

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

**ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА**

**XVII ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
январь 1982 г.
ЧАСТЬ II**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1983

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХУП ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
январь 1982 г.
Часть П

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1983

Редакционная коллегия:

П.А.Грязневич, Н.В.Елисеева (секретарь), Г.А.Зотграф,
Е.И.Кычанов, Ю.А.Петросян (председатель), Э.Н.Темкин

Анвар Кадир Мухаммед

ОБРАЗ ВЕТРА В ГАЗЕЛЯХ КУРДСКОГО ПОЭТА МАУЛАВИ

Художественная литература на горани — одном из курдских диалектов — не получила еще в науке должного освещения. Нет исследований, посвященных творчеству поэтов, писавших на горани. Только в общих чертах охарактеризованы жизнь и деятельность крупнейшего из них — Абдуль-рахима Саида Маулави (1806—1882).

Маулави, ученый и философ, автор научных трактатов, владевший арабским и персидским языками, был выдающимся курдским лириком XIX века. Ценнейшую часть его литературного наследия составляют газели; по словам курдского поэта Горана (1904—1962) эти стихи Маулави "будут жить вечно и найдут читателей не только среди курдов, но и среди других народов".¹

Настоящая статья — часть специальной работы о газелях Маулави — посвящена образам природы, занимающим первое место в системе выразительных средств у этого поэта.

В диване Маулави, впервые изданном в 1961 г. в Багдаде,² (далее в ссылках — Д), 213 газелей. Из них 24 — т.е. — 11% — пейзажная лирика; образы природы присутствуют в 175 стихотворениях (83% газелей). Это — космические образы, в них фигурируют луна, солнце, звезды; также явления природы: ветер, дождь, туман, облака, гроза, половодье; картины ландшафта; долины, горы, ручьи, родники; образы растительного мира: цветы и деревья. Подсчеты по частоте употребления показывают следующее. Чаще всего поэт использует образ ветра и образ цветов — около семидесяти раз; затем — образ долины — 55 раз, гор — 50 раз, половодья — 25 раз, листьев — 20 раз, тумана — 15 раз, небесного грома — 10 раз, облаков — 8 раз.

Излюбленный природный образ у Маулави, центральный в его газелях — образ ветра. Сочетание фольклорной и литературной традиций и новаторства в поэзии Маулави, самая специфика его художественной манеры в изображении явлений природы нагляднее всего прослеживается именно на основе анализа образа ветра.

Трактовка ветра, как и других феноменов природы, у Маулави значительно шире и выразительнее, чем у его литературных предшественников. В курдской литературе ветер служил символом тех или иных переживаний и состояний человека, традиционные однолинейные сравнения у Маулави превращены в обратимые. Поэт очеловечивает природу, образы приобретают художественную двухплановость и особую глубину (Д, с.538):

- О, ветер, если ты застудил пальцы ног,
пробежав по снегу.

Так, ветер-вестник, ветер-посредник, к которому поэт обращается в разлуке с любимой – традиционный образ и для народной и для письменной курдской лирики. Маулави дает художественное развитие этого образа, строит на его основе сюжетные картины. Обращаясь к ветру, поэт просит его отнести к горным рекам потоки его слез, к вершинам гор – туман, окутавший его сердце, передать листьям желтизну его лица. Пусть любимая увидит, что уже осень. Если она спросит у ветра: "Как он там, в долине?", пусть ветер ответит, что и для поэта настала осень.... (Д, с.164).

هون وه لگ شادي مع وای دووی له بل وه شعوم به رد نه هرد نو پرستی سوهیل

Образы реалистичны, нередко строятся на тончайшей жизненной детали. Поэт говорит ветру:

Ты умеешь неспешно и нежно коснуться испарины на ее лице,
Свежим своим дыханием разбуди ее сердце
Но вей осторожно, чтобы бахрома ее пали

Не причинила боли ее белой шее ... (Д, с.512)

Поэт показывает природу в движении, при этом ветер – носитель самой идеи движения.

Поэт использует образ ветра, рисуя в стихах картины пейзажа. Эти картины особенно яркие, жизненны и зримо живописны, как бы списаны с живой натуры.

Зимний ветер, как искусный ювелир, сплетает серьги на
стройных деревьях,
(Д, с.278)

Весенний ветер несет запах цветов и трав,
(Д, с.38, 68 ...)

Летом прохладный ветер с гор спасает человека от зноя,
(Д, с.141)

Осенью затевает возню с опавшими листьями.
(Д, с.142, 338 ...)

Ветер в жизни курда-горца играл существенную роль, характер и сила ветра были жизненно-важным фактором в повседневном труде народа. Именно поэтому в курдском языке много наименований для обозначения ветра:

« با »	ба – общее название ветра
« شامال »	шамал – северный ветер
« نهيم »	насим – легкий освежающий ветер
« شينوى كاوان »	шной каван – горный ветер
« به شامال »	рашаба – ураганный ветер
« به بوز »	сабун – знойный летний ветер
« گه ره لول »	гардалул – ураганный ветер
« باى به باه »	бай байан – утренний ветер
« دينه لول »	девалул – сильный ветер
« باى خزان »	бай хазан – осенний ветер ... и т.д./3/.

Разнообразные функции принимает на себя ветер и в стихах Маулави, ветер олицетворяет как добро, так и зло. Ветер – символ надежды (Д, с.365), ветер, уносящий слезы влюбленных и превращающий их в дождь (Д, с.164), ветер, несущий аромат цветов и ласкающий траву (Д, с.68, 474), утренний ветер, благоухающий ароматом груди возлюбленной (Д, с.467), ... и т.д.

Ветер – олицетворение зла: ветер, разрушающий палатку жизни (Д, с.420); ветер, осыпаящий листья радости (с. 160); ветер, вызывающий вихрь страдания (Д, с.148, 418); смертоносный ветер, рассыпающий ток знаний (Д, с.387); ураганный ветер, как судный день (Д, с.99).

В заключение можно сделать следующий вывод: Маулави был первым курдским поэтом, который в столь широком объеме ввел в стихи образы реальной курдской природы, и впервые показал ее в живом движении.

1. Абдулла Горан, Памяти Пирамерда, Багдад, 1959, с.97.
2. Мала Абдуль-Карим Мударрис, Диван Маулави, Багдад, 1961.
3. Специальная работа о наименованиях ветра в курдском языке - M.Mokri, Les Vents du Kurdistan, Contribution Scientifique aux études iraniennes, Paris, 1970, с.233-257.

М.А. Болдырева

СУФИЙСКИЕ ВЛИЯНИЯ В ПОЭЗИИ СУБАГИО САСТРОВАРДОЙО

Настоящее сообщение посвящено выявлению тех идеологических концепций (восточных, традиционных, и отчасти западных, современных), которые оказали существенное влияние на творчество одного из крупнейших поэтов современной Индонезии Субагио Састровардойо.

Субагио Састровардойо – известный писатель, литературный критик и поэт современной Индонезии. В его лучшем поэтическом сборнике "Пограничная зона" есть стихи, исполненные высокой гражданственности и гуманизма.

На его творчество очевидное и несомненное влияние оказали современная западная поэзия и философия экзистенциализма. Этого поэта смело можно считать выразителем экзистенциализма в индонезийской поэзии – философии, оказавшей сильнейшее влияние на литературу и искусство Индонезии 50–60 гг. Но в стихах Субагио Састровардойо несомненно и иное влияние – идеологии суфизма.

Суфизм, это – мистицизм в исламе, "возникший на исламской почве в результате естественного развития исламской религии в условиях феодального общества",¹ с его культом бедности и даже проповедью нищеты, интересом к духовной жизни человека в сфере эмоций, – с его оппозиционностью по отношению к светской власти и по отношению к ортодоксальному исламу нашел живой отклик среди определенной части населения Нусантары. В конце XVI–XVII веков он становится в первых прибрежных городах-государствах Нусантары одной из самых распространенных форм мусульманского вероисповедания.

Можно считать, что культура Нусантры подверглась влиянию двух мировых религий – индуизма, начиная примерно с V в., и ислама (в

последнем существенную роль играл суфизм). Естественно, что яванская религия и так называемый "яванизм" представляют собой своеобразный синтез элементов этих двух религий, куда, несомненно, вошли и собственно индонезийские древние анимистические культы.

В своем послесловии к сборнику "Симфония" поэт утверждает, что стихи есть голос подсознания, или интуиции; посредством подсознания обнаруживается присутствие бога как центра всякого сознания в любом движении и облике: в грязи, в человеческом лице, в падающих листьях (Это — о стих. "Знак" — "Tanda"/.³

В стихотворении "Знак", в известной мере, очевидно, отразилась индуистская доктрина единства всего сущего — идея всеобщего космического первоначала, мировой силы, проникающей всю вселенную и являющейся одновременно частью отдельной человеческой души. Но еще в большей степени здесь, повидимому, сказались пантеистические элементы суфийского мировосприятия, состоящие в отождествлении бога и мира.

"Так как каждая форма бытия — так или иначе отражение абсолютного, то, следовательно, единое бытие можно найти в каждой пылинке", — писал Е.Э.Бертельс о суфийской поэзии.⁴

Пантеистические идеи крайнего суфия Ибн Ал Араби сводятся к тому, что истинное бытие всех вещей есть бог; все вещи мира и души людей представляют эманации божественного первоисточника, поэтому божественная сила разлита во всем мире.

Клиффорд Гирц в книге "Религия Явы" пишет: "...для многих яванских пилигримов, выросших в обществе, в котором мистицизм всегда был характерной темой, экстатическая практика суфиев была безусловно привлекательной".⁵

Наличие элементов суфийского мировосприятия, состоящего в том, чтобы "за россыпью явлений узреть их единство, в незначительном обнаружить божественное"⁶, можно также наблюдать в другом стихотворении Субагио Састровардойо — "Птица" — "Burung" и, что особенно важно, в истолковании его самим поэтом: "Очевидность приводит к сознанию, что земля и моя жизнь — это нечто священное, в том значении, что оно содержит связь сущностей более высоких, более значительных",⁷ — пишет Субагио в своем послесловии.

Стихотворение "Птица":

Птица
еще близка к ангелу
потому что она имеет крылья
и шепчет своими крыльями

на языке
нам чуждом.
Бессловесная песня шуршит
в начале и в конце дня.
Все предвещающий ветер
дует на краю земли.

Жизнь становится значительной и священной.

В своем послесловии к стихам "Смифонии" Субагио Састровардойо заявляет: "Я не слепой последователь какого-либо философского учения или религиозной догмы"⁸ Источник индивидуального опыта, по Субагио – в глубинах подсознания, опыт – интуитивный.

Отказ Субагио следовать определенной религиозной догме находит определенное соответствие в безразличии суфизма к той или иной догме религии, например, того же крайнего суфия-пантеиста Ибн Ал-Араби. "Согласно Ибн Ал-Араби, веру, основанную на догматах или на умозрении, можно опровергнуть. Личную, интуитивную веру опровергнуть нельзя. Поэтому форма религии несущественна".⁹

А для другого представителя крайнего пантеистического суфизма, персидского поэта Джалаль ад-Дин Руми¹⁰ "характерно предпочтение личной эмоциональной веры, пусть даже примитивной и бесхитростной, догматической вере теологов..."

Влияние именно иранского суфийского мистицизма на культурную жизнь Нусантары неудивительно: языком ислама на Малайском архипелаге сначала был, главным образом, персидский язык, который был языком мусульманских мореходов. Влияние фарси – персидского литературного языка – усиливается на Малайском архипелаге в XV веке вследствие расцвета литературы на этом языке в Индии, через которую в большой степени осуществлялось влияние как фарсиязычной литературы, так и мусульманского мистицизма.

Существует множество произведений малайской литературы, представляющих как переводы с персидского, так и малайские версии персидских источников. Для этих произведений характерны идеи и умонастроения суфийского мистицизма.

В своем послесловии к "Смифонии" Субагио Састровардойо далее говорит, что из глубин подсознания (отождествляемого им с интуицией), голосом которого являются стихи, могут родиться "тени необыкновенных, редких мыслей, которые лишь раз появляются перед нашим внутренним взором. В такие моменты мы пребываем в сознании самом чистом, выражающем себя и ситуацию вокруг нас до самой сути".¹¹

Стихи, представленные в сборнике "Симфония", являются для поэта "результатом борьбы за то, чтобы отвоевать всплески такого сознания прежде, чем они потонут снова в тупом "несознании". Целью жизни и творчества для него являются эти "вершины сознания".

В этом смысле он сравнивает себя с "вором, который вступил в пещеру, полную золота, и спешит выбежать вон раньше, чем дверь захлопнется, и золото в его руках превратится в прилипшую к ним кровь, кровь сожаления и тупого страдания". Это он говорит о своем стихотворении "Али Баба" - "Ali Baba".¹² Строки этого стихотворения:

Эти стихи говорят:
шальные деньги
которые я украл
из пещеры, полной золота
высыпались из тысячепалой руки
что прижималась к неистово бьющемуся сердцу
пока я бежал.
Прежде чем великан Хранитель
приблизится и
закроет все двери -
деньги в руках
станут кровью, прилипшей к ним!
/. /

Моменты "высшего сознания" и истины, открывающейся в такие мгновения, что является смыслом этого стихотворения, в истолковании самого поэта, напоминают состояние мистического озарения суфизма, так называемого "хал'а". Хотя нельзя не признать, что "хал" как экстатическое состояние, вызванное музыкой, пением на радениях, существенно отличается от моментов "высшего", просветленного сознания в понимании Субагио Састровардой. Но оба эти состояния сходны тем, что, согласно суфийскому учению, в состоянии "хал'а" и в моменты "озарения", о которых говорит Субагио, - постигается, открывается истина.

Целью поэзии для Субагио Састровардой является фиксация этого голоса "истины". Фиксация "хал'а" также становится уделом поэзии.

Вневременность "хал'а", трудность в связи с этим его фиксации сходны с кратковременностью, неуловимостью состояния озарения, о котором Субагио говорит в своем стихотворении "Али Баба". Но здесь речь идет, повидимому, не только о невозможности удержать это состояние, но и о "запретности" углубления в него.

Об этом поэт также говорит в своем послесловии к стихам "Симфонии" – относительно стихотворения "Чувство вины" – "Rasa dosa".¹³ "Кто когда-либо испытывал состояние близости с духом /я повторяю: с подсознанием/, должен был испытывать волнение, подобное тому, которое испытывал Мухаммед перед Гавриилом на холме Хира. В этом сознании, самом чистом, мы можем лишь онеметь, а каждое движение мысли, которое пытается проникнуть в таинственную и священную сущность, ощущается как грех". Здесь Субагио приводит последние строки стихотворения "Чувство вины".

Приведем это стихотворение:

белое лицо в окне
следует за мной с рассвета
все неизменно
душа
ступает, оставляя следы в грязи сердца
слово
голос отдаются в вечной пустоте
рука
пальцы дрожат, закрывая стих
глаза
последнее воспоминание себя сжигают
белое лицо в окне
следует за мной с рассвета
рука моя парализована.

"Чувство вины", происходящее от сознания перехода через границу дозволенного в состоянии озарения, /а в понимании Субагио, как говорилось выше, в состоянии достигнутой близости к духу" – "подсознанию"/ можно воспринять как "шатх" /что означает по-арабски "выход", "выход из своего я", "потеря сознания"/ – состояние, когда суфий, находясь в экстазе и утрачивая сознание своего "я", ощущает себя в роли божества /меняется с ним местами/ и говорит от его имени. Так, крайний суфий-пантеист Мансур ал-Халладж перешел "границу дозволенного" в глазах приверженцев правоверного ислама своим знаменитым изречением "Я – истина /бог/ – /"Ана-л-хакк"/, за что был обвинен ими в самообожествлении и казнен страшной казнью в 922 году как еретик. Крайние суфии чтили его как святого и видели в его словах лишь "шатх".¹⁴

Нам представляется, что вышеприведенное стихотворение "Чувство вины", истолкованное самим поэтом в духе явано-суфийского

мистицизма, — в свете целого ряда стихотворений Субагио явно экзистенциалистского толка, — носит все же отпечаток и философии экзистенциализма: изначальное чувство вины свойственно экзистенциальному человеку.¹⁵ Можно считать, что здесь — в этом стихотворении — столкнулись, а может быть и синтезировались два влияния: яванского мистицизма, впитавшего в себя мистицизм суфийский, и западной философии современного экзистенциализма.

1. И.П.Петрушевский, Ислам в Иране. Л., 1966, с.314.
2. Б.Б.Парникель, Введение в литературную историю Нусантары IX—XIX вв. М., 1980, с.94.
3. Subagio Sastrowardoyo, Simphoni, p.20.
4. Е.А.Бертельс, Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с.II7.
5. Clifford Geerts, The religion of Java, Illinois, 1980, p.21.
6. Мирза Галиб, Избранное, М., 1980, с.2I.
7. Subagio, Simphoni, p.42.
8. Subagio, Simphoni, p.41-42.
9. И.П.Петрушевский, Ислам в Иране, с.337.
10. Цит. раб., с.339.
11. Subagio, Simphoni, p.40.
12. Subagio, Simphoni, p.16,
13. Subagio, Simphoni, p.18.
14. О "шатхе" см. Мансур ал Халладж: И.П.Петрушевский, Ислам в Иране, с.328.
15. "Современная буржуазная философия". М., 1972, с.518, 526-527.

А.Д.Бурман

СИНКРЕТИЗМ БИРМАНСКОГО ТЕАТРАЛЬНОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Под синкретизмом театрального искусства обычно подразумевается слитность, нерасчлененность в нем основных форм художественного творчества — драматического текста, музыки, пения, танца и пантомимы. Синкретическая природа театрального действия, обязанная своим происхождением ритуальным истокам драмы, характерна для древних театров Японии, Китая, Индии и Индокитая. В их число входит и бирманский театр. Синкретизм классической бирманской драмы проявляется не только в выразительном плане — на уровне театральных компонентов, но и в содержательном — на жанровом, сюжетном, экстовом уровнях. Жанровая недифференцированность бирманской дра-

мы выражается в том, что пьесы не разделяются на комедию, драму и трагедию, а представляют собой произвольный набор трагических, мелодраматических, фарсовых элементов. Четкого сюжетного разделения также не существует – смешение бытовой, сказочно-мифологической, военной и исторической тематики обычно для бирманской драмы. В пьесах чаще всего отсутствует временная и пространственная локализация действия. Обычно действие развивается в незапамятные времена в каком-либо легендарном государстве, то есть фактически это – фольклорно-эпическое время и место. Как правило, в текстах пьес используется определенный набор типовых ситуаций, как бы готовых блоков, из которых драматург конструирует свое произведение – таких, как, например, изгнание наследника престола, вручение герою волшебного оружия, уход героя в лес для медитации и так далее. Мастерство автора состоит в искусстве импровизации в рамках определенного набора сюжетов и отдельных сюжетных блоков.

Импровизационный характер бирманского театрального представления сказывается и в большом количестве сцен придворного церемониала, изображающих королевские аудиенции, парады, торжественные процессии и марши. Например, несколько строк текста о приеме королем послов иностранной державы дают повод к постановке сложной церемониальной сцены, в которой соблюдается вся процедура реального дипломатического этикета средневековой Бирмы. Большинство пьес начинается со сцены королевской аудиенции, где король держит совет со своими министрами. В этой сцене также отражен реальный церемониал бирманского двора.¹

Церемониальные и батальные сцены, выход и уход персонажей, приветствия и прощания, передвижения героев сопровождаются музыкальными лейтмотивами. Эти мелодии, специально предназначенные для каждого случая, служат для зрителя как бы опознавательным знаком того, что происходит на сцене. Подобное музыкальное оформление характерно и для других театров Азии, таких как классические театры Кампучии и Таиланда, индонезийский "Ваянг кулит", китайская "кантонская опера" и другие.²

Среди музыкальных инструментов бирманского оркестра особая роль отводится ударным. Каждый из них выполняет определенную функцию, – например, звуками королевского барабана "сидо" (используемого в придворных ритуалах), отмечается выход на сцену чудовища, либо ранение героя врагами. Шанский танец исполняется под аккомпанемент национального инструмента шанов – барабана "оузи". Ритуальный танец подношения даров духам, без которого не обходится ни од-

но театральное представление, сопровождается дробью барабана "бьози", используемого и для других ритуальных целей.³ Следовательно, действиям героев на сцене соответствуют не только музыкальные лейтмотивы, но и игра на определенных музыкальных инструментах, что усиливает эмоциональное воздействие на зрителя, "тренированного" зрителя,⁴ так как служит для него дополнительным источником информации.

Как отмечалось выше, бирманское театральное представление в большой степени насыщено пением и танцами. В классической бирманской драме каждый персонаж после произнесения реплики поет песню, соответствующую его эмоциональному состоянию или описывающую ситуацию, окружающий пейзаж. Песни либо входят в литературный текст пьесы, либо пишутся или подбираются руководителем группы и актерами непосредственно перед представлением. Обычно они носят типовой характер ("нгоу"-"песня печали", "йоудай"-"тайская мелодия" и так далее). Во время исполнения артист поет короткую фразу, барабан повторяет ритм, затем оркестр повторяет тот же отрывок мелодии и ритм, и актер начинает танцевать. После неоднократного повторения песенных пассажей, звучания барабана, танца и игры всего оркестра, исполнение заканчивается.⁵

Классический бирманский танец насчитывает свыше двух тысяч движений. Танец очень виртуозен и энергичен. Европейские исследователи отмечают, что стилизованная искусственность танца и его условность, очевидно, обусловлены влиянием театра марионеток.

По мнению Ф.Бауэrsa, эмоциональная область бирманского танца ограничена, и для зрителя основным эстетическим впечатлением является оценка виртуозности и технического мастерства исполнителей.⁶

Итак, песня и танец исполняются в представлении не как отдельные номера, а в неразрывном единстве. Песенно-танцевальная часть обычно не дублирует драматический диалог, а подчеркивает и дополняет его в экспрессивном плане.

Наибольшая доля пения и танцев падает на "сцену помолвки" ("тисатха" – досл. "клятва в вечной любви"). Она представляет собой двухчасовую песенно-танцевальную вставку в середине спектакля. Чаще всего представление начинается около девяти часов вечера и продолжается до четырех-пяти утра. "Сцена помолвки" начинается в два или три часа утра. Содержанием этой сцены является объяснение в любви главных героев, свадьба или праздничная церемония. Фактически, сцена помолвки является отдельным песенно-танцевальным номером, зачастую никак не связанным с сюжетом пьесы.

На это время артисты как бы выключаются из сценического действия, называют друг друга по своим личным именам или актерским прозвищам. Артисты одеты в костюмы принца и принцессы безотносительно к тому, в какой роли они выступают в пьесе. В любовный диалог принца вмешиваются клоуны (слуга и служанка принца и принцессы) и вставляют иронические или шуточные замечания. Иногда принца и принцессу в "сцене помолвки" сменяют младший брат принца со своей принцессой, даже если этих персонажей вообще нет в пьесе. После исполнения своего номера они бесследно исчезают.⁷

Любопытно, что подобные вставки имелись в китайской "даньской драме". "Вставка (сецза — букв. "клин") является специфической принадлежностью китайских цзацзюй. Это — акт в миниатюре, со своим циклом арий, но сильно сокращенным... Создается впечатление, что основная эстетическая функция вставок с их изменчивым местоположением в пьесе — вносить элемент разнообразия в жесткую четырехчастную структуру драмы".⁸ Возможно, функция "сцены помолвки" в бирманском театре также состоит в том, чтобы нарушить монотонность театрального повествования и переключить внимание зрителей как раз в тот момент, когда у них наступает наибольшая усталость. Но, как отмечалось выше, бирманская драма не связана жесткими структурными правилами, подобно китайским цзацзюй, где вставка требовалась, если содержание пьесы не укладывалось в четыре акта. Кроме того, вставка в бирманской драме всегда занимает фиксированное положение и является как бы кульминационным моментом представления. Можно предположить, что "сцена помолвки" является воспроизведением свадебного обряда (эта мысль подсказана нам Я.В.Васильковым) и носит ритуальное происхождение, однако здесь требуются дальнейшие исследования. Во всяком случае, именно во вставке наиболее ярко проявляется синкретизм бирманского театра, так как она является как бы ступенью драматического диалога, пения, танца, клоунады и пантомимы.⁹

Из всего сказанного можно сделать вывод, что синкретизм бирманской драмы, наряду с такими ее особенностями, как знаковый характер музыкального оформления, изобилие этикетно-церемониальных сцен, повторяемость на различных уровнях, обобщенный характер персонажей, вневременность и внепространственность действия свидетельствует о тесной связи классического театра с обрядовым действием.

1. Скорее всего, тщательная разработка сцен придворного церемониала в бирманском театре была обусловлена требованиями средневекового "литературного этикета" и отражала вкусы зрителей, получавших от созерцания церемониальных сцен эстетическое наслаждение.

Ср. с ритуально-этикетным характером посольских эпизодов в малайском эпосе. — Б.Б.Парникель, Дипломатический и литературный этикет в малайском эпосе. — Памятники книжного эпоса. М., 1978, с.155-156.

2. Это явление наблюдается не только в театральной культуре Азии, но и в некоторых примитивных обществах. Например, у северных и северо-восточных народностей (саами, кеты), каждой семье присущ определенный музыкальный мотив, которым членов семьи встречают на праздниках. Подобные мотивы существуют и в индейском племени сириано в Боливии (см. В.В.Иванов, Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976, с.90). По мнению В.В.Иванова, использование лейтмотивов — одна из наиболее древних функций музыкальной мелодии в архаическом обществе (Там же, с.91). Скорее всего, лейтмотив в бирманском театре связан с обрядовым характером театрального представления в более древние времена.
3. Е.А.Западова, В стране, где течет Иравади. М., 1980, с.167.
4. Особую роль ударных инструментов в японском театре подчеркивает исследователь А.Е.Глускина. См. А.Е.Глускина, Японский теневой театр. — Заметки о японской литературе и театре. М., 1979, с.214.
5. F.Bowers, Theatre in the East. New-York, 1956, p.91.
6. Op. cit., p.89.
7. J.A.Stewart, Burmese Drama. — Journal of the Burma Research Society, June, 1911, vol. II, part I, p.319.
8. В.Ф.Сорокин, Китайская классическая драма XIII-XIV вв. М., 1979, с.83.
9. В этом плане бирманский театр близко соприкасается с традиционным театром Индии, где синтез музыки, вокала, хореографии и пантомимы носит симультанный характер. В индийском театральном представлении, по словам М.П.Котовской "все художественные средства, все компоненты художественного творчества сливаются воедино и в одновременном акте художественного творчества создают целостный художественный образ". См. М.П.Котовская, Синтез искусств. — Зрелищные искусства Индии. М., 1982, с.79.

Д. Ендон

ЛЕГЕНДА О КАЛИДАСЕ

Монгольский фольклор относится к числу народных литератур, которые в настоящее время продолжают жить активной творческой жизнью. Это относится как к крупным формам — героическому эпосу и богатырским повестям, так и к сказкам и песням. Ряд эпических и сказочных сюжетов, сложившись на территории Монголии или на соседних территориях еще в средние века, продолжает развиваться и поныне, бытует изустно, записывается в различных частях Монголии, и на основе этих записей снова подвергается устным переработкам. Для изучения трансформации этих сюжетов важно проследить их исто-

ки и выяснить направления и причины происходящих в них изменений.

Одним из источников эпических и сказочных сюжетов в Монголии была индийская и китайская литература, ознакомление с которыми началось в XIV–XV вв. и связано с распространением в Монголии буддизма и с переводом (в основном, с тибетского языка) буддийского канона. Как известно, этот канон включал в себя как произведения индийской классики, так и простонародную литературу, широко включенную в буддийские проповеди в качестве иллюстративного материала. Именно таким путем проник в Монголию и трансформировался один из сказочных сюжетов, связанный с легендарным жизнеописанием знаменитого древнеиндийского поэта и драматурга Калидасы (У в. н.э.).

Из произведений Калидасы наибольшей известностью у тибетцев и монголов пользовалась его поэма "Мегахадута" ("Облако-вестник"). Она была включена в канонический свод Данджур.¹ Кроме "Мегахадуты" в Данджуре содержится также сочинение под названием "Мангалаштака", приписываемое "Кави-Маха-Калидасе из Индии", и два гимна в честь Сарасвати, приписываемые "Калидасе или Махапандите Калидасе, уроженцу Южной Индии".²

Что касается личности самого Калидасы, то отдельные легенды о нем некогда попали в Тибет, а через него и в Монголию. Одна из них сохранилась в "Истории буддизма в Индии" тибетского историка конца XVI–нач.XVII вв. Таранаты.³ Другая легенда дошла до нас в составе многочисленных тибетских и монгольских комментариев к дидактическому сочинению "Субхашита" известного тибетского ученого Сакья-пандиты Гунга-Джалчана (1182–1251 гг.). Эта легенда имеет много общих черт с индийскими легендами о Калидасе,⁴ но отличается от них некоторыми деталями. Вот краткий ее пересказ по версии монгольского писателя Чахар-гэбши Лобсанцулжима (1740–1810 гг.).⁵

Когда царь Брахмадатта, собрав мудрецов, устроил среди них диспут, в нем отличился ученостью брахман по имени Вараручи. Царь захотел выдать за него свою дочь, но девица отказала жениху под тем предлогом, что она умнее его. Разозлившись, Вараручи пустился на поиски самого глупого жениха и набрел в лесу на молодого пастуха, который сидя на суку дерева, подрубал его основание топором. Вараручи увел его к себе домой, умыл, накормил и представил его царю как своего учителя. Принцесса устроила парню экзамен, но тот, как будто не считаясь с ней, не отвечал на ее вопросы. На самом же деле он был предупрежден Вараручи, чтобы он не раскрывал рта во дворце. Девицу отдали за него замуж. Однако вскоре после женитьбы глупый парень выдал себя. Увидев фигуры быка и буйвола в ко-

лесе сансары, нарисованном на воротах храма, он издал возглас пастуха пасущего стадо. Принцесса поняла, что обманута. Но наперекор всему, она, горя желанием, чтобы ее муж превзошел умом Вараручи, всячески старалась сделать его мудрым. Сначала ничего не выходило. Но однажды, по поручению принцессы ее служанка по имени "Черная женщина" (Кали?), спрятавшись за статуей богини Сарасвати, сунула в рот глупого пастуха пилюлю мудрости, пока тот молился богине. Он тотчас же обрел ум и проницательность и вскоре сочинил три шастры. С тех пор, якобы, он и стал известен под именем "Раб черной женщины" (Калидаса).⁶

Как-то раз художник показал ему портрет жены царя. Калидаса заметил, что на нем отсутствует родинка на теле царицы. При проверке его замечание подтвердилось. Царь, подозревая Калидасу в распутстве, изгнал его из страны. Позже, узнав, что нет ему равных в сочинении шастр, стали разыскивать его, но не нашли.

