

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2₍₇₎

ОСЕНЬ — ЗИМА

2007

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Обращение Поздней Цзинь к династии Мин.
Введение, комментированный перевод
с маньчжурского языка *Т.А. Пан* 5
- Ю. Клапрот. Ци цзя ту хэби* (Головоломка
из семи частей). Предисловие и публикация
Х. Валравенса (на англ. яз.) 21
- Л.Ю. Тугушева.* Фрагменты раннесредневековых
тюркских гадательных книг из рукописного собрания
Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения
РАН. Публикация, транслитерация и перевод 37

ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.И. Иванов.* Богобоязненность *ходящих прямыми
путями* (к вопросу о происхождении и точном
значении чжоуских категорий *дэ 德* и *вэй 威仪*) 47
- Е.В. Ревуненкова.* Малайская рукопись
Крузенштерна *Сулалат-ус-салатин* и ее
культурно-историческое значение (II) 78
- А.М. Соколов.* Эмиси — эдзо — айны. Айны в пределах
японских владений в средние века и эпоху Кинсэй
(области Цугару, Симокита [Хонсю] и Мацумаз
[Хоккайдо]) 97
- Д. Цолин.* Литературные формы библейской истории
Сотворения (Быт. 1:1–2:3) и их риторическая
интерпретация в таргумах 110
- А.С. Четверухин.* Материал для фоно-морфологической
реконструкции ряда египетских служебных морфем.
Предлоги (*j)t*, (*j)n*, (*j)r* и их производные формы 119



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2007

На четвертой стороне
обложки:

Лист № 11 из китайского альбома
Х-7 (коллекция художественного
фонда СПбФ ИВ РАН)
после реставрации

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
Р.И. Котова
А.А. Ковалев
О.В. Мажидова
Н.Г. Михайлова
О.В. Волкова
И.Г. Ким
И.И. Чернышева
Е.А. Пронина
А.В. Богатюк

© Российская академия наук, 2007
© Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения, 2007

<i>И.Т. Канева.</i> Общевопросительные предложения в шумерском языке	140
<i>М. Кемпер.</i> Захваты текке и агиография Хаджжи Бекташа, Хаджжим Султана, Дамир Баба и Караджи Ахмада XV–XX вв. (на англ. яз.)	144
<i>К.В. Военец.</i> Древнеиндийская грамматика Aṣṭādhyāyī (Диалог поколений индийской лингвистической традиции)	168
ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
<i>И.А. Алимов.</i> «Бэй мэнь со янь» Сунь Гуан-сяня (895? — 968): автор, сборник и персонажи	180
<i>О.Ф. Акимушкин.</i> Художник Касим ибн 'Али и рукопись РНБ «Ахсан ал-кибар» (Dom 312)	202
<i>А.М. Стрелков.</i> Новый источник изучения тантры Калачакра — сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» в тибетском переводе	209
<i>Б.В. Норик.</i> Кати'и Харави и его антология поэтов императора Джахангира	220
<i>И.Р. Каткова.</i> Мусульманский мистицизм Западной Суматры (устная и письменная традиции)	235
<i>А.Л. Федорин.</i> К вопросу об истории ксилографирования канонических и исторических текстов во Вьетнаме	245
КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ	
<i>И.В. Зайцев.</i> Арабские, персидские и тюркские рукописи и документы московских собраний: итоги и перспективы изучения (опыт справочно-библиографического указателя)	252
Взаимодействие питерских и московских китаистов. Письма П.Е. Скачкова В.С. Мясникову, 1957–1959 гг. Подготовка к изданию <i>В.С. Мясникова</i>	279
РЕСТАВРАЦИЯ И ХРАНЕНИЕ	
<i>Н.В. Степанова, Л.И. Крякина, Ю.Г. Арчакова, И.Н. Кулешова.</i> Опыт исследования и реставрации экспортных китайских картин на тетрапанаксе бумажном из коллекции художественного фонда Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН	289
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
<i>И.В. Кульганек.</i> Вторые Доржиевские чтения «Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство» (Санкт-Петербург, 9–11 ноября 2006 г.)	298
<i>Т.В. Ермакова.</i> Годичная научная сессия СПбФ ИВ РАН 2006 г.	301
<i>З.А. Юсупова.</i> Заседание, посвященное памяти М.Б. Руденко (1926–1976)	302
РЕЦЕНЗИИ	
Российско-китайские научные связи: проблемы становления и развития (<i>Т.В. Ермакова</i>)	303
<i>Е.В. Бойкова.</i> Библиография отечественных работ по монголоведению: 1946–2000 гг. (<i>Т.И. Юсупова</i>)	305
IN MEMORIAM	
Лев Серафимович Савицкий (1932–2007)	308
Ордихан Джасмович Джалилов (1932–2007)	310

Е.В. Ревуненкова

Малайская рукопись Крузенштерна *Сулалат-ус-салатин* и ее культурно-историческое значение (II)*

Мифологические и сказочные источники

Самый древний пласт *Сулалат-ус-салатин* содержит мифологические мотивы, среди которых очень распространены этиологические. Почти каждое место действия связано с какими-либо мифологическими ассоциациями или воспоминанием о мифологическом эпизоде. И хотя в них действуют чаще всего основатели городов и государств, министры, сохранились в них и обычные персонажи подобных мифов с их типичными занятиями — охотой, рыболовством, земледелием. Таковы мифы о происхождении названия *Самудра*. В действительности индийское слово со значением «океан», в мифе оно производится от слов *семут бесар* — «большой муравей» (рассказ 7). В разнообразных вариантах типологически сходных мифов объясняются названия города Сингапура — «Город льва» (рассказ 3), реки Бесисик — «чешуйчатая» и мест Бату Беллах — «Расколотый камень» (рассказ 6), Паданг геланг-геланг — «Червивое поле» (рассказ 7), Патани — «Папаша-крестьянин» (рассказ 32) и т.д.

Возникновение некоего природного явления прикрывается псевдоисторической мифологической оболочкой и связывается с событием, якобы случившимся в древности. Так, красноватая почва в Сингапуре толкуется как след кровавой битвы с яванцами: «Только начало рассветать, как санг Раджуна Тапа открыл ворота города, и яванцы ворвались и начали неистово биться с людьми внутри города. Много народу полегло с обеих сторон, и кровь текла потоком, извиваясь по всему городу Сингапуру. И эта кровь еще и сейчас есть на сингапурской земле» (рассказ 10). Миф о пятнах крови, являющихся якобы причиной красного цвета почвы, имеет очень широкие параллели в фольклорных традициях многих народов мира.

Этиологический по функции миф о происхождении названия *Бату Беллах* — «Расколотый камень» заканчивается словами: «И этот камень и поныне стоит в устье Саюнга, называют его Бату Беллах». Слово *Бату* («камень») является составной частью многих топонимов, упоминающихся в тексте произведения: Бату Пахат («Высеченный камень»), Букит Бату («Каменный холм»), Лубук Бату («Каменная Коса»), Бату Хампар («Распростертый камень»), Бату Улу («Камень в верховье реки»). Подобного рода названия мест и целых государств присутствовали в древности и средневековье и у других народов Индонезии, в частности яванцев¹. В древней Яве существовал культ священного камня, около которого проводились важные церемонии². Ритуал с точильным камнем — один из важнейших у современных ибан-даяков (Сев. Кали-

* Первая часть исследования опубликована в: Письменные памятники Востока. М., 2007. № 1 (6). С. 118–147.

¹ Кулланда С.В. История древней Явы. М., 1992. С. 91.

² Бимбаева А.В. Доиндуистские верования на древней Яве // МИИ. Вып. XVI. Сборник статей в память Б.Б. Парникаля. М., 2004. С. 50–52.

мантан)³. Очевидно, культ камней существовал и у малайцев. Во всяком случае он был частью космологических культов, о чем можно судить по замечанию У. Скита, сделанному в конце XIX в.: «...некоторые малайцы... воображали, что небосвод представляет собой нечто вроде камня или скалы, называемой *бату хампар*, т.е. распротертый камень, а появление звезд объясняется (как они думали) тем, что свет проникает через отверстия, сделанные в этом камне»⁴.

В эпизоде, повествующем о сражениях сингапурцев с яванцами, говорится о том, что предатель, открывший ворота города, и его жена превратились в камни и что эти камни до сих пор стоят у сингапурского рва. Такими же словами кончается эпизод об убийстве некоего тун Джана Катиба, осмелившегося взглянуть на сингапурскую принцессу и убитого за это. Мотив превращения в камень является одним из самых популярных в малайском и индонезийском фольклоре. Зафиксированные в малайском средневековом произведении мотивы, связанные с камнями, имеют целый ряд коннотаций с мифологическими и сказочными сюжетами у других народов Индонезии и типологически очень сходны с широко распространенным почитанием камней у горных народов Индии, тюркских и монгольских народов, корейцев⁵. В нескольких мифологических сюжетах раскрываются представления о чудодейственной силе слюны (рвоты, отрыгиваемой массы). Это рассказы о рождении глашатая из рвоты белого буйвола, от которого ведут свое происхождение члены знатного рода малайцев, носящего название *Мунтах Лембу* — букв. «Рвота буйвола» (рассказ 2), о слюне злого духа, наевшись которой обычный раб превращается в богатыря (рассказ 6).

