leesment, L., Über G.F. Richters Levante-Reise 1815- 1816. Zusammenfassung	57
<u>Chlenov, M.A.</u> , <u>Sirk, Ü.</u> , Merger of Labial Phonemes in Ambonese Languages	58
Членов М.А., Сирк Ю., Слияние лабиальных фонем в ам- бонских языках. Резюме	94
Tšlenov, M.A., Sirk, Ü., Labiaalsete foneemide konver- gents amboni keeltes. Resümee	96
<u>Умаров Э.А.</u> , Полные и краткие формы фразеологизмов (по материалам "Хазойин-ул-маоний")	98
Umarov, E.A., Fraseologismide täis- ja lühivormid (Ališer Navoi "Mõtete varamu" taustal). Resümee	103

Umarov, E.A., Die Voll- und Kurzformen der Phraseologismen (Auf Grund der "Schatzkammer der Gedanken" von Alischer Navoi). Zusammenfassung	103
<u>Сулайманов К.</u> , К вопросу о категории характера протекания действия глаголов в тюркских языках	104
Sulaimanov, K., Verbitegevuse kulgu iseloomustavast kategooriast türgi keeltes. Resümee..	116
Sulaimanov, K., Zur Frage nach der Kategorie der Verlaufsart der Handlung bei Verben in den Turksprachen. Zusammenfassung.	116
<u>Макеева Ф.Х.</u> , Становление дунганской литературы	117
Makejeva, F.H., Tungani kirjanduse arengust. Resümee	146
Makejeva, F.H., Über das Werden der dunganischen Literatur. Zusammenfassung	146
<u>Сыркин А.Я.</u> , К характеристике индуистского пантеона.	148
Sõrkin, A.J., Hinduistliku panteoni karakteristikast. Resümee	189
Syrkin, A.J., Zur Charakteristik des hinduistischen Pantheons. Zusammenfassung	189
<u>Лубоцкая Н.Ю.</u> , Скр. 'divya' и его параллели в индоевропейской терминологии "божьего суда" 190	
Lubotskaja, N.J., Sanskriti 'divya' ning selle paralleelid 'jumalakohtu' indo-euroopa terminoloogias. Resümee	201
Lubotskaja, N.J., Sanskrit 'divya' und dessen Parallele in der indoeuropäischen Terminologie für das Gericht Gottes. Zusammenfassung	201

Мялль Л., Основные термины праджняпарамитской психологии	202
Mäll, L., Prajñāpāramitā psühhologia põhiterminid. Resüme	214
Mäll, L., Main terms of the psychology of the Prajñāpāramitā. Summary	214
<u>Пятигорский А.М.</u> "Знание" как "Знак личности" в духовной культуре древней Индии	216
Pjatigorski, A.M., Teadmine kui isiksuse märk Vana-India vaimukultuuris. Resüme	265
Piatigorsky, A.M., Knowledge as a Sign of Personality in the Spiritual Culture of Ancient India. Summary.....	266

ТРУДЫ ПО ВОСТОКОВЕДЕНИЮ

П, I

На разных языках

Тартуский государственный университет

СССР, г. Тарту, ул. Вилксоли, 18

Ответственный редактор П. Нурмекунд

Корректор В. Логина

Сдано в печать 28/IV 1973 г. Бумага печатная № 2, 30x45,1/4.

Печ. листов 17,0 (словных 15,81). Учетно-издат. листов

14,05. Тираж 1000 экз.

МВ 04171. Зак. № 511

Ротапринт ТГУ. СССР, г. Тарту, ул. Пяльсоии, 14

Цена I руб. 41 коп.