Однажды в поисках мудрецов царь повелел всем разгадать, — почему по вечерам лотосы дрожат на воде? Объявление было вывешено повсюду в многолюдных местах. Люди по-разному разгадывали причину колыхания лотоса, но ни один из ответов не удовлетворил царя.

Прочитав объявление царя, Калидаса пишет стихотворение, в котором причиной называет пчелу, стремившуюся выбраться из-под лепестков лотоса, закрывшихся после захода солнца. В то время некая торговка вином, заманив поэта в свой дом, убила его и преподнесла царю это стихотворение как свое собственное. Но царь, не поверив ей, посылает людей в ее дом. При обыске там был обнаружен труп Калидасы. Его воскресил Махешвара.

Эта легенда включена во все версии комментария к Субхашите без особых изменений. Только у Ринченбала⁷ имеется иной зачин. Там легенду о Калидасе рассказывают отшельники в назидаи⁸ некоему глупому парню, который, забыв советы одного мудрого чиновника, раскрыл свой секрет жене и из-за этого проиграл пари незнакомым людям.

В древности в самой Индии⁸ вокруг имени Калидасы сложилась обширная фольклорная традиция. Легенды о прославленном поэте и до сих пор живут в Индии.⁹

Нет основания сомневаться в том, что рассматриваемая нами легенда из комментариев к Субхашите обязана своим происхождением именно Индии. Вместе с тем следует заметить, что она выглядит достаточно своеобразно, если рассматривать ее с точки зрения индий-

ских версий. Наша история прежде всего носит более целостный характер, так как в ней объединен ряд эпизодов, которые, судя по доступному нам материалу, ныне в индийской фольклорной и литературной традиции бытуют врозь, самостоятельно. Мы имеем в виду, в частности, рассказ о глупости Калидасы и его внезапном прозрении, и рассказ о его жизни при дворе. Остановимся на деталях, отличающих тибето-монгольскую версию от индийских прототипов. Это, прежде всего, этимологическое толкование имени Калидасы.

Индийская традиция возводит его имя к имени богини Кали. Во всех индийских легендах, где речь идет о чудесном превращении Калидасы, именно богиня Кали (Дурга), а не Сарасвати, как в нашей версии, наделяет глупого парня разумом, когда тот обращается к ней по совету принцессы, или по уговору своих сверстников, вздумавших позабавиться над ним.¹⁰ Отсюда, согласно некоторым легендам, и происходит его имя Калидаса ("Преданный Кали").¹¹ В русле этой же традиции толкуется его имя у Таранаты, который свою версию, столь близкую по духу и манере изложения к индийским параллелям, позаимствовал, видимо, непосредственно из какого-то неизвестного нам источника на санскрите.¹²

Почитаемая в индуизме "великая богиня" Кали в общем малоизвестна в тибетской и монгольской литературах (особенно популярных), и если ее имя и встречается иногда, то обязательно в буквальном переводе как nag-mo на тибетский язык и qara keiken на монгольский (черная женщина). Поэтому в монгольской версии имя богини было присвоено служанке принцессы, и соответственно храм Кали был заменен храмом Сарасвати, пользовавшейся в качестве богини мудрости и поэзии большим почитанием у северных буддистов. В индуистском пантеоне Сарасвати рассматривается как одна из игостасей богини Кали — она же Дурга, она же Шримати — тиб. dPal-lān-lha-mo, гневная богиня, на которую в тибетском и монгольском буддизме перенесены все функции Кали. Однако получить знания из рук богини мудрости и красноречия монголам, очевидно, казалось более логичным. Сказалась здесь и буддийская традиция: Сарасвати посвящена специальная глава в одной из наиболее популярных в Тибете и Монголии сутр — "Сутре золотого блеска".

Отдельные мотивы, известные нам по вышеприведенной истории, имели хождение также в устной традиции у тибетцев и монголов. Так, например, бурятская сказка "О красивой девушке и ее глупом супруге", отмеченная в каталоге Лёринца,¹³ сильно напоминает первую ее часть. Умный, но некрасивый парень, обидевшись на красавицу, кото-

рая отказалась выйти за него замуж, решает найти для нее красивого, но глупого жениха. Выбор его останавливается на глушце, который, сидя на ветке дерева, отсекал ее. Девушка в конце концов вступает с ним в брак.

Хотя монгольский фольклор изобилует сказками и анекдотами о глушце и в частности "об удачливом дураке", эта бурятская сказка явно отличается от них и произошла, вероятно, от легенды о Калидасе.

В тибетской сказке "Смерть глупого человека", записанной из уст тибетца Соднам-Джамцо и изданной в Японии на современном тибетском просторечии, мотив подпиливания дураком ветки (AaTh 1240) встречается в контаминации с другим мотивом (AaTh 1313A) как в индийском фольклоре. (ThoRo 1313A).¹⁵

Там сказано: Жили-были умный да глупый. Однажды умный шел по дороге и увидел как глупый, забравшись на дерево и сев на ветку лицом к дереву, стал подпиливать ее. Хотя умный предупредил, что это опасно для жизни, тот не послушал его. Умный отошел, а между тем глупый упал на землю. Убедившись теперь в рассудительности прохожего, глупец догнал его и спросил: "Какие признаки проявляются при смерти человека?" Умный ответил: "Когда ягодицы становятся холодными, человек окончательно умирает".

Как-то раз тот глупец ловил рыбу у реки. Вдруг он заметил, что его зад похолодел и поспешно возвратился домой. Придя домой, он сообщил своим родственникам, что он умирает. Когда те спросили "Как же это так?", он сказал: "Ягодицы у меня уже остыли. Теперь я окончательно помираю".

Маловероятно, что настоящая сказка сложилась в Тибете на основе легенды о Калидасе. Скорее всего она попала сюда из Индии в таком виде, в каком мы ее привели выше (ThoRo 1313A Ia, b, IIb, III).¹⁶

Как известно, фольклорное повествование этого типа в различных комбинациях мотивов получило широкое распространение в Индии и даже вошло в текст Панчатангры, опубликованной Дюбуа в переводе на французский язык.¹⁷ Но, тем не менее, эта тибетская сказка представляет несомненный интерес при рассмотрении легенды о Калидасе так как судя по характеру роднящего их общего мотива (ThoRo 1313A Ia), они имеют, скорее, генетическую (пусть даже опосредственную) связь, чем типологическое сходство.

I. Тибетский Данджур дергеского издания, отдел Sgra-mdo. T.se, лл. 341б-351а. = (PH302). Этот текст параллельно с китайским переводом издан в Пекине в 1957 г. под названием Sprin-gyi pho-

- нуа; Монгольский печатный Данджур. т.205. Настоящий перевод вместе с другими монгольскими переводами был выпущен акад. Б.Ринченон в МНР отдельной книгой: Калидаса, Уулэн зардас. УБ., 1963.
2. См. Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya, Taranatha's History of Buddhism in India. Simla, 1970, p.116. Что касается I-го сочинения, то в дергеском каноне (№ 3784) его автором назван не Калидаса, а Арьядипа (?) (тиб. phags-ma sgröl-ma). Второе сочинение находится в томе I44, лл. 3446-3456 (№ 3704).
 3. A.Schiefner. Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien. St.-Pbg., 1869; В.Васильев. Буддизм, его догматы, история и литература, ч.3. История буддизма в Индии. Сочинение Даранаты. СПб., 1869; Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya, указ. соч.
 4. См. В.Г.Эрман. Калидаса. М., 1976, с.45-50.
 5. Сажа бандид Гунгаажалцанн зохиол "Эрдэнийн сан субашил". Цахар гэвш Лувсанцүлтэмийн орчуулга ба тайлбар. Хэвлэлд балтгэсэн Ц.Дамдинсүрэн, Ж.Дугэржав. УБ., 1958, с.101-103.
 6. Тиб.: nag-mo'i khol, где nag-mo соответствует скр. kālī (женск. род от kāla черный), а khol - dāsa (раб.).
 7. Комментарий Ринченбала озаглавлен Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter-gyi grell-pa - "Комментарий к "Сокровищнице благих речений".
 8. См. библиографию основных индийских легенд о Калидасе в кн.: M.W.Winternitz. Geschichte der Indischen Literatur. Bd. 3. Leipzig, 1920, s.41-42.
 9. С.Ф.Ольденбург. Материалы для исследования индийского сказочного сборника. Brhatkathā. - ЗВОИРАО. т.3. 1888, с.50.
 10. См., например, С.Ольденбург. О Калидасе и его драмах и о сущности индийской поэзии - Калидаса, Драмы. М., 1916, с.ХІІІ.
 11. R.Vasudeva Tullu, Traditionary account of Kalidasa. - Indian Antiquary. vol.VII. Bombay, 1878, p.116; M.T.Narasimhienger, Kalidasa's Religion and Philosophy-Indian Antiquary, vol.XXXIV. Bombay, 1910, p.236.
 12. Васильев, указ. соч., с.85.
 13. L.Lörincz, Mongolische Marchentypen. Budapest, 1979, № 261.
 14. Texts of Tibetan Folktales. I. Ed. by The Seminar on Tibet. Tokyo, The Toyo Bunko (Studia Tibetica № 5), 1979, № XV.
 15. S.Thompson, W.E.Roberts. Types of Indic Oral Tales. Helsinki, 1960, (FF Communications № 180).
 16. В общем, этот сюжетный тип не чужд тибетскому сказочному фольклору. Он, в частности, встречается в Тибете в виде Ib, IId, III (+I3I3+1685A+888A+2I7) и указан в каталоге Томпсона и Робертса. См. текст сказки в кн.: W.F.O'Connor, Folk Tales from Tibet. London, 1906, № VI, pp.30-42. Однако там признак смерти иной. Прохожий говорит глупому молодому мусульманину: "Твои ступни совсем пожелтели. Это уже верный признак, что ты скоро помрешь".
 17. La Pantcha-Tantra ou les cinq Ruses par Abbé Dubois. Paris, 1826, p.305.

РЕЛИГИОЗНЫЕ И СВЕТСКИЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ "ГОДЗАН БУНГАКУ"

Согласно кодексу Винайи буддийским монахам запрещалось заниматься сочинительством поэзии светского характера. Однако, в средневековой Японии получило известность целое направление светской поэзии, возникшее благодаря творчеству дзэнских монахов и благотворно повлиявшее на последующее развитие японской поэзии.

Уже на раннем этапе распространения буддизма в Китае местная поэтическая традиция дала толчок к использованию форм китайской поэзии для сочинения буддийских гатх и славословий – цзань. Первые попытки облечь в поэтическую форму произведения или стихотворные части санскритских сочинений были предприняты переводчиками буддийского канона на китайский язык, но в основном в Китае поэзия буддийских монахов находилась на периферии китайской культуры. Единственным исключением является поэзия, созданная монахами школы чань. Она не только оказала влияние на классическую китайскую поэзию (Ван Вэй, Су Ши, Хуан Тин-цзянь и др.), но также проникла в другие страны дальневосточного региона, где способствовала развитию местной поэтической традиции на китайском языке.¹

На первом этапе распространения чань (яп. дзэн) в Японии в начале XIII в., когда в связи с осложнявшейся внутривосточной ситуацией в Китае, туда прибыло много чаньских монахов, они в большом количестве везли с собой не только буддийскую, но и светскую литературу. Например, И-шань И-нин (яп. Иссан Итинэй, 1247–1318) помимо религиозных книг привез с собой также поэтические сборники и даже авантюрные романы.² Причина увлечения чаньских монахов светской литературой заключалась в том, что при династии Южная Сун чань уже не отличался ревностью в сохранении религиозной чистоты. Это стимулировалось тесными контактами чаньских монахов с императорским двором и интересом к чань со стороны литераторов и политических деятелей. Особой симпатией китайских аристократов в это время пользовалась чаньская школа Дахуй (яп. Дайэ), представители которой в свою очередь стремились перенять их обычаи и вкусы. Многие монахи этой школы были выходцами из чиновничьей конфуцианской среды и становились монахами только вследствие неудачи на государственных экзаменах.³

В Японию эта школа, одобрительно относившаяся к поэтическим занятиям, проникла только при династии Кань, а на первом этапе распространения дзэн в Японии значительно большее распространение получила другая южносунская школа чань Хуцзю (яп. Кукю).⁴

Распри чаньских фракций были перенесены в Японию и нашли отражение в соперничестве храмов различных направлений. Даже формирование системы "годзан дзиссацу" ("пять монастырей и десять храмов") не привело к единству дзэн.⁵ В стенах этих монастырей была создана обильная литература на китайском языке – годзан бунгаку.

Кокан Сирэн (1278–1346) разрабатывал теорию китайского стихосложения, составил словарь китайских рифм, который должен был служить пособием для монахов, желающих попробовать силы в сочинении стихов по-китайски. Это был новый этап освоения китайской просодики, теории стихосложения, и он завершился переходом к непосредственным поэтическим экспериментам на китайском языке.⁶

Первоначально в японской дзэнской поэзии использовались все известные китайские поэтические формы (гуши, фу, паньлюй и др.), но со временем господствующими стали две формы: люйши и цзюецзюй. Одновременно шел процесс аристократизации дзэн и рост популярности среди монахов "чистой" (т.е. недзэнской) литературы. Это сопровождалось повышением уровня поэтического мастерства, стремлением к утонченному эстетизму и ростом популярности прозаического стиля "параллельных строк" – сирокубун (кит. сылю вэнь), которым писались не только проповеди, но и официальные записки, поздравления, эпитафии.

Забвение дзэнскими монахами своих чисто религиозных обязанностей во многом объясняется тем, что они прежде всего играли роль импортеров новой порции китайского культурного влияния. Дзэн была единственной среди "новых школ" камакурского буддизма, в силу специфики своей доктрины (необходимость личностной "передачи учения от сердца к сердцу"), заинтересованной в поддержании контактов с Китаем, и вскоре дзэнские священники не только начали играть первостепенную роль в импорте китайской культуры, но и сосредоточили в своих руках все торговые и дипломатические отношения с Китаем.

В свою очередь для этого требовалось хорошее знание китайских обычаев, и они с большим интересом относились к произведениям китайских авторов своего времени. Популярностью пользовались даже такие сочинения, к которым сами образованные китайцы относились с некоторым пренебрежением, особенно поэзия в жанре цы. В подража-

ние сунскому сборнику цы "Хуа цзян цзи" ("Среди цветов") антологий стихотворений двадцати монахов "годзан бунтаку" было дано название "Кадзёсю" ("На цветах").

Возмущаясь по поводу того, что сборнику гатх знаменитых чаньских монахов конца Сун при напечатании в Японии было дано название модной мелодии цы – "Пусамань" ("Бодхисатва варваров-мань"), Дзикаусэн Бонсэн (1291–1348) писал:

"Эти три иероглифа: пусамань – название старинной мелодии в жанре цы. Мне неизвестно, кто дал такое название сборнику гатх почтенных наставников. Воистину, это смешно. Когда я еще был на родине /в Китае/, мне как-то попал в руки другой сборник /гатх/ "Цзян ху цзи" ("сборник стихов о реках и озерах"). Юным и неразумным приятно, что кто-то умеет сочинять столь изящные строки. Тогда и мне так казалось. И вот теперь в вашей стране /Японии/ я вижу, что все: и старые и малые, с утра до вечера изучают эту книгу. А в ней-то девять иероглифов из десяти ошибочны, и непонятно, что они значат. Да и что касается стихосложения, хорошо, если одно-два стихотворения из десяти дотягивают до среднего уровня. При-7
скоробно, что последователи дзэн считают это сочинение образцовым."

Свое отношение к нерелигиозной литературе Дзикаусэн Бонсэн, который сам был неплохим поэтом, достаточно четко выразил в ответе на вопрос своего ученика Эйсё, чем могут помочь монаху занятия поэзией и литературой, чтобы понять суть учения?

Учитель ответил: "Монах должен прежде всего хорошо постигнуть суть учения, а уже только после этого может заниматься литературой и сочинительством. Впрочем, нет беды, если ты хорошо понимаешь учение, а в литературе не разбираешься".⁸

Таких взглядов придерживались в Японии представители школы Конгото, которая отказалась от увлечения "чистой" литературой и пыталась вернуться к религиозной практике. Однако, поскольку дзэнские монахи почти всех направлений в той или иной мере занимались литературным творчеством, вопрос осложнялся тем, какую поэзию в их наследии считать буддийской, а какую светской. Со временем под термином гэдзю (гатхи) стали понимать поэзию дзэнских монахов вообще. Кроме того, склонность к выражению религиозных чувств символически, через явления природы и бытовые реалии, а не при помощи общепобуддийской терминологии, делает различие между гэдзю и си (нерелигиозной поэзией) крайне неопределенной.⁹

Прекрасное знание классической китайской поэзии и умение слогать стихи во многом помогали дзэнским монахам, находить общий

язык с высокопоставленными мирянами и благодаря этому пользоваться значительными привилегиями. В годы Оэй (1394–1428) особую популярность получили "поэтические сборища" (сикай), в которых наряду с дзэнскими монахами участвовали придворные аристократы, знатные феодалы-даймё, и даже сам сёгун Асикага Ёсимоти.¹⁰

Профанация дзэнского учения и забвение религиозных принципов ради литературных занятий встречали резкую критику даже со стороны тех, кто сами были великолепными поэтами. Гидо Сюсин писал: "Нынешние монахи-поэты ничем не отличаются от мирян. Изучение поэзии достопочтенных монахов достойно похвалы, но теперь монахи во всем подражают стихотворной манере высокопоставленных чиновников. Это смехотворно... Чиновничье богатство и знатность, золотом сверкающий, как нефрит отполированный стиль, почетный титул, высокий пост, и при этом – тьма пороков."¹¹

Таким образом, мы можем говорить о наличии в поэзии "годзан" двух типов: поэзии дзэнской по содержанию и терминологии и поэзии дзэнских монахов, формально ничем не отличающейся от традиционной китайской поэзии и насыщенной цитатами из китайских поэтов. В то же время, и эта поэзия была амбивалентной: "внешний" смысл был доступен даже непосвященным, а "внутренний" можно было всегда при желании "вычитать" в духе дзэнских концепций.¹²

История поэзии "годзан" поразительно напоминает историю монастырской системы "годзан дзиссэцу", в стенах которой она и возникла: расцвет в XIV–XV вв. и упадок в конце XV– начале XVI вв. И только в XVII в. при династии Токугава поэзия "годзан" во многом стимулировала новый расцвет поэзии на китайском языке в Японии.

1. О влиянии чань на китайскую поэзию см. P. Demiéville, *Tch'an et poésie*. – *Choix d'études sinologiques*. Leiden. 1973, p. 274–281, 322–327, а также К. И. Голыгина, Буддизм и поэтическая мысль Китая. – "Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада". М., 1974, с. 289–307.

2. Тамамура Такэдзи. Годзан бунгаку. Токио, 1958, с. 66.

3. Там же, с. 92.

4. Существовало два ответвления этой школы: Поань (яп. Хоан) и Суньмань (яп. Сёгэн). Первое получило преимущественное распространение в сложившейся системе "пяти монастырей" (годзан), а второе пустило прочные корни в храмах Дайтокудзи и Мёсиндзи, не входивших в систему "годзан", а находившихся под непосредственным покровительством императорского дома.

5. *Japan in the Muromachi Age*, ed. by J. W. Hall & Toyada Takeshi. L., 1977, p. 331.

6. Первый этап серьезного освоения теории китайского стихосложения относится к эпохе Хэйан (X–XI в.), когда в среде придвор-

ной аристократии процветало увлечение китайской поэзией и литературой. Японские авторы этого времени оставили множество великолепных поэтических сборников и антологий на китайском языке.

7. Тайсё синсю дайдзюкё, т.80. Токи, 1961, с.444.
8. Тамамура, с.90.
9. Оно Китаро, Годзан бунгаку кэнкю. – Нихон бунгаку кодза, т.15. Токио, 1935, с.329–330.
10. Тамамура, с.213.
11. Там же, с.205.
12. Достаточно отметить, что основным пособием, по которому дзэнские монахи знакомились с классической танской поэзией, была составленная Чжоу Би антология "Санъи ши" (яп. Сантайси), завезенная в Японию в конце эпохи Камакура. Большинство включенных в нее стихотворений не имели к дзэн никакого отношения. С другой стороны, огромной популярностью пользовался в Японии трактат Ян Юя "Цанлан шихуа" ("Беседы Цанлана о поэзии"), где утверждалось тождество чань и поэзии, хотя сам автор трактата имел о дзэн весьма смутные представления.

М.Е.Кравцова

АВТОРСКИЕ "ЮЭФУ". К ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ

Авторские "юэфу" ("книжные песни" юэфу, "новые юэфу")¹ – произведения, создаваемые поэтами как подражания народному песенному творчеству. Сам термин "юэфу" (樂府) в китайском литературоведении является одним из наиболее неопределенных: он не означает ничего, кроме "стихи, написанные на музыку" (отсюда один из наиболее принятых его переводов – "песня"), и как таковой по мере развития китайской поэзии прилагался к совершенно различным поэтическим жанрам.² Во-первых, это древние ритуальные песнопения, сопровождавшие различные сакральные обряды и церемонии.³ Во-вторых, собственно народные песни. Сюда относятся как древние произведения – создаваемые в период правления династии Хань (II в. до н.э. – II в. н.э.),⁴ так и песни раннего средневековья – "юэфу Южных и Северных династий". Причем, хотя последние и продолжали многие традиции народного творчества, они все же настолько отличались от него и по формальным особенностям, и по содержанию, что, по сути дела, могут рассматриваться как вполне самостоятельный вид китайской лирической поэзии /3,13–16; 9; 19,95–98/. В-третьих, авторские произведения, создаваемые как подражания народным песням.

Разумеется, отдельные авторские песни существовали и в древ-

ности. Это были, как правило, литературные обработки народных произведений, либо стихотворения, приписываемые тому или иному поэту или известному историческому лицу. Однако их выделение из песенной стихии нередко носит спорный характер. Дело в том, что процесс индивидуализации в китайской лирике оказался гораздо более затяжным, чем, скажем, в прозапоэтических жанрах, и в течении долгого времени твердо установленного авторского текста просто не существовало. Есть много примеров, когда народное произведение, получив литературную обработку, вновь возвращалось в песенную стихию, либо одновременно существовало несколько вариантов одного текста, как анонимных, так и авторских.⁵ Кроме того, следует учитывать, что сама тенденция к персонализации ханьских "юэфу" возникла гораздо позднее – в период установления индивидуальной лирики.⁶ Поэтому временем возникновения собственно авторских "юэфу" считается III в. н.э. – период расцвета так называемой Цзяньаньской поэзии,⁷ и, в первую очередь, творчество "трех Цао": Цао Цао (155–220), Цао Пи (187–226) и Цао Чжи (192–232), чьи песни в настоящее время являются, пожалуй, наиболее изученными, и, как правило, служат исходным материалом для характеристики авторских "юэфу" как особого жанра /4, 137–154; 16, 91–97; 19, 88–104/. При этом, обычно отмечается, что для поэтов Цао и их современников было характерно стремление к смысловой оригинальности произведений и отказ от формальных особенностей, присущих древним песням. "Главным для них – пишет, например, И.С.Лисевич, – становится ... стремление, используя старую тему, создавать совершенно новые, оригинальные произведения, выразить в них свои собственные мысли и чувства... Очень хорошо это видно на примере некоторых юэфу, созданных Цао Пи, поэтом-императором, однако достаточно заметно и в творчестве таких его современников, как Мяо Си и Вэй Яо" /4, 142/.

Однако данная характеристика отражает наиболее общие тенденции в создании авторских "юэфу" на этом этапе развития. Если же мы обратимся к конкретным текстам, то видно, что соотношение традиционного и индивидуального уже тогда могло варьироваться довольно широко и во многом зависело и от стиля каждого отдельного поэта, и от целей, которые он ставил перед собой, обращаясь к древнему тексту. Хотя для большей части авторских "юэфу" элемент подражания действительно сводился к самому факту обращения к народной песне (о чем свидетельствует название произведения), однако и в III в. существовало немало стихотворений, где налицо не только смысловая близость к предшествующему памятнику, но и прямые текстуаль-

ные заимствования из него. Это, например, "Песня о красавице" Фу Сюаня (217-278), написанная в подражание известной поэме "Туты на меже", где первое четверостишие представляет собой прямую цитату из текста древнего памятника /13,1,289/. Кроме того, многие песни Цзяньаньских авторов и по форме еще очень похожи на народное песенное творчество. Особенно это заметно в творчестве Цао Цао, "юэфу" которого почти все написаны смешанным размером, с нечеткой системой рифмы. К тому же поэт широко употреблял различные художественные приемы, характерные для древних песен, традиционные выражения и целые фразы. Другое дело, что здесь правомерен вопрос: было ли это сознательным подражанием народным песням или же результатом органической связи авторских "юэфу" III в с предшествующей лирикой? Конечно, без достаточно полного анализа произведений ответить на данный вопрос невозможно. Но изучение авторских "юэфу" и с этой точки зрения представляется чрезвычайно важным для осмысления процесса выделения и становления индивидуальной лирики, трансформации народных песен в "книжные песни" юэфу.

Следующий этап в развитии авторских "юэфу" относится к началу V в. и связан с именем одного из крупнейших поэтов раннего средневековья — Бао Чжао (421-466). Считается, что Бао Чжао был первым поэтом, который обратился к древней поэзии не только как к источнику тем, но и как к богатейшему художественному материалу. В своих произведениях он использовал весь художественно-композиционный арсенал песенного творчества /2,5-10/. Вместе с тем "юэфу" Бао Чжао были индивидуальны по содержанию, они во многом отражали его собственные настроения и переживания, пусть даже облеченные в традиционные образы /7/.

Преемниками Бао Чжао стали поэты, представлявшие так называемую поэзию Юнминти (поэтическое направление, сложившееся в конце IV в.),⁸ чье творчество стало, поистине, периодом расцвета в истории развития авторских "юэфу". Достаточно сказать, что около половины поэтического наследия трех крупнейших авторов того времени — Ван Жуна (467-493), Сю Яня (464-549) и Шэнь Юэ (441-513) — относится к "юэфу". Такой интерес к песенному творчеству, видимо, объясняется общим увлечением проблемами стихосложения,⁹ что и привело к потребности осмыслить уже накопившийся поэтический материал. Характерно, что именно Шэнь Юэ был первым ученым-литератором, попытавшимся систематизировать и классифицировать древние песни. Глава "Юэ чжи" в составленной им династийной истории династии Сун ("Суншу") до сих пор является основным источником для исследователей древних "юэфу" /3,9; 4,17/.

Чем интересны для нас авторские "юэфу" Юнминти? Во-первых, большое количество текстов, написанных современниками, к тому же нередко в подражание одному и тому же памятнику, дает возможность для сравнения и выделения общего (традиционного) и частного (индивидуального) – вопрос чрезвычайно важный для понимания своеобразия творчества китайского поэта.¹⁰ Во-вторых, изучение авторских "юэфу" конца У в. необходимо для исследования развития собственно процессов стихосложения, в частности разделения на "гутиши" – "стихи старого стиля" и "синьтиши" – регулярную поэзию.¹¹ И, наконец, еще одна любопытная проблема – жанровая принадлежность авторских "юэфу". Дело в том, что один из парадоксов произведений такого типа заключается в их жанровой неопределенности. С одной стороны, мы имеем достаточно авторитетную традицию, идущую от антологии "Юэфу ши цзи" ("Собрание юэфу"), где все произведения такого рода рассматриваются как особая разновидность лирики, отличная от поэзии – "ши".¹² Однако традиция эта опирается на более позднюю жанровую теорию. Что же касается литературно-теоретической мысли раннего средневековья, то там разделения на "юэфу" и "ши" не было. В таких известных литературоведческих трактатах как "Рассуждение о литературе" Цао Пи и "Ода изящному слову" Лу Цзи (261–303) выделяются только два собственно поэтических жанра – "фу" ("ода") и "ши" – как общее название для всей лирической поэзии /21, 142, 145/. В более позднем памятнике – антологии "Вэнь сюань" ("Литературный сборник") к ним добавлен еще один жанр – "сао" ("элегия") – /21, 154/. "Юэфу" же появляются только в самом корпусе антологии как подраздел "ши" /10, цз. 27–28/. Не обозначается жанровая принадлежность произведений и во многих других антологиях, начиная с периода раннего средневековья и кончая нашим временем.¹³ Таким образом, еще одной проблемой, связанной с изучением авторских песен, является поиск и выделение их характерных особенностей, которые дали бы возможность определить их как особый поэтический жанр.

Таковы кратко те основные задачи и вопросы, которые встанут перед исследователем при работе над авторскими "юэфу" – одним из интереснейших явлений в истории развития китайской лирики.

1. "Книжные песни" юэфу – термин, предложенный И. С. Лисевичем /6, 164/; "новые юэфу" – термин, употребляемый китайскими исследователями /14, 195/. Однако последний в европейской синологии обычно прилагается к "юэфу" танских поэтов (VII–X вв.) – /19, 70/.

поэтому мы будем называть данные произведения просто авторские "яфу" или будем использовать термин, предложенный И.С. Лисевичем.