В легенде о распространении ислама в северосуматранском княжестве Самудре говорится о том, что правителю приснился сон, будто Мухаммад плюнул ему в рот, и, проснувшись, правитель ощутил вокруг себя запах нарда и тотчас стал читать Коран (рассказ 7). Этот мифологический мотив, явно связанный с очистительной силой слюны, можно сравнить с распространенным обычаем жителей Медины приносить новорожденных детей к Мухаммаду, который плевал им в рот⁶. А.Н. Веселовский называл этот обычай «помазанием слюной» и показал его распространение у многих народов Европы и Азии⁷. В малайском произведении он сочетается с представлениями о способности слюны понимать чужую речь, связи ее с самим словом, с приобретением дара мудрости. Эти представления аналогичны весьма древним представлениям, отмеченным у индоарийских и славянских народов⁸.

Вариантом мотива рождения из слюны является рождение принцессы из пены (рассказ 2). Отметим, что упомянутый выше малайский род Мунтах Лембу был позже переименован в *Буи Лембу* — букв. «Пена буйвола». Это древний фольклорный мотив династийного мифа о происхождении мифических предков проник во многие произведения малайской исторической прозы — «Кутайские родословия», «Повесть о Банджаре», «Повесть о Маронге Махавангсе» и др.

Есть еще группа мифов о чудесном рождении, в которых фигурируют животные и растения. В рассказе 21 говорится о происхождении тямского принца: он родился из соцветия арековой пальмы и был вскормлен молоком коровы. Первый мотив восхо-

³ Masing J.J. The Coming of the God. An Iban Invocating Chant (Timang Gawai Omat) of the Baleh River Region, Sarawak. Vol. 1. Canberra, 1997. P. 32–33.

⁴ Skeat W.W. Malay Magic Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula. L., 1900. P. 5.

⁵ Топоров В.Н. Гора // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980; Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003. С. 76–83, 112–116, 207–212.

⁶ Арабский аноним XI века / Изд. текста, пер., введение в изучение памятника и коммент. П.А. Грязневича. М., 1960. С. 152.

⁷ Веселовский А.Н. Собр. соч. Т. II. СПб., 1913. С. 119.

⁸ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. СПб., 1865. I. С. 398–399.

дит к тямской фольклорной традиции, согласно которой тямский принц, провозглашенный в 1074 г. под именем Харивармана, происходил от матери — арековой пальмы и отца — кокосовой пальмы⁹. Но он полностью смыкается с подобными мотивами рождения из плода дерева или цветка, имеющими широкое хождение в малайско-индонезийском регионе, особенно в глубинных районах — на островах Ниас и Ментавай, у батаков Суматры, у даяков Центрального и Северного Калимантана (кеня, кайан, бахау, дусун)¹⁰, у тораджей Центрального Сулавеси¹¹. Парадигма мотива рождения из плода или цветка говорит об австронезийском происхождении этого мотива и, скорее всего, соотносится с архаичным представлением о мировом дереве или древе жизни.

Не менее известен у самых разных народов и второй мифологический мотив — о вскармливании человека животным (Ромул и Рем, вскормленные волчицей, персидский царь Кир, вскормленный собакой и т.п.). В малайском варианте тямского мифологического мотива обосновывается институт табуации: «Поэтому и по сию пору в Тямпе не хотят есть коров и не убивают их». Этот запрет объясняется многовековым влиянием индуизма в Тямпе.

Следует еще раз напомнить, что памятник создавался в период расцвета малайской культуры, находившейся в течение длительного времени сначала под сильным индийским влиянием (с рубежа н.э. до XIV в.), а потом — ислама (с XIV в. по настоящее время). Окончательное оформление памятник получил в то время, когда ислам уже утвердился в государстве и когда при дворе малаккских султанов происходило обучение мусульманской теологии и решались сложнейшие вопросы суфийской философии, как, например, концепция о *сущностях и свойствах совершенного человека* (рассказ 20). Весь памятник проникнут духом ислама, который ощущается в традиционном посвящении, композиции, употреблении персидских стихотворных форм и арабских формул, использовании литературных произведений мусульманского Востока, упоминании образов героев-мусульман: шиита Амира Хамзы, Мухаммада Ханафии, царей персидских городов, династий. В такой обстановке все, что было связано с домусульманскими верованиями, преследовалось и изгонялось. Но древние религиозно-магические представления были настолько сильны и живучи, что проникли в средневековую словесность, развивавшуюся под влиянием ислама. И чем дальше укреплялась новая вера, тем дальше прятались в тень и скрывались в глубине нового мирозерцания древнейшие представления, закрепленные в мифах.

Беглый взгляд на мифологические реликты средневекового памятника довольно красноречиво свидетельствует о том, сколь упорно сохраняются и удерживаются мифы и связанные с ними древнейшие представления в период господства ислама. Для Малайи — страны с поздней письменной традицией — очень важно, что с появлением исторических описаний было положено начало литературному изложению мифов. Включенные в письменное повествование, эти мифы были обработаны в классическом стиле литературы малайского средневековья. Расцветшие сказочными и романтическими сюжетами, погруженные в обильный материал историко-бытового характера, мифологические мотивы, зафиксированные в *Сулалат-ус-салатин*, позволяют иногда только догадываться о некогда существовавшем мифе. Они не могут быть приравне-

⁹ Maspero G. Le Royaume de Champa. P., 1928. P. 187; Нгуен Ван Хоан, Никулин Н.И. Взаимосвязи культуры вьетов и других народов Юго-Восточной Азии // Традиционное и новое в литературе Юго-Восточной Азии. М., 1982. С. 16; Парникель Б.Б. Чамское предание о кокосовом орехе: миф или сказка? // Языки и литература Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Материалы конференции 18–20 янв. 1994. СПб., 1994. С. 146–153.

¹⁰ Münsterberger W. Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungmythen. Beitrag zur Kultur Analyse Südostasiens. Haag, 1939. S. 26, 69, 104, 105, 110.

¹¹ Maxwell W.E. Two Malay Myths: The Princess of the Foam and the Raja of Bamboo // JRAS. New Series. 1881. Vol. XIII. Pt 2. P. 518.

ны к непосредственным записям, полученным изустно. Такие записи появились гораздо позже и сделаны были уже европейцами. Поэтому такие произведения, как исследуемый памятник и ему подобные, являются источником, благодаря которому можно с большей или меньшей степенью точности реконструировать древнемалайскую мифологию и связанные с ней религиозно-магические представления и обряды.

Широко использованы в этом произведении традиционные сказочные и эпические мотивы и сюжеты, хорошо известные в репертуаре мирового фольклора. К ним относятся мотивы змеборства и порчи (рассказ 2), состязания богатырей (рассказ 6), состязания женихов, подобные индийским сваямварам (рассказ 14), известный на всем Востоке с глубокой древности бродячий сюжет о мальчике, которого убивают за то, что он дает мудрый совет (рассказ 10), сюжет о покинутых младенцах, впоследствии становящихся героями (рассказ 14), а также сюжеты о семи прекрасных женах (рассказ 19) и о похищении красавицы (рассказ 29).

Имеются в памятнике и сюжеты, распространенные в эпических сказаниях более поздней эпохи. Хорошо известен по русскому эпосу сюжет о том, как государь несправедливо заточает лучшего из своих богатырей, а в трудный момент вспоминает о герое, находящемся в опале, освобождает его, и тот спасает государство¹². В малайском произведении имеется эпизод, близкий не только в целом к указанному, но и в отдельных деталях: смелый военачальник и искусный полководец Ханг Туах оклеветан; султан приказывает его убить, но один из придворных спасает его от смерти и тайно охраняет его; позже, когда нужно расправиться с нарушителем спокойствия во дворце, султан с сожалением вспоминает о своем храбром военачальнике и радуется при известии, что он жив. Герой выходит из заточения. Он, как и полагается в подобном эпическом сюжете, худ, бледен, шатается от слабости. Его кормят, постепенно он набирается сил и совершает очередные подвиги (рассказ 16). Все перечисленные выше мотивы и сюжеты известны каждому исследователю европейского, центральноазиатского, ближневосточного фольклора. Типологические параллели из малоизвестного пока малайского фольклора раздвигают рамки сравнительного изучения данной фольклорной темы.