2. См., например, классификацию "яфу", данную Х.Фрэнкелем /19, 69-70/.
3. Правда, следует отметить, что подобные ритуальные песни в дальнейшем создавались и отдельными поэтами, как, например, Шэнь Юэ (441-513) - /13, 927-985/. Такие произведения также могут считаться авторскими "яфу", хотя и отличными, как внешне, так, естественно, и по содержанию, от светской лирики поэтов.
4. Эти песни собирались и обрабатывались специально созданным для этого учреждением - "Музыкальной палатой" - для контроля над настроениями народа /3, 5-8; 4, 7-17/.
5. Несколько примеров такого типа разбираются в кн. И.С. Лисевича /4, 79-106/. Сошлемся на дискуссию об авторстве одной из наиболее известных песен древности - "Песня о моей обиде". Хотя в китайском литературоведении это "яфу" традиционно приписывается поэтессе Бань Цзэюй (наложнице ханьского императора Чэн-ди - 32-6 гг. до н.э.), ее авторство в настоящее время считается спорным /4, 101-102/.
6. Подобная тенденция существовала и по отношению к народным песням Южных и Северных династий. Так, среди них существовали циклы четверостиший под общим названием "Цзэ" ("Полночь"), автором которых считалась женщина со странным именем Полночь /18, цз. 45; 20, 44/. Вопрос о происхождении песен и их названия - см. /3, 14/.
7. Цзяньаньская поэзия - поэтическое направление, названное по девизу годов правления последнего ханьского императора (196-220). Считается периодом становления индивидуальной лирики и одним из "золотых веков" китайской поэзии.
8. Юнминти - поэтическое направление, названное так по девизу годов правления Юнмин (483-493). Его характерными чертами считаются преобладание эстетических критериев в оценке художественного произведения, увлечение поэтов любовной лирикой и повышенное внимание к формальным особенностям стиха.
9. Напомним, что конец V в. - время возникновения теории китайского стихосложения, основоположником которой и был Шэнь Юэ.
10. Традиционность китайской лирики вообще считается одной из ее основных особенностей, на что указывал еще В.М.Алексеев: "Если, по установленным европейской наукой понятиям, каждый поэт есть выразитель своего народа и своей эпохи, то китайский поэт... в первую очередь, есть выразитель своей начитанности, так, что, если представляется вообще важной задачей историко-литературного исследования отделить собственные мысли поэта от его, так сказать, почвенных образований, то тем более важно это сделать при разборе творчества китайского автора, которое весьма часто, по выделению всех заимствований, сводится лишь к мало заметному для нас элементу /1, 010/.
- II. В танском стихосложении под "синьтиши" понимался регулярный стих, написанный с соблюдением строгих правил (объем произведения, ритм, рима, параллелизмы и т.д.), "гутиши" - стихи, написанные, как и древние произведения, более свободно, без следования сложившимся канонам. По мнению ряда исследователей, разделение на "гутиши" и "синьтиши" началось именно в поэзии

конца V в., причем основой для подобного предположения служат, как правило, авторские "юэфу" Юнминти /II, 195-200/.

12. Деления на "юэфу" и "ши" придерживается и Дин Фубао - составитель одной из самых авторитетных антологий поэзии древности и раннего средневековья /13/.
13. В качестве примера приведем такие известные антологии как "Юй тай синь юн" ("Новые напевы Яшмовой башни") - /7/ - VI в.; "Гуши вань" ("Источник древних стихов") - /15/, составленную Шэнь Дэцянем (1673-1769) и современный сборник "Хань Вэй Лючао шисюань" ("Избранные произведения Хань, Вэй и Лючао") - /12/.

Список использованной литературы

1. В.М.Алексеева, Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту, Пг., 1916.
2. Л.Е.Балыкин, Жанр народной песни в творчестве Бао Чжао - в сб. Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979, с.3-10.
3. Б.Б.Вахтин, Юэфу эпох Хань и Наньбэйчао - памятник китайской поэзии (автореферат дисс.). Л., 1959.
4. И.С.Лисевич, Древнекитайская поэзия и народная песня. М., 1969.
5. И.С.Лисевич, Китайские народные песни 4-6 в." - в кн. Литература и фольклор народов Востока. М., 1967, с.227-241.
6. И.С.Лисевич, Литературная мысль Китая. М., 1979.
7. Е.В.Рудис, Тематическое своеобразие поэзии Бао Чжао - в сб. Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока (тезисы и доклады). М., 1982, ч.2, с.202-214.
8. Т.Х.Томихай, К вопросу о влиянии народной песни на литературную поэзию - в сб. Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока (тезисы докладов). М., 1976, с.88-90.
9. Ван Юньси, Лючао юэфу юй миньгэ (Юэфу и народная песня периода Лючао), Шанхай, 1955.
10. Вэнь сюань (Литературный сборник) - серия СББЯ. Шанхай, 1935, т.258-259.
11. Лю Дацзе, Чжунго вэньсюэ фачжанши (История развития китайской литературы). Шанхай, 1957, т.1.
12. Хань Вэй Лючао шисюань (Избранные стихотворения периодов Хань, Вэй и Лючао), Пекин, 1957.
13. Цюань Хань Саньго Цзинь Наньбэйчао ши (полное собрание стихотворений периодов Хань, Цзинь и Наньбэйчао). Шанхай, 1959, т.1-2.
14. Чжэн Чжэньдо, Чату бэнь чжунго вэньсюэ ши (Иллюстрированная история китайской литературы). Пекин, 1957, т.1.
15. Шэнь Дэцянь, Гуши вань (Источник древних стихов). Пекин, 1063.
16. Юй Гуаньин, Хань Вэй Лючао ши луньцзи (Рассуждения в стихах периодов Хань, Вэй и Лючао). Шанхай, 1953.
17. Юй тай синь юн, (Новые напевы Яшмовой башни). Токио, 1959.
18. Юэфу ши цзи (Собрание юэфу) - серия СББЯ, Шанхай, 1936, т.264-265.

19. H.H.Frankel, Yueh-fu poetry - Studies in Chinese literary genres, London, 1974.
20. C.W.Luh, On Chinese poetry, Peiping, 1935.
21. J.R.Hightower, The Wen Hsüan and genre theory - Harvard Yenching Institute studies, vol.21 Studies in Chinese literature, Cambridge, 1966, p.142-163.

М.Е.Кравцова

АВТОРСКИЕ "ЮЭФУ" В ТВОРЧЕСТВЕ ПОЭТОВ ЮНМИНТИ (общая характеристика)

В творчестве поэтов Юнминти – поэтического направления, господствовавшего в конце У в. н.э., авторские "юэфу" (произведения, создававшиеся как подражания народным песням) занимают важнейшее место. Так, у крупнейших авторов этого времени – Ван Жуна (467–493), Шэнь Юэ (441–513), Сяо Яня (464–549) и Се Тяо (464–501) – "юэфу" занимают в общей сложности около половины их поэтического наследия: у Ван Жуна к "юэфу" относятся 43 стихотворения из 92 /7,1,778–785/, у Шэнь Юэ – 120 из 247 /7,2,972–985,987–997/, у Сяо Яня – 56 из 91 /7,2,851–860/, несколько меньше их у Се Тяо – всего 33 из 158 /7,1,798–803/. Эти данные сами по себе достаточно красноречивы, особенно если учесть, что и в традиционном китайском литературоведении, и в европейской синологии этим произведениям Юнминти не уделялось сколько-нибудь пристального внимания. Разумеется, в небольшой по объему работе трудно дать достаточно полную характеристику такого большого количества текстов, принадлежащих разным авторам и различных как по тематике, так и по формальным особенностям. Поэтому мы ограничимся лишь самым общим их обзором.

По формальным особенностям и по отношению к музыкальному сопровождению "юэфу" поэтов Юнминти можно разделить на три основные группы. Первую и наиболее многочисленную группу составляют произведения, к которым наиболее точно подходит термин, предложенный И.С.Лисевичем – "книжные песни" юэфу /3,164/: это пятистопные стихотворения с четкой системой рифмы, по формальным особенностям ничем не напоминающие древние песни, а, напротив, приближающиеся к "ши". Видимо, они не предназначались для исполнения. Что касается объема текстов, то явное предпочтение отдавалось восьмистишиям и четверостишиям – т.е. формам, которые в дальнейшем заняли господствующее место в китайской лирике.

Таблица. Объем "книжных песен" кэфу поэтов Юнминти.

	Ван Жун	Се Тяо	Сяо Янь	Шэнь Юэ	Всего
Общее кол-во "книжных песен"	32	23	36	38	129
4 строки	5	5	28	5	42
6 строк	1	—	—	8	9
8 строк	18	5	4	12	39
10 строк	—	13	—	—	13
12 строк	8	—	2	—	10
14 строк	2	—	1	1	2
16 строк	—	—	—	1	1
20 строк	—	—	—	9	9
22 строки	—	—	1	1	2

Из данной таблицы видно, что, хотя тенденция к использованию малых форм очевидна, индивидуальность каждого поэта проявлялась уже в выборе объема произведения. Так, Сяо Янь явное предпочтение отдавал четверостишиям, Ван Жун — восьмистишиям, Се Тяо — десятистишиям, а Шэнь Юэ оказывается единственным из четырех поэтов, кто склонен к большим по объему песням.

Поддавляющее большинство "книжных песен" поэтов Юнминти написаны в подражание древним народным песням или близким к ним по времени авторским "кэфу" III в. и народным песням раннего средневековья. При этом выбор памятника для подражания также, видимо, во многом зависел от личных симпатий поэтов. Так, наибольший интерес к современному ему народному творчеству проявлял Сяо Янь. Им созданы циклы подражаний песням "Цзые"¹ и "Подковы из белой меди в Сянъяне",² песня "Бий"³ /7,2,853-855,856/. Для другого поэта — Шэнь Юэ было, напротив, характерно увлечение древней поэзией. Кроме того, Шэнь Юэ — блестящий стилист и знаток предшествующего творчества — создавал и свои собственные стилизации под древние песни. Такие его стихотворения как "Ночь за ночью" /7,2,994/, "На улице в Лояне" /7,2,993/ не имеют в своей основе конкретных текстов, но практически ничем не отличаются от "книжных песен" — прямых подражаний. Показательно, что в дальнейшем они сами стали источником для вариаций последующих поэтов /9, цз. 23/.

Среди "юэфу" Се Тяо также есть немало песен, не имеющих прямых аналогов. Правда, здесь следует оговориться, что основным указанием на текст, лежащий в основе авторской песни, было само ее название, представляющее собой название предшествующего памятника, либо первую строку из него, либо содержащее намек на этот памятник. Так, например, подражания знаменитой древней поэме "Туты на меже" назывались: "Песнь о красавице", "Песнь о Лофу" (намек на героиню поэмы – красавицу Лофу), "Солнце взошло на юго-востоке" (первая строка поэмы), "Собираю туты" (парафраз названия поэмы) и т.д. /9, цз.28/. Если же поэт нарушал это правило и давал своему "юэфу" нетрадиционное название, то оно автоматически считалось самостоятельным произведением. В этом смысле творчество Се Тяо представляется наглядной иллюстрацией сказанному выше. Такие его песни, как "Воспеваю добродетельную женщину из Ханьдань, ставшую женой вестового" /7, I, 801/, "На реке" /7, I, 800/ по содержанию и по лексике отчетливо восходят к определенным древним текстам,⁴ однако их названия настолько не соответствуют традиции, что составитель "Юэфу ши цзи" Го Маопянь⁵ поместил их в самом конце своего сборника как не имеющих прямых прототипов /9, цз.73, цз.77/.⁶

Еще одной особенностью "книжных песен" авторов Юминти является обращение поэтов к традиции, не относящейся к собственно "юэфу". Так, у Шэнь Юэ есть стихотворение "Владычице реки Сян" /7, 2, 995/, у Ван Жуна и Се Тяо – четверостишие "Путешествие Ван Суня" /7, I, 784, 803/ – все они восходят к чуским строфам.

Вместе с тем, при столь различном подходе авторов Юминти к выбору текстов для подражания, существует целая группа древних песен, которые пользовались особой популярностью у этих поэтов. Так стихотворения "Ароматное дерево" и "У меня есть милый" есть у всех четырех авторов; "Горы Упань высоки", "Зелена-зелена трава на берегу реки" – у Ван Жуна, Шэнь Юэ и Се Тяо и т.д. Нередки случаи, когда одноименные подражания встречаются у двух из разбираемых поэтов. Особенно часты подобные совпадения у Шэнь Юэ и Сяо Яня с одной стороны, и у Ван Жуна и Се Тяо – с другой, что, возможно, отражает личные симпатии поэтов и их взаимоотношения друг с другом. Пока мы затрудняемся ответить на вопрос, почему именно те, а не иные древние песни привлекали особое внимание литераторов. Однако само по себе создание поэтами-современниками вариаций одного и того же текста – явление, несомненно, любопытное. Во-первых, эти произведения дают исследователю уникальный материал для сравнения и

попыток выделить традиционное и индивидуальное. Во-вторых, поэтические эксперименты такого рода, видимо, положили начало одной из интереснейших поэтических практик в китайской поэзии — циклам "юэфу", то есть целой серии произведений, написанных различными по времени поэтами в подражание одному и тому же тексту.⁷

Вторую группу "юэфу" авторов Юнминти составляют собственно песни — произведения, которые, судя по их формальным особенностям, были предназначены для исполнения под музыку.⁸ Эта группа главным образом представлена творчеством Шэнь Юэ и Сю Яня, у которых есть циклы "Песни Байчжу"⁹ (состоящие соответственно из 5 и 2 стихотворений) — /7,2,996—856—857/, "На мелодии "К югу от Цзяна" (4 и 7 стихотворений) — /7,2,996—997,857—859/, у Сю Яня — цикл "Паньюньюэ" (7 стихотворений) — /7,2,859—860/. Все эти произведения написаны смешанным или семисловным размером, с употреблением смежной рифмы (рифмуются смежные строки). Причем, для каждой группы песен существовали определенные правила их написания. Так, "Песни Байчжу" представляют собой семисловные восьмистишия, в которых рифмуются все строки — каждое четверостишие на своей рифме. При этом в цикле Шэнь Юэ второе четверостишие повторяется в каждой из пяти песен — то есть оно представляет собой своего рода припев. В цикле "На мелодии..." структура песен еще более сложная: каждое стихотворение состоит из 7 строк — трехстишия, написанного семисловным размером, и трехсложного четверостишия (7—7—7—3—3—3—3), причем, первая строка четверостишия представляет собой повтор последних трех знаков предшествующей семисловной строки. Что касается рифмы, то здесь также рифмуются смежные строки и 5 и 7 строки, но уже на другой рифме. Все это позволяет нам рассматривать данные произведения как собственно песни.

Наличие такого рода песен среди "юэфу" авторов Юнминти, на наш взгляд, весьма примечательный факт, так как считается, что отделение текста от музыкального сопровождения в авторских "юэфу" началось еще в III в. /2,152—154; 3,164; 4,134; II,II3/. Наш же материал свидетельствует о том, что, если музыкальное сопровождение и не воспринималось как нормативный элемент при создании авторских "юэфу", то в конце V в. оставалось живой, активно продолжавшейся традицией. Особый интерес среди "юэфу" — песен заслуживают также четверостишия "Юминьюэ". Хотя по формальным особенностям (пятисложные четверостишия с четкой рифмой) они могут быть отнесены в первую группу, известно, что это были песни, сочиняемые только поэтами конца V в. и исполнявшиеся под аккомпанимент флейт /9, цз.75/.

И, наконец, последнюю группу авторских "юэфу" составили произведения, названные нами "ритуальные песни" юэфу: это — песни, созданные Шэнь Юэ для различных культовых церемоний и жертвоприношений. Они более архаичны по форме (смешанный размер с преобладанием четырехсловной строки, нечетное количество строк в стихотворении, отсутствие четверостиший и восьмистиший, нечеткая рифма), а по содержанию представляют собой гимны и песнопения, обращенные к различным божествам и духам. Поэтому у нас есть все основания рассматривать эти "юэфу" как культовую поэзию, продолжавшую традиции древних ритуальных песен и, как таковую, отличную от светской лирики поэта и его современников.¹⁰

1. "Цзыне" ("Полночь") — пятисловные четверостишия любовно-лирического характера, автором которых считалась некая женщина по имени Полночь — подробно см. /1, 14; 8, 79; 10, 44/.
2. "Подковы из белой меди в Сяньяне" — Сяньяне — один из пограничных округов империи, песни под таким названием — народные песни, существовавшие в этой местности, однако текст их утрачен /9, цз. 48/. Правда, не исключено, что цикл Сяо Яня может восходить и к другим песням, бытовавшим в Сяньяне, как, например, "Сяньяньцзэ", которые по форме (пятисловные четверостишия) и по содержанию (любовная лирика) очень похожи на данные "юэфу" поэта /8, 97/.
3. "Бийи" — любовно-лирические четверостишия, авторство которых приписывается женщине по имени Бийи — жене одного из князей, живших в У в. /9, цз. 45/.
4. Первое из названных стихотворений отчетливо перекликается с уже упоминавшейся выше поэмой "Туты на меже"; второе восходит к песням "К югу от Цзяна" или "Собираю лотос", точнее, к традиции любовно-лирических "юэфу", где фигурирует река и переход через нее как образ соединения с любимым, и цветок (лотос, орхидея), имеющий любовно-эротическую символику.
5. "Юэфу ши цзи" ("Собрание юэфу") — антология XIII в., в которую вошли все произведения этого жанра, как собственно народные, так и авторские, начиная с древности и кончая средними веками.
6. Противоположный пример: стихотворение "Обида на яшмовых ступенях" /7, 1, 803/, написанное в подражание "Песне о моей обиде" Бань цзеи. Хотя Се Тяо и здесь использует нетрадиционное название, он сохраняет сочетание "яшмовые ступени", встречающееся в текстах его предшественников, поэтому Го Маоцян вполне резонно помещает его в раздел "юэфу", восходящих в тексту Бань цзеи /9, цз. 43/.
7. Некоторые из таких циклов, собранные в "Юэфу ши цзи" насчитывают по несколько десятков произведений, созданных на протяжении нескольких веков, например "Походная песня" — 66 стихотворений-подражаний /9, цз. 32-33/, "Туты на меже" — 41 стихотворение /9, цз. 28/, "Песнь о Чжаоцзюнь" — 33 стихотворения /9, цз. 29/ и т.д. Помимо смысловой детерминированности (все тексты так или иначе воспроизводят лирическую ситуацию, заданную им древним памятником, лежащим в основе цикла), "юэфу", входящие в один цикл, обладают и рядом общих формальных особенностей. Во-первых, они

имеют общее название; во-вторых, во многих стихотворениях встречается своего рода "знак цикла" – повторяющиеся одни и те же сочетания и строки. В-третьих, поэты нередко употребляли одни и те же композиционные приемы, характерные для древнего текста. И, наконец, самое интересное, в стихотворениях, относящихся к одному циклу, можно выделить "лексическое ядро" – устойчивую группу слов и выражений, которые используются в различных текстах и которые уже сами по себе воссоздают заданную лирическую ситуацию. Все сказанное выше дает основание предположить, что подобные циклы "юэфу" можно рассматривать как своеобразные "произведения во времени", а не как отдельные стихотворения в творчестве того или иного автора. Попытки подобного анализа циклов были уже предприняты в советской синологии – см. /4; 5/.

8. Правда, следует учитывать, что в принципе любое "юэфу", видимо, могло исполняться под музыку, как это случилось, скажем, с циклом Шэнь Дэ "Подковы из белой меди в Сянъяне", написанном в подражание одноименному произведению Сюэ Яня /7, 2, 995/. Впоследствии к нему не только была подобрана специальная мелодия, но и создан танец /9, цз. 48/.
9. Байчжу (досл. "белое полотно") – название древнего танца, исполнявшегося девушками, которые держали в руках белые полотнища. Затем на музыку танца стали писать стихи.
10. Так, эти "юэфу" не включались ни в одну из поэтических антологий, кроме, естественно, "Юэфу ши цзи", а в сборнике, составленном Дин Фубао (одной из самых авторитетных современных антологий поэзии древности и раннего средневековья), они отделены от остальной лирики поэта и помещены в специальный раздел /7, 2, 927-985/.

Список использованной литературы

1. Б.Б.Вахтин, Юэфу эпох Хань и Наньбэйчао – памятник китайской поэзии (автореферат дисс.). Л., 1959.
2. И.С.Лисевич, Древнекитайская поэзия и народная песня. М., 1969.
3. И.С.Лисевич, Литературная мысль Китая, М., 1979.
4. Т.Х.Томихай, К истории одного сюжета в китайской средневековой поэзии (предание о Ван Чжао-цзюнь). – В сб. Теоретические проблемы литератур Дальнего Востока. М., 1977, с. 49-56.
5. А.С.Торопцев, Поэтический цикл "Плач о седицах". – В сб. Вопросы китайской филологии. М., 1974, с. 35-47.
6. Л.Е.Черкасский, Поэзия Цао Чжи. М., 1963.
7. Цуань Хань-Саньго Цзинь Наньбэйчао ши (Полное собрание стихотворений периодов Хань, Саньго, Цзинь и Наньбэйчао), Шанхай, 1959, т. 1-2.
8. Юй Гуаньинь, Юэфу шисуань (Избранные юэфу). Пекин, 1954.
9. Юэфу ши цзи (Собрание юэфу) – серия СБЭЯ, Шанхай, 1935, т. 264-265.
10. C.W.Luh, On Chinese poetry, Peiping, 1935.
11. F.Tökei, Genre theory in China in 3-rd - 6-th centuries (Lu Hsieh's theory of poetic genres), Budapest, 1971.

О ВТОРОЙ СЮЖЕТНОЙ ЛИНИИ КУРДСКОГО СКАЗАНИЯ "ЗАМБИЛЬФРОШ"

Популярное сказание, повествующее о любви жены курдского правителя к бедному продавцу корзин ("Замбильфрош"), дошло до нас во многих фольклорных вариантах и в двух литературных обработках. Как удалось установить, сюжет его, переданный, главным образом, в прозе, был издавна распространен и среди других народов Ближнего Востока и восходит к древнему преданию о праведных супругах.¹ Сюжет о продавце корзин оказался настолько устойчивым, что на всем пути своего существования остался почти неизменным, хотя появились и новые варианты, каждый из которых накладывал на сюжет свой отпечаток.

Можно выделить три этапа в развитии этого сюжета у курдов: 1) древний, 2) XV-XVI вв., 3) XVI-XX вв. Возникшее сотни лет назад фольклорное произведение "Замбильфрош" (древние курдские версии до нас не дошли), продолжало в последующие века существовать и развиваться в разных исторических и бытовых условиях, и это, несомненно, способствовало появлению новых вариантов.

В период независимости и самостоятельности курдских феодальных владений (конец XV-XVI вв.), расцвета их политической и культурной жизни, роста городского курдского населения, в одном из княжеств, по всей вероятности, Хаккари, протекала жизнь неизвестного создателя первой литературной версии поэмы "Замбильфрош".

Одна из характерных черт курдской классической литературы — ее тесная связь с фольклором. Упомянутый анонимный автор, по-видимому, последователь школы известного курдского поэта XIV в. Факи Тейрана, обработал легенду, бытовавшую в устном народном творчестве, и тем самым ввел в письменную литературу. Поэт создал оригинальное произведение с единой сюжетной линией. Пока обнаружены шесть списков его поэмы, хранящихся в Государственной Публичной библиотеке им.М.Е.Салтыкова-Щедрина, выполненных переписчиками в XVIII-XIX вв. и относящихся к одной редакции.²

Эта литературная обработка стала известна сказителям, приобрела популярность и любовь слушателей. Поэма легко запоминалась благодаря своему языку, близкому народному, и малому объему. В процессе устного бытования было забыто имя автора, а сама поэма "Замбильфрош" подверглась различным изменениям.

Все имеющиеся в нашем распоряжении фольклорные варианты (всего – 21) на северном диалекте (курманджи) – позднее и, как нам представляется, так или иначе испытывают на себе влияние поэмы и сохраняют ее сюжетную линию. О влиянии литературной версии свидетельствует также наличие в фольклорных вариантах такого рода арабизмов и персизмов, которые не свойственны народной речи. Эти версии и сама поэма (собрание ГПБ) составляют первую вариантную группу, именно в них проходит первая сюжетная линия: Замбильфрош – беден, он мастерски плетет корзины и на вырученные от их продажи деньги содержит семью.

В XVIII в. видный курдский поэт Мурад-хан Баязиди создал вторую литературную обработку сказания на другом северном диалекте (бахдинани).³ У него поэма открывается обширным вступлением, в котором Замбильфрош – сын падишаха. Свое время он проводит на охоте и в развлечениях. Но однажды увиденный им сон в корне меняет его взгляд на жизнь. Замбильфрош приходит к мысли, что "нет ничего хуже, чем быть эмиром, угнетающим бедняков". Им овладевают мысли о смерти, он отказывается от престола и богатства, вместе с женой и детьми покидает Диарбекир и становится плетельщиком и продавцом корзин. А далее события развиваются так же, как в рукописной поэме из собрания ГПБ и в других известных нам фольклорных вариантах. Однажды, когда Замбильфрош продавал свои корзины, в него влюбилась жена курдского эмира. Она соблазняла его чарами и богатством, пыталась воздействовать на него угрозами, но продавец корзин остался непреклонным. Претерпев всяческие лишения, выдержав все испытания, Замбильфрош в конце поэмы возвращается домой к отцу, становится падишахом и справедливо правит до конца своих дней.

Намек на шахское происхождение продавца корзин встречается в фольклорных вариантах, опубликованных А.Джинди⁴ и Г.Мукриани.⁵ Но наиболее полное развитие получила эта сюжетная линия в тексте, записанном в начале XX в. О.Манном (южный диалект курдского языка).⁶ В нем, как и в рассмотренном выше вступлении поэмы Мурад-хана, общими являются следующие моменты. Замбильфрош – падишах. Как-то раз, направляясь на охоту и проезжая мимо кладбища, он становится очевидцем похорон какого-то человека. Услышав от муллы, что его, как и всех, ждет в конечном итоге смерть, Замбильфрош задумывается о временности и тленности всего в мире. Свою цель он видит в скромном, уединенном образе жизни. Он отказывается от трона и уходит с женой из города. После некоторых странствий Замбильфрош становится пахарем, а затем плетельщиком корзин.

В заключительной части варианта О.Манна жена эмира долгое время преследует Замбильфроша, но ему удается скрыться. Далее начинается целый ряд довольно сложных перипетий, различных эпизодов, не отмеченных в остальных вариантах. Проходит много лет, жене эмира удается разыскать Замбильфроша, и обстоятельства приводят их к браку. Корзинщик становится падишахом.

О.Манн правильно заметил, что начало и конец опубликованного им варианта навеяны распространенным на Востоке народным повествованием об Юсуфе и Зулейхе.⁷ В версии О.Манна можно отметить и сказочные мотивы, не встречающиеся в других вариантах сказания "Замбильфрош", но знакомые курдскому фольклору и фольклору народов Ближнего Востока.

Таким образом, в варианте О.Манна и в поэме Мурад-хана Баязиди при наличии одинакового (в сравнении с рукописным памятником и остальными фольклорными версиями) в основной части произведения композиционного построения широкое развитие во вступительной и заключительной частях получила вторая сюжетная линия (Замбильфрош был рожден падишахом и в конце концов становится им), обогащенная новыми эпизодами и мотивами. Эти версии составляют вторую вариантную группу, отличную от первой вариантной группы, куда входят литературная обработка из рукописного собрания ГИБ, а также другие известные нам записи сказания, где выделяется только первая сюжетная линия.

Можно предполагать, что в отличие от фольклорного варианта, положенного в основу поэтической обработки, осуществленной автором XV-XVI вв., Мурад-хан для своей поэмы использовал иную фольклорную версию.

О жизни Мурад-хана Баязиди не сохранилось никаких сведений. Возможно, в поэме "Замбильфрош" автор в какой-то мере выразил свои воззрения и надежды на "хорошего правителя". Его поэма, воспевающая добро и справедливость, носит до некоторой степени дидактический характер. Самопознание и совершенствование человека лежит через деяние, поэтому основное место отведено усердию и труду ремесленника.

Иракский литературовед Абд ар-Рахман Мзури в небольшой заметке под названием "Между Буддой... и курдским "Замбильфрошем"⁸ обратил внимание на сходство биографии Замбильфроша (поэма Мурад-хана Баязиди) с биографией Будды. И Будда и Замбильфрош происходят из царской семьи. Их жизнь протекала в забавах и развлечениях. Обоим встретила похоронная процессия, и эта встреча разрушает у них

иллюзию благополучия бытия. Они оба узнают, что на земле существуют болезни, старость, смерть, и мысль о неизбежности страданий проникает в их сознание. И Будда и Замбийлфрош в итоге отказываются от окружающей их роскоши и становятся странниками. Как и Будда, Замбийлфрош в пути обменивается одеждой с бедняком (вар. О.Манна). Однако нельзя не заметить и некоторые расхождения: в отличие от Будды Замбийлфрош отправляется странствовать вместе с женой и детьми. Он не стремится стать отшельником, а предпочитает зарабатывать себе на хлеб своим трудом.

Как отмечал С.Ф.Ольденбург, в течение долгих столетий "во всех почти странах, у христиан, манихейцев, последователей Зороастра, мусульман, читали и рассказывали житие индийского царевича Иосафа или Будасфа, которое ничто иное, как жизнь Будды".⁹ Аналогичный сюжет можно найти в "Рассказе о благочестивом царевиче" в "Книге тысячи и одной ночи".¹⁰

Сюжетная линия о шахском происхождении Замбийлфроша не получила достаточно широкого распространения во всех районах Курдистана, не отмечена она и в сказаниях о продавце корзин и у других народов Ближнего Востока, однако она представляет несомненный интерес для дальнейшего исследования этого повествования.

1. Ж.С.Мусаэлян, Истоки сюжета курдской поэмы "Замбийлфрош". - III и ПИКНВ, XII/2. М., 1977, с.183-186.
2. М.Б.Руденко, Описание курдских рукописей ленинградских собраний. М., 1961, с.36-40; Ж.С.Мусаэлян, Поэма "Замбийлфрош" в собрании курдских рукописей ИБ. - III и ПИКНВ, УШ. М., 1972, с.44-48.
3. چۆڤۆكى زه مېيل قوش، مهولير، 1977.
4. Folkloru kurmança. Yerevan, 1936, с.491.
5. Фольклорный вариант помещен в указанном выше сборнике Г.Мукриани; см. сн. 3.
6. O.Mann, Die Mundart der Mukri-Kurden. Т.І. В., 1906, с.275-284.
7. O.Mann, Die Mundart der Mukri-Kurden, Т.ІІ. В., 1909, с.429.
8. العراق ("Аль-Ирак"), Багдад, І4.ІІ.1977.
9. С.Ф.Ольденбург, Жизнь Будды. Пг., 1919, с.51.
10. Книга тысячи и одной ночи. Т.4. М., 1959, с.397-399.

ОБ ОДНОМ ЭПИЧЕСКОМ ПОВТОРЕ

1. В каждом исследовании, касающемся вопросов эпической стилистики, обоснованно подчеркивается роль повтора как характерной черты устной эпики, соответствующей самой природе импровизаторского творчества.¹ Использование в эпосе традиционных тем имеет следствием повторение отдельных слов, лексических блоков, целых стихов и даже законченных эпизодов. Задачей этого краткого сообщения является попытка подтвердить некоторые наблюдения над особенностями поэтической техники "Махабхараты", основываясь на семантическом и формальном анализе дважды повторяющейся шлоки и ее контекстуальных связей. Данное двустишие встречается впервые в гл.186 "Лесной книги"² при описании времени, предшествующего гибели вселенной в конце Калиюги, последнего из четырех периодов индуистской космогонии и, минимально варьированное, повторяется в гл.188 в сходном контексте. Оба описания входят в состав обширного эпизода - "Бесед Маркандеи" (гл.179-221), их содержание связано с индуистским "мифом творения" в его эсхатологической модификации.

2. В "Беседах Маркандеи" трижды повествуется о гибели вселенной, но рассказ ведется всякий раз в ином ключе. Гл.185 содержит жизнеописание прародителя Ману, сына Вивасвана (Солнца), которого спасает от потопа воплотившийся в рыбе Брахма. В гл.186 царь Юдхиштхира обращается к риши (святому мудрецу) Маркандее как к очевидцу многократно имевшей место в прошлом мировой катастрофы, желая услышать "повествование о причине всего" (186.12), и Маркандея рассказывает о конце Калиюги со всеми сопутствующими ему бедами и напастями, чтобы вновь перейти к описанию всемирного потопа, в водах которого ему предстает Вишну-Нараяна, вобравший в себя весь мир, и, как явствует из дальнейшего, тождественный герою Кришне, который присутствует среди слушателей "Бесед". Третий раз о конце мирового цикла, о бедствиях, грозящих человечеству, говорится как о будущем, "к которому движется вселенная" (188.3). В силу того, что перед повествователем всякий раз стоит новая задача (в "Беседах" тему рассказа задает собеседник Маркандеи - Юдхиштхира), звенья сюжета о гибели мира по истечении юг подвергаются рекомбинации: в качестве главного всякий раз выступает то звено, которое наиболее точно отвечает цели повествования (в жизнеописании Ману - кар-

тина потопа, в прелюдии к появлению Вишну-Нараяны в разливе космических вод – прегрешения человечества как причина нарушения природной гармонии, в предсказании будущего, которое ожидает мир, – зловещие предзнаменования надвигающегося хаоса, чреватого гибелью вселенной).

3. Ситуация острой социальной напряженности описана, таким образом, дважды: краткое описание в гл.186 занимает около 30 шлок – с 12 по 55, подробное в гл.188 – около 70, с 12 по 84 (отметим, что для эпической традиции характерно именно такое оформление повторяющихся эпизодов – сначала в кратком, а затем – в развернутом варианте). Оба описания, естественно, содержат сходные смысловые единицы, выделение которых необходимо как для общей характеристики контекста, так и для интерпретации рассматриваемого двуступия. Мысль сказителя неоднократно возвращается к резким нарушениям обязанностей, установленных для каждой из четырех варн (сословий), варновой дхармы (186.26,28,31; 188.14,18,64): брахманы, вместо того, чтобы толковать веды, совершать жертвоприношения, творить молитву, заняты тем, что положено шудрам ("низким"); цари вместе с кшатрой из защитников подданных превращаются в алчных стяжателей и притеснителей народа; вайшьи пренебрегают ремеслами, земледелием и торговлей, а шудры вместо услужения трем высшим варнам заняты накопительством. Лживость, мошенничество, злоба становятся нормой во взаимоотношениях людей (186.40).

При общем внимании повествования к изменениям в обычной пищевой норме ("люди будут есть мясо рыб, доить коз и овец, ибо коровы падут на исходе юги", ср.186.37 – о маломолочности коров и неплодоносности деревьев и 188.23 – об оскудении земли) особо отмечается игнорирование пищевых запретов ("брахманы... станут есть, что придется" – 186.27, ср.188.40 – "весь мир будет питаться единой пищей" или 188.67 – "люди, забыв о дхарме, будут употреблять в пищу мясо и беспробудно пьянствовать"). На фоне полного морального оскудения человечества, распада семейных связей (188.25,42), слушаев отцеубийства и расправы отцов над сыновьями (188.28) резко подчеркивается физическая и нравственная деградация женщин: низкорослые и приземистые, производящие на свет многочисленных отпрысков, они пренебрегают добродетелью и истинным поведением (186.35), лживые и порочные (186.37), вступают в связь со слугами и даже со скотом (186.55).

Оба описания обстоятельств, предшествующих гибели мира, указывают на установление власти млеччхов (иноземцев, иноверов, чуж-

дых по своему общественному укладу брахманизированной культуре североиндийцев) как на основную причину нарушения социальной гармонии. (Варварами-млеччками текст называет андров, шаков, пулиндов, яванов, камбоджей, шудров и абхиров – 186.29). "Весь мир заполнят млеччки", – таков лейтмотив развернутого описания кануна мировой катастрофы (188.29, 37, 45, 70; ср. 188.52: "люди станут жестокими... всеядными млеччками"). Лучшие люди трех высших вар, страдая под тяжестью дани, устремятся в разные стороны, спасаясь от преследования дасью (так ведийцами назывались враждебные индо-ариями племена) – 188.61. Естественным следствием полного нарушения социальной стабильности ("когда мир перевернут" – 186.28, 188.64) является кризис общепринятой обрядности: не справляются больше торжественные обрядовые празднества (188.29), семьи не приносят поминальных жертв предкам (188.24, 45), девушек не выдают замуж по обычаю, они сами ищут себе женихов (188.29). Показательны отмечаемые в тексте с осуждением отклонения в культурной практике: отринув богов, люди поклоняются бранным останкам (188.64, eḍuka – буддийский реликварий), земля, которую не будут украшать дома богов, покроеется всегильщиками бранный плоти (188.66).

Как известно, эсхатологические настроения обостряются в мировосприятии древнего общества в связи с нагнетением внутренних противоречий, усугубляемых внешними факторами – военными конфликтами с окружающими социальными объединениями. Не ставя перед собой невыполнимой цели хотя бы приблизительно конкретизировать время и локализацию событий, лежащих в основе "многослойного" по природе эпического обобщения, хотелось бы только отметить в качестве широкого исторического фона, в какой-то мере, возможно, повлиявшего на формирование древнеиндийской эсхатологии, следующие факторы. Процесс распространения брахманизированной культуры Северной Индии сопровождался, очевидно, серьезными "возвратными" явлениями по крайней мере периферийного характера, сочетавшимися с мощным противостоянием "еретических" по отношению к брахманской ортодоксии верований и религиозной практики. Для мифопоэтического сознания явилось закономерным постепенное осмысление глубоких социальных и идеологических сдвигов в общественной жизни в форме грозящей мировой катастрофы.

4. Оба описания конечной стадии мирового цикла содержат следующую шлоку:

atta-ṣūlā janapadāḥ śiva-ṣūlāḥ catuspathāḥ
keśa-ṣūlāḥ strio rājan bhaviṣyanti yuga - kṣaye

(I88.36; в I88.5I союз с частицей *sāri* "а также" заменяет обращение *gājan* "о царь!"). Американский переводчик и исследователь "Махабхараты" Й. А.Б. ван Байтенен, исходя из метафорического понимания двустишия, предложил такое его толкование: "В конце эры край оцетинится сторожевыми башнями, перекрестки дорог – шакалами, женщины – волосами".³ Для стиля "Махабхараты", в целом небогатого художественными метафорами (в отличие от языковых), действительно, характерны двучленные метафорические построения, содержащие одновременно и "загадку", и "отгадку"⁴ (типа "битва–жертвоприношение", "леска–судьба"), однако локальный контекст не способствует восприятию шлоки как метафоры. Опираясь вполне конкретными смыслами, он совершенно лишен минимальной поэтической изощренности: в нем полностью отсутствуют даже столь широко употребительные в тексте памятника сравнения, а в качестве эпитетов фигурируют "вещные" определения.

Первая, вторая и третья пады (полустииши) данной шлоки организованы с опорой на повторяющийся элемент *śūla*, значения которого связаны с понятием острого – "пика", "копье" (в том числе – копье Шивы), "кол для казни", "резкая боль", "колика" и т.п. Учитывая, что в описании конца мирового периода особо подчеркнуто нарушение пищевого "баланса", и опираясь на толкование традиционного комментария к тексту (*attam* = *annam*, т.е. "пища"), можно предложить для композиты *atta-śūla* значение "пищевая" колика, тем более, что по закону внутреннего смыслового сцепления, действующему внутри узкого контекста с большой жесткостью, в той же шлоке имеется упоминание о другого рода болезни – *keśa-śūla* "волосы–пики", заболевание волос⁵ (очевидно, типа колтуна), – штрих, дополняющий представление о внешней непривлекательности женщин в преддверии гибели мира.⁶

Наиболее интересной представляется интерпретация сложного определения *śiva-śūla* ("трезубец Шивы"⁷) к слову "перекрестки". Напомним, что пересечение дорог и по сей день является местом, сакрально маркированным для народного культа на юге Индии.⁸ Именно для этого типа богопочитания характерна сходная с шаманистской обрядность – поклонение копью как субституту божества. По-видимому, в этом полустииши можно усмотреть под влиянием контекста глухой выпад против неарийской аборигенной практики, к которой в конечном итоге восходят многие черты шиваитского культа и мифологии (в частности, перекресток дорог как излюбленное место появления Шивы).⁹ Если предложенные толкования полустииши верны, то

полностью шлока может быть понята следующим образом: "На исходе юги края будут /страдать/ пищевыми коликами, перекрестки дорог станут /местом поклонения/ копью Шивы, а женщины будут /мучиться/ болезнями волос".

5. С точки зрения структуры данная шлока характеризуется параллельным построением всех трех (I-3) информационно наполненных пад. Внутреннее строение шлоки симметрично окружающему контексту, схема которого складывается из тех же блоков: сложносоставное определение + определяемое + сказуемое (глагол bhū "быть" в настоящем или будущем времени) + обстоятельство времени (jugakāye, yugānte, gate yuge и т.п. "на исходе юги").¹⁰ Однородное синтаксическое оформление пад внутри нанизываемых одна на другую однотипных по строению шлок задает повествованию определенно нагнетаемый ритм, способствующий закреплению его семантики.

Значение повтора для организации эпического текста может быть продемонстрировано на всех без исключения уровнях традиционной поэтической техники – от фонетического и морфолого-синтаксического до ритмического и смыслового. Находясь в полном соответствии с кардинальным принципом "узнаваемости", обуславливающим действие механизма восприятия эпической аудитории, повтор как прием композиции способствует актуализации существенного для поэтической традиции смысла.

1. О повторе как одной из композиционных особенностей древнеиндийского эпоса см. П.А.Гринцер, Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., Наука, 1974, с.99-108.
2. Ссылки даются на критическое издание текста третьей книги "Махабхараты": The Mahābhārata, crit. ed. by V.S.Sukthankar, vol.3 (pts 1-2). The Aranyakaparvan, Poona, 1942.
3. The Mahābhārata, ed. and transl. by J.A.B. van Buitenen, vol.2 Book 3: The Book of the Forest, Chicago, 1976, с.587.
4. См. Ю.И.Левин, Структура русской метафоры. – УЗ ТТУ вып.181, 130, Тарту, 1965; С.Г.Лазутин, Метафора в загадках. – Вопросы поэтики литературы и фольклора. Воронеж, 1976.
5. A Sanskrit-English Dictionary, Oxford, 1899, с.310.
6. Если принять иное толкование слова keśa-śūla ("со щетинистыми волосами"), то его нужно рассматривать как отрицательную характеристику принадлежности женщин к чужому этносу.
7. Слову "шакал", которое используется в переводе Ван Байтенена, в санскрите соответствует обычно śivā. Не имея возможности подробно очертить фонетический облик анализируемой шлоки, подчеркнем, что в звуковом отношении она построена на использовании согласных ś-в, поддерживаемых j-с-в. Сам принцип аграмматического построения текста, когда имя божества (в данном случае – Шива) кодифицируется на фонетическом уровне с но-

мощью составляющих его звуков, с известными коррективами (в частности, имя обычно называется) унаследован эпической традицией в числе других приемов древнейшей поэтической техники.

8. См., напр., *The Mahābhārata ed. and transl. by J.A.B. van Buitenen, vol. 2, c. 207*; ср. о связанных с перекрестком обрядов в средневековой Европе. — А.Я. Гуревич, *Проблемы средневековой народной культуры*. М., Искусство, 1981, с. 139, 140, 164, 165.
9. При общей вишнуитско-кришнаитской тональности рассматриваемого текста не исключено более или менее общее соотношение мифологических представлений о грозном, карающем Шиве и его копье с эсхатологическими мотивами индуистского космогонического мифа.
10. Наличие последних двух блоков факультативно; в случае их отсутствия наращивается число первых сочетающихся блоков, наиболее показательных для контекста.

Л. К. Павловская

О НЕКОТОРЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ ЭВОЛЮЦИИ ИСТОРИЧЕСКИХ СЮЖЕТОВ
В КИТАЙСКОЙ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
(древняя повесть — бяньвэнь-пинхуа)

Эволюция исторических сюжетов имеет многовековую историю. Началом этого процесса можно считать, по-видимому, те далекие времена, когда история Китая стала фиксироваться изустно — в преданиях и легендах. Позднее появилась письменная история, и многие предания и легенды вошли в нее составной частью. Сочинения же официальной историографии начали обретать (во фрагментах) новую жизнь в качестве материала повествовательной литературы. Так, например, "Записи историка" Сыма Цяня (145? — 87? гг. до н.э.) стали одним из источников повествовательной прозы. Примером может служить древняя повесть "Яньский наследник Дань" (яньцзи 严氏),¹ в которой рассказывается о покушении на циньского Ши-хуана, предпринятом Цзин Кэ — послом царства Янь. Повесть невелика объемом, в ней разрабатывается сюжет, состоящий из двух тем: а) обиды царевича Даня, живущего жадной мести, и б) попытки реализации этой мести — Цзин Кэ соглашается поехать в царство Цинь и убить там правителя. При изложении второй темы неизвестный автор, по-видимому, в значительной степени опирается на биографию Цзин Кэ, изложенную Сыма Цянем в разделе "Жизнеописание мстителей" и частично воспроизводит текст "Жизнеописания".² Однако ряд деталей не совпадают, кое-что привнесено, возможно, самим автором или заимствовано из других источни-

ков, в т.ч. фольклорных.³ Из изложенного следует, что на раннем этапе становления повествовательной прозы отдельные эпизоды исторических сочинений (преимущественно биографического характера) могут лечь в основу сюжетов повествований и текст истории может включаться в беллетристическое произведение.

По языку и стилю древняя историческая повесть близка жанру жизнеописаний китайской классической историографии и следует его канонам. Это прозаические произведения, рассчитанные на чтение.

Важным этапом в дальнейшем развитии исторической повествовательной прозы стало появление в Китае буддийской проповеди для мирян. Она была рассчитана на слушателей – аудиторию более широкую и демократичную, которой надо было устно пересказывать и толковать излагаемое. И популярная буддийская проповедь сумела создать свои приемы передачи исходного материала. Это нашло выражение и в новой форме повествований, синтезировавшей, как равноправные и равнозначные для изложения сюжета и его движения, прозу и поэзию.

Процесс проникновения и освоения буддизма в Китае оказался двусторонним – не только буддизм вторгнулся в китайскую культурную традицию, но и последняя проникала в традиции буддизма. Поэтому новая форма стала обогащаться и насыщаться китайским содержанием. Это проявилось, прежде всего, в расширении тематики повествований. В них стали разрабатываться сюжеты мирские и исконно китайские, и среди них ведущее место заняли исторические. Представление об этом этапе исторических повествований дают произведения, известные под названием бяньвэнь.⁴

Из известных ныне текстов бяньвэней приблизительно в двадцати разрабатывается историческая тема (далее мы будем называть их "историческими"), связанная с известными деятелями китайской истории (от легендарных времен до VIII в.).⁵

Жанр биографический продолжает довлеть в выборе предмета повествования – внимание привлекает личность, отмеченная в истории.

Хотя большинство этих бяньвэней сохранились неполностью, на основании имеющихся текстов можно заключить, что их объем остается в общем прежним – примерно, повесть небольшого (реже среднего) размера.

"Исторические" бяньвэни черпают материал и сюжеты из исторических источников. В одних случаях источник заимствования может быть назван,⁶ в других он не называется,⁷ но его удалось установить, и это позволило выяснить степень использования в бяньвэни материала

истории и воспроизведения текста исторических сочинений;⁸ в третьей части текста представлена в виде цитат из различных исторических сочинений,⁹ или цитаты приводятся в конце повествования как бы для сверки излагаемого.¹⁰ Однако ссылки на источник в этих случаях, скорее, авторский прием, т.к. содержание и форма изложения материала произвольны,

Представляется, что большинство "исторических" бяньвэней вышло из буддийских монастырей, т.к. в них отчетливо прослеживается влияние буддизма – сюжеты и персонажи китайской истории даются в явно буддийской окраске.¹¹ Широко представлена в исторических повествованиях и буддийская лексика. Можно сказать, что небуддийские, прежде всего, "исторические" бяньвэни были, очевидно, первыми сюжетными произведениями, в которых буддийские мотивы заняли прочное место в китайской литературе.

Популярное устное изложение исходных сочинений или сюжетов привело к демократизации стиля повествований – в бяньвэнь влилась стихия разговорной речи (однако в исторических бяньвэнях влияние разговорной речи не столь значительно). Кроме того, в бяньвэнях, в т.ч. "исторических", зарождаются свои приемы сюжетосложения и композиции, создается новая звукоспись и ритмика повествования, осваиваются нормы китайского стихосложения, рождается новая образность, включающая буддийскую и традиционно китайскую.

Создается и новая форма повествований, сочетающая прозу и стихи. В "исторических" бяньвэнях этот принцип выдержан неоднзначно: в одних оба компонента формы представлены приблизительно в равных пропорциях¹², в других преобладает проза,¹³ в третьих – стихи.¹⁴ Представляется, что при рассмотрении вопроса о разнообразии формальных вариантов "исторических" бяньвэней следует иметь в виду, по крайней мере, два аспекта их создания и бытования. Первое: периоды становления новых форм и жанров дают широкую возможность для творческих поисков. Это отражается даже на буддийских бяньвэнях, где форма хотя и выдержана в общем четко, но соотношение прозы и стихов не одинаково. Тем более такое разнообразие было возвможно в сфере небуддийской тематики, по форме сугубо прозаической. Вероятно, именно поэтому "историческая" бяньвэнь тяготеет преимущественно к прозе. Второе: следует учитывать и особенности исполнения бяньвэней – состав исполнителей и возникавшие в нем изменения, а также специфику исполнительского амплуа. По-видимому, наш последний тезис может объяснить существование бяньвэней, практически целиком построенных на ритмизованном диалоге.¹⁵

Следующий этап развития исторической беллетристики представляют пинхуа, "рассчитанные на чтение про себя, а не вслух для слушателей".¹⁶ Пинхуа – непосредственные предшественники китайского исторического романа и один из его источников, поэтому разработка исторической темы в них представляет особый интерес.

Если материал истории был только одной из тем, разрабатываемых в произведениях жанра бяньвэнь, то позднее повествования на историческую тематику выделились в отдельную жанровую группу, известную под названием пинхуа, т.е. "повествования" / с авторской оценкой".¹⁷ Сохранились шесть произведений с таким жанровым обозначением.

Изменился и принцип выбора сюжета повествования – в пинхуа он берется более широко. Это уже не жизнеописание персонажа или наиболее известных эпизодов из его жизни, а определенный отрезок истории, очерченный хронологическими рамками, осмысленный и выделенный тематически.

Включение в повествование исторических пластов, охватывающих целые эпохи со множеством тем и персонажей, увеличило объем пинхуа – произведений крупной формы, приближающихся к большой повести, или, скорее, к роману.

Пинхуа более тесно и непосредственно, чем бяньвэнь, связаны с историческими источниками. В каждом из них пересказывается одно или несколько исторических сочинений. Собственно исторические части большинства пинхуа являются сопряжением текстов нескольких историй (например, "Законо составленное пинхуа по истории Пяти династий")¹⁸ или текстов разных разделов одного исторического сочинения (например, "Пинхуа о том, как царство Цинь присоединило шесть царств").¹⁹

В пинхуа, кроме историографии, вошел еще один пласт китайской культуры. Это классическая поэзия – второй письменный источник заимствования материала, к которому не обращалась ни древняя повесть, ни бяньвэнь. Целые стихотворения известнейших поэтов Китая или цитаты из них (авторы при этом называются не всегда) включены в пинхуа. Среди цитируемых можно назвать лянского У-ди, танских поэтов Ли Хэ, Ли Жи-Сю, Ду Фу, Ли Бо, Бо Цзэй-и, Ду Му, Ван Вая, Ху Цзэна, Не И-чжуна, сунских – Чжан Цзэ, Ван Ань-ши, Шао Юна и других.

Включение в пинхуа текстов официальных историй и классической поэзии создало более высокий, по сравнению с бяньвэнь, стиль повествования. Пинхуа отличают также структурные и композиционные осо-

бенности, происходящие от связи с историческими источниками, а также свои приемы организации повествования и принципы сюжетосложения.

В форме пинхуа стабилизилось четкое сочетание прозы и поэзии с явным преобладанием (до 90%) прозы. Стихи обязательны, однако их количество и место в повествовании варьируются. В развитии сюжета они (в отличие от бяньвэнь) роли не играют, их функция чисто художественная — украсить повествование.

Появление пинхуа, временем создания которых можно, по-видимому, считать XII—XIII вв.,²⁰ имеет, как представляется, свои социальные и идейные корни. Прежде всего, здесь следует иметь в виду особенности исторического развития Китая того времени. Это были тяжелые и сложные для национального самосознания времена борьбы с чужеземными завоевателями, когда оказались обнаженными и обостренными многие политические и социальные проблемы жизни страны и государства. Пинхуа — произведения исконно китайские с китайской тематикой — позволяют говорить о том, что в них зафиксирована попытка осмысления и изложения истории страны с позиций, отражающих настроения, мысли и чувства тех слоев китайского общества, которые выступали против методов правления, предательства и капитулянтской политики сунских правителей в периоды борьбы с чжурчжэнями и монголами. Содержание произведений, многие особенности композиции, отбор материала, приемы и методы его изложения и интерпретации выявляют ряд идейных аспектов, лежащих в основе пинхуа.²¹

- I. 漢魏六朝小說選, 徐霞堉選注
Избранная проза периодов Хань, Вэй и Шести династий, сост. и коммент. Сюй Чжэнь-э. Шанхай, 1955, с. I—II; см. также Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I—VI веков. Пер. с китайского. М., 1980, с. 5—22. Время создания повести неизвестно. Первое упоминание о ней встречается в "Истории династии Суй", VII в.
2. 司馬遷, 史記 Сыма Цянь, Записи историка — в 四庫全書 備要 Шанхай, 1936 г., раздел История, цз. 19, цз. 86, с. 814; см. также Сыма Цянь, Избранное. Пер. с китайского. М., 1956, с. 205—215.
3. Statesman, Patriot, and General in Ancient China. Three Shih Chi Biographies of the Ch'in Dynasty (255—206 B.C.). Translated and Discussed by Derk Bodde. — American Oriental Series, New Haven, 1940, volume 17, p. 42—44.
4. Подробнее о жанре бяньвэнь см. Бяньвэнь о Вэймоцзе — Бяньвэнь "Десять благих знамений" (Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дуньхуанского фонда Института народов Азии). Издание текста, предисловие, перевод и комментарии Л. Н. Меньшикова. М., 1963; Бяньвэнь о воздаянии за милости (рукопись из дуньхуанского фонда Института востоковедения), часть I. Факсимиле рукописи, иссле-

дование, перевод с китайского, комментарий и таблицы Л.Н.Меньшикова. М., 1972; А.Н.Малоховцев и Ю.Л.Кроль, Об этимологии и значении термина бяньюэнь. - Народы Азии и Африки, 1976, № 3, с.138-146.

5. 敦煌變文集 Собрание Дуньхуанских бяньюэней, т. I-2, Пекин, 1957; далее: Собрание бяньюэней.
6. В "Бяньюэни о захвате Цзи Бу", например, названа "История ранней хань" (Хань шу), там же, с. 51-84.
7. "Бяньюэнь об У Цзи-сюе", там же, с. I-31.
8. И.С.Гуревич, К вопросу о жанре небуддийских бяньюэней (на материале бяньюэнь об У Цзи-сюе) - сб. "Дальний Восток". М., 1961, с. 24-25; Б.Л.Рифтин, Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае. М., 1970, с. 12-15; David Johnson, The Wu Tzu-hsi pienwen and its Sources: part I - Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 40, № 1, June, 1980, p. 93-156; part II - ibid., vol. 40, № 2, December, 1980, p. 465-505.
9. "Жизнеописание царевича из дома Лю /династия/ Ранней Хань", Собрание бяньюэней, с. 160-166.
10. "Бяньюэнь о проявлении Шуном сыновней почтительности", там же, с. 129-136.
11. Например, легендарному правителю Шуно, сыновья почтительность которого - главная тема бяньюэни о Шуе, оказывает покровительство и помощь бог Индра 帝釋, спасая его от коварной мачехи, стремящейся погубить пасынка. - Там же.
12. Там же, с. I-31; 36-51; 114-120.
13. Там же, с. 129-136; 154-159.
14. Там же, с. 51-84.
15. Там же, с. 267-272; 273-284.
16. 魯迅, 中國小說史略 Лу Синь, Краткая история китайской повествовательной прозы, Пекин, 1953, с. 134.
17. Л.К.Павловская, Пинхуа - народный исторический роман (на материале "Заново составленного пинхуа по истории Пяти династий"). Автореф. канд. дисс., Л., 1975, с. 5; далее: Пинхуа.
18. Там же, с. 67.
19. R. Ruhlmann, On the great wall: Some Chinese views on war, aggression and defense as expressed in the 14-th century tale - Etudes d'Histoire et de Littérature Chinoises offertes au Professeur Jaroslav Průšek, Paris, 1976, p. 259-271.
20. Л.К.Павловская, Из истории текста "Пинхуа по истории Пяти династий". - Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1972, М., 1977, с. 231-240.
21. Павловская, Пинхуа, с. 14-16; R. Ruhlmann, op. cit., p. 270-271.

О ПРОИСХОЖДЕНИИ КОПТСКОГО РОМАНА ОБ АЛЕКСАНДРЕ

Коптский роман об Александре сейчас известен нам лишь по девяти фрагментам, которые принадлежат одной и той же рукописи,¹ в датировке которой исследователи расходились на несколько столетий.² Оригинал коптского перевода был написан по-гречески, однако в вопросе о времени возникновения греческого текста и времени появления перевода в научной литературе также не было единого мнения.³ О месте и среде возникновения оригинала в немногочисленных работах, посвященных коптскому роману об Александре, мы практически не найдем упоминаний.⁴

Коптский текст состоял более чем из двухсот страниц, — на что указывает пагинация последнего фрагмента, повествующего об отравлении Александра, — и из 18 дошедших до нас страниц, некоторые из которых практически не читаются, невозможно составить сколько-нибудь полное представление о содержании романа.

Предшественники исследователи видели в этом памятнике перевод ранее неизвестной версии Псевдо-Каллисфена,⁵ романа, повествование которого в основном строится на исторической основе. Однако коптский роман пестрит событиями и героями, которые отсутствуют у историков Александра и Псевдо-Каллисфена: перед нами появляются старец из персов Елезар (I.B.17; 2.A.7),⁶ приближенный персидского царя Антилох (3.A.12), друзья Александра Менандр, Сельфарий и Диатроф (4.A.18; 4.A.27), вместо исторического Дария какой-то персидский царь Агриколай (5.A.9), вместо привычного Букефала кентавр (?) Хирон (5.A.11). Поэтому мы не можем говорить о коптском романе как о переводе ранее неизвестной греческой редакции Псевдо-Каллисфена: ведь редакция это такая обработка первоначального памятника (добавления, сокращения, изменения языка, новая тенденция и т.п.), которая тем не менее оставляет в неприкосновенности основное содержание оригинала. Думается, что перед коптом-переводчиком был независимый от Псевдо-Каллисфена греческий роман об Александре.

При нынешнем состоянии коптского текста определить более или менее точно время создания греческого оригинала не представляется возможным, однако специфика фрагментов позволяет пролить некоторый свет на место и среду его возникновения.

Описание царских одежд, украшенных драгоценными камнями (2.

А.10-18), заставляет нас вспомнить одеяние иерусалимского первосвященника, описанное в ветхозаветных книгах (Исход 28,17-20; ср. Иез.28,13). В 4 фрагменте находится парафраз стихов из книги Даниила (4.Б.3-4; ср. Дан.4,16). В конце 9 фрагмента эпиграф к начинающейся здесь главе не что иное, как цитата из книги Иисуса сына Сирахова (40,29). Рассказ о райских реках (7.А.1-4) дается на основе книги Бытия (2,11-13). В 1 и 2 фрагментах появляется старец с еврейским именем Елеазар и некто $\omega[\tau]αε$, которого Масперо отождествил с первосвященником, вышедшим встречать Александра у входа в Иерусалим. Это имя в форме $\eta\alpha\delta\delta\omicron\upsilon\varsigma$ известно нам из Иудейских древностей (XI,7,2) Иосифа Флавия.⁷ По случаю смерти Александра Сельфарий устанавливает сорокадневный траурный пост (5.А.6-7) — практика хорошо знакомая библейским книгам (напр., 2 Цар.1,12). Шестой фрагмент содержит письмо-завещание Сельфария своему сыну, которое ясно свидетельствует о том, что автор романа хорошо был знаком с еврейской учительной литературой.⁸

Все это позволяет нам заключить, что греческий оригинал коптского перевода романа возник в иудейской среде. Памятник был создан в Египте: ведь автор знал легенду об Александре, как законном повелителе этой страны (5.А.15-16). У иудеев египетской диаспоры Александр пользовался большим почетом. Именно в этой среде, а не в Палестине, возникли такие легенды об Александре как легенда об основании им иудейского квартала в Александрии и наделении евреев гражданскими правами, легенда о посещении царем Иерусалима и о его вере в Яхве как единственно истинного бога и т.п.

Рассмотрим коптский роман об Александре в контексте греко-язычной иудейской литературы.¹⁰ Египта и остановимся лишь на тех ее образцах, которые созвучны нашему памятнику и помогают лучше понять его своеобразие.

Сочинения "Премудрость Соломона" (I в. до н.э.) и "Изречения Менандра" (2 в. н.э.), известные сейчас в сирийском переводе, вышли из-под пера авторов египетской диаспоры. Завещание Сельфария (6 фрагмент) в жанровом отношении родственно этим произведениям.