Малайский фольклор не остался непроницаем для культур, под влиянием которых он находился в течение многих веков. В мифе о том, как появились малайцы, воплотились синкретические религиозно-мифологические представления, имеющие разные источники и заимствованные в разное время. Архаичные образы двух женщин-прародительниц, обитающих на горе, отождествляемой со священной индийской горой Меру, соседствуют с образами обладающих огненной сущностью царевичей, джиннов, пери, Александра Македонского, крылатого коня и другими образами, имеющими иранское, и шире — ближневосточное происхождение¹³. Так окаменевшая основа местных мифологических сказаний под скрещивающимся влиянием двух культур и новых сюжетов средневековья стала едва различимой.

Рассмотренные выше мотивы и сюжеты относятся к домалаккскому периоду истории Малаккского султаната. Но и в собственно исторической части произведения, посвященной Малаккскому султанату, где речь идет о событиях современных или почти современных написанию произведения, принцип освещения этих событий остается тем же. И в этой части фабульные и композиционные элементы очень часто заимствованы напрямую из народного творчества, а реальные исторические события приурочиваются к ним. И здесь исторические рамки произведения легко раздвигаются, давая простор вымыслу и фантазии. И в этой части произведения сквозь общест-

¹² *Протт В.Я.* Русский героический эпос. М., 1956. С. 320–321.

¹³ *Ревуненкова Е.В.* Фольклорный компонент в «Малайской истории» («Седжарах Мелау») // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 216–218.

венную и государственную перспективу XV в. просвечивают отдельные черты, гораздо более древние, чем историко-географический фон, с которым они связаны в своем позднейшем развитии, и на одной плоскости оказываются совмещенными разные по времени мотивы, образы и сюжеты.

Показателен с этой точки зрения эпизод памятника, связанный со сватовством последнего малаккского султана Махмуд Шаха (годы правления 1488–1511) к принцессе с горы Леданг — покровительницы Малакки (современная гора Офир). В *Сулалат-ус-салатин* сказка использована для историзированного романического сюжета. В нее вводится реальное историческое лицо — султан Махмуд, задумавший взять принцессу в жены и посылающий к ней сватов-послов (рассказ 27). Эпизод о сватовстве полон образами, навеянными эпическими произведениями и средневековыми рыцарскими романами, известными на всем Ближнем Востоке, в Средней Азии и пришедшими вместе с мусульманством в Малаю: красавица-пери, прислужницы героини, волшебный сад с разговаривающими птицами, встреча с подружкой пери¹⁴. Но под этими сюжетами скрываются и культ гор, и мотивы о превращениях и оборотнях, и явления родового табу. Эти мотивы раскрываются в заключительной части эпизода сватовства, когда принцесса принимает вид сгорбленной старухи и говорит, на каких условиях она согласится стать женой малаккского султана: «Если малаккский султан хочет взять меня в жены, пусть построит от Малакки до горы Леданг мосты: один из золота, другой — из серебра. И к сватовству пусть преподнесет мне семь подносов с печенью москитов, семь подносов с печенью вшей, кувшин слез, кувшин сока молодой арековой пальмы, чашу своей крови и чашу крови государева сына по имени раджа Ахмад». Султан не мог выполнить последнего условия, и брак не состоялся.

Все, о чем говорилось выше, позволяет дополнить, а в некоторых отношениях и выявить разнообразный репертуар дописменной традиции малайцев. Историко-типологическое сходство малоизвестного еще малайского фольклора с образами, мотивами, сюжетами эпических традиций других народов Запада и Востока, расширяют базу сравнительно-типологических исследований фольклора в целом.

Значение средневекового малайского памятника *Сулалат-ус-салатин* как источника мифолого-сказочного и обрядового фольклора малайцев явно заслоняет его значение как источника исторического. И некоторые выдающиеся историки, чьи исследования основаны на документальных свидетельствах, действительно воспринимали его как всего лишь набор вымышленных историй.

Многие факты и исторические события в этом произведении, изложенные чаще всего в виде легенд, не только невозможно непосредственно использовать в качестве исторического источника — они постоянно нуждаются в разъяснении историка. Отдельные даже вполне достоверные высказывания и сообщения — не говоря уже о событиях политической истории, — обросшие мифами, сказками, легендами, следует каждый раз подвергать критическому анализу и рассматривать в совокупности и взаимодействии известных историко-культурных и литературных данных. В таком случае восстанавливается более или менее стройная смена событий и степень отклонения легенд от того, что, возможно, происходило в действительности.

Малайские государства и другие страны

Малайская культура испытывала длительное влияние индийской культуры — индуизма и буддизма, особенно сильно сказавшееся в эпоху Шривиджайи. Свидетельства влияния индийской культуры в памятнике отражены в сохранившемся титуле

махараджа у правителей Сингапура и Малакки, в сюжетах о связях малайского государства с индийскими — Калингой и Виджайнагаром (рассказ 1), названии легендарной горы Махамеру (рассказ 2), в именах царя Кейда (рассказ 1) и многих других персонажей, в реминисценциях древнеиндийского эпоса «Рамаяна» и др. Рассказываются в нем и о борьбе индийского раджи Сурана и сиамского короля Чулана.

Только с помощью аналогий и соотнесения с другими источниками можно увидеть в легендарном персонаже — радже Чулане имя *Чола* — царской династии Южной Индии, а в войне раджи Сурана с сиамским королем увидеть отражение, с одной стороны, опустошительных набегов Чолов на Суматру и Малаккский полуостров в первой половине XI в., а с другой — претензии королей ангорской династии Ченла XII в. на северную часть Малаккского полуострова (рассказ 1). Так между строк легенды начинают проступать исторические факты. При этом в памятнике произошло смешение врагов, действующих в разное время. Для типологического сравнения следует отметить, что и в русских летописях и былинах часто встречается смешение половцев и татар (в летописях) или татар и Литвы, земли литовской (в былинах) — врагов, действующих в разное время, но воспринимаемых как общих врагов русского государства¹⁵.

В разделе о мифологических источниках упоминалась легенда о принятии ислама северосуматранским княжеством Самудра, в которой подчеркивается представление о чудодейственной силе слюны. Сейчас обратим внимание на то, что, согласно этой легенде, вещему сну правителя Самудры предшествовало отправление из Мекки корабля с шейхом на борту, который сначала остановился в Мутабаре, а затем приплыл в Самудру. В это время правителю Самудры снится сон, что пророк Мухаммад плюнул ему в рот. Проснувшись, он ощутил вокруг себя аромат нарда и начал читать Коран (рассказ 7).

То, что первыми в ислам были обращены северосуматранские княжества, отмечал и Марко Поло, побывавший в Самудре в 1292 г. До сих пор не утихают дискуссии о времени проникновения и путях движения ислама в Индонезию — непосредственно из Аравии или из Индии, вернее, из какой ее части — северной, восточной, западной или южной. В памятнике много места уделено связям Шривиджайи и Калинги (рассказ 1), под которой имеется в виду прежде всего Южная Индия, а термин *оранг Клинг*, в настоящее время относящийся ко всем индийцам Малайзии, раньше обозначал выходцев из Южной Индии. Эти сведения подтверждают мнение об особом влиянии Южной Индии на Малайю. В легенде говорится, что корабль из Мекки первоначально остановился в Мутабаре. Этот вымышленный город может восходить к арабскому *Ма'абар* и обозначать как восточное (Коромандельское), так и западное (Малабарское) побережье Индии¹⁶. В то же время, по мнению многих ученых, в том числе и современных малайзийских и индонезийских исследователей, ислам в малайско-индонезийский регион проникал непосредственно с Аравийского полуострова, хотя не исключается и индийский путь — с Коромандельского побережья Индостана¹⁷. Если интерпретировать легенду о распространении ислама в северосуматранс-

¹⁵ Лихачев Д.С. Культура древней Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М., 1962. С. 91; Былины / Сост., подготовка текста, вступ. статья, примеч. Б.Н. Путилова. Т. II. Л., 1986. С. 507.

¹⁶ *Marrison G.E.* The Coming of Islam to the East Indies // JRASMB. 1951. Vol. XXIV. Pt 1. P. 33–34; de *Jong Josselin P.E.* Agama di gugusan pulau Melayu. Kuala Lumpur, 1965. H. 85.

¹⁷ *Arnold T.W.* The Preaching of Islam: A History of Propagation of the Muslim Faith. L., 1913. P. 364–365; *Marrison G.E.* The Coming of Islam. P. 31–37; *Buchari.* Epigraphy and Indonesian Historiography // ИИ. 1965. P. 62; *Ал-Атмас*, 1974. С. 95–99; *Ван Джамалуддин.* Суфизм в истории Индонезии: Абд Ас-Самад Ал-Палимбани, религиозный мыслитель XVIII в. СПб., 2003. С. 26–27. Подробно о проникновении ислама в малайско-индонезийский регион см.: *Денисова Т.А.* Ислам в Индонезии в VII–XII вв. // Очерки истории распространения исламской цивилизации. Т. 1. От рождения исламской цивилизации до монгольского завоевания. М., 2002. С. 85–98; *она же.* Ислам в Нусантаре в XIII — сер. XVI в. // Там же. Т. 2. Эпоха великих

кое княжество в свете исследований эпиграфики, документов на китайском, арабском, персидском, турецком языках, то в ней можно увидеть подтверждение двух путей проникновения ислама: непосредственно с Арабского Востока, или «аравийский» путь (корабль из Мекки), и индийский, так как прежде чем попасть на Суматру, корабль оказался в Индии — на Малабарском или Коромандельском побережье Индостанского полуострова (рассказ 7).