Из обширной исторической литературы отметим Артапана, который методично разукрашивал библейскую историю фантастическими добавлениями.¹¹ Артапан сообщал,¹² что Моисей учредил почитание богов в Египте; он тот, кого греки называли Мусеем, учитель Орфея и т.п. Наиболее разительный пример причудливого смешения восточных и греческих сказаний дает Клеodem (2 в. до н.э.). Он рассказывает, что у Авраама было три сына, которые отправились с Гераклом против Ан-

тея, и Геракл женился на дочери одного из них.¹³ Сплав греческих сказаний с библейской историей мы встречаем у Анонима, который говорит, что Авраам был из рода гигантов, строивших после потопа вавилонскую башню.¹⁴ Интересна в этом отношении и Третья книга маккавеев (около 20 г. до н.э.), которая в форме исторического сочинения повествует о вымышленных событиях.¹⁵

Такую же картину смещения еврейской истории и греческой мифологии мы встречаем в эпических формах. Автор поэмы о городе Сихеме, написанной гекзаметром, Феодот (2 в. до н.э.) говорит, что свое имя город Сихем получил от сына Гермеса Сикимия.¹⁶

В свете сказанного становится более понятным появление в коптском романе об Александре таких понятий и персонажей греческой мифологии как хаос и Хирон: введение мифологических реалий в совершенно чуждый им контекст было довольно обычной практикой в литературе этого круга. Это же можно сказать и о пренебрежении к реальной истории в угоду развлекательности рассказа.

Если верно наше предположение, что греческий оригинал романа возник в среде египетской диаспоры, то тогда мы вправе считать, что грекоязычная иудейская литература Египта была представлена еще одним жанром, а именно романом.

-
1. O.v.Lemm, *Der Alexanderroman bei den Kopten. Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage im Orient.* St.-Petersburg, 1903.
 2. Лемм датировал рукопись XVII веком, см. Lemm, *op.cit.*, S.XIV. Масперо считал, что она моложе на три столетия (XIV в.), см. G.Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne.* Paris, 2-ed., 1889, p.321.
 3. О времени создания греческого текста Масперо не говорит, а коптский перевод относит к X или XI вв., см. Maspero, *op.cit.*, p.321. Лемм датирует греческий оригинал V веком, а перевод помещает в VI век, см. Lemm, *op.cit.*, S.XIV.
 4. Масперо считал родиной греческого оригинала Египет или Сирию, см. Maspero, *op.cit.*, p.322.
 5. Maspero, *op.cit.*, p.322; Lemm, *op.cit.*, S.XII-XIV.
 6. Здесь и далее первая цифра обозначает порядковый номер фрагмента по изданию Лемма, буквы А и Б — соответственно лицевую и обратную стороны листа, цифры после букв — номер строки.
 7. Maspero, *op.cit.*, p.333.
 8. Подробнее см. А.Л.Хосроев, *Коптский роман об Александре и ближневосточная литературная традиция* (в печати).
 9. F.Pfister, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, Berlin, 1956, S.24-35.

10. К сожалению, почти вся эта литература дошла до нас лишь в извлечениях христианских авторов. Она была представлена самыми различными жанрами, выработанными некогда классической греческой литературой и позднее освоенными грекоязычными иудеями: эпос, драма, исторические и философские сочинения.
11. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 Aufl., Leipzig, 1898, Bd. 3, S. 354.
12. Eusebius, *Praeparation evangel.*, IX, 27.
13. Josephus, *Antiquit.*, I, 15; Eusebius, *op. cit.*, IX, 20.
14. Eusebius, *op. cit.*, IX, 17, 18.
15. V. Tcherikover, *The third book of Maccabees as a historical source*. - *Scripta Hierosolymitana*, vol. 7, 1961, p. 18.
16. Eusebius, *op. cit.*, IX, 22.

А. Л. Хосроев

К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИЧНОСТИ ПЕРСОНАЖЕЙ КОПТСКОГО РОМАНА ОБ АЛЕКСАНДРЕ: МЕНАНДР

Среди многочисленных ближневосточных версий романа об Александре особое место занимает коптский текст, дошедший к сожалению, всего в 9 фрагментах.¹

В трех фрагментах появляются спутники Александра: Менандр, Сельфарий и Диатроф.² Греческая традиция о двух последних ничего не знает, а имя Менандра ей хорошо известно. Это один из "друзей" Александра, возглавлявший до 331 года войско чужеземцев (Arr., Anab. III, 6, 7-8), а затем назначенный сатрапом в Лидию, где он и оставался до смерти Александра. В 323 году он привел в Вавилон к Александру свое войско (Arr., Anab. VII, 23, 1-24, 1). В древнейшей греческой редакции Псевдо-Каллисфена (рукопись А) он бегло упомянут как причастный к отравлению царя.³ Другой Менандр, также один из "друзей" Александра, кратко упоминается Плутархом. Он был казнен за непослушание (Plut., Alex. 57).

Ни у историков Александра, ни у Псевдо-Каллисфена Менандр не играет никакой роли в сюжетном развитии повествования, и у исследователей, которые возводили коптский роман об Александре к одной из редакций Псевдо-Каллисфена, отождествление этого персонажа, занимающего столь важное место в коптском рассказе, вызывало затруднения. Буриан не знал, о каком Менандре идет речь.⁴ Масперо предложил отождествить этого Менандра с создателем новоаттической ко-

медии, который в христианском мире заслужил себе репутацию "философа".⁵ Лакуну (фрагмент 4.Б.1), находящуюся в обращении к Менандру, Масперо предложил читать как прѡτοφ[ίλος]φoc т.е. "первый философ". Его чтение приняли Крам⁶ и Пичманн.⁷ Лемм на основании того, что при дворе Птолемеев и Селевкидов существовал титул πρῶτος φίλος (см. I Макк. 10,62-65), восстановил лакуну как прѡτοφ[ίλος παλῆξαντρ]oc т.е. "первый друг Александра". Предположение Лемма подкрепляется еще и тем, что "первый друг" получал от царя, как знак особого расположения, порфиру, которая выделяет и Менандра среди остальных спутников Александра (4.Б.18). Однако для такой конъектуры лакуна слишком мала, и Лемм, не отказываясь от своего предположения, все же издал текст с чтением Масперо.⁸ Отождествление этого Менандра с комедиографом кажется ему маловероятным, и он предпочитает видеть здесь сатрапа Лидии Менандра, о котором говорит Арриан.

Из гипотезы Масперо остается неясным, почему из трех спутников Александра лишь один Менандр носит порфиру.⁹ Почему автор романа сделал комедиографа Менандра, не имеющего никакого отношения к военной карьере, спутником Александра? Кто такие Сельфарий и Диатроф? В предположении Лемма также есть уязвимое место. Представляется маловероятным, что в роман, так плохо знакомый с исторической традицией об Александре, мог проникнуть Менандр, который в подлинной истории Александра занимал весьма скромное место.¹⁰ Его роль была явно недостаточной, чтобы занять воображение автора романа. Такой герой не мог быть интересен для легенды.

Все это вынуждает еще раз обратиться к проблеме отождествления Менандра. Однако, пока в наших руках находится такая ничтожная часть памятника, о подробностях появления многих действующих лиц и о том, кто они, можно высказывать только предположения. Это касается и проблемы отождествления Менандра. Бесспорным в этом вопросе остается одно: герой не мог попасть в роман из головы автора, не мог быть просто плодом его фантазии и следовательно перед нами какой-то исторический Менандр, занимавший, возможно, видное место в кругу сказаний, из которых автор черпал часть своего материала. Думается, что эти сказания первоначально не были связаны с Александром. Вероятно и порфира (4.А.24-25; 4.Б.18) была атрибутом этого исторического Менандра. Ведь автору нужна была только известность и знатность героя, и этого было достаточно, чтобы сделать его спутником и "правой рукой" Александра, а имел ли этот Менандр какое-нибудь отношение к реальной истории македонского царя — это уже второстепенная деталь, которая мало волновала автора.

Но историческое зерно рассказа о Менандре вычленил сейчас невозможно (мы можем только предположить, о каком Менандре идет речь) с одной стороны вследствие неудовлетворительной сохранности коптского романа, с другой — вследствие того, что наше повествование, следуя закону развития развлекательной литературы, более нуждалось в том, чтобы держать читателя в непрестанном напряжении, нежели заботиться о сохранении исторической достоверности.¹¹ В свете вышесказанного предлагаемое отождествление Менандра не должно быть очень удивительным.

Для того, чтобы найти в реальной истории порфириносоного философа Менандра, придется обратиться к литературе другого культурного круга. Мы имеем в виду "Вопросы Милинды" (или *Milindapanha*), сочинение, дошедшее на пали и китайском языках, содержащее философскую беседу царя Милинды с буддийским мудрецом Нагасеной о сущности буддизма. Суть их диалога — предмет исследования для буддологов, нас же здесь интересует только личность Милинды. У исследователей не было двух мнений на этот счет. Перед нами бесспорно греко-бактрийский царь Менандр, правивший во второй половине 2 в. до н.э. в Северной Индии, с именем которого связан расцвет греческого могущества в этой стране.¹²

Философская беседа грека с восточным мудрецом, которую содержит наш основной источник информации о Менандре "Вопросы Милинды", тоpos хорошо известный греческой литературе: варвар выходит победителем, а греческая мудрость посрамляется. Древнейшие сведения о таких диалогах мы находим у Геродота (II, 143) и Платона (Тимей, 21 E): здесь речь идет о египетских мудрецах. Когда Индия стала объектом пристального внимания греков, возникли тексты о беседе грека с индийскими мудрецами. Сейчас мы располагаем двумя такими памятниками на греческом языке. Это вопросы Александра индийским гимнософистам (I в. до н.э.), вошедшие в роман Псевдо-Каллисфена и хорошо известные историкам Александра; и беседа Апполония Тианского с брахманами, находящаяся в "Жизни Аполлония" Филострата (3 в. н.э.). По аналогичной модели построены и "Вопросы Милинды". Исследователи давно обратили внимание на сходство этого сочинения с некоторыми диалогами Платона¹³ и на ряд других деталей, заставляющих думать о том, что автор был знаком с греческой образованностью. Тарн предположил некий греческий оригинал, который попал в руки индийского буддиста был использован им как оправда для буддийского трактата.¹⁴ Индолог Гонда опроверг аргументы Тарна, предложенные им для дока-

зательства греческого оригинала "Вопросов Милинды", и объяснил "греческие" особенности текста из реалий индийской культуры.¹⁵

Вудкок принял точку зрения Тарна и даже предложил видеть в Нага-сене гречески образованного человека, знакомого с Платоном в подлиннике.¹⁶

Если принять гипотезу Тарна, согласно которой греческий текст, послуживший основой для "Вопросов Милинды", около 100 г. до н.э. попал в александрийскую библиотеку и стал доступен читающей публике, — проблема максимально упрощается: молва о мудреце Менандре, идеальном правителе и философе, распространилась по Египту и стала известна автору нашего романа, который сделал столь прославленного героя спутником и другом Александра.

Но поскольку греческий оригинал до нас все же не дошел, имеем ли мы основания предполагать, что Менандра знали в Египте.¹⁷ Был ли он вообще известен греческим источникам?

Страбон, ссылаясь на Аполлодора из Артемиды, автора не дошедшей до нас "Истории парфян", говорит, что наибольшие военные успехи греков в Индии были достигнуты при Менандре (XI, II, I, p. 517). Трог, говоря о завоеваниях бактрийских греков, упоминает Менандра (41). Плутарху был известен рассказ о смерти Менандра, согласно которому после смерти царя несколько городов оспаривали право владеть его прахом (Plut., De reip. gerend. 28).

Кажется, у античных авторов не было никаких систематических знаний о Менандре, и их информация носит крайне отрывочный характер. Однако об этом греко-бактрийском правителе могли знать за пределами его царства и далекие от образованности люди: он, как мы думаем, вполне мог быть известен в египетской Александрии. Если мы вспомним о той интенсивной торговле, которую вел западный мир с Индией, начиная с I в. до н.э., т.е. спустя несколько десятков лет после смерти Менандра, такое предположение будет иметь под собой основу. Главным портом этой торговли, центром, куда стекался весь товар из индийских земель, была Александрия. Первые попытки морских торговых контактов были предприняты около 120 г. до н.э., если доверять Посидонию, которого цитирует Страбон: некто Евдокс из Кизика предпринял несколько удачных путешествий из Египта в Индию и возвратился нагруженный товаром. Немного времени спустя, в середине I в. до н.э., моряк Гишпал, используя сезонные ветры, добрался до Индии, и его открытие совершило революцию в торговле Египта с этой страной. Страбон, посетивший Индию в 24 г. до н.э., говорит о том, что ежегодно около 120 кораблей совершают плавание

из Миос-Гормоса в Индию, тогда как при Птолемах лишь немногие осмеливались туда плыть (II,4,12, p.II8).

Хотя расцвет торговли падает на римское время, сами римляне ею не занимались: она была делом рук греков, сирийцев и евреев.¹⁸ Они были не просто транзитными торговцами, но возводили на побережье поселения и отсюда проникали в глубь страны. К этому времени под натиском парфян и саков пали последние греко-бактрийские царства, но греческие города и колонии оставались нетронутыми. Здесь торговцы вступали в контакт с местным греческим населением, которое в массе своей было двуязычно. Именно по этому каналу поступала из этих земель в Александрию различная информация об Индии. Именно этим путем и могли достичь Египта (где возник греческий оригинал коптского романа об Александре) сказания о Менандре.¹⁹ Наиболее вероятным временем можно считать конец I в. до н.э. — I в. н.э., когда торговля с индийскими странами приняла широкий размах. Александрия была городом, где религиозный синкретизм пустил мощные корни, мы вправе ожидать проявления синкретизма и в светской литературе. Во всяком случае причудливое сведение в одном произведении героев различных эпох не необычно для этой литературы.

-
1. См. настоящий сборник, с.52.
 2. Это фрагменты 4,5,7 по нумерации Лемма, см. O.v.Lemm. Der Alexanderroman bei den Kopten. St.-Petersbourg, 1903, с.7-10, 13.
 3. G.Kroll, Historia Alexandri Magni. Recensio vetusta. Berolini, 1926, с.135.
 4. U.Bouriant, Fragments d'un roman d'Alexandre en dialecte Thebain. — /Journal Asiatique", 1887, Ser. VIII, T.9, с.36.
 5. G.Maspero, ibid., с.37-38.
 6. W.E.Crum, Another fragments of the Story of Alexander. — Proceed. of the Society of Biblical Archaeology, vol.14, 1892, p.475.
 7. R.Pietschmann, Zu den Überbleibseln des koptischen Alexanderbuches. — Beitrage zur ... A.Wilmanns. Leipzig 1903, с.303.
 8. Лемм (ук.соч., с.133) считает, что в лакуну может поместиться семь букв. К сожалению, ни Буриан, ни Лемм не дали в своих изданиях факсимиле текста, рукопись которого находится в Парижской национальной Библиотеке (Cod. Sopt, 1325 f.3)
 9. Как явствует из некоторых фрагментов, Сельфарий был полководцем Александра (5.A.4), под его началом были совершены военные походы и достигнуты победы (6.B.7 сл.), но тем не менее он не отличен порфирой, а носит простую одежду.
 10. Коптский роман пестрит именами и событиями, не имеющими даже отдаленных параллелей в истории Александра: противником Александра здесь назван персидский царь Агриколай (а не Дарий!), а конем царя является говорящий Хирон (а не Букефал!).

- II. Вероятно, Сельфарий и Диатрой, которые не поддаются сейчас идентификации (то ли вследствие того, что многовековая рукописная традиция, сначала греческая, затем коптская, не смогла донести до нас их подлинные имена, то ли вследствие того, что эти герои пришли из круга сказаний, не имеющих к Александру, — а может быть и к греческой традиции вообще, — никакого отношения) также были историческими персонажами.
- I2. Наше знание истории его правления, как впрочем всей истории греко-бактрийских царей, крайне недостаточно: многие факты вследствие скудости источников пока остаются в тени и могут быть только гипотетически реконструированы. См. подробно A.K.Narain, *The Indo-Greeks*. Oxford, 1957.
- I3. A.-J.Festugière, *Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde*. — *Revue de l'histoire des religions*. Vol.125, 1943, №1, с.40-50.
- I4. W.Tarn, *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge, 1938.
- I5. J.Gonda, *Tarn's hypothesis on the origin of the Milindapanha.* — *Mnemosyne*, vol.2; 1949, f.1, с.44-62. Исследователь не исключает возможности греческого оригинала "Вопросов", но считает, что для доказательства этого нужны другие аргументы.
- I6. G.Woodcock, *The Greeks in India*. London, 1966, с.95-96.
- I7. Из "Вопросов" мы узнаем, что Милинда родился в Аласанде, в которой следует видеть египетскую Александрию. См. подробно S.Levi, *Alexandre et Alexandrie dans les documents Indiens*. — *Memorial S.Levi*. Paris, 1937, с.417.
18. A.Sarasin, *Der Handel zwischen Indien und Rom zur Zeit der römischen Kaiser*, Basel, 1930, с.30.
19. Движение шло и в обратную сторону. Так Дион Хризостом сообщает о присутствии индийцев в Александрии (*Ad Alexandrinos*, XXXII, p.413, 24).

В.И. Гохман

ОБ ОБОЗНАЧЕНИИ СТОРОН СВЕТА В ТАЙСКИХ ЯЗЫКАХ

По обозначению сторон света тайские языки могут быть разделены на две группы. В языках тех тайских народов, которые оказались в зоне китайского или вьетнамского культурного влияния, используются китайские заимствования, вошедшие в их словарный фонд либо непосредственно из китайского, либо через вьетнамский язык. (чжуаны, черные и белые тай, дун, ли и др.). В языках тех тайских народов, что на рубеже нашего тысячелетия переселились в Таиланд, Лаос и Бирму существует своя система наименования сторон света, где восток обозначается словосочетанием "солнце выходит" (ta wan òk), запад – "солнце заходит" (ta wan tok), север – понятием "верх" (hñüa), юг – понятием "низ" (taü).¹

Настоящая статья посвящена обозначению сторон света в тайских языках второй группы. Вопрос о заимствовании соответствующих слов из китайского представляет собой самостоятельную проблему, требующую особого рассмотрения. Здесь же необходимо лишь отметить, что сам по себе факт заимствования свидетельствует о том, что к моменту заимствования исконно тайская система еще не сложилась.

Данные первых тайских письменных памятников, надписи на стелах государства Сукхотай, подтверждают это предположение. В надписи стелы Рамакамхента (1292 г.) находим следующие выражения для обозначения сторон света:

строка 62: būaŋ tawnn tok müaŋ sukhodai nī mī ...

"к западу от мыанга Сукхотай имеется..."

строка 68: būaŋ tawnn òk müaŋ sukhodai nī mī bihāra ...

"к востоку от мыанга Сукхотай имеется храм..."

строка 71: būaŋ tīn nōn müaŋ sukhodai nī mī talāt.

"в направлении ног лежащего от мыанга Сукхотай есть базар".

строка 74: būaŋ huā nōn müaŋ sukhodai nī mī ku dī ...

"в направлении головы лежащего от мыанга Сукхотай имеются монашеские кельи".²

В двух последних примерах *tīn nōn* значит "север", *huā nōn* - "юг".

Таким образом, если для обозначения востока и запада использованы те же словосочетания, что и в современных тайских языках, то для обозначения севера и юга использована не только другая лексика, но, что самое главное, применены понятия прямо противоположные современным тайским представлениям, ассоциирующим север с верхом, а юг - с низом.

То же самое мы встречаем и в других ранних надписях Сукхотай. Так в надписи *Vat Mahādhātu* (датируемой не позднее 1357 г.) находим: ... *būaŋ tīn non then ...* "в направлении ног лежащего";³ в надписи, датируемой 1347 г.: ... *pēn dau pen braja būaŋ tawnn ōk tawnn tok huā nōn tīn nōn ...* "стал тхау (титул) и прая (титул) востока, запада, юга и севера".⁴

То, что *tīn nōn* в языке Сукхотай значило "север", а *huā nōn* - "юг" совершенно определенно следует из текста стелы Рамакамхента, где речь идет об объектах, географическое местоположение которых нам хорошо известно:

строка II7: *būaŋ huānōn rot gon thi phrabaŋ phrek suphanaphum rajaburi phejaburi sithamarat ...*

"На юге он завоевал людей из Пхрабанг (Накхонсаван), Пхрэк (Сангкхабури), Супханапхум, Рачабури, Пхечабури, Ситхамарат ...".

строка I2I: *būaŋ /tīn/ nōn rot mīaŋ phle mīaŋ man mīaŋ ... mīaŋ phluā phon fan khoŋ mīaŋ java ...*

"На севере он завоевал мыанг Пхлэ, мыанг Ман, мыанг..., мыанг Пхлуа и, за пределами р.Кхонг, мыанг Чава (Луанг Прабанг)".⁵

Такое странное обозначение севера и юга в надписях Сукхотай удивило еще С.Б.Брэдли, одного из первых переводчиков надписи Рамакамхента. Он пытался объяснить это похоронными обрядами древних тай, согласно которым, по его сведениям, покойника всегда укладывали ногами к северу.⁶ Однако никаких данных, подтверждающих эту гипотезу, нет. Современные сиамцы хоронят покойников, ориентируя их головой к западу, а современные шаны - головой к северу. Другие переводчики тайской эпиграфики вообще не комментировали сукхотайскую систему обозначения сторон света.

Между тем, наименования для севера и юга в языке Сукхотай являются калькой с кхмерского, где юг и голова обозначаются словом (*tbo:n*), а север и ноги словом (*so:n*). Таким образом, совершенно очевидно иностранное происхождение ассоциации у древних

тай головы с югом, а ног с севером, столь противоречащее их современным представлениям.

На основании этих данных можно сделать следующий, важный для нашей темы вывод: как и большинство народов, находящихся на относительно низком уровне развития, древние тай имели собственные обозначения лишь для направлений востока и запада, которые как правило связаны с восходом и закатом солнца. Устойчивых и общепринятых обозначений для выражения более сложных понятий севера и юга у них еще не было. Ввиду того, что "восток" и "запад" обозначались общепонятными тайскими словосочетаниями, тайские переселенцы, основавшие государство Сукхотай, дополнили свою систему пространственных ориентаций, калькировав кхмерские понятия юга и севера, но не заимствовав при этом соответствующей кхмерской лексики. В противоположность этому, тайские народы, пользующиеся в наше время китайскими наименованиями сторон света, заимствовали китайскую систему целиком, отказавшись от собственных обозначений запада и востока и заменив их китайскими корнями.

Следовательно, и данные ранней сиамской эпиграфики, и факты заимствования китайской системы сторон света, делают маловероятной возможность того, что у древних тай существовали их современные представления север-верх, юг-низ. Помимо приведенной выше аргументации, следует заметить, что если бы такие представления уже существовали у первых тайских переселенцев на Индокитайский полуостров, те не стали бы заимствовать кхмерскую систему обозначений севера и юга, диаметрально противоположную своей собственной, путем калькирования кхмерских понятий. Несомненно, что в этом случае были бы заимствованы и сами кхмерские слова.

Вместе с тем, ассоциации севера с верхом, а юга с низом появляется у тайских народов довольно рано. В частности, в поздней эпиграфике Сукхотай (конец XIV – начало XV вв.) уже употребляются корни *hn̄ua* "верх" и *taū* "низ" в значении "север" и "юг". Так, в надписи на стеле *Sumanakūtāparvata* (1370 г.): *hen būaŋ hn̄ua nām nān thi ten (cau) bra nāphā kon cau mīaŋ nān mīaŋ blvva ... būaŋ tai nām nān thi ten cau braña ...* "На севере (верх) река Нан формирует границу с территорией тая (титул) прая (титул) Пха Конг князем мнанга Нан, мнанга Пхлуа. На юге (низ) река Нан формирует границу с территорией тая прая ...".⁷

В китайских записях тайского языка района ЧIENTMAI (1511 г.) тоже имеются слова *hn̄ua* и *taū* в значении "север" и "юг", но в синхронных им записях языка с территории, населенной панями, этих слов еще нет.⁸ Поэтому можно предположить, что ассоциация

севера с верхом, а юга с низом появилась в различных тайских языках в разное время.

Каковы причины появления этих пространственных ассоциаций у тайских народов? Дать точный ответ на этот вопрос пока не представляется возможным. Приведу здесь два допустимых объяснения.

Во-первых, ассоциация верха с севером, а низа с югом у сиамцев и других тай-буддистов могла сложиться под влиянием буддийских представлений о вселенной, согласно которым гора Меру, лежащая на севере, является одновременно центром и верхом Земли. Другое объяснение заключается в том, что ориентация в северном и южном направлениях у тай связана с течением рек. Хорошо известно, что ориентация по течению рек встречается у многих народов. В таком случае исток реки — это север, а устье — юг, и, соответственно, — верх и низ. Такое объяснение подходит для всех тайских народов, в языках которых север — "верх", юг — "низ", так как все они обитают в долинах рек, текущих с севера на юг (сиамцы — в долине Менама, лаосцы — в долине Меконга, шаны — в долине Салуэна). Но поскольку все эти народы исповедуют буддизм, мы не можем точно утверждать, какое из этих объяснений отражает действительность. Отсутствие собственных названий сторон света в языках черных и белых тай Вьетнама, которые не исповедуют буддизм, лишает возможности окончательно принять или отвергнуть одну из этих гипотез.

-
1. Здесь и далее тайская лексика передается в сиамской транслитерации. В примерах из эпиграфики используется транслитерация письменности Сукхотай.
 2. Цитировано по С.В.Bradley, The oldest known Writing in Siamese. — "The Journal of the Siam Society", vol.VI, 1909, p.34.
 3. Цитировано по G.Coedès, Recueil des inscription du Siam, Bangkok, 1924, p.62.
 4. Ibid., p.75.
 5. Цитировано по Bradley, op.cit., p.35-36.
 6. Ibid., p.56.
 7. Цитировано по Coedès, op.cit., p.126.
 8. H.Izui, Decipherment of Pa-po Vocabulary and Epistles. — Memoirs of the Department of Literature. Kyoto University, 2, 1953, p.41.

И.Т.Зотраф

КИТАЙСКИЙ ЯЗЫК: SOV или SVO?

Китайский язык принадлежит к тем языкам, для которых доминирующим порядком слов является SVO — это значит, что в повество-

вательном предложении нейтрального стиля с именными субъектом и объектом и предикатом, выраженным переходным глаголом, субъект занимает место перед глаголом, а объект – после глагола; объект не маркирован никакими служебными элементами.

При определенных условиях объект может занимать позицию перед глаголом, но этот объект маркирован служебным словом 把 ба, то есть имеет коррелятивный грамматический признак, отличающий его от послеглагольного объекта, такого признака не имеющего. Маркированный объект встречается в текстах реже, чем немаркированный.

Конструкцию с ба проф. Ван Ли называет "конструкцией воздействия", поскольку она может быть образована только с теми глаголами, которые обозначают воздействие субъекта на объект, и невозможна при глаголах, относящихся к психической деятельности человека, обозначающих чувственное восприятие и некоторых других подобного рода; при этом глагол должен быть морфологически оформлен /I, I20-I22/.

Условия употребления конструкции воздействия, сформулированные Ван Ли в основном на материале языка романа "Хун лоу мэн" (XUШ в.), справедливы и для современного языка. Просмотр под этим углом зрения двух рассказов современного писателя Лао Шэ (около 60 страниц) /7, 32-87/ позволяет утверждать, что существенных изменений в использовании рассматриваемой конструкции не произошло и, что представляется особенно важным, нам не встретилось ни одного случая, когда бы глагол в этой конструкции занимал заключительную позицию в предложении – после него обязательно следует либо какое-нибудь знаменательное слово (косвенное дополнение, обстоятельство места и др.), либо служебный элемент (модификатор, результитивная морфема, глагольный суффикс).

Следует оговорить, что дополнение может быть вынесено вперед (в позицию перед подлежащим или между ним и глаголом) и без служебного слова ба, например, при эмпазе, когда какой-то элемент высказывания, в том числе и прямой объект, выделяется посредством синтаксической позиции; при этом вынесенное вперед слово оформляется грамматическими элементами типа 都 ду, 也 е и т.д. Эти случаи относятся, однако, к иной речевой ситуации – они связаны с эмоционально окрашенной речью.

В последнее десятилетие на страницах "Журнала китайской лингвистики", издаваемого Калифорнийским Университетом, развернулась дискуссия касательно порядка слов в современном китайском языке.

Начало ей положили Тай /5,6/, Ли и Томпсон /3/, которые, пользуясь разными критериями, стремятся доказать, что современный китайский язык, изменяясь исторически, стал (или становится) языком с порядком слов SOV, а не SVO.

Тай, первым высказавший эту идею, ведет аргументацию по двум линиям. С одной стороны, он исходит из универсальных соответствий в порядке слов. Как известно, в одних языках определяющие или управляемые элементы помещаются перед теми, которые они определяют или которыми управляются (прилагательное – перед существительным, генитив – перед управляющим именем существительным, наречие – перед прилагательным, объект – перед глаголом и т.д.), в других языках – после. Тай считает возможным применить к китайскому языку общий синтаксический принцип препозиции подчиненных слов, соответствующий, обычно, основному порядку SOV (заметим, однако, что сам Дж.Гринберг, разработавший подобную типологию, указывает, что многие постулируемые им закономерности, включая названную, не являются абсолютными и допускают исключения). С другой стороны, Тай основывает свою позицию на трансформационных отношениях, согласно которым, по его мнению, различно организованные поверхностные структуры в китайском могут быть возведены к глубинным структурам с базовым порядком слов SOV.

Другие два автора – Ли и Томпсон – подкрепляют свою точку зрения в первую очередь ссылкой на высокую частотность предложений структуры S – за – O – V и S – O (направления) – V. Путь перехода от одного порядка слов (SVO) к другому (SOV), по их мнению, состоит скорее в разрушении сложных глагольных конструкций, влекущем преобразование зависимых оборотов в простые предложения с новым порядком слов, нежели в прямой реорганизации структуры простого предложения посредством перемены мест его членов.

С подробным анализом и критикой этой точки зрения выступили два автора – Шуань-фан Хуан /2/ и Т.Лайт /4/.

Шуань-фан Хуан подробно останавливается на развитии предлогов от древнекитайского к современному китайскому. Он рассматривает довольно большой список предлогов, которые распределены у него по трем группам: предлоги, не сохранившиеся в современном языке – 以 и, 自 цзы, 於 юй и др. (1), и предлоги, сохранившиеся в современном языке, причем одни из них (對 дуй, 從 цун, 在 цай и др.) встречаются только в предглагольной позиции (2), другие же (到 дао, 往 ван, 給 гэй, 向 сян и др.) возможны и в пред- и в послеглагольной позиции (3). В ходе анали-

за Шуань-фан Хуан приходит к заключению, что ни один из рассмотренных предлогов не поддерживает гипотезу Ли и Томпсона в чистом виде. Он находит также, что сложная картина синтаксического распределения современных предлогов невыводима из трансформационных процедур, предложенных Таем. Шуань-фан Хуан усматривает прямую связь между синтаксисом и морфологией современного китайского языка и полагает, что значительная часть современной морфологии тесно связана с элизией поствербальных предлогов.

По мнению Т.Лайта, от древнекитайского к современному китайскому не произошло никакого принципиального изменения в порядке следования глагола и объекта. Его утверждение, что господствующим порядком слов в китайском мандаринском по-прежнему является SVO, покоится прежде всего на соображении о немаркированности послеглагольного объекта, не имеющего специфического семантического значения, тогда как предглагольный объект маркирован ради контрастивности. "Контрастивность" означает, что препозицией объекта говорящий намерен выразить "контраст" между данным объектом и некоторыми другими возможными объектами. Контрастивность, по мнению Лайта, включает определенность, но не ограничивается ею. Это различие между предглагольным и послеглагольным положением объекта относится фактически ко всем именным оборотам и является переформулировкой более обычного утверждения, что предглагольные имена имеют тенденцию быть определенными, а послеглагольные имена — тенденцию быть неопределенными.

Лайт обращает внимание на то обстоятельство, что Тай, применяя универсальные соответствия, игнорирует очень сильную тенденцию китайского помещать в именных словосочетаниях целое перед частью. Говоря о трансформационных операциях Тая, Лайт совершенно справедливо ставит под сомнение не саму процедуру трансформационного анализа, а принятие в качестве базовой — конструкции SOV.

Уже из этого краткого изложения существа дискуссии видно, что возражать сторонникам порядка слов SOV можно с самых разных позиций. Но поскольку предложные конструкции получили наиболее подробное освещение в упомянутых выше статьях, представляется целесообразным сосредоточить внимание на конструкции со служебным словом ба. Освещение ее в историческом плане может послужить подкреплением приводившегося выше соображения Т.Лайта о том, что немаркированность послеглагольного дополнения дает существенные основания к принятию порядка слов SVO в качестве фундаментального для китайского языка и показать истоки современной предглагольной конструкции с ба и тенденции ее исторического развития.

Конструкция со служебным словом ба (от глагола ба "держать в руках") впервые фиксируется в танских текстах. Служебное слово ба, как и многие другие служебные слова в китайском языке, имеет глагольное происхождение, поэтому в среднекитайском языке морфема ба употребляется и в знаменательном, и в служебном значении. Функционируя как служебное слово, ба в этот период чаще всего сопровождает прямое дополнение в позиции перед глаголом. Дополнение с ба может иметь и инструментальное значение, если после глагола находится прямое дополнение.

В той же служебной функции в среднекитайском языке встречается и морфема цзян (от глагола цзян "держать", "брать"). В современном языке цзян вообще не сохранилось, а ба употребляется только как служебное слово и только с прямым дополнением.

В танских, сунских и юаньских текстах препозиция дополнения со служебными словами ба и цзян используется свободнее, чем в современном языке. Она возможна и при "глаголах недействия" (таких, как 看 кань "смотреть", 說 шо "говорить", 告 гао "сказать", 覆 фу "отвечать", 調戲 тяоси "соблазнять", 記心 цзисинь "помнить" и др.), и при глаголе в отрицательной форме (把這件事不記心了 Ба чжэцзянь ши бу цзисинь ляо "Он /уже/ и не думал об этом деле" - Ш, 93).

Ба и цзян очень часто встречаются при глаголах, управляющих двумя дополнениями, так что прямое дополнение оказывается перед глаголом, а после глагола остается только косвенное (你將那東西還與他去 Ни цзян на дунси хуань юй та цюй "Ты верни ему те вещи" - Ю, 319).

В этот период рассматриваемую конструкцию можно встретить и при глаголе в словарной форме, то есть употребленном без оформления и без каких бы то ни было определений к нему. Для стихов в юаньских пьесах это оказывается совершенно нормальным явлением, причем глагол может быть и двусложным, и односложным (把先生助 ба сяньшэн чжу "помог вам" - С, 201; 將賊子誅 цзян цзэйцзы чжу "уничтожил разбойников" - С, 201; 又要把水挑 ю яо ба шуй тяо "опять надо носить воду" - Ю, 178; 把頭低 ба тоу ди "опустил голову" - С, 160).

Конструкция с ба или цзян является обязательной, если после глагола находится дополнение, означающее либо "неотчуждаемую принадлежность" лица, указанного дополнением с ба или цзян, либо нечто связанное с ним как-то иначе; в таких случаях дополнение, стоящее перед глаголом, не может быть поставлено после глагола

武松.....轉身來把張都監也割了頭 У Сун... чжуань шэнь лай, ба Чжан дуцянь е галяо тоу "У Сун... повернулся и отрубил голову также командующему Чжану" - Ш, 355; 把你都追了度牒 Ба ни ду чжуйляо дуде "У вас у всех отберут монашеские свидетельства" - Ш, 7; 把他刺了官職 Ба та боляо гуаньчжи "Я/лицу его /всех/ должностей - Ю, 99; 四個男女將武松刺了衣裳 Сыгэ наньной цзян У Сун боляо ишан "Четверо слуг содрали с У Суна одежду" - Ш, 357).

Дополнение с ба или цзян не всегда обозначает нечто известное (把多少與他 Ба дошао юй та? "Сколько /денег/ им дать?" - Ш, II3).

Сказанное позволяет сделать вывод, что от среднекитайского к современному функции служебного слова ба в определенном смысле сужаются и упрощаются, иначе говоря, становятся более строгими правила употребления конструкции воздействия, что явно свидетельствует о закреплении за ней специального семантического значения. Сама историческая динамика употребительности конструкции с ба не дает оснований считать, что предглагольный объект в современном китайском языке представляет явление более обычное, чем в среднекитайском, и таким образом наш материал заставляет нас поддерживать мнение Т. Лайта об отсутствии принципиальных изменений в основном порядке слов китайского языка, более отвечающем типу SVO.

1. Ван Ляо-и, Основы китайской грамматики. М., 1954.
2. Shuan-fan Huang, Historical change of preposition and emergence of SOV order. - Journal of Chinese Linguistics, vol. 6, № 2, 1978.
3. Charles N. Li and Sandra A. Thompson, An Explanation of Word Order Change: SVO - SOV. - Foundations of Language, vol. 12, № 2, 1974.
4. Timothy Light, Word order and word order change in Mandarin Chinese. - Journal of Chinese Linguistics, vol. 7, № 2, 1979.
5. James H-Y Tai, A derivational constraint on adverbial placement in Mandarin Chinese. - Journal of Chinese Linguistics, vol. 1, № 3, 1973.
6. James H-Y Tai. On two functions of place adverbials in Mandarin Chinese. - Journal of Chinese Linguistics, vol. 3, № 2/3, 1975.
7. 老舍選集 (Ляо Шэ. Избранные произведения). Пекин, 1951.

Сокращенные обозначения текстов

- С - "Си сян цзи" (王實甫. 西廂記. 上海, 1954).
 Ю - "Юань жэнь цзацзюй сянь" (元人雜劇選. 北京, 1959).
 Ш - "Шуй ху чжуань" (施耐庵. 水滸傳. 北京, 1953).

МЕСТОПРЕДИКАТИВЫ В ЯЗЫКЕ РОМАНА У ЦЗИН-ЦЗЫ "ЖУЛИНЬ ВАЙШИ"

Роман "Жулинь вайши" ("Неофициальная история конфуцианцев"), памятник китайской повествовательной литературы начала ХУШ в., отражает живой разговорный язык своей эпохи. Язык романа занимает промежуточное положение между среднекитайским^х и современным китайским языком. Как и в любом переходном периоде, в исследуемом памятнике одни языковые элементы, характерные для языка более раннего времени, отмирают, другие сохраняются. Появляются и новые грамматические элементы, которые утверждаются только в последующем периоде развития языка. В этом плане заслуживают внимания прежде всего местопредикативы.

Местопредикативы — это группа непредметных определительных слов, входящих в категорию предикатива /2,225/. Местопредикативы бывают вопросительные и невопросительные. В предложениях местопредикативы, имеющие значения "как?", "какой?" и "так", "такой", могут замещать сказуемое или выступают как определение к сказуемому (глаголу).

В данной статье рассматриваются также слова-заместители, которые не могут выступать как сказуемое, но функционируют как определение к сказуемому.

В нашем памятнике встречаются следующие местопредикативы: 1) вопросительные: 怎 цзэнь, 怎的 цзэньды,^{хх} 怎生 цзэньшэн 怎麼 цзэмма, 怎樣 (怎麼樣) цзэньян (цзэммаян), 何等 (何等樣) хэдэн (хэдэньян), заимствованные из вэньяня 如何 (何如) хуэхэ (хэху); 2) невопросительные: 這等 чжэдэн, 這般 чжэбань, 這樣 чжэян, заимствованный из вэньяня 如此 жүци, а также 恁 жэнь и 恁般 жэнь-бань (последние два употребляются очень редко).

Кроме местопредикативов, в функции определения к сказуемому употребляются и такие слова, как 何以 хэй, 何必 хэби, 為何 вэйхэ, 因何 иньхэ, 因甚 иньшэнь, 為甚 вэйшэнь, 為甚麼 вэйшэмма, 做甚麼 цзошэмма, имеющие значения "почему?" и "зачем?".

^х Мы следуем тому определению "среднекитайского", которое дано в монографии И.Т. Зографа /4,3/.

^{хх} Если в каньских пьесах местопредикатив цзэнь, оформляясь, обычно принимает суффикс ды и только случайно ди /4, 160/, то в "Жулинь вайши" цзэнь оформляется исключительно суффиксом ды.

Среди вопросительных местопредикативов самыми распространенными являются цзэньди, хухэ (хэху), цзэмма, цзэньян и цзэнь (в просмотренной части текста, т.е. на с. I-200, они встретились соответственно 36, 31, 22, 19 и 12 раз). Остальные местопредикативы, такие как цзэньшэн, хэдэн, хэдэньян, представлены весьма ограничено. Вопросительное слово вайшэмма, не представленное в текстах предшествующего периода, довольно часто встречается в данном памятнике.

В качестве сказуемого выступают вопросительные местопредикативы цзэньди, цзэньян, цзэммаян, хухэ (хэху), например: 他還敢怎樣你! Та хай гань цзэньян ни! Разве он посмеет что-нибудь сделать с тобой? (I, 139); 你豪位意下如何? Ни чжун вай и-ся хухэ? Каково ваше мнение, почтенные? (I, 26).

В функции определения к сказуемому выступают цзэньди, цзэньшэн, цзэмма, цзэньян, цзэммаян, хухэ, например: 你怎麼回他去的? Ни цзэмма хуэй та цюй ды? Как ты ответила им? (I, 98) 不知這荀政是黃老師怎麼樣向老先生說的? Бу чжи чжэ Сюнь-мэй ши гуй лаоши цзэммаян сян лао сяншэн шо ды? Неизвестно, как сказал Вам о Сюньмэе Ваш учитель? (I, 70) 我們如何硬做主? Вомень хухэ ин цзо чжу? Как мы можем настаивать на своем? (I, 62).

Вопросительные местопредикативы, находясь перед сказуемым, особенно перед отрицанием, переводятся "почему?", "отчего?" Они обычно находятся после подлежащего, например: 我怎麼坐在這裏? Во цзэмма цзо цзай чжэли? Отчего я сижу здесь? (I, 33); 和尚怎的不見? Хэшан цзэньди бу цзянь? Почему не видно монаха? (I, 20); 如何總不進學? Хухэ цзун бу цзиньсье? Почему Вы никак не смогли сдать экзамен? (I, 27).

Местопредикатив цзэньди употребляется и после сказуемого, в данном случае он имеет значение не "почему?", а "зачем?", например: 老六, 久不見你! 尋我怎的? Лао-лю, цзю бу цзянь ни! Сюнь во цзэньди? Лао-лю, /я/ давно не видел тебя! Зачем ты меня искал? (I, 188); 你問他怎的? Ни вэнь та цзэньди? Зачем ты его спрашиваешь? (I, 139).

В функции определения к существительному используются местопредикативы цзэньян, хухэ, два раза употребляются хэдэн (хэдэньян). Употребляясь в этом значении, данные местопредикативы допускают после себя суффикс ди или числительное с классификатором, но такое оформление не обязательно и наблюдается довольно редко. Примеры: 請問批文章是怎樣個道理? Цин вэнь пи вэньчжан ши цзэньян гэ даоли? Позвольте спросить, какой принцип существует в редак-

тировании сочинений? (I, 134); 又必定是怎樣裝一個何等樣的人進去? Ю би дин ши цзэньян чжуан игэ хэдэньянли жэнь цзинь прой? Нужно решить, как и кем переодеться (букв. в какого человека), чтобы пройти на экзамен? (I, 191).

Перейдем к рассмотрению невопросительных местопредикативов.

Если местопредикатив жэнь и его формы еще распространены в период Сун, то в эпоху Юань они используются уже достаточно редко /4, 160/. В данном памятнике эти местопредикативы представлены единичными примерами. Современный местопредикатив чжэян, появившийся лишь в текстах предшествующего периода, довольно часто употребляется в "Жулинь вайши" в функции определения к существительному; а реже в функции определения к сказуемому (соответственно 44 и 16 раз).

В функции сказуемого в предложении используется лишь один из невопросительных местопредикативов — жуцы. Один раз встречается чжэян. Примеры: 訪知你若再如此 ... 凡 чжи ни жо цзай жуцы ... Когда я узнаю, что ты еще так ведешь себя ... (I, 71); 像這樣那裏要半個月! Сян чжэян нали яо баньгэ юе! Если так пойдут дела, зачем мне нужны полмесяца! (I, 178)

Могут выступать и удвоения: 如此如此, 不可有誤 жуцы жуцы, бу кэ ю у. Нужно поступить так-то и так, будьте осторожны! (I, 192); 後來怎樣怎樣 ... Хоулай цзэньян цзэньян ... Потом они так-то и так советались (I, 144); /差人/ 告訴他如此這般 ... Чайжэнь гаосу та жуцы чжэбань ... Стражник рассказал ему, так-то и так было дело ... (I, 138).

Определением к сказуемому могут быть местопредикативы жэнь, чжэдэн, чжэян, чжэбань, жуцы, жуцы чжэбань, например: 由得百姓如此放肆! Ю дэ байсин жуцы фансы! Нельзя же допустить, чтобы народ так распустился! (I, 61); 你怎的這樣怠慢他? Ни цзэньды чжэян таймань та? Почему ты так невнимателен к нему? (I, 7); 爲甚到了這裏, 這等大哭起來? Вэйшэнь даоляо чжэли, чжэдэн да куцилай? Почему Вы пришли сюда и так громко заплакали? (I, 25).

В функции определения к существительному в предложении выступают местопредикативы: жэнь, чжэдэн, цзидэн, чжэбань, чжэян, жуцы, жуцы чжэбань, например: 家裏放着恁個好先生 ... Цзя-ли фанчжао жэнь гэ хао сяньшэн ... У нас дома есть такой хороший учитель ... (I, 113); 外此, 那能有此等胸襟? Вай цы, на нэн ю цзидэн сюнцзинь? Разве найдется где-нибудь еще такая добрая душа? (I, 129); 嚴致和把王氏如此這般意思說了 Янь Чжи-хэ ба Ван

ши жуцы чжэбань исы шоляо. Янь Чжи-хэ разъяснил [всем] эту мысль своей жены Ван (I,53).

Таким образом, в функции сказуемого из вопросительных место-предикативов выступают цзэньди, цзэньян, цзэммаян, жухэ (хэжу), а из невопросительных выступает лишь жуцы. Если вопросительные место-предикативы цзэньян и жухэ используются в качестве и определения к сказуемому, и определения к существительному, то цзэньшэн и цзэмма употребляются лишь в функции определения к сказуемому; тогда как невопросительные место-предикативы жэнь, жэньбань, чжэдэн, чжэян, чжэбань, жуцы употребляются как в роли определения к сказуемому, так и в роли определения к существительному.

Как и в юаньских текстах, в данном памятнике место-предикатив жэнь и его формы встречаются достаточно редко; широко распространенный место-предикатив чжэян постепенно вытесняет цзэдэн, чжэдэн, чжэбань. Появившееся вопросительное слово вайшэмма встречается чаще, чем хэй, хэби, вайхэ, иньхэ, иньшэнь, вайшэнь вместе взятые. Слово цзошэмма, из юаньских текстов распространенное в "Шуй ху чжуань" и в юаньских пьесах, в данном памятнике употребляется одновременно с место-предикативом цзэньди.

В заключение мы сравним наши данные с теми данными, которые получены по другим источникам /1; 3; 5/.

В "Цзин бэнь тунсу сяошо", кроме жэнь, еще распространены чжэдэн, чжэбань и жуцы. В нашем же памятнике, кроме жуцы (37 раз), остальные перечисленные место-предикативы постепенно исчезают. Вопросительные место-предикативы цзэнь, цзэньди, цзэньди, жухэ, (хэжу), обычные в "Цзин бэнь тунсу сяошо", продолжают употребляться и в "Жулинь вайши": цзэньди, жухэ (хэжу) и цзэнь (соответственно 36, 35 и 12 раз). Современный место-предикатив цзэмма, обычный в "Жулинь вайши", в "Цзин бэнь тунсу сяошо" употребляется весьма редко /3, 55/. Современные место-предикативы, оформленные полуслужебной морфемой ян — чжэян и цзэньян, распространенные в "Жулинь вайши", для "Цзин бэнь тунсу сяошо" не характерны /3, 56/.

В работе Б.Карлгрена, где привлечены следующие тексты: два варианта "Шуй ху чжуань", "Си ю цзи", "Жулинь вайши", два варианта "Хун лоу мэн" и "Цзин хуа юань", из место-предикативов были рассмотрены лишь цзэмма, 這麼 чжэма, 那麼 нама и 這麼着 чжэмачжэ (последние три не свойственны нашему памятнику). По данным Б.Карлгрена, цзэмма не характерен только для двух вариантов романа "Шуй ху чжуань", а в остальных памятниках он используется довольно часто /5, 66/. Из вопросительных слов были рассмотрены

лишь 因 爲 иньвай (爲 因 вайинь) и вайшэмма /5,65-66/. Первое не характерно для нашего памятника, что касается слова вайшэмма, то начиная с "Жулинь вайши", оно употребляется часто.

Из тех местопредикативов, которые встречаются в "Жулинь вайши" у Ван Ляо-и речь идет только о чжэян и цзэмма, но статистических данных он не приводит /1,70/.

Проведенное сравнение, таким образом, показывает, что рассмотренные местопредикативы в языке романа "Жулинь вайши" оказываются ближе к местопредикативам современного языка, чем среднекитайского.

Тексты

I. У Цзин-цзы, Жулинь вайши, Пекин, 1955, с.I-200.

Литература

1. Ван Ляо-и, Основы китайской грамматики. М., 1954.
2. А.А.Драгунов, Исследования по грамматике современного китайского языка. М.-Л., 1952.
3. И.Т.Зотграф, Очерк грамматики среднекитайского языка. М., 1962.
4. И.Т.Зотграф, Среднекитайский язык. М., 1979.
5. Bernhard Karlgren, New Excursions in Chinese Grammar. - Bulletin of the museum of far eastern antiquities, № 24, Stockholm, 1952.

К.Б.Кепинг

ПОРЯДОК И ИЕРАРХИЯ ГЛАГОЛЬНЫХ АФФИКСОВ В ТАНГУТСКОМ ЯЗЫКЕ

I. Исследователи тангутского языка (Нисида Тацуо, М.В.Софронов) называют служебные морфемы, обслуживающие глагол, префиксами или суффиксами, причем за этими терминами стоит только позиция служебной морфемы относительно знаменательной, и ничего более. Таким образом, до настоящего времени не была определена природа этих морфем, также не было уточнено их расположение относительно друг друга.

Однако, как известно,^I определение границ слова, т.е. отношение формальных элементов языка к аффиксам или служебным словам, имеет решающее значение для его типологической характеристики.

В данной статье мы попытаемся определить, во-первых, статус глагольных служебных морфем тангутского языка, и, во-вторых, порядок их расположения.

2.0. Перед глаголом в тангутском языке могут стоять отрицания, показатели вида (совершенного - ʒʒ , а¹, ʒʒ на¹, ʒʒ кин¹, ʒʒ вид², ʒʒ ндин², ʒʒ тха² и ʒʒ рие²; многократного - ʒʒ рие²; продолженного - ʒʒ 'ин¹), наклонения (желательного - ʒʒ 'ин¹, ʒʒ нин², ʒʒ кин¹, ʒʒ вие², ʒʒ ндин² и ʒʒ рие² и гипотетического - ʒʒ ма¹) и служебная морфема ʒʒ дие¹ "хотя", "если бы", "все же".

После глагола могут стоять показатели побудительности (ʒʒ пхи¹, ʒʒ пхио²), показатели согласования (ʒʒ нга², ʒʒ на², ʒʒ ни²) и показатели времени (ʒʒ ндин², ʒʒ си², ʒʒ 'ин¹).

2.1. Из предглагольных служебных морфем ближе всего к глаголу (Г) стоит отрицание (I позиция), затем - показатели вида (II позиция), после них - показатели наклонения (III позиция):

Ш	П	I	Г
наклонение	вид	отрицание	
(желательное,	(совершенный,		
гипотетическое)	многократный,		
	продолженный ²)		

Обычно в текстах одновременно встречается не более двух морфем, замещающих эти позиции, это:

А. П I Г; Б. Ш I Г; В. Ш П Г.

В составе В. Ш П Г не могут сочетаться показатели желательного наклонения и совершенного вида, так как это - префиксы-коррелянты, восходящие по своему происхождению к указанию на направленность действия в пространстве.³⁾

Глагол в сочетании с отрицанием, а также с показателем совершенного вида, может быть употреблен в предложении не только как сказуемое, но также и как определение, т.е. эти морфемы характеризуют именно глагол как часть речи, а не сказуемое.

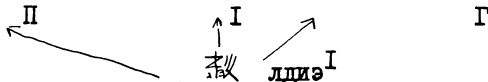
Служебные морфемы, стоящие перед глаголом, не могут одновременно относиться к двум глаголам.

Таким образом, 1) рассматриваемые служебные морфемы занимают определенную позицию по отношению друг к другу и этот порядок изменить невозможно, 2) они не могут отделяться от глагола какими-либо другими морфемами, 3) глагол в сочетании с ними может быть употреблен в качестве определения, а не только сказуемого. Исходя из этого мы считаем отрицания, показатели вида и наклонения префиксами агглютинативного типа.

Как уже указывалось выше, перед глаголом может стоять слу-

жебная морфема 𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹 I "хотя", "если бы", "все же". Чаще всего 𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹 I связана в предложении с другой служебной морфемой (𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹² "но" или 𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹² ку I "то" - 𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹 I (Г) 𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹² ндиын² "хотя...", но..." и 𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹 I (Г) 𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹² ку I "если бы..., то...").

Морфема 𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹 I встрети́лась нам только в тех случаях, когда при глагольном корне заняты I или II позиции, т.е. когда глагольный корень имеет при себе либо отрицание, либо префикс совершенного вида. Морфема 𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹 I не имеет постоянного места среди служебных морфем: она может стоять непосредственно перед глагольным корнем, следуя за отрицанием (пример 1), перед отрицанием (пример 2), перед префиксом совершенного вида (пример 3) и после префикса (пример 4):



Отсутствие определенной позиции 𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹 I по отношению к другим служебным морфемам указывает на тот факт, что 𐌿𐌳𐌹𐌺𐌹 I имеет двойную природу: в тех случаях, когда стоит перед глагольным корнем, мы считаем ее префиксом, а в тех случаях, когда она стоит перед другими префиксами, предпочтительнее ее считать служебным словом, поскольку она участвует в составе синтаксических конструкций.

2.2. Из послеглагольных служебных морфем ближе всего к глагольному корню стоят показатели побудительности (I позиция), затем - показатели согласования (II позиция) и после них - показатели времени (III позиция):

Г	I	II	III
	побудительность	согласование	время

Глагол с показателями побудительности и согласования в предложении может быть не только сказуемым, но также и определением, т.е. как и глагольные префиксы, эти служебные морфемы характеризуют глагол как часть речи. Однако глагол в сочетании с показателем времени не может быть определением, он может быть только сказуемым, т.е. показатели времени являются оформлением сказуемого как члена предложения, а не глагола как части речи. Поэтому мы не включаем показатели времени в глагольную морфологию и считаем их служебными словами. Таким образом, к послеглагольной морфологии мы относим:

Г	I	II
	побудительность	согласование

После глагола могут стоять модальный или вспомогательный⁴⁾ глаголы:

Г	модальный глагол вспомогательный глагол	I побудительность	II согласование
---	--	--	--

Поскольку модальный и вспомогательный глаголы являются в тангутском языке отдельными словами, а не служебными морфемами, то считаем, что показатели побудительности и согласования оформляют соответственно модальный или вспомогательный глаголы, а не первый (основной по смыслу) глагол.

В отличие от глагольных префиксов все служебные морфемы, стоящие после глагола, могут одновременно относиться к двум глаголам.

Таким образом, I) показатели побудительности и согласования занимают определенную позицию по отношению друг к другу и этот порядок изменить невозможно, 2) они не могут отделяться от глагола какими-либо другими морфемами, 3) одновременно могут относиться к двум глаголам, 4) глагол в сочетании с ними может быть употреблен в качестве определения, а не только сказуемого. Исходя из этого мы считаем показатели побудительности и согласования суффиксами агглюгинативного типа. Суффиксы менее тесно связаны с глагольным корнем, чем префиксы, так как суффиксы могут одновременно относиться к двум глаголам; тогда как префиксы совершенного вида и желательного наклонения ближе к флексиям – они различны у разных глаголов.

2.3. В составе словоформы глагола мы выделяем три аффиксальных позиции перед глагольным корнем и две позиции после него:

III	II	I	Г	I	II
наклонение	вид	отрицание		побудительность	согласование

Из этих позиций могут одновременно быть заняты две предкоренные, и обе послекоренные (пример 5), однако чаще всего занята одна предкоренная и одна-две послекоренные позиции (примеры 6–8).

3. Среди служебных морфем, обслуживающих глагол в тангутском языке, мы выделяем префиксы (отрицания, показатели вида, показатели наклонения), суффиксы (показатели побудительности и согласования) и служебные слова (лдиэ^I и показатели времени). Префиксы и суффиксы характеризуют глагол как часть речи, а показатели времени – как сказуемое, причем префиксы и суффиксы располагаются ближе к глаголу, чем служебные слова.

Примеры⁵⁾:

I. 惟 却 尔 尔 尔
 ми^I лдиэ^I цын^I ндин²

Хотя и не **понял**, но...

Невский, т. II, с. 61

4. Вспомогательные глаголы подробно описаны в кн.: "Сунь цзы в тангутском переводе". Факсимиле ксилографа. Издание текста, перевод, введение, комментарий, грамматический очерк, словарь и приложение К.Б.Кепинг. М., 1979, с.307.
5. Примеры взяты из следующих источников: 1) Невский - Н.А.Невский, Тангутская филология. М., 1960, т.1-II; 2) Предисловие - предисловие к "Сутре золотого блеска"; 3) С - трактат Сунь цзы о военном искусстве, 4) ЛК - "Лес категорий".

В.В.Кушев

О НОВЫХ ФОРМАХ СИНТАКСИЧЕСКИХ КОНСТРУКЦИЙ С ПОСЛЕЛОГОМ В ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ

В последнее время в языке иранской прессы, радио, столичной интеллигенции, то есть в так называемом "стандартном персидском", получили распространение две конструкции с послелогом РА, одна из которых еще недавно совершенно отсутствовала в языке, другая встречалась преимущественно в разговорной речи и трактуется некоторыми иранскими грамматистами как "неправильная".

I. В современном персидском языке основная функция послелога - оформление прямого дополнения, выраженного либо одним словом, либо словосочетанием, включающим в себя определительные слова. Наблюдается тенденция к расширению таких словосочетаний косвенными дополнениями и обстоятельственными словами и оборотами, которые, как правило, примыкали к другим членам предложения, прежде всего, к сказуемому. И хотя в настоящее время обстоятельства нередко присоединяются к сказуемому даже при наличии их семантической связи с прямым дополнением, они в этих условиях все чаще оказываются в группе дополнения. Поэтому "стандартные" построения типа

до мәртәбе <rah-е базгәшт-е әмперйализм-РА бе кешвәр-е
әзиз-етан> баз нәкониң "Не открывайте вновь путей для воз-
вращения империализма в вашу дорогую страну"

уступают место структурам типа

амрика бәра-йе зәминесази-йе тәһаджом-е бә'ди <маджһараджу-
йе дахели дар иран-РА> шору кәрдә-әст "Чтобы создать пред-
посылки для будущего вторжения, Америка развязала внутренние
авантюры в Иране" (газета "Мардом", 31.12.1980 и 3.1.1981).

Такова общая тенденция, хорошей иллюстрацией одного из кон-
кретных путей воплощения которой может служить приводимый ниже

пример. Автор газетной статьи в одном из предложений, оформив послелогом прямое дополнение с его определениями, оставил за пределами конструкции связанное с ним косвенное дополнение, но газетный редактор, озаглавив этой фразой статью, включил его в группу прямого дополнения в соответствии с наметившейся тенденцией. В результате предложение

〈ничтуне су-эстефде-йе эртеджаи-РА аз нам-е эслам>
tāhāmmol nāhāhim kārd "Мы не потерпим никакого злоупотребления именем ислама со стороны реакции"

превратилось в заголовке в

〈су-эстефде-йе эртеджаи аз нам-е эслам-РА> tāhāmmol nāhāhim kārd.

Дальнейшее развитие этой тенденции /наряду, очевидно, с другими факторами/ привело к тому, что в сферу влияния прямого дополнения стали вовлекаться относящиеся к нему определительные придаточные предложения, которые раньше в с е г д а помещались за послелогом. Это любопытное явление последних лет не отмечено в новейших работах по персидской грамматике, а И.К.Овчинникова в статье, посвященной послелогам, в свое время особо подчеркивала, что "...всегда ставится за послелогом ۱, придаточное определительное предложение, относящееся к прямому дополнению".¹ Сформулированное таким образом правило, не предусматривавшее в то время исключений, теперь нуждается в уточнении и изменении, так как возникла конструкция, в которой определительное придаточное к прямому дополнению главного предложения ставится непосредственно п е р е д послелогом РА, т.е. структурно этот показатель прямого объекта оказывается присоединенным к личной форме глагола.