Подобная же легенда описывает обращение в мусульманство Малакки (рассказ 11), но в ней обозначен только «аравийский» путь проникновения ислама на Малаккский полуостров (корабль из Джидды).

Из легенд восстанавливаются не только отдельные события из истории возникновения и завоеваний эпохи Шривиджайи. Некоторые сюжеты вызывают догадки о распаде этой обширной империи. Об этом говорит переход к рассказам о событиях в отдельных суматранских княжествах — Самудре, Пасая, Перлака, посетив которые Марко Поло заметил, что они являются обломками былой империи¹⁸.

В фантастических сюжетах об основании княжеств Самудры и Пасая, соре двух братьев и разделе государств встречаются имена султанов и министров, реальное существование которых подтверждается сохранившимися надгробиями с высеченными на них именами, совпадающими с именами, названными в *Сулалат-ус-салатин*, а приведенные в произведении их генеалогии в ряде случаев нашли подтверждение в данных археологии и нумизматики¹⁹. Реальные родословные в сочетании с легендарными сюжетами дают возможность представить некоторые вехи истории Пасая — северосуматранского княжества, упоминание о котором исчезло уже в первой половине XVI в. Паса в *Сулалат-ус-салатин* — сильное княжество, присоединившее к себе соседнюю Самудру. По могуществу оно сравнивается с Малаккой, Ару, Маджапахитом (рассказы 11, 18). Малаккцы с трудом побеждают пасайцев. А восстановленный на престоле с помощью малаккского султана Мансур Шаха пасайский султан позволяет себе высокомерно относиться к своему благодетелю (рассказ 22). Пасай был крупным религиозным центром, где развивалась мусульманская литература, обсуждались сложнейшие теологические вопросы. За разрешением их малаккские богословы обращались к пасайским (рассказ 20). В конце XIV в. в Пасе было создано первое произведение в жанре исторической прозы — «Повесть о раджах Пасая», — оказавшее большое влияние на *Сулалат-ус-салатин*. Учитывая, что в 1524 г. Пасай был завоеван все более набирающим силу соседним государством Аче и вскоре исчез с исторической арены, сведения *Сулалат-ус-салатин* о нем как о процветающем государстве, значительном культурном и религиозном центре, равном самой Малакке, существенно дополняют весьма скромные исторические свидетельства.

В исторической части *Сулалат-ус-салатин* в основном развиваются те же темы, что и в доисторической, но темы эти относятся уже к периоду Малаккского султана: обращение Малакки в ислам, отношения Малаккского государства с Китаем, Сиамом, яванской империей Маджапахит, а также другими княжествами Малайи и Индонезии — Пахангом, Пераком, Патани, Тренггану, Кампаром, Индрагири, Сиакон, Макассаром. Автор произведения мог быть свидетелем многих событий этого времени или, по крайней мере, знать о них не только из легенд. Но описания событий малаккского периода тоже во многом опираются на фольклор. Для восстановления

мусульманских империй и Каирского Аббасидского халифата (середина XIII — середина XVI в.). М., 2002. С. 247–281.

¹⁸ Марко Поло. Книга. М., 1956. С. 177.

¹⁹ Moquette J.R. De eerste vorsten van Samoedra-Pasé // Rapporten van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch Indie. 1913. Blz. 48–53; Cowan H.K. Bijdrage tot de kennis van rijk Samoedra-Pasai // TBG. 1938 (78). D. 1–4. Blz. 213.

картины более или менее близкой к реальной здесь также требуется сопоставление разных источников.

Многочисленные легенды об отношениях Малакки и Китая занимают немалое место в памятнике как в домалаккской, так и собственно малаккской истории.

В одном из занимательных рассказов *Сулалат-ус-салатин*, относящихся к далекому прошлому, говорится о том, что китайский император, услышав о величии малайского государства, попросил руки одной из царских дочерей. Малайский правитель согласился выполнить эту просьбу, предварительно написав об этом в письме, вручив его китайскому послу вместе с государственной печатью. С тех пор род китайских императоров происходит от потомков брака китайского императора и малайской принцессы (рассказ 2).

Известно немало китайских исторических описаний, посвященных отношениям Китая с малайскими княжествами в древности и средневековье. Подробно анализируя китайские переводы посланий от правителей стран Южных морей, А.А. Бокшанин отмечает, что все они строились по определенному трафарету: в них обязательно выражались восторженные восхваления и славословия китайскому императору; правители, от имени которых направлялись послания, называли себя «слугами» и добавляли слова, выражающие покорность и подчинение. Подношения и подарки от посольских миссий китайцы называли «данью», а сами страны считались данниками Китая. Исследователь приходит к выводу о несомненной фальсификации в официальной китайской историографии формы посланий правителей стран Южных морей, но добавляет при этом, что вопрос о том, насколько фальсифицировано их основное содержание, еще ждет дальнейшего исследования²⁰. Надо сказать, что существуют и другие китайские источники XII — начала XIII в. — *Чжу фань чжи* («Описание всего иноземного») и *Лин вай дай да* («Вместо ответа [на вопросы] за Пятью хребтами»), в которых отмечается военная сила Шривиджайи и ее могущественный монарх. Принципиально важно, что в обоих источниках Шривиджайя называется гегемоном (*бо*) и что установлению политических связей с Шривиджайей в Китае придавалось важное значение²¹.

Приведенный выше эпизод памятника, где Китай предстает как государство, заинтересованное в укреплении брачных связей с малайским государством, где малайский правитель дарит свою печать китайскому императору, а не наоборот, совпадает со сведениями тех официальных китайских источников, которые, как и малайский памятник, свидетельствуют об истинном характере взаимоотношений двух государств.

Тот же тон в отношении к Китаю сохраняется и в тех рассказах *Сулалат ус-салатин*, в которых описываются малайско-китайские отношения в период основания и расцвета Малаккского султаната. Когда до китайского императора донеслась весть о величии Малакки, он направил туда своих послов (рассказ 15). Он посылает в Малакку также корабль, на котором было столько игл, сколько народу на китайской земле, а в ответ на это Малакка посылает в Китай корабль, на котором было столько зерен, сколько людей в Малакке. Хитрые и изобретательные малайцы смогли увидеть лицо китайского императора, что никогда не удавалось даже китайским придворным. Китайский император стремится выдать свою дочь за малаккского правителя, он заинтересован в дружеских связях с могущественным султаном, напоминает об общих с ним предках, а малаккский султан позволяет себе посмеиваться над китайским им-

²⁰ Бокшанин А.А. Краткая история связей Китая со странами Южных морей (с древности до XVI в.) // Китай и соседи в древности и в средневековье. М., 1970. С. 138, 145–146.

²¹ Чжао Жуэгуа. Чжу Фань Чжи (1225 г.) / Введ., пер. с китайского и коммент. М.Ю. Ульянова // Восток. 1996. № 6. С. 147, 148 (Сообщение о государстве Шривиджая); Чжоу Цюй-фэй. За хребтами. Вместо ответов (Лин вай дай да) / Пер. с китайского, введ., коммент. и приложения М.Ю. Ульянова. М., 2001 (Памятники письменности Востока. СXXXI). С. 142, 330, 331.

ператором: он посылает письмо, заканчивающееся двусмысленной фразой: *sembah sahaya raja Melaka datang kepada paduka ayahanda raja Cina* — «Ваш смиренный слуга, правитель Малакки, шлет почтительный поклон досточтимому отцу — правителю Китая» или «посылаю письмо слуге малаккского правителя». Вместе с письмом малаккский правитель насылает на китайского императора кожную болезнь, излечиваемую одним способом — водой, в которой омыл ноги малаккский султан. Говорится в малайском произведении и об особом квартале Малакки, заселенном китайцами и называемом Букит Чина — *Китайский холм* (рассказ 15).

В это же время, т.е. в начале XV в., официальная китайская историография подробно освещает двусторонние связи Малакки и Китая, но характер описания этих связей сохранился от предшествующих времен.

Взгляд малайского историографа на малайско-китайские отношения совсем иной. Он нейтрализует непомерную степень самовозвеличивания, характерных для официальной китайской историографии²².

Отношениям Малаккского султаната с Сиамом также уделено достаточно большое внимание в памятнике. Эти отношения характеризуются столкновениями, чередующимися с обменом посланиями и, наконец, заключением мира, «когда враги стали друзьями» (рассказ 13). Все эти сведения, обладающие скорее художественными, чем историко-хроникальными достоинствами, подтверждают известные по другим источникам факты: несмотря на быстрый рост своего могущества, Малакка, как и прежде, продолжала страдать от постоянных угроз со стороны сиамского королевства Аютии. Враждебность Сиам, его стремление распространить свою власть на весь Малаккский полуостров особенно усилились в середине XV в., когда резко упала военная мощь Маджапахита. Малакка отказывалась платить дань Сиаму, что вызывало нападения со стороны сиамского короля, но они были отбиты. Выдающийся первый министр Малакки тун Перак, всевластный *бендахара* при трех султанах²³, во избежание других столкновений выразил желание жить в мире и согласии с Сиамом. Он послал письмо, в котором выражал надежду на милость и благоволение к нему со стороны сиамского короля. Действительно, после этого письма со стороны Сиам не было нападений в течение трех лет²⁴.

Интересно сопоставить характер отношений Малаккского султаната и яванской империи Маджапахит так, как они представлены в малайском и яванском произведениях (оба являются творениями придворных историографов).

В *Сулалат-ус-салатин* эпизоды, связанные с Маджапахитом, встречаются на протяжении всего повествования как в доисторической, так и в исторической частях произведения и относятся к связям Маджапахита с Шривиджайей, Малаккским султанатом, Сингапуром и Тямпой (рассказы 2, 5, 14). Неоднократно говорится о величии Маджапахита, знаменитый первый министр (*namih*) Гаджа Мада называется в числе трех мудрых людей Малайи и Индонезии того времени, а само государство — столь же могущественным, как Пасай и Малакка. Много внимания уделяется брачным отношениям малаккских султанов с яванскими принцессами. При этом неизменно подчеркивается ловкость, находчивость, ум малайцев по сравнению с яванцами. Малайские сваты позволяют себе выставлять категорическое требование о передаче части владений Маджапахита, которые иначе будут взяты силой (рассказ 14). Признание величия Маджапахита и мудрости первого министра Гаджа Мады не вполне соотносится с неким пренебрежительным тоном в описании конкретных от-

²² Подробнее см.: *Ревуненкова Е.В.* Китай глазами средневекового малайского историографа // Кюневские чтения 1995–1997. СПб., 1998. С. 14–19.

²³ *Winstedt R.O.* A History of Malaya // JRASMB. 1935. Vol. XIII. Pt 1. P. 41.

²⁴ *Moorhead F.J.* A History of Malaya and Her Neighbours. L., 1957. P. 132–135.

ношений между Малаккским султанатом и яванской империей. Это наводит на мысль, что рассказы о Маджапахите записывались в период угасания империи, когда остались только воспоминания о ее былой мощи. Особенно видно различие оценок Маджапахита при сравнении малайского памятника с яванской придворной хроникой *Нагаракертагамой*, написанной придворным поэтом в период расцвета империи в 1365 г. В хронике подробно описаны развитие государства, его политическая структура, приводится список подчиненных и зависимых от Маджапахита территорий. Согласно этому списку, в империю входила территория, включавшая почти всю современную Индонезию и большую часть Малаккского полуострова, а зависимыми от нее были Сиам, Южный Вьетнам, Тямпа, Камбоджа. Свое уважение и повиновение выказывали Маджапахиту также Китай и Индия. Многие крупнейшие западноевропейские исследователи — Х.Г. Кром, В.Ф. Стюттерхейм, Б.Х. Влекке без сомнения приняли сведения яванской придворной хроники. Между тем в *Сулалат-ус-салатин* при описании Маджапахита в период его подъема, когда яванские войска пытались захватить Сингапур, сказано, что Маджапахиту принадлежала вся яванская земля, а все правители Нусантары уже наполовину были в его подчинении (рассказ 5). К.К. Берг, изучив принципы яванской историографии, подробно сравнил *Нагаракертагаму* с другими яванскими и балийскими источниками — *Усана Джжава*, *Памачангах Бали*, *Бабад Танах Джжави* и др., привлекая также археологические свидетельства, определил, в сущности, примерно те же границы, что и в малайском памятнике. Он пришел к выводу, что под властью Маджапахита находились Ява, Бали и Мадуро. Внушительные размеры этой империи, представленные в *Негаракертагаме*, свидетельствуют не более чем о географическом кругозоре придворного историографа и, следовательно, имеют скорее культурно-историческое, чем историко-политическое значение²⁵. Развивая эти мысли К.К. Берга, Т. Пижо высказал предположение, что данные *Нагаракертагамы* о территориях, подвластных Маджапахиту, могут свидетельствовать о широких торговых и культурных связях этого государства²⁶. Таким образом, сведения *Сулалат-ус-салатин* о территориальных границах Маджапахита в определенной степени подтверждаются результатами критического анализа яванских источников.

Историческое сознание средневекового малайца

Для средневекового малайца история — это то, что связано с его государством, действительное и легендарное. Автор *Сулалат-ус-салатин* не делает разницы между мифологическим и сказочно-легендарным материалом, относящимся к незапамятным временам, и историческими событиями ближайшего времени, очевидцем или участником которых он мог быть. Мифы, сказки, легенды занимают в средневековом произведении на историческую тему такое же место, как и реальные исторические события, нередко заслоняя их. Прошлое идет рука об руку с настоящим. Это не нарушает стройности композиции, но от него трудно ожидать точности и подлинной достоверности. В данном случае уместно провести сравнение с известным принципом Геродота: «Что до меня, то мой долг передавать все, что рассказывают, но, конечно, верить всему я не обязан»²⁷. Широкое включение в историческое повествование

²⁵ Berg C.C. De Sadeng-oorlog en de myth van groot Madjapahit // Indonesie. 1951. 5 jaargang. Blz. 413–474.

²⁶ Pigeaud Th.G. Java in the 14th Century. A Study in Cultural History. The Nāgara-Kērtagama by Rakawi Prapañca of Majapahit 1365 A.D. Vol. 5. The Hague, 1963. P. 37.

²⁷ Геродот. История в 10 книгах. М., 1888. VII, гл. 152.

фольклорного материала — одна из характерных особенностей раннеисторических описаний, особенно у Геродота²⁸. Анонимный автор памятника неслучайно снижал себе славу малайского Геродота²⁹.

Такое же восприятие исторических событий было присуще и яванцам. Исследуя эволюцию средневековой яванской историографии, К.К. Берг пришел к выводу, что миф — это неизбежная подготовительная фаза объективного описания реальных событий. Форме изложения придается гораздо большее значение, чем необходимости следовать фактам. Только строгое и критическое прочтение яванских хроник выявляет их смысл как произведений, созданных прежде всего художественным вкусом народа и обладающих своеобразным обаянием и определенными достоинствами³⁰.

П.И. Зутмюлдер развивает идею К.К. Берга и подчеркивает, что к индонезийским историческим произведениям нельзя применять привычные критерии и рассматривать их с точки зрения того, какие новые факты они могут дать европейскому исследователю. В этом случае, по мнению П.И. Зутмюлдера, мы получим картину, которая, возможно, и будет соответствовать определенной исторической концепции, но она при этом будет лишена содержания и смысла, который в нее вкладывался³¹.

Переплетение реальных исторических событий и вымышленных сюжетов, как правило, фольклорного происхождения является характерной чертой средневековых исторических произведений других стран Юго-Восточной Азии, ряда европейских, в частности скандинавских стран³². Определяя характер авторства сочинений подобного рода как «эпический», М.И. Стеблин-Каменский подчеркивает его специфику: «Эпический автор не осознает, что в его рассказе о событиях, которые действительно имели место, есть элементы творческой переработки действительности, т.е. скрытый художественный вымысел. Тем не менее такое произведение продолжает осознаваться как правда. Но только это правда совсем особого рода: это, так сказать „синкретическая правда“, т.е. органическое сочетание исторической и художественной правды, их абсолютная нерасчлененность. Такое авторство характерно прежде всего для эпоса. Оно широко представлено и в средневековой исторической литературе»³³.

Поэтому *Сулалат-ус-салатин* нельзя назвать историческим трудом в современном смысле слова. Но малайские исторические легенды отражают определенные географические представления древности и средневековья, дают сведения о народах и миграциях, рассказывают о завоеваниях и связях государств, сохраняя при этом такие штрихи и оттенки, которых лишены другие источники, претендующие на сухую и беспристрастную фактографию, а иногда и существенно корректируя их. В них сохранилось еще историческое зерно и соблюдена та «мера историчности», которая позволяет опираться на них для исторических реконструкций и интерпретаций. Историческая ценность этого памятника выявляется при критическом анализе текста в сопоставлении с другими текстами исторического содержания и широким кругом других источников.

²⁸ Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. С. 117–119; Мифы народов мира. Т. I. М., 1980. С. 572–574.

²⁹ Brown C.C. A Malay Herodotus // BSOAS. 1948. Vol. III. P. 3–4.