Эта конструкция стала употребляться достаточно часто и в прессе, и в выступлениях, и в радиопередачах, использование ее не имеет каких-либо определенных грамматических ограничений. Вот несколько примеров, первый из которых особенно интересен, потому что в нем послелогом оформлен очень длинный пассаж с многочленным придаточным предложением:

энҗелаб-е иран <донйа-йе джадид донйа-йе зедд-е-амперйалист донйа-и ке дяр ан ғолуб-е һамегаи аз мосаълман-е энҗелаби вā энҗелаби-йе ғейр-е мосаълман бе хатер-е энҗелаб-е бозорт-е иран вā нāбāрд-е сārневештсаз-āш ба амперйализм-е амрика митāпād-РА> кāшф кārд.

"Иранская революция открыла новый мир, мир антиимпериалистический, мир, в котором сердца всех, от революционных мусульман до неисламских революционеров, бьются ради великой иран-

ской революции и решающей битвы с американским империализмом ("Мардом", Т.І.І98І).

пасдаран-е энгелаб <мәҗадир-и моһеммат вә әсләһе ке дәр зирзәмин мәхфи шодә буд-РА> пейда кәрдәнд "Стражи революции обнаружили снаряжение и оружие, которое было спрятано в подземном помещении" (тегеранское радио, новости 20.2.І98І).

<карһа-и ке бәр оһде-һе ма-ст-РА> тоур-и әнджам деһим ке моуред-е пәзиреш-е хода-һе мобарәк вә тәала башәд "Давайте выполним дела, которые нам поручены, так, чтобы это было одобрено всевышним" (изложение выступления Хомейни 8.8.І982).

у <әмәлият-е әртеш-е иран ке дәр нәтиҗе-һе ан ғесмәт-и бозорг аз хак-е вәтән-еман бе дәст-е рәзмәндеған-е әслам дәр амәдә әст-РА> тәшриһ кәрд "Он прокомментировал действия иранской армии, в результате которых большая часть территории нашей родины была захвачена исламскими войнами" (сообщение по радио об интервью начальника штаба объединенного командования, сентябрь І982).

Нам встретилось несколько случаев двукратного употребления послелого – до и после придаточного предложения. Этот факт, будучи, несомненно, результатом невнимательности авторов, говорит в то же время об определенном усилении инновации. Например:

бәра-һе соһбәт кәрдәнд дәр баре-һе джәвв-е сийәси-һе фе'ли дәрәдҗе-һе әввәл байәд <нируһа-һе мохтәләф-и-РА ке дәр джаме'е-һе ма әсәргозар һәстәнд-РА> әрзйәби кәрд "Для разговора о нынешней политической атмосфере нужно, в первую очередь, дать оценку различным силам, которые оказывают влияние на наше общество" (газета "Бамдад", 24.І2.І979)

Глагол-сказуемое, предшествующий послелогу, может иметь форму любого времени и наклонения; нами отмечены глагол-связка:

...әст-РА, ...нист-РА, ...һәстәнд-РА, настоящее время: ...воджуд дарәд-РА, ...мәһсуб ми-гәрдәд-РА, перфект: ...дәр амәдә әст-РА, давнопрошедшее: ...шодә буд-РА, прошедшее сослагательное: ...рәф-те башәд-РА.

Из сказанного можно заключить, что появление этой конструкции было следствием процесса постепенного введения в словосочетание с послелогом, иначе говоря, в синтаксму прямого дополнения, все большего числа единиц предложения, сначала – простого, затем сложно-подчиненного, и таким образом, изменения, носившее первоначально скорее количественный характер, дали качественно новое

явление в синтаксисе. Оно живо сегодня, о чем свидетельствует более или менее частое использование конструкции в разных текстах, включая официальные документы, но было бы преждевременным утверждать, что она станет грамматической нормой.

2. Другая интересующая нас конструкция, тоже примечательная тем, что в ней нарушаются привычные синтаксические связи, появляется в сложно-подчиненных предложениях с определительным придаточным в тех случаях, когда подлежащее главного и прямое дополнение придаточного, определяющего подлежащее, – одно и то же лицо или предмет. Здесь, в соответствии с нормой, существительное – подлежащее главного предложения замещается в придаточном личным или указательным местоимением с объектным послелогом.

мърд-и ке у-РА дър раһ дидәм дуст-е ғәдим-е мән буд "Человек, которого (букв. "который-его") я встретил в пути, был моим старым другом".

Такое построение было единственно возможным в письменном языке, но могло нарушаться в разговорном: в уме говорящего переходный глагол – сказуемое придаточного предложения, занимающий позицию перед сказуемым главного, т.е. ближе к его подлежащему, связывался с последним и влиял на него таким образом, что оно (подлежащее) снабжалось послелогом, а местоимение в придаточном за ненадобностью опускалось: мърд-и-РА ке дър раһ дидәм дуст-е ғәдим-е мән буд. Можно признать, что при этом достигалась некоторая языковая экономия, однако возникала грамматически недопустимая конструкция, так как подлежащее, снабженное показателем прямого дополнения, формально должно восприниматься как прямой объект при непереходном глаголе. Она и рассматривалась традиционалистами в грамматике как "ошибочная".² Но язык принял ее, она проникла в письменный язык, где стала употребляться настолько часто, что сегодня уже трудно оспаривать ее право на существование. Приведенные ниже примеры взяты из современной прессы, в частности, из статей авторов, которые стремятся соблюдать литературную норму.

ин джар-о-джданжалһа-и-РА ке раһ әндахтәнд һала хәбәр-и нист "сейчас нет и в помине тех скандалов, которые они затеяли", (газета "Аяндеган", 10.3.1979).

мәталәб-и-РА ке ишан энван кәрләнд ногте-нәзәрһа-йе ходешан буд "темы, которые они предложили, были их собственной точкой зрения" (газета "Кейхан", 10.2.1980).

мәталә-йе зир-РА ке базен дәр мәджәллә-йе "әспри" бе чап

рәсанд дәр кетаб-е "синема чист" низ амәдә аст "Нижеследующая статья, которую Базен опубликовал в журнале "Эспри", помещена также в книге "Что такое кино" (газета "Аяндеган", 10.6.1979). Әлбәтте чарчуб-и-РА ке ма бәра-йе әфрад-е мо'мен-е бе энҗелаб ғайел һәстим ба чарчуб-и ке ғешрһа бә'зи аз мәс'улан-е доула-ти вә бәрхи дигәр аз нируһа-йе моәссер дәр джомһури-йе әслами ғәбул дарәнд тафавот дарәд "Разумеется, те рамки, которые мы устанавливаем для верных революции людей, не совпадают с теми чертами, которые принимают /для них/ группировки, ряд государственных деятелей и некоторые другие влиятельные силы в Исламской республике" ("Мардом", 10.1.1981).

Эту конструкцию можно встретить даже в литературоведческих трудах:

ваґе'-е-йе ғәсд-е джан-е у-РА ке әхмәд-е лор нәмуд дәр сал-е 830 әттеғағ оғтад "Покушение на его жизнь, которое совершил Ахмад Лур, произошло в 830 г.". (Эдвард Броун, *Аз Сә'ди та Джами*, перевел Али Астәр Хекмәт, Тегеран, 1327).

Появление этих двух инноваций – одно из свидетельств непрерывного поступательного развития персидского языка.

1. Функции послелога *ра* (*را*) в современном литературном персидском языке (труды ИЯ АН СССР, т. VI, 1956, с. 361).
2. См., напр., Парвиз Нател Ханлари, *Дастур-е забан-е фарси*. Тегеран, 1351, с. 319-320.

В. Л. Успенский

БУДДИЙСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ В МОНГОЛЬСКОМ ПЕРЕВОДЕ

Проникновение буддийских терминов в монгольский письменный язык началось одновременно с заимствованием монголами в XIII в. уйгурской письменности, на которой к этому времени уже имелось большое количество буддийских текстов. В это время из уйгурского языка в монгольский попало большое количество как собственно уйгурских буддийских терминов, так и санскритских. В XVII-XVIII вв. на монгольский язык с тибетского переводится огромное количество буддийской литературы, и эта переводческая деятельность монголов потребовала разработки правил перевода с тибетского языка, составления терминологических словарей. Тибетский язык в это время занимает

главенствующее положение в письменной культуре монголов, большинство монгольских ученых лам писали свои сочинения на тибетском языке. В результате этого монгольская буддийская терминология была теснейшим образом связана с тибетской, была в большинстве случаев производной от нее.

В своем сообщении мы рассмотрим пути и способы образования буддийских терминов в монгольском письменном языке на материале монгольских переводных сочинений XVII–XVIII вв. и тибетско-монгольских словарей этого же периода.

I. Прямое заимствование соответствующего термина из тибетского языка.

Уже в "Сокровенном сказании" (1240 г.) есть заимствованный из тибетского языка термин mk'an po – "настоятель монастыря" /I, с. 60–61/. Однако в целом это довольно редкий прием в письменном монгольском языке. Монгольские переводчики стремились не допускать значительного проникновения тибетских слов в монгольский письменный язык и избегать заимствований. Однако попытки заменять тибетские термины описательными монгольскими переводами часто оканчивались неудачей и не утвердились в языке.

Обычно в случае заимствования тибетское слово давалось в монгольских текстах в транслитерации знаками специального монгольского алфавита – галика. Однако эта транслитерация была довольно сложной, и поэтому в текстах слева от нее обычно давалось тибетское написание слова. Очень редко заимствованное слово писалось так, как оно действительно произносилось монголами: dančur (тиб. bstan 'gyur) – Данджур, čorji (тиб. c'os rje) – одно из монашеских званий.

2. Дословный перевод тибетского термина.

Такой способ являлся наиболее распространенным. В некоторых случаях можно различить полную кальку с тибетского и монгольский эквивалент. Например, термин rje bcsun – "святой, преподобный", буквально значащий "чистый господин", переводился на монгольский как ariγun ejen (полная калька) и boγdo (эквивалент).

Многие тибетские слова употребляются в буддийских текстах не в своем прямом, обычном значении, а в специфически буддийском, выступая в этом своем значении как специальные термины. Монгольские же переводчики делали в большинстве случаев перевод обычного, прямого значения тибетского слова, и соответствующий монгольский эквивалент получал от специфически буддийское значение, которого до этого не имел. Терминов такого происхождения очень много в

письменном монгольском языке. Приведем некоторые примеры:

yaĵar (тиб. sa) – "земля". Употребляется в значении "степень совершенства, святости". Поэтому выражение bodisung-un yaĵar означает "степени совершенства бодхисаттв";

saba (тиб. snod) – "сосуд". Употребляется (особенно в тантрийских текстах) в значении "способный вместить тантрийское учение, посвященный";

erke-tü (тиб. dban po, санскр. indriya) – "обладающий силой". Имеет значение "орган чувств", широко употребляется также и в современном монгольском языке.

3. Заимствование санскритского термина.

Способ, нередко применявшийся монгольскими переводчиками. Однако, по нашему мнению, в ХУП–ХУШ вв., т.е. в период наибольшей переводческой активности монголов, многие санскритские по происхождению слова не воспринимались ими как **иноязычные заимствования**. Так, в многоязычном словаре буддийских терминов "Махавьютта". иногда санскритским терминам, которые являются санскритскими по происхождению. Например, санскритскому dhātu – "элемент" соответствует монгольское maqabud (санскр. mahābhūta). Мы выделяем санскритские заимствования в отдельную группу потому, что монгольские переводчики часто подчеркивали их иноязычное происхождение и транскрибировали галиком, иногда помещая рядом тибетскую транскрипцию. Вообще в письменном монгольском языке были распространены два способа передачи санскритских по происхождению слов: полная транслитерация и запись их в том виде, в каком они реально существовали в монгольском языке. Например: siddhi – sidi – "сверхъестественная власть"; bodhi – bodi – "просветление".

Некоторые буддийские термины существовали в монгольском языке как в виде санскритского заимствования, так и в виде его монгольского перевода, например dandra – ündüsün (санскр. tantra) – "тантра". В двух этих формах употреблялись монголами имена божеств буддийского пантеона.

Ряд терминов представляет собой комбинацию санскритского заимствования и монгольского перевода, например, bodi sedkil (санскр. bodhicitta) – "дух просветления".

4. Смысловой перевод тибетских терминов.

Способ, применявшийся почти исключительно в тибетско-монгольских словарях, в которых кроме максимально приближенного к тибетскому термину перевода, даются возможные варианты перевода. Например, тибетскому термину ye ses – "изначальная мудрость" – всег-

да соответствует уйгурский по происхождению эквивалент *belge bilig*. В словарях же мы можем найти вариант монгольского эквивалента *оу medel*, который, будучи более понятным для монголов смысловым переводом, тем не менее совершенно не встречается в монгольских буддийских текстах.

Монгольская буддийская терминология еще сравнительно мало изучена. Между тем ее изучение совершенно необходимо для чтения средневековой монгольской литературы, освоения письменного наследия монголов. Ввиду того, что монгольская терминология ориентировалась на тибетскую, важной задачей является выяснение ее соотношения с последней.

И. Дамдинсүрэн Ц. Монгол хэлэнд орсон төвд үгс. — Олон улсын монгол хэл бичгийн эрдэмтний анхдугаар их хурал. I-р дэвтэр. Улаанбаатар, 1961.

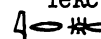
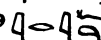
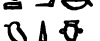
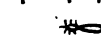
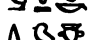
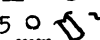
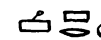
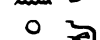
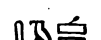
А.С. Четверухин

ЛОГИКО-ГРАММАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ДВУХ СЛОЖНЫХ КОНСТРУКЦИЙ СТАРОЕГИПЕТСКОГО ИМЕННОГО ПРЕДЛОЖЕНИЯ (PT 133f и 548b)

Постановка проблемы

Обе эти конструкции редко встречаются в старо- и среднеегипетском языке и их анализ до сих пор вызывал серьезные трудности. Благодаря отечественному вкладу в развитие логико-грамматического метода исследования синтаксических структур (прежде всего, работы В.З.Панфилова, А.Л.Пумпянского и П.В.Чеснокова), в них можно сейчас разобраться окончательно. Материал Текстов пирамид расположен с учетом целесообразности хода исследования.

Тексты

PT 548b: T⁴⁸  4- 49   
P⁸⁸  89 4-45    
M⁵⁹   60   
N⁷⁰     
PT 133f: W²⁰⁵    
T⁸⁰     
M²³³     

N⁶¹²

fr.R

PT 548b:

P⁸⁸_{wd}

M⁵⁹wd N_{wd}^{70}

PT 133f:

 T^{80} h

M²⁸³_h

$$N^{612}_h$$
$$jfr.R$$

* Написание глагола wd' в оптативном sdm=f "правильно" толь-

KO

der

ИИИ

ДОП



MV

III/: "Es handelt sich um eine balsamierte od. irgendwie konservierte Leiche, im Gegensatz zu den Texten, die ein Skelett voraussetzen." - Текст составлен явно до того, как египтяне научились бальзамированию, а в вариантах Т.Р. намек именно на скелет!

**** Написание 𓆎 указывает на h , либо на Ich-Laut [ç]- Е.І. § 120.

В силу, увы невозможности пока постичь староегипетскую морфологию налицо выбор: между имперфектными активным причастием на -j, 4, мн.ч. (SÜKART.III, 32; S.A.Mercer, The Pyramid Texts in Translation and Commentary, N.Y.-L.-Toronto, 1952, t.II, p.264 /=MPPTC.II/; Е.І. § 630ee), причастием без указания залога (от глагола IV-inf. (?) plur.-C.E.Sander-Hansen, Studien zur Grammatik der Pyramidentexte, Kopenhagen, 1956, § 155 /=S-HSGPT/), пассивным причастием без указания на число (R.O.Faulkner, The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Oxford, 1969, p.108, n.7 /=FAEPT/), прилагательным на 4(4)-j, мн.ч. (K.Sethe, Der Nominalsatz im Ägyptischen und Koptischen, Lpz., 1916, § 129 /=SNÄK/; Е.І. § 236) - ссылка тоже на этот пример) и именем действия/абстрактным (Е.І. § 236) или отглагольным существительным на -w (во мн.ч.?) с -w+w -j+w, так считал покойный Ю.Я.Перепелкин. Ср. употребление глаголов 𓆎 и 𓆎 (Wb. II.311; 432-434) 𓆎 - оба употребляются и в отношении мертвеца, "молодеющего в гробнице своей" (при соблюдении соответствующего ритуала), т.е. "воскресающего". Учитывая вышесказанное и число ук.мест (pw, pj 4, а не nw, с. Е.І. § 959), хотя это не главное, и отражая "глубинную семантику" 𓆎 , лучше переводить как "воскресающее".

Wb.III.314, 18: hnd "Teil vom Vorderschenkel des Rindes als Speise"; R.O.Faulkner, A Concise Dictionary of Middle Egyptian, Oxford, 1964, p.195 /=FCDME/: "shin of beef /?/". Условно: "окоп".

Wb.IV.25: ś;śr.t "ein Gebäck, bes. auch im Aufzählungen der Opferspeisen"; FCDME 211: "a cake or loaf". Производное от глагола 𓆎 'śr - Wb.I.21: "braten. Seit Pyr. Fleisch braten; Fleisch braten; Feigen rösten; Brot backen"; FCDME 6: "to roast"; по детерминативам переводить лучше так: W.N. - "лепешка"; T. - видимо, "жаркое"; M. - сомнительно, хотя детерминатив слегка смахивает на современный антрекот. Написание N. выпускает 𓆎 𓆎 .

Некоторые переводы

PT 548b

SNÄK 84: "Fleisch und Knochen dieses NN., junge sind sie."

STPE.I.41²: "Ton coeur est sain; le corps, les os, la chair de T.P.M.N. sont jeunes."

SÜKAPT.III.27: "Dein Herz sei froh: was die Leichenteile des NN. anlangt, jung werdende sind sie."

S-HBAI 218³: "das Fleisch und die Knochen des NN., jung werdende sind es."

MPTTC.I.114: "Thy heart is whole; as to the parts of the corpse of N., they are young."

S-HSGPT 178: "die Leichenteile des T., Jungwerdende sind sie."

E.II § 972: "was das Fleisch und die Knochen dieses P. angeht - jung werdend sind sie."

FAEPT 108: "and your heart is glad. As for my corpse /Var.P.: "flesh and bones"/, it is rejuvenated."

PT 133f

SNĀK 64: "/hnd und s;r.t - sic! - A.C.Ч. /das ist sein Mahl."

STPE.I.13: "1 cuisse et un roti, c'est la présentation/offrande de W.T.M.N./".

S-HBAI 217: "die hnd und die s;r.t - sic! - A.C.Ч. - , seine Speisen sind es."

MPTTC 58: "One joint of meat and pastry, that is his meal."

S-HSGPT 178: "hnd und s;řr.t, das ist seine Darreichung."

E.II. § 972: "dass hnd-Schenkelstück und das s;řr.t. - Gebäck - seine Speise ist das." - либо "wisse/erfahre, dass", но тогда зачем второе das?, либо опечатка - A.C.Ч.

PPU 75⁴: "One joint/and one/cake; this is his offering."

FAEPT 40: "my meal is the calf of leg and the roast meat."

WBAN 87 /33/⁵: "Schenkel und Gebäck sind das, /nämlich/ seine Speise."

История вопроса

PT 548b

Даем вкратце. Из SNĀK § 129 вытекает, что pw подчеркивает "через голову" целой группы (грамматический) субъект, выдвинутый вперед, чему способствует и стоящий перед субъектом jr. Предикат - прилагательное. В SÜKAPT.III.32 то же мнение, но рассматривается форма nhn(.j).w, хотя она и остается предикатом. Важно, что К.Зете усмотрел в wd' jб=k обращение "(у)знай" и счел ее введением к следующей фразе, как собственно, и jr. Схема: jr + (грамматические) субъект и предикат + pw, усиливающее субъект (наравне с jr). В S-HBAI 217-218 этот случай рассмотрен в § 15 "Die Hervorhebung des grammatischen Prädikats als

logisches Subjekt". Jr тоже способствует подчеркиванию. Схема: подчеркнутый грамматический предикат (он же логический субъект)+ грамматический субъект+предикативное pw. В S-HSGPT § 502 то же мнение, но замечается, что "Die Hervorhebung mag ohne oder mit Partikel...erfolgen...In diesem Fall scheint...das Hauptwort in der Regel indeterminiert zu stehen." Здесь же существительное как das, согласно его точки зрения, у.с., passim, детерминировано. Налицо исключение или противоречие в теории. По FAERT 108, n.7 $\overline{\text{nhnw}} \overline{\text{O}} \overline{\text{v}} \overline{\text{L}}^3$ "именной" предикат - какой же именно? По А.Н. Cardiner'у, Egyptian Grammar, 2nd ed., L., 1950, предлог jr в значении "as to, concerning" способствует антиципации любого грамматического члена предложения. Э.Эдель (Е. II. § 972) видит здесь схему: "4 (jr) + субъект+предикат+ pw", но не оговаривается, какие именно члены предложения, ср. ниже. F. Junge, Syntax der mittelägyptischen Literatursprache, Mainz/Rhein, 1978, Absch. 6.2.2. делает противоречивое заявление: "...die jr Phrase den Gegenstand anbietet, über den die folgende Aussage gemacht wird (верно!) ...-dies...macht deutlich, dass auch beim jr-Satz von "emphatischer" Hervorhebung nicht die Rede sein kann (неправильно!), sondern dass es sich um einen Satztyp handelt dessen S u b j e k t (логический, см. у.с., 3.1.2.2) das Nomen nach jr mit seinem Satelliten ist, dessen Prädikat der gesamte folgende Satz." - здесь именно так!

PT 133f

В SNÄK § 90 $\text{pj} \square \text{Q}$ трактуется как копула. В S-HBAI § 15 PT 133f разбирается как и PT 548b. MPTTC.II.73 повторяет у. с. К. Зете. В S-HSGPT § 502 PT 133f рассматривается как и PT 548b. Резкой критике позицию Э.Эделя подверг В. Вестендорф. - Е. II § 972 вопреки своей же схеме, утверждает: "Der vorweggenommene Satzteil kann jedoch auch als /Logisches/ - здесь прямо связано о логическом! - Prädikat fungieren wie in dem Beispiel...

PT 133f^W; hier soll angegeben werden, woraus die Speise des toten Königs besteht". Вот на это В. Вестендорф (WBAN 86-88) дает отповедь: "Но уже с первого взгляда при такой точке зрения станешь в тупик, ибо в подлинно стержневом предложении 'w.t-f pj субъектом совершенно явно является местоимение pj, которое, в свою очередь, устанавливает подчеркивание слов hnd и $\text{s}';\text{sr.t}$, и они, поэтому, должны... пониматься как субъекты (логические - А.С.Ч.)...Если...посмотреть контекст, то ясно, что вопрос не о

том, из чего состоит пища покойного царя, но что "окорок" и "жаркое" – его пища, а посему это субъекты. В главе 212... речь идет о жертве, приносимой богу. Далее создается связь с царем: "То, чем он (бог) живет, тем живет и Унас (мертвый царь)". Это "уравнение" – здесь как бы математическая задача, решающему которой надо развернуть ход рассуждений так: 1) Пища бога=пища царя (S-P). 2) Что есть пища бога? (P-S). 3) Пища бога="окорок" и "жаркое" – перевод и кавычки наши (А.С.Ч.), см.комм.к тексту – (S-P). 4) Итак: "Окорок" и "жаркое"= пища царя (S-P). В самом тексте пунктов 2) и 3) нет; они неизбежно следуют из начального (вводного) уравнения и формы заключительного предложения... Если бы реально вопрос стоял так: "Из чего состоит пища мертвого царя?", то заключительное предложение, я думаю, звучало бы так: $\text{hnd s;sr.t pj ;w.t-f}$ "Окорок" и "жаркое" это ((а)именно:) его еда"... Следовательно...правило таково: порядок A pw B в начало предложения ставит предикат, а порядок AB pw, наоборот, – антиципированный субъект". Раз речь идет о логических S и P, то отметим, что слово "именно" (nämlich), чего не замечает автор, и указывает – то на логический предикат, а поэтому неприемлемо в предложении типа реконструируемого в таком его толковании. Нет четкости и до конца не понята структура предложения. Вопрос остался открытым.

Решение

Вопреки всем конкретным расхождениям, конструкции, собранные под РТ 548b и 133f имеют много общего, поэтому правы К.Е. Сандер-Хансен и Э.Эдель, рассматривающие их под одной рубрикой. Прав Ф.Юнге в том, что "фраза с jr представляет то, о чем делается последующее высказывание". Совершенно правы все авторы, считающие, что jr привносит эмфазу. Удивительно верно замечание К.Зете о связи wd' jb=k и jr для подчеркивания последующего высказывания. По контексту, методом установления "данного" и "нового", В.Вестендорф последовательно и точно решает, что РТ 133f имеет логическую структуру S-P. В остальном путаница из-за неучета следующего: 1) Тексты пирамид "наполнены" эмфазой – это "сборник" магических формул, изначально рассчитанных не на бездушное бормотание под нос, но на декламацию в экстазе. 2) Не замечено, что часто начало и конец главы (заклинания) содержат в высшей степени эмфатизированные конструкции. РТ 548b и 133f именно таковы и замыкают главы. 3) Терминологическая путаница из-за отсутствия понятия об особом уровне (анализа) предло-

жения — логико-грамматическом, на основе которого только и объяснимы до конца эти конструкции, ибо ни с позиций классической (и даже трансформационной порождающей) грамматики, ни с позиций классической логики до конца не понять реальной функции указательного местоимения *rw/pj*. Схема такова: РТ 548b: 1) (факультативное) предложение, переводимое оптативно, подчеркивающее все последующее; 2) *jr -l* (факультативный) указатель "темы", "данного", "предмета высказывания", т.е. маркер; 3) односоставного предложения из имени или его группы; 4) двусоставное из имени + *rw/pj*. По отношению к 3) предложение 4) является комплексным л.-гр. предикатом из (реального) л.-гр. предиката и (реального) л.-гр. субъекта, становящегося формальным при объединении с 3), которое превращается в реальный л.-гр. субъект, а имя/группа из 4), в свою очередь, становится общим (реальным и формальным) л.-гр. предикатом по отношению к *rw/pj* и предложению 3), теряющему свою самостоятельность. Аналогично в РТ 133f, где отсутствуют 1) и 2), а 3) и 4) представлены лишь группами. Механизм же взаимодействия оставшихся компонентов абсолютно идентичен таковому в РТ 548b. Проанализированные примеры еще раз наглядно демонстрируют, что указательное местоимение *rw/pj* является "непременным организатором" всей конструкции, при этом постановка комплексного логико-грамматического предиката в нехарактерную (конечную) позицию дополнительно усиливает акцент, чему также способствуют 1) и 2) в РТ 548b.⁶

Перевод и примечания к нему

РТ 548b:	T ⁴⁸⁻⁴⁹	Возликуй своим сердцем (узнав) ^{a/} : ведь ^{b/} что касается труп и костей Т. — это возрождено ^{B/} !!!
	R ⁸⁸⁻⁸⁹	—: ведь что касается плоти и костей этого Р. — это возрождено!!!
	M ^{59-6I}	—: груп М. — это возрождено!!!
	N ⁷⁰	—: его труп — это возрождено!!!
РТ 133f	w ²⁰⁵	Окорок (и) лепешка — это его пища!!!
	T ⁸⁰	Окорок (и) жаркое ^{T/} — это пища Т.!!!
	M ²⁸³	Окорок (и) жаркое ^{L/} — это пища М.!!!
	N ⁶¹²	Окорок (и) лепешка — это пища N !!!
	J ^{fr.R}	////////////////////////////////////

a/ Дословно "Да будет цело/невредимо сердце твое!", частная форма обращения, обычно переводимая как "Да возрадуется сердце твое!". Но не этот эквивалент, да и не формализованное внепирамидное (деловое) "Узнай!" (К.Зете), а именно "Возликуй своим сердцем

(узнав):", по мнению автора, наиболее подходит к данному месту.

б/ Предлог jr "к, до", означающий здесь "что до..., (то.../-...)", "что касается..., (то.../-...)", лучше усилить здесь словом типа "ведь".

в/ Вышепредлагавшийся эквивалент этой сложной формы $n\dot{h}n.j.w \overline{6}49^{19}$ как "воскресающее", возможно, удачнее передать здесь как "возрождено".

г/-д/ Перевод формы $s\dot{i}g.r.t$ зависит от не совсем понятных детерминативов этого слова, см. выше. Хлеб ли, мясо ли, - не это, видимо, было главным в данном случае. Важно то, чтобы пища была жареной. Здесь покойному гарантируется "высококалорийное" сытное питание.

-
1. K.Sethe. Die altaegyptischen Pyramidentexte, Bd.I. Lpz., 1908, S.80.und 280; G.Jéquier. La pyramide d'Aba. Le Caire, 1935, pl.XV.
 2. L.Speleers. Les Textes des Pyramides Egyptiennes, t.1. Bruxelles, 1923.
 3. C.E.Sander-Hansen. Bemerkungen zum altägyptischen Identitätssatz, Acta Orientalia /Leiden/, 17, 1939.
 4. A.Piankoff. The Pyramid of Unas. Princeton, 1968.
 5. W.Westendorf. Beiträge zum altägyptischen Nominalsatz, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, 1981, Nr. 3.
 6. К методике исследования: А.С.Четверухин. Именное предложение в системе староегипетского синтаксиса. - Палестинский сборник. Вып.27(90). Л., 1981, с.127-134; он же. Синтаксическая функция указательного местоимения pw в староегипетском именном предложении. - ВДИ, 4, 1981, с.97-111, а также статьи в прошлых выпусках данного сборника (III и ПИКНВ XIV Л. М., 1979, с.259-265 и III и ПИКНВ XV, I(2). М., 1981, с.93-98) и их научно-теоретический аппарат; см. также начало данной работы.