³⁰ Berg C.C. The Javanese Picture of the Past // ИИ. 1965. P. 87–88.

³¹ Zoetmulder P. The Significance of the Study of Culture and Religion for Indonesian Historiography // ИИ. 1965. P. 328.

³² Осипов Ю.М. Литературы Индокитая. Жанры, сюжеты, памятники. Л., 1980. С. 80–87; Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. Л., 1971. С. 14–31.

³³ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976. С. 84.

Литературные источники *Сулалат-ус-салатин*

Во всех трудах, посвященных малайской литературе, *Сулалат-ус-салатин* (*Сед-жарах Мелаю*) признается выдающимся памятником литературы раннемусульманского периода, написанным классическим малайским языком высокого стиля. Прежде чем особо говорить о стиле этого произведения, необходимо выявить литературные источники, из которых, как и из фольклорных, автор черпал сюжеты. Изучение того, какой обработке они подвергались, каково взаимодействие их между собой и каково было их дальнейшее развитие в литературе, очень важно для характеристики той культурной среды, в которой создавался памятник и для оценки его роли в последующем развитии малайской литературы и культуры в целом. Литературные источники наряду с фольклорными и историческими также являются очень важными компонентами этого искусно составленного свода.

Мифы, народные предания, легенды, родословные композиционно соединены в *Сулалат-ус-салатин* с фрагментами из более ранних литературных и эпических сказаний, как собственно малайских, так и заимствованных из других литератур Нусантары, Индии, мусульманского Востока.

В *Сулалат-ус-салатин* инкорпорированы части из других произведений, в частности из самой ранней исторической хроники — «Повести о раджах Пасая», созданной в конце XIV в. Сюжеты о распространении ислама в северо-суматранских княжествах, легенда об основании Самудры очень сходны, иногда совпадают текстуально, хотя при этом имеются и существенные различия в интерпретации одних и тех же фактов³⁴. В этом отношении малайские исторические произведения типологически сходны с русскими летописями, в состав которых включались предшествующие произведения без внешней мотивировки. Таковы были особенности самой жанровой структуры произведения и системы работы книжников³⁵.

При оценке историко-литературного значения памятника надо иметь в виду, что в Средние века разные по своей жанровой природе произведения создавались по неким общим литературно-художественным канонам. Одним из таких канонов является использование одних и тех же мифологических и легендарных сюжетов во многих произведениях, но в каждом из них — со своим историческим подтекстом.

В произведении имеется легенда о нападении меч-рыбы на Сингапур (рассказ 10), аллегорически представляющая завоевание Сингапура яванцами — событие, имевшее место около 1370 г. Эта же легенда в более пространным варианте изложена в «Повести о Ханг Туахе» — произведении, созданном в Джохоре в середине или конце XVII в. и относящемся по жанру к историко-героическому эпосу. В «Повести о Ханг Туахе» описывается нападение меч-рыбы на Индрапуру — княжество в восточной части Малаккского полуострова (современный Паханг). Согласно этой легенде, убийство мальчика-спасителя привело к пленению жителей Индрапуры Ханг Туахом — доблестным адмиралом (лаксаманой) и верным слугой малаккского султана. В «Родословной Берау» говорится о нападении меч-рыбы на Пантай, а в «Повести о раджах Баруса» (XIX в.) рассказывается о нападении меч-рыбы на Тарусан. Мотивировка одна — убийство мальчика-спасителя ведет к гибели государства, но исторический подтекст разный.

³⁴ Teeuw A. Hikayat Raja-Raja Pasai and Sejarah Melayu // Malayan and Indonesian Studies: Essays Presented to Sir Richard Winstedt on His Eighty-Fifth Birthday. Oxf., 1964. P. 222–235; Брагинский В. И. История малайской литературы VII–XIX веков. М., 1983. С. 75–86.

³⁵ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 61, 91; он же. Текстология. Л., 1983. С. 264–265.

К кочующим сюжетам и мотивам средневековой малайской словесности относятся также легенды о принцессе с горы Леданг, или Лиданг (*Сулалат-ус-салатин*, «Повесть о Ханг Туахе»), о похищении дочери первого министра Паханга тун Теджи для малаккского султана (*Сулалат-ус-салатин*, «Повесть о Ханг Туахе»), о рождении принцессы из морской или речной пены (*Сулалат-ус-салатин*, «Кутайские родословия»), «Повесть о Маронге Махавангсе» и другие произведения на историческую тему).

Легенда об обращении в мусульманство Самудры, а потом Малакки в памятнике рассказана дважды почти одними и теми же словами (рассказы 7, 11). Подобная легенда имеется также в более раннем историческом произведении — «Повести о раджах Пасая» (XIV в.) и в хрониках знаменитого малайского историографа бугийского происхождения раджи Али Хаджи *Тухфат-ан-нафис* (XIX в.). В данном случае одно и то же историческое событие представлено одной и той же легендой, которая переходит из одного исторического произведения в другое на протяжении пяти веков³⁶. Значительное воздействие на малайскую историческую литературу оказала яванская литература, особенно сказания о рыцаре Панджи, странствовавшие по всей Малайе и ставшие известны в других странах Юго-Восточной Азии — Сиаме, Камбодже, Бирме. Сюжет о сборщике пальмового сока, нашедшем юношу, впоследствии ставшего государем Маджапахита, множество персонажей с именами, восходящими к именам героев сказаний о Панджи, повествовательных мотивов, характерных для этих сказаний (рассказ 14), — все это несомненно говорит о влиянии повестей о Панджи на средневековый малайский памятник³⁷. Влияние яванской культуры проявляется и в цитировании яванских поговорок и стихотворных поэм, употреблении яванской титулатуры, упоминании представлений яванского театра, описаниях музыкальных инструментов яванского оркестра и во многих других яванских вкраплениях в малайский текст.

Выше говорилось о том, что в этом произведении отразились внешние влияния, стимулировавшие развитие собственно малайской культуры. Это касается прежде всего культурных веяний, шедших из Индии и стран мусульманского Востока.

Индийское влияние особенно сильно сказалось в эпоху Шривиджайи. Именно в этот период в малайско-индонезийском регионе становятся популярны произведения, созданные по мотивам великих эпосов Индии — «Махабхараты» и «Рамаяны».

В памятнике *Сулалат-ус-салатин* нашла свое завершение трансформация главных героев «Рамаяны» на малайской почве. Имя Лакшман стало ассоциироваться с его функцией и превратилось в средневековой Малакке в титул, соответствующий адмиралу, которым называли прежде всего Ханг Туаха — знаменитого героя *Сулалат-ус-салатин* и произведения героико-эпического жанра «Повести о Ханг Туахе». Образ Рамы утратил свой героический и благородный облик, приобрел комический оттенок, стал напоминать образы театральных шутов и клоунов. Имя Рамы — *сери Рама* — превратилось в наследственный титул зрителя за слонами, любящего выпить и попадающего в анекдотические ситуации. Единственное, что напоминает о его благородном происхождении, это указание на то, что он принадлежит к аристократическому сословию кшатриев (инд. кшатрии) (рассказ 13).

Если влияние индуизма, прослеживаемое в *Сулалат-ус-салатин*, восходит к временам, далеким от периода создания памятника, и выражено хотя и в весьма многочисленных, но очень редуцированных формах (другие примеры индийского влияния рассматривались в разделе, посвященном фольклорному компоненту памятника), то

³⁶ Подробнее см.: *Ревуненкова Е.В.* Заметки об одном художественном каноне средневековой малайской литературы // МИИ. Вып. XVI. Сборник статей в память Б.Б. Парникеля. М., 2004. С. 219–225.

³⁷ *Брагинский В.И.* История малайской литературы. С. 94–106, 119–120.

иначе обстоит дело с влиянием культуры мусульманских стран — персидской и арабской. Знакомство автора произведения с персидской историей и культурой видно из упоминаний имен персидских царей из династии Ахеменидов (Дарий) и Сасанидов (Ардашир I, Хосров I Ануширван, Кубад), персидских городов и персидских названий городов Юго-Восточной Азии (Хамадан, Шахр-и-нау), в цитировании персидских поговорок и бейтов. Персидское влияние сказалось на отдельных сюжетах, мотивах, образах памятника. Первый рассказ *Сулалат-ус-салатин* представляет собой краткое изложение романа об Александре Зулкарнайне, распространившегося по всему миру через греко-арабские, сирийские, еврейские и иранские источники. Малайско-индонезийского региона этот роман достиг вместе с исламом из арабских и индо-персидских источников в конце XIV — начале XV в.

Многие правящие династии в странах, куда попадал роман об Александре Македонском, возводили свою родословную к нему. В персидских редакциях произведения Александр изображен носителем *фарра*, потомком ахеменидских царей и законным наследником иранского престола. В малайской редакции потомки Александра Зулкарнайна становятся родоначальниками династии исконно малайских правителей, которые, как и весь малайский народ, оказываются включенными в мир мусульманской культуры и связанными родством с народами Ирана, Индии, Турции. В то же время брак Искандара Зулкарнайна с индийской принцессой Сахр — Бариа соответствовал древней малайской мифологической традиции, возводящей родоначальников династий к браку сошедшего с небес царевича-Солнца с пеннорожденной принцессой. Включение элементов сказания об Искандаре следует связывать с необходимостью придать старому, в основе своей языческому мифу о происхождении «приличествующую» квазимусульманскую окраску, чтобы легализовать его и таким образом приспособить к новой эре, в которой доминировала новая религия³⁸.

Имеется в малайском средневековом памятнике и упоминание о двух других произведениях персидской литературы — «Повести об Амуре Хамзе» и «Повести о Мухаммаде Ханафии». Образ шиитского героя Амира Хамзы — дяди пророка Мухаммада, совершавшего многочисленные подвиги, в том числе любовного и волшебного-авантюрного характера, во дворце Хосрова I Ануширвана из династии Сасанидов, приобрел большую популярность в средневековой Малакке (а до нее — в Пасае), так же как у многих других народов Индонезии — яванцев, балийцев, сунданцев, бугийцев. Малайский вариант «Повести об Амуре Хамзе» и ее поэтического переложения оброс в Малайе новыми легендами.

В ночь перед штурмом Малакки защитникам города читают кроме «Повести об Амуре Хамзе» также и «Повесть о Мухаммаде Ханафии» — подлинном мусульманском герое, посвятившем себя борьбе с «неверными». Воинственный дух этих произведений и их герои должны были поднимать боевой настрой жителей города (рассказ 33).

Упоминание ряда литературных источников, а также образов и героев известных произведений свидетельствует не только об эрудиции и начитанности автора средневекового малайского памятника, но в определенной степени и об уровне культуры и культурных связях Нусантары — внутренних и внешних.

Сулалат-ус-салатин не только впитала в себя и использовала разнородные источники — сказочно-мифологические, народные предания и легенды, рассказы о реальных исторических событиях, родословные действительно существовавших и вымышленных персонажей, другие исторические хроники и литературные произведения. Созданный в период расцвета малайской культуры и интенсивного развития литературного творчества, этот памятник оказал большое влияние на последующее раз-

³⁸ Ras J.J. Hikayat Banjar. A Study in Malay Historiography. The Hague, 1968. P. 133.

витие культуры малайцев и народов, попавших под воздействие малайской культуры. Это произведение само явилось источником развития литературных произведений и во многом определило дальнейшее развитие жанра исторической прозы в Малайе и Индонезии.

Крупнейшее произведение малайской литературы — «Повесть о Ханг Туахе» возникла как развитие одной сюжетной линии *Сулалат-ус-салатин*. Элементы раннего эпоса, встречающиеся в малакском памятнике, получили самостоятельное развитие, сохранив много общих сюжетов, и в сущности породили новый литературный жанр, определяемый как героико-эпический или историко-героический эпос³⁹.

Многие произведения малайской исторической литературы, написанные позже, вплоть до XIX в. целиком пересказывали версии *Сулалат-ус-салатин* (первая часть «Сиакской хроники»), создавались по ее образцу — «Повесть о Патани», проявляли стилистическое сходство с ней — «Повесть об Аче», цитировали и ссылались на нее (*Бустан-ас-салатин*) или прямо заимствовали из нее сюжеты (хроники *Тухфат-ан-нафис* знаменитого историографа бугийского происхождения Раджи али Хаджи).

Сюжеты и образы этого произведения продолжают вдохновлять современных сингапурских поэтов, пишущих на малайском языке. Как отмечает Е.С. Кукушкина, аллюзии на этот памятник почти неизбежно появляются в любом современном произведении, автор которого озабочен историей своего народа и его будущим, задаваясь вопросом, почему малайцы такие как есть. Исследовательница приводит примеры из стихотворений современных поэтов Сингапура, вспоминающих образы редактора знаменитого произведения Сри Лананга, легендарного основателя Сингапура по имени санг Нила Утама, бунтаря Ханг Джебата, сюжет о нападении меч-рыбы на Сингапур, а также большие поэтические циклы на сюжеты из прославленного памятника⁴⁰.

Стиль *Сулалат-ус-салатин*

Выдающиеся исследователи малайской культуры и литературы, считая этот памятник прежде всего литературным произведением, акцентируют внимание на индивидуальном языке его создателя. Р.О. Винстедт в своем уже классическом труде по истории малайской литературы, отмечая тонкий литературный стиль, большой художественный вкус, гармоничность и простоту малайской средневековой литературы, подразумевал прежде всего это произведение.⁴¹

Еще более восторженную оценку литературного мастерства творца этого произведения высказывает В.И. Брагинский⁴². Б.Б. Парникель более сдержанно оценивает художественные достоинства этого произведения, отмечая, с одной стороны, сугубую бесстрастность стиля автора, а с другой стороны, живость, занимательность, нередко поучительность характеристик действующих лиц, которые, однако, вслед за Э. Джонсом, считает довольно общими и нередко почерпнутыми из фольклорных источников⁴³.

Я полагаю, что стиль этого произведения находится в соответствии с разнородными сюжетами памятника — фольклорно-историческими, литературно-романически-

³⁹ Ревуненкова Е.В. Сюжетные связи в «Седжарах Мелаю» // Филология и история стран зарубежной Азии. Тезисы научн. конф. Вост. фак-та ЛГУ. Л., 1965. С. 36–37; Брагинский В.И. История малайской литературы. С. 338, 345.

⁴⁰ Кукушкина Е.С. «Встреча трех красок»: немного о своеобразии малайскоязычной поэзии Сингапура // Сингапур — перекресток малайского мира. М., 1996. С. 50–51, 55, 58.

⁴¹ Винстедт Р.О. Путешествие через полмиллиона страниц / Пер. с англ., предисл. и примеч. Б.Б. Парникеля. М., 1966. С. 186–187.

⁴² Брагинский В.И. История малайской литературы. С. 150–157.

⁴³ Парникель Б.Б. Введение в литературную историю Нусантары IX–XIX вв. М., 1980. С. 133.

ми и документально-деловыми. В целом оно написано стандартизированным классическим малайским языком высокого стиля, в чем не сомневается ни один исследователь средневековой малайской литературы. Но не все произведение выдержано в едином стиле. Эпизоды, написанные в классическом высоком стиле, соседствуют с бытовыми и комическими: в описании войны между Ару и Малаккой вставлен комический эпизод о косматом козле, которого один малаккский воин принял за старика (рассказ 24). И конечно же, нельзя не отметить, что даже по отношению к высокопоставленным людям в произведении употребляется лексика низкого стиля (в рассказе о болезни *бендахары* Падуки Раджи говорится, как часто он испражнялся и мочился, рассказ 33), встречается в тексте и ругательство (рассказ 28). Высокий стиль постоянно перемежается с документально-деловым — обстоятельными родословными, которые явились одними из письменных источников памятника.

В пределах общего языкового рисунка можно выделить, по крайней мере, три стилевых пласта: 1) элементы индивидуального стиля, 2) элементы фольклорного стиля, 3) элементы документального стиля. Пропорции каждого из них в произведении неодинаковы⁴⁴.

Самый большой стилевой пласт в памятнике восходит к фольклорной формульной традиции, особенно ярко воплотившейся в описаниях многочисленных военных эпизодов, которые призваны придать и действительно придают ему патетический дух. Эти описания по своей стилистике почти дословно совпадают с подобными же описаниями средневековых русских воинских повестей и летописей⁴⁵.

Ранее я отмечала некоторые черты типологической близости между традициями русской литературы XIV–XVI вв. и малайского исторического произведения. В обеих традициях существует особый прием, согласно которому автор признает свое невежество, происходит смешение врагов, относящихся к разным историческим эпохам. Подобно русскому книжнику, автор средневекового памятника инкорпорирует в свое произведение отрывки из предшествующих произведений. Думаю, что сходство образительных клише боевых действий в русской воинской повести и средневековом историческом памятнике малайцев также носит типологический характер и объясняется независимо выработавшимися стилистически единообразными художественными образцами и выражениями, восходящими к фольклорной традиции и получившими литературную обработку.

Формульный фонд, восходящий к фольклору и дописьменной эпической традиции малайцев, наряду с документальными описаниями — подробными родословными, фиксацией придворного этикета и народной обрядности — составляют два основных стилистических слоя средневекового памятника. Они сочетаются с элементами индивидуального авторского стиля, но скорее подавляют и растворяют его. Если акцентировать внимание только на индивидуальном мастерстве творца (творцов) этого произведения, то у читателя, с ним незнакомого, может создаться впечатление, что речь идет об увлекательном романе нового времени. Между тем *Сулалат-ус-салатин*, будучи памятником письменной средневековой литературы, по своим художественно-стилистическим канонам отражает, по терминологии М.И. Стеблина-Каменского, традиции неосознанного или эпического авторского творчества, в котором пути истории и художественного повествования еще не разошлись. Эти традиции отвечают многим требованиям того, что применительно к древнерусской литературе Д.С. Лихачев называл литературным этикетом, характерными признаками которого

⁴⁴ См. подробнее: *Ревуненкова Е.В.* О стиле «Седжарах Мелаю» // Филология стран Нусантары (Индонезия, Малайзия, Филиппины, Восточный Тимор). Международная научная сессия 24–25 апреля 2003 г. Материалы докладов. СПб., 2003. С. 61–67.

⁴⁵ *Ревуненкова Е.В.* Фольклорный компонент в «Малайской истории» («Седжарах Мелаю»). С. 100–103.

были устойчивые стилистические трафареты, образы, символы-метафоры и т.д. и согласно которому индивидуальные впечатления от литературного произведения не предусмотрены⁴⁶.

В значительной степени это можно объяснить особой функцией средневековых исторических произведений.

Функции средневековой малайской историографии

Обратим внимание на следующие слова в начале повествования: «Следовало бы восстановить все старинные обычаи, описанные в повести, чтобы знали о них потомки наши, которые придут после нас, и чтобы все они помнили о них, а также извлекали бы из них пользу» (разрядка моя. — *Е.Р.*). Произведения историографического характера в малайской классической литературе относились к сфере пользы, в отличие от сочинений других жанров — волшебнo-авантюрных повестей, стихотворных поэм и т.д., которые относились к сфере красоты. Проявления функции пользы многообразны и направлены на истолкование автором дидактического, учительского смысла произведения, глубоко скрытого в его структуре и постигаемого разумом⁴⁷.

Историографическое произведение возникло не как разновидность литературного творчества. Оно было предназначено для того, чтобы зафиксировать события прошлого, которое служило бы примером и уроком для настоящего, в первую очередь раскрывало бы исторический смысл отношений между государем и его подданными, всем народом. Для потомков малаккской династии в Джохоре *Сулалат-ус-салатин* должна была служить образцом их поведения и одновременно подчеркнуть законность их власти, укрепить позиции правящего монарха. И эта черта объединяет *Сулалат-ус-салатин* с произведениями, представляющими малайскую историческую традицию Южного Калимантана («Повесть о Банджаре», сер. XVI в.) и яванскую историографию (*Параратон*, *Бабад Танах Джави*). Все они являют собой произведения особого жанра, не сравнимого с каким-либо историческим текстом⁴⁸.

Изучая эволюцию яванской историографии, начиная от древних хроник *Нагара-кертагамы* и *Параратона* до хроник позднего средневековья, К.К. Берг подчеркивал, что одной из особенностей философии истории яванских историографов было убеждение в магической силе их произведений. Они верили, что исторический опыт прошлого откладывается в судьбах людей и влияет на ход событий в будущем. Магия слов, выраженная в прославлении правителей, рассматривалась как своего рода волшебное действие, усиливающее их сверхъестественную силу⁴⁹. Вполне возможно, что подобную функцию имели в виду и малайские историографы, особенно если учесть, что в период утверждения ислама и в самой Малакке, и в других малайских княжествах еще были живы традиции, приписывавшие правителю-султану магические способности колдуна и шамана⁵⁰.

Письменная фиксация материала под действием литературных норм, обработка мифологических, сказочных и легендарных сюжетов, органическое соединение их с сюжетами, заимствованными из других культур, а также с реальными историческими

⁴⁶ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 88–93.

⁴⁷ Брагинский В.И. История малайской литературы. С. 146, 209, 217, 264–266.

⁴⁸ Ras J.J. Geschiedschrijving en de legitimiteit van het koningschap op Java // BTLV. 1994. D. 150. Blz. 518–538.

⁴⁹ Berg C.C. Javaansche geschiedschrijving // *Stapel F.W.* (Ed.) Geschiedenis van Nederlandsch Indië. D. I. Amsterdam, 1938. Blz. 145.

⁵⁰ Ревуненкова Е.В. Шаман-султан в средневековой Малайе // «Избранники духов» — «Избравшие духов». Традиционное шаманство и неошаманизм. М., 1999. С. 115–122.

событиями, подробностями быта и народной обрядности — все это позволяет говорить о малайском средневековом памятнике как о композиционно стройном произведении сознательного литературного творчества, создававшемся в течение долгого времени усилиями не одного автора и редактора, о чем шла речь выше. Элементы индивидуального стиля автора (авторов) едва заметны. Творцы его не стремились к самовыражению в стиле, а прежде всего следовали сложившимся канонам. В период создания этого средневекового произведения еще не совершился переход от неосознанного авторства к осознанному. Авторство в то время еще немногим отличалось от того, чем оно было в до письменной традиции малайцев, а само произведение не было изначально разновидностью индивидуального литературного творчества. Однако эрудиция, широта кругозора создателя (или создателей) *Сулалат-ус-салатин*, структура, стиль, исторический размах этого произведения превратили его в настоящий эпический свод на историческую тему. Оно стало выдающимся культурно-историческим памятником малайского средневековья.

Реальные и вымышленные герои и сюжеты *Сулалат-ус-салатин* и в настоящее время составляют неотъемлемую часть современной малазийской и индонезийской культуры, не только высокой, литературной или изобразительно-архитектурной, но и бытовой. В одном из парков Сингапура имеется символический памятник — могила его основателя Искандара Шаха. Достопримечательностями современной Малакки — очень небольшого городка — являются султанский дворец, построенный по описаниям памятника, мавзоль и улица Ханг Джебата — сподвижника легендарного адмирала Ханг Туаха (рассказ 14), расположенный у подножия и ныне существующего Китайского холма (рассказ 15, коммент. 7) источник, носящий имя китайской принцессы ханг Ли По (рассказ 15, коммент. 8). В 24 км от Малакки находится мавзоль красавицы тун Теджи — героини романического сюжета *Сулалат-ус-салатин* (рассказ 29). В столице Малайзии — Куала Лумпуре имеются улицы, носящие имена как самого Ханг Туаха, так и его сподвижников. Именем Ханг Туаха названы машины, фирмы и т.п. Все это я наблюдала в Малайзии в 1989 г. Известный индонезийский университет носит имя Гаджа Мады. Герои средневекового малайского памятника, ставшие героями других, более поздних средневековых произведений, вдохновляли и продолжают вдохновлять индонезийских поэтов, среди которых прежде всего надо назвать классика современной индонезийской литературы Амира Хамзаха (1911–1946)⁵¹. Многие современные малайскоязычные поэты Сингапура обращаются к темам и героям этого средневекового памятника, о чем уже говорилось выше. В современной Малайзии обязательно использование высокого этикетного стиля в обращениях к Верховному правителю Малайзии и высокопоставленным лицам в официальных ситуациях⁵², который сохраняется неизменным со времен малайского средневековья, когда создавался знаменитый памятник *Сулалат-ус-салатин*.

Один из списков знаменитого памятника, относящийся к XVIII в., оказался в России благодаря Ивану Федоровичу Крузенштерну. Этот список положил начало последующему притоку в Санкт-Петербург как малайских рукописей, так и иных культурных ценностей из малайско-индонезийского региона, ныне составляющих одну из самых представительных коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры).

⁵¹ Болдырева М.А. Творчество индонезийских поэтов XX в. Амира Хамзаха и Хейрила Анвара. М., 1976. С. 15–19.

⁵² Бодрова Ю.В. Некоторые особенности этикетности малайского языка // Этнография, история, культура стран Южных морей. Маклаевские чтения 1995–1997 гг. СПб., 1997. С. 196.

Список сокращений

- МИИ — Малайско-индонезийские исследования. М.
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
BTLV — Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 's-Gravenhage
ИИ — An Introduction to Indonesian Historiography / Eds. Soedjatmoko, Moh. Ali, G.I. Resink, G.МсТ. Kahin. Ithaca (N. Y.), 1965
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society
JRASMB — Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Singapore
TBG — Tijdschrift voor (Indische) Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia
VBG — Verhandelingen van Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia

Summary

E.V. Revunenкова

Krusenstern's Malay Manuscript

***Sulalat-us-salatin*, its cultural and historical value (II)**

In the second part of E.V. Revunenкова's paper "Krusenstern's Malay Manuscript *Sulalat-us-Salatin*, its cultural and historical value" the author reveals different aspects of these problems. She analyses different sources of it: myths, fairy tales, legends, real events of antiquity and Middle Ages, literature — both those of Malay-Indonesian origin and those borrowed from other traditions, mostly from India and the Muslim Near East. The transformation of borrowings in Malaya is most attentively retraced. Special consideration is given to the influence of folklore in the domains of topic and style. The author expresses her opinion about the function of *Sulalat-us-Salatin* in mediaeval Malaya and its outstanding importance for the subsequent development of the Malay culture to date.