З.А.Юсупова

МАТЕРИАЛЫ К ИЗУЧЕНИЮ ДИАЛЕКТА АВРАМАНИ

Аврамани (аврами) - один из наименее изученных диалектов курдского языка, представляющего основную разновидность наречия горани.¹

Как известно, вопросы диалектного членения курдского языка еще ждут своего специального рассмотрения и единого мнения в этом отношении еще не сложилось. Одни исследователи, в их числе и курдские ученые, выделяют четыре диалектные группы курдского языка:

курманджи, лур, горани и заза (зазани).² Другие авторы различают диалекты: курманджи, сорани, включающий сулемани и мукри, и горани.³ Третьи, к ним относятся и советские ученые, делят курдские диалекты на две основные группы: северную, известную под названием "курманджи" или "северное наречие", и южную, обозначаемую терминами "сорани", "сулемани", "центральная группа" и "южное наречие".⁴ Д.Н.Маккензи выделяет три группы диалектов - северную, центральную и южную, исключая, однако, из диалектологической карты курдского языка диалекты горани и заза, которые он относит к "центральному диалекту иранской семьи языков".⁵

Изложенное выше свидетельствует о том, что количество и взаимное соотношение курдских диалектов пока точно не установлено. Поэтому исследование наречия горани (и его разновидностей), принадлежность которого к курдскому языку до сих пор оспаривается, представляется задачей первостепенной важности.⁶

На горани, который, по мнению специалистов, на протяжении трех столетий (XVI-XIX вв.) был литературным языком в курдском княжестве Ардалан,⁷ сохранилась богатейшая литература, включающая лирическую поэзию, произведения героического эпоса: поэмы "Джангир и Рустам", "Бой Надир-шаха" Мирзы Шафи Джамареzi (1785-1850), романтические сказания "Ширин и Фархад" Ханай Кубади (1700-1759), "Лейли и Маджнун" поэта Валай Хана (19 в.). Среди поэтов, создававших произведения на горани, следует назвать такие имена, как Мустафа Бесарани (1641-1702), Ахмад-бек Комаси (18 в.), Мавлави (1806-1882), Вали Девана (19 в.), Саиди (19 в.) и Джафай - один из последних поэтов, писавших на горани.⁸

Говоря о поэтических памятниках на горани, нельзя не упомянуть и рукописный диван 27 поэтов (в основном выходцев из Аврамана), хранящийся в настоящее время в Британском музее. Образцы стихотворений пяти из этих поэтов с переводами и грамматическим комментарием опубликованы в 1921 г. Э. Соном.⁹

Особое развитие на горани получила духовная литература, связанная с религиозной сектой "Али-илахи" ("Люди истины"). Эта литература включает множество письменных средневековых памятников - религиозные гимны, жизнеописания святых, сборники молитв, поэму о сотворении мира и т.д.

Все вышесказанное говорит о настоятельной необходимости тщательного исследования диалекта горани, на котором сложилась многовековая курдская литература. Следует отметить, что в этом направлении уже немало сделано курдскими учеными в Ираке. Ими исследованы

целый ряд памятников на горани, результатом чего явились публикации диванов упомянутых выше поэтов: Мавлави, Саиди, Вали Девана, Джафани. Издана и поэма "Ширин и Фархад" Ханай Кубади. Однако ни один из перечисленных памятников не был исследован в лингвистическом плане, хотя некоторые из этих диванов содержат глоссарий и текстологический комментарий, что, безусловно, облегчит изучение языка этих памятников.

В области исследования религиозной литературы на горани особое место занимают труды известного ираниста М. Мукри. Им опубликован ряд рукописных текстов, содержащих ценный материал для изучения как языка, так и упомянутой секты "Али илахи".¹⁰ Особо хочется отметить издание фольклорной версии поэмы "Бижан и Манана", содержащее текст на горани, транскрипцию, перевод, грамматический очерк и глоссарий.¹¹

Настоящее сообщение связано с ведущимся нами исследованием языка дивана Мавлави, которое явится первым опытом изучения диалекта аврамани на материале литературного памятника с привлечением и других источников на этом диалекте /помимо дивана Мавлави, мы располагаем еще тремя памятниками на аврамани – это диваны Саиди, Валай Девана и Джафани¹²/. Диван Мавлави был издан ранее остальных памятников известным курдским литературоведом, глубоким знатоком поэзии Мавлави – Мала Каримом Мударраси, занимавшимся рукописями стихов поэта более тридцати лет. Следует отметить, что поэзия Мавлави занимает в курдской литературе особое место. Он признан крупнейшим поэтом 19 века, творчеству которого посвящен ряд серьезных литературоведческих работ.

Диван содержит критический текст, комментарий. Труднопонимаемые места толкуются на родственном диалекте сорани, что во многом облегчает чтение текста. В него включены любовно-лирические стихотворения, религиозно-мистические алегории, посвящения (богу, любимой, друзьям, сильным мира сего). По объему они охватывают от одного до шести бейтов. Касыды содержат более двенадцати бейтов.

Язык дивана богат любопытными архаичными формами и лексикой. Судя по предварительным наблюдениям, аврамани по основным грамматическим формам, синтаксическим конструкциям и словарному фонду сближается с диалектом сорани, сохраняя вместе с тем отдельные грамматические показатели и лексику, характерные для северного диалекта курманджи.

Ниже приводятся образцы текстов (двухстиший), извлеченных из дивана Мавлави, и их перевод.¹³

I

Goşey sîamâî horda u dîawe
Çun mang ne gosey hewr/î/ sîawe

2

Dîdem rêjawe rûxsarim zerden
Ce dax/î/ yaran pîranim kerdên

3

Qûley bayeqûş sub we herdewe
Zam/î/ kone u nom taze kerdewe

4

Herçît dabû pê m yekyek damewe
Hîsab/î/ heşret wa we lamewe

5

Ta we zulf u rûy to temeşamen
Eday nimay qerz/î/ subh u f'şamen

6

Ne rō aramen ne şew xawmen
Çun çengilkeran gilarawmen

7

Sengîy seng u xak ne sar doşim bo
Mer ewsa meylit feramoşim bo

8

Pîrî u feqîrî u kesîfî hersê
Nebo we hîcranbar/î/ hîçkesê

9

Ay çenê ser çeng/î/ çerx/î/ çep werdem
Çerx çen çerxa u min mam nêmerdem

Перевод

I

Край черной палатки приподняла и выглянула,
Словно месяц из-за черной тучки.

2

Глаза мои - поток [слез], лицо мое покрыто
желтизной,
Я [весь] истерзан муками [разлуки с] любимой.

3

Крик совы [донесшийся] поутру с горы
Разобрел старье и новые раны мои.

4

Все, что отпущено тобой мне, постепенно я

вернул тебе,

/Но/ день страшного суда еще предстоит мне.

5

Когда я смотрю на кудри твои и лицо,
Я совершаю утреннюю и вечернюю молитвы.

6

Нет ни днем мне покоя, ни ночью мне — сна,
Как в /долгом/ карауле /весь/ обессилен я.

7

Тяжесть /могильного/ камня и земли да падут на плечи мои,
Если когда-нибудь позабуду я свою любовь к тебе.

8

Старость, бедность и нищета — все три /эти вещи/
Да не станут испытанием ни для кого.

9

Ах, сколько ударов я получил от колеса фортуны,
Уж сколько кругов совершило оно, но я остался жив, не умер..

-
1. Следует иметь в виду, что некоторыми авторами термины "горани" и "аврамани" используются как синонимы.
 2. T.Wahby, Rock Sculptures in Gunduk Cave, Baghdad, 1951.
 3. عیزه بین مستهفا ره نسوول، سه رنجی له زمانی ژده بی یه ککرتووی کوردی، به غدا. ۱۹۷۱.
 4. К.К.Курдоев, Грамматика курдского языка /на материале диалектов курманджи и сорани/. М., 1978.
 5. Д.Н.Маккензи, Курманджи, курди и гурани. — Народы Азии и Африки, № 1, М., 1963.
 6. Библиографию по данному вопросу см. в кн.: D.N.Mackenzie, The dialect of Awroman (Hawroman-i luhon), Kobenhavn, 1966.
 7. М.Б.Руденко, Курдская литература XVII века. — Народы Азии и Африки, № 3. М., 1971.
 8. М.Хазнадар, Очерки истории современной курдской литературы. М., 1967.
 9. E.B.Soan, A Short Antology of Guran Poetry. — JRAS, pt.I, 1921.
 10. M.Mokri, Cinquante-deux versets de Cheikh-Amir en dialect guranî. — JA, 1956; Le "Secret indicible" et la "Pierre Noir" en Perse dans la tradition des Kurdes et des Lurs Fidèles de Vérité (Ahl-i Haqq), Paris, 1968; Cycle des fidèles compagnons à l'époque de Buhlül, Paris, 1974.
 11. M.Mokri, La légende de Bîzan-u-Manîja Texte établi, introduction, thèmes folkloriques, notes linguistiques et glossaire, Paris, 1966.
 12. دیوانی سهولهوی، کۆکردنه وه و ئێکۆلینه وهی مهلا عبد الکریمی سهولهوی، به غدا ۱۹۷۱؛ دیوانی سهیدی، کۆکردنه وه و شی کردنه وهی محمد امین کاردهوی، به غدا ۱۹۷۱؛ دیوانی سهیدی، کۆکردنه وه و کۆرینی عثمان سهورامی، سلیمانی ۱۹۷۰.

زبان و به سرفانی مؤنراوی و دلی دیوانه عثمان مورامی - به غلام ، ۱۹۷۱.

13. Поскольку в отношении фонетики мы имеем полное совпадение гораи с сорани, то тексты транскрибированы на основе принятой в курдоведении латинской графики.

Н.С.Яхонтова

ФОРМЫ МНОЖЕСТВЕННОГО ЧИСЛА В ОЙРАТСКОЙ ВЕРСИИ "СУТРЫ ЗОЛОТОГО БЛЕСКА"

Ойратская версия "Сутры Золотого блеска" (Со) рассматривалась в сравнении с ее монгольским переводом (См) и с тибетским текстом (Ст), с которого в начале ХУП века Зая-пандитой был сделан ойратский перевод. Тибетский текст в свою очередь является переводом санскритского оригинала.

В монгольских языках только множественное число имеет специальные показатели. Употребление их факультативно, то есть имя без такого показателя не обязательно имеет значение единственного числа. В частности, если при имени имеются определения, лексически указывающие на множественность, то множественное число обычно не указывается.

Существует несколько показателей множественного числа; их употребление достаточно строго дифференцировано и определяется в основном фонетическими и семантическими характеристиками слов. Например, в классическом монгольском языке имена, оканчивающиеся на гласный звук, присоединяют суффикс -s: *ũile - ũiles* 'дело' - 'дела'. Имена, оканчивающиеся на согласный, кроме -r, -l, -n, присоединяют суффикс -ud/-ũd: *nom - nom-ud* 'книга' - 'книги'; *šešeg - šešeg-ũd* 'цветок' - 'цветы'. Имена, оканчивающиеся на -r, -l, -n при образовании множественного числа конечный согласный заменяют на суффикс -d: *noyon - noyod* 'нойон' - 'нойоны'; *nõkõr - nõkõd* 'друг' - 'друзья'. Суффикс -nuγud не обнаруживает строгих закономерностей дистрибуции и может быть признан универсальным. Со словами, обозначающими людей и человекоподобных существ, употребляется суффикс -nar: *tngrī - tngri-nar* 'тенгри' - 'тенгрии'; *bodisung - bodisung-nar* 'бодисатва' - 'бодисатвы'. Суффикс -šud/-šũd служит для передачи идеи собирательности: *baγan - baγašud* 'богач' - 'богачи'.

Зая-пандита для выражения множественного числа практически везде употребляет показатель -*noγoud* (который соответствует монгольскому -*nuγud*): *ūyile - ūyile-noγoud* 'дело' - 'дела'; *nom - nom-noγoud* 'книга' - 'книги'; *bodhi sato - bodhi sato-noγoud* 'бодисатва' - 'бодисатвы'. В немногих случаях (на весь текст их не более десяти) употреблен показатель -*naγ* - там, где это вообще принято в монгольских языках: *tenggeri-naγ* 'тенгри', причем впервые он встречается в середине текста. По-видимому, переводчик сознательно старался избежать употребления этого, ему хорошо известного, показателя. Стремясь к точной передаче тибетского текста, Зая-пандита ставил один и тот же показатель -*noγoud* везде, где в тибетском употреблялся показатель -*gnams* (или реже -*dag*).

Теоретически показатель -*dag* должен был служить для передачи санскритского двойственного числа, но практически это не всегда выполнялось. Во-первых, в тибетском тексте показатель -*dag* чаще передает обычное множественное число, чем двойственное санскрита: *mi'i rgyal-po-dag* 'ханы людей' /Ст, 18а/; *sañs-rgyas-bšom-ldan-'das brgya-stoñ-dag-la'* ста тысячам "С победой пришедшим" буддам' /Ст, 28б/. Во-вторых, при переводе с санскрита двойственное число иногда не передавалось, то есть показатель его опускался: *lag-ra dañ-ni mig dañ rkañ-ra dañ* 'руки и глаза и ноги' /Ст, 14б/. Для ойратского переводчика показатель -*dag* не являлся чем-то особенным. Однако можно отметить, что этот показатель довольно часто никак не передавался (в то время как для -*gnams* это наблюдается только в единичных случаях); например: тиб. *sgrog-ñhags kun gyi gnod-ra-dag* /Ст, 2а/, ср. ойр. *amitan būgūde-yin xor* /Со, 2а/ 'зло всех живых существ'; тиб. *rgyal-po ñhen-po-dag* /Ст, 18б/, ср. ойр. *yeke xān-noγoud* /Со, 20а/ 'великие ханы'.

Показателем множественного числа могли быть оформлены не только существительные, но и причастия на -*qāi* и -*qwan/-qwen*, например: *ali... arban zūq-noγoud-tu ibel ūgei boluqwan-noγoud tede būgūde* 'те все, которые в 10 сторонах ставшие без защиты...' /Со, 10б/; *ali takin ūyiledūqāi-noγoud: tedeni... tenggeri... takixu boluqu:* 'тех, которые почитают, ... тенгрии будут почитать' /Со, 2а/. В монгольском тексте в этих случаях употребляется суффикс -*d*: *boluqwad* 'ставшие' /См, 45б/; *takil ūyiledūqāid* 'почитающие' /См, 43а/. В ойратском же тексте суффикс -*d* с причастием встретился только один раз: *gem ūyiledūqwed* 'делавшие зло' /Со, 40а/.

Показатель -ноуoud при наличии нескольких однородных имен может быть "вынесен за скобки": tenggeri kigēd klu-ноуoud 'тенгрии и наги' /Со, 26/.

Механическое воспроизведение показателя множественного числа -гнамс (или -dag) при переводе текста на ойратский язык привело к тому, что здесь почти в два раза чаще, чем в монгольском переводе, оформление множественным числом получили имена вещественные (ложь, зло, огонь, вода, воздух), а также имена, на неединичность которых указывают числительные или же слова бүгүде 'все', хамуq 'все', олон 'много', что для монгольских языков является излишним, но не невозможным: yazar yal üsün kigēd kei-ноуoud букв. 'земли, огни, воды и воздуха' /Со, 146/; dörbön моуoi-ноуoud 'четыре змеи' /Со, 146/; хамуq öböсүн-ноуoud 'все травы' /Со, 156/.

Для ограниченной группы слов (burxan 'будда', нөкөр 'друг', ноуon 'нойон', mergen 'мудрец', ilахuqsan 'Победивший', tögünçilen болuqsan 'Татхагата' (букв. 'таким образом ставший'), үйiledүqsen 'сделавший') множественность в ойратском переводе при наличии числительного или слова "все" может иногда указываться и тогда, когда в тибетском оригинале показатель множественности отсутствует. В этих случаях употребляется не -ноуoud, а суффикс -d, что соответствует норме монгольских языков, например: тиб. btsun-мо'i 'khor thams-čad /Ст, 19a/, ср. ойр. хатuni нөкөd бүгүде /Со, 20a/, 'все друзья ханши'; тиб. ...sañs-rgyas thams-čad-la /Ст, 32a/, ср. ойр. ...хамуq бурхад-tu /Со, 34a/ 'всем буддам'; тиб. dpon chen-po ři-bu-rtsa-brgyad даñ ltan-čig-tu /Ст, 356/, ср. ойр. хорin науiman yeke ноуod-toi хамту /Со, 38a/ 'вместе с 28 великими вождями'.

Таким образом, показатель -ноуoud регулярно употребляется там, где есть показатель множественного числа в тибетском – это унификация, вызванная влиянием языка оригинала. В самом ойратском языке множественное число не было унифицировано, поскольку там, где его употребление не зависит от оригинала, появляется другой показатель -d. То, что живой язык не знал унификации форм выражения множественного числа, подтверждается современным калмыцким, где имеется несколько показателей множественности -с, -д, -уд/-уд, -муд/-муд, -чуд/-чуд, ир. Как нетрудно заметить, все они соответствуют показателям множественного числа классического монгольского языка (в частности, показатель -муд/-муд соответствует монгольскому -нухud).

Унификация выражения множественного числа является частным случаем общего стремления Зая-пандиты максимально точно передать тибетский оригинал.

Принятые сокращения:

См - qutuy-tu degedū altan gerel-tū erketū sudur nuḡud-un qaḡan neretū yeke kūlgen sudur Ганджур, рукопись библиотеки Восточного факультета Ленинградского университета, раздел Тантра, т.т. 25-26, л.л. 43-62.

Со - xutuqtu dēdū altan gerel suduriyin ayımagıyın erketū xān Фотокопия рукописи из коллекции проф. Д.Кары, Венгрия.

Ст - rhas-ra gser-'od dam-ra mdo-sde'i dbaḡ-po'i rgyal-po ḡes bya-ba theg-ra ḡhen-po Канджур, ксилограф, изд. Дэргэ, rgyud T.pha, л.л. I-63.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

Г.С.Шрон

МАТЕРИАЛЫ К БИБЛИОГРАФИИ РАБОТ СОТРУДНИКОВ ЛО ИВ АН СССР за 1981 год

1. Айтберов Т.М. и Иванов А.А. Новые арабские надписи XIII-XIV вв. из Дагестана. - ПИ и ПИКНВ, XV, ч.П. М., 1981, с.38-44. Библиогр. в сносках (с.43-44).
2. Акимушкин О.Ф. и Иванов А.А. Возвращаясь к напечатанному. /О правильном чтении надписей с именами мастеров на мавзолеях Шахи зинда/. - "Строительство и архитектура Узбекистана", Ташкент, 1981, № 3, с.34-37. Лит.: с.37.
3. Акимушкин О.Ф. /Отв. ред./: Хафиз. Сто семнадцать газелей. В пер. Г.Плисецкого. Сост., подстр. пер., предисл. и коммент. Н. Кондыревой. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981, 183 с.
4. Акопян А.А. Досье исторических свидетельств о царе Вачагане Благочестивом в "Истории Албании" Мовсеса Каланкатуаци. - В кн.: Бартольдские чтения 1981, год пятый. Тез. докл. и сообщ. М., 1981, с.7-10.
5. Амусин И.Д. Терим и метеки. - В кн.: УШ Всесоюзная авторско-читательская конференция "Вестника древней истории" АН СССР. Тезисы докладов. 1-3 июня 1981 г. М., 1981, с.3-5.
6. Амусин И.Д. К вопросу о зависимости сообщения о ессеях в древнерусском переводе Флавия от "Философумены". - В кн.: Древний Восток и мировая культура. М., 1981, с.128-132. Библиогр. в конце статьи. (24 назв.).
7. Амусин И.Д. К вопросу о свободных на древнем Востоке. - ПИ и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.71-76.
8. Амусин И.Д. Отражение исторических событий I в. до н.э. в кумранских комментариях (4Q 161; 4Q 169; 4Q 166). - "Oikumene", Budapest, 1981, № 3, с.231-253.
9. Amusin J.D. Die Gerim in der sozialen Legislatur des Alten Testaments. - "Klio", Bd. 63, 1981, Ht. 1, S.15-23.

10. Баевский С.И. Средневековая персидская лексикография. - В кн.: История лингвистических учений. Средневековый Восток. М., 1981, с.115-129.

11. Бапиева С.М. Деньги как мера стоимости в теориях ал-Бируни и Ибн Халдуна, - III и ППИКНВ, XV, ч.П. М., 1981, с.44-48. Библиогр. в сносках (с.48).

12. Berlev O.D. The Eleventh Dynasty in the dynastic history of Egypt. - В кн.: Studies presented to Hans Jacob Polotsky. Ed. by D.W.Young. Gloucester, Ma, /USA/, 1981, p.361-377. Bibliogr. in notes (p.372-377).

13. Berlev O.D. /Рец. на кн./: Posener G. L'Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire. Genève: Librairie Droz, 1976. V, 150 S., 7 Taf. (Centre de Recherches d'Hist. et de Philol. de la IV^e section de l'École pratique des Hautes Études, II. Hautes Études Orientales, 5. - OLZ, Jg. 76, 1981, Ht. 1, S. 14-15.

14. Бертельс Д.Е. Из истории создания коллекции арабских рукописей ЛО ИВ АН СССР (по архивным материалам). - III и ПИКНВ, XV, ч.П. М., 1981, с.116-122. Библиогр. в сносках (с.121-122).

15. Богословский Е.С. Государственное регулирование социальной структуры древнего Египта. - ВДИ, 1981, № I, с.18-34. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

16. Богословский Е.С. Палеографические заметки, I-V. - ПС, вып. 27(90), 1981, с.134-139. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

17. Богословский Е.С. Фактор государства в древнеегипетской истории второй половины II тыс. до н.э. - В кн.: VIII Всесоюзная авторско-читательская конференция "Вестника древней истории" АН СССР. Тез. докл. I-3 июня 1981 г. М., 1981, с.11-13.

18. Bogoslovsky E.S. On the system of the ancient Egyptian society of the epoch of the New Kingdom. According to documents from Deir el-Medina. - "Altorientalische Forschungen", VIII. Berlin, 1981, S.5-21.

19. Bogoslovsky E.S. /Рец. на кн./: Labib Habachi. Tavole d'offerta, are e bacili da libagione, n.22001-22067, Torino, Ed. d'Arte Fratelli Pozzo, (1977). 1 vol. in 4°, 171 p., figg., pl. (Catalogo del Museo Egizio di Torino, Ser.II.- Collezioni, vol.2).- "Chronique d'Égypte", t.55, 1980, /1981/, № 109-110, p.154-158.

20. Богословский Е.С. /Рец. на кн./: Valbelle D. Catalogue des poids à inscriptions hiératiques de Deir el-Médineh. Nos 5001-5423. Incluant un manuscrit de J.Černý. Préface de G.Posener,

membre de l'Institut. (Paris), 1977 (Pbls. de l'Institut français d'archéologie orientale. Documents de fouilles, t.XVI). 138 p., 47 pl. - ПС, вып.27(90), 1981, с.146-150.

21. Бойко К.А. Источник сказки А.С.Пушкина о золотом петушке. - III и ПИКНВ, ХУ, ч.П. М., 1981, с.58-61. Библиогр. в сносках (с.61).

22. Болдырева М.А. Стихотворение Гунавана Мохамата "Асмарадана". - III и ПИКНВ, ХУ, ч.1(2). М., 1981, с.3-7.

23. Большаков О.Г. Бухара времени Ибн Синн. - III и ПИКНВ, ХУ, ч.Ш. М., 1981, с.6-24. Библиогр. в сносках (с.18-24).

24. Бурман А.Д. Формулы описания женской красоты в бирманской драматургии середины XIX века (на материале пьес У Чин У и У Поун Ня). - III и ПИКНВ, ХУ, ч.1(2). М., 1981, с.7-13.

25. Васильев К.В. Данные о социальном слое гоэнь в период Чуньцю. - В кн.: Социальные организации в Китае. Сб. статей. М., 1981, с.10-19. Лит.: с.19.

26. Васильева Е.И. О хронике Мах Шараф-ханум Курдистани-курдской поэтессы и историка первой половины XIX в. - III и ПИКНВ, ХУ, ч.1(1). М., 1981, с.3-8.

27. Васильков Я.В. "Эпическая история" и археология. - В кн.: Тезисы докладов и сообщений советских ученых к У Международной конференции по санскритологии. М., 1981, с.49-52. Лит.: с.52. Рез. на англ. яз.: с.225-226.

28. Васильков Я.В., Невелева С.Л. и Рудой В.И. /Рец. на кн./: Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., "Наука", Гл.ред.вост.лит., 1980, 333 с. - НАА, 1981, № 1, с.203-208.

29. **Вахтин Б.Б.** Образ Китая в русской культуре XIX века. (Тезисы). - В кн.: XII научн. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.Ш. М., 1981, с.212-213.

30. Волкова М.П. "Мань-вэнь лао-дан" - "Секретные хроники династии Цин" как свидетели подлинности маньчжурских изданий ХУШ в.-ШВ 1974. М., 1981, с.194-199. Библиогр. в примеч.: с.199.

31. Волкова М.П. Новый текст предания о происхождении маньчжуров. - III и ПИКНВ, ХУ, ч.1(1). М., 1981, с.9-15.

32. Воробьев М.В. Внешние сношения чжурчженей и цзинь в свете дальневосточной дипломатии. - III и ПИКНВ, ХУ, ч.1(1). М., 1981, с.76-82.

33. Воробьева-Десятовская М.И. Древняя цивилизация Центральной Азии и ее следы в религиозных верованиях Крорайны. - III и ПИКНВ, ХУ, ч.1(1). М., 1981, с.83-88.

34. Воробьева-Десятовская М.И. Санскритская рукопись "Шардулакарнаваданы" из собрания Института востоковедения АН СССР и ее значение для изучения индийской культуры. - В кн.: Тезисы докладов и сообщений советских ученых к У Международной конференции по санскритологии. М., 1981, с.67-73. Лит. в примеч.: с.72-73. Рез. на англ. яз.: с.228.

35. Воробьева-Десятовская М.И. и Савицкий Л.С. Тибетский фонд ЛО ИВ АН СССР. - ПШВ 1974. М., 1981, с.139-153. Библиогр. в примеч.: с.152-153.

36. Ворожейкина З.Н. Касыды о голоде. - ПШ и ПШКНВ, XV, ч.1 (2). М., 1981, с.13-16.

37. Ворожейкина З.Н. Об обновленческих (ренессансных) тенденциях в персоязычных литературах XII в. - В кн.: Материалы научной конференции, посвященной проблеме "Азербайджанская культура XI-XII веков и творчество Низами Гянджеви, 26-27 ноября 1980 г. Баку, 1980, с.19-20.

38. Гафурова Н.Б. Стихотворные формы "пад" и "рамайни" в творчестве Кабира. - ПШ и ПШКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.17-22.

39. **Голдобин А.М.** Народные выступления в Каире в конце XVIII-начале XIX вв. - ПШ и ПШКНВ, XV, ч.П. М., 1981, с.32-38. Библиогр. в сносках (с.38).

40. **Голдобин А.М.** Некоторые черты городской жизни Каира в XVIII в. - В кн.: Арабские страны. История и современность (соц., эконом. и полит. проблемы). М., 1981, с.37-43. Библиогр. в примеч.: с.42-43.

41. Горегляд В.Н. Изучение японской литературы в СССР. - "Вестник Нац. Ин-та япон. лит-ры", Токио, 1981, № 17, с.1-4 (на яп. яз.).

42. Гохман В.И. Место языка бе в генеалогической классификации тайских языков. - В кн.: Разыскания по общему и китайскому языкознанию. М., 1980, с.127-133. Лит-ра: с.133.

43. Грязневич П.А. Этнотерриториальное деление Йемена в V-X вв. - ПШ и ПШКНВ, XV, ч.П, М., 1981, с.26-32. Библиогр. в сносках (с.31-32).

44. Грязневич П.А. /Отв. ред./: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч.П (доклады и сообщения по арабистике). М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981. 122 с. (АН СССР, Ин-т востоковед. Ленингр. отд-ние).

45. Гуревич И.С. Некоторые особенности глагола в китайском языке III-V вв. (на материале сутры "Бай кй цзин"). - В кн.: Ра-

ыскания по общему и китайскому языкознанию. М., 1980, с.73-80.
Лит-ра: с.80.

46. Гуревич И.С. Некоторые особенности глагола в китайском языке III-V вв. (на материале сутры Бай кй цзин). - III и ПИКНВ, XV, ч.I(2). М., 1981, с.51-55.

47. Дандамаев М.А. Городские органы самоуправления в Вавилонии I тыс. до н.э. - В кн.: VIII Всесоюзная авторско-читательская конференция "Вестника древней истории" АН СССР. Тез. докл. 1-3 июня 1981 г. М., 1981, с.23-25.

48. Дандамаев М.А. Историки древнего Востока к XXVI съезду КПСС. - ВДИ, 1981, № I, с:3-9.

49. Дандамаев М.А. /Рец. на кн./: Voigtlander E.N., von, Corpus Inscriptionum Iranicarum. Pt. 1: Inscriptions of Ancient Iran. Vol. II: The Babylonian versions of the Achaemenian inscriptions. Texts. I: The Bisitun inscription of Darius the Great. Babylonian version. London, Lund Humphries, 1978. XIV + 73 p.; 5 фото. - ВДИ, 1981, № 4, с.160-165.

50. Джалилов О.Дж. Собрание курдского фольклора (фольклорная экспедиция ЛО ИВ АН СССР 1978 г.). - III и ПИКНВ, XV, ч.I(2). М., 1981, с.22-25.

51. Джафаров Ю.Р. О происхождении древних булгар. - III и ПИКНВ, XV, ч.I(1). М., 1981, с.88-93.

52. Дулина Н.А. Докладная записка (ляиха) Мустафы Решида паши султану Махмуду II. - ШПВ 1974. М., 1981, с.30-46. Библиогр. в примеч.: с.43-46.

53. Дулина Н.А. Реформы Танзимата и шариат. - В кн.: Ислам в истории народов Востока. (Сб. статей). М., 1981, с.177-181. Библиогр. в примеч.: с.180-181.

54. Дулина Н.А. /Рец. на кн./: Усманов М.А. Жалованные акты Джучиева улуса (XIV-XVI вв.). Казань, Изд. Казанского ун-та, 1979. 318 с. - НАА, 1981, № 4, с.242-244.

55. Дунаевская И.М. Определение и датировка рельефов из района Нахичевани. - III и ПИКНВ, XV, ч.I(1). М., 1981, с.15-20.

56. Дьяконов И.М. К методике исследований по этнической истории ("киммерийцы"). - В кн.: Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н.э.). М., 1981, с.90-100. Лит.: с.100. Рез на англ. яз.

57. Дьяконов И.М. и Соколова И.И. Касситская мифология. - В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, с.626-627.

58. Дьяконов И.М. Малая Азия и Армения около 600 г. до н.э.

и северные походы вавилонских царей. - ВДИ, 1981, № 2, с.34-64.
Библиогр. в подстр. примеч. Рез на англ. яз.

59. Дьяконов И.М. и Якобсон В.А. "Номовые государства", "территориальные царства", "полисы" и "империи". Проблемы типологии. - В кн.: VIII Всесоюзная авторско-читательская конференция "Вестника древней истории" АН СССР. Тез докл. 1-3 июня 1981 г. М., 1981, с.27-32.

60. Белова А.Г., Дьяконов И.М., Милитарев А.Ю., Порхоковский В.Я., Столбова О.В., Четверухин А.С. Сравнительно-исторический словарь афразийских языков. Вып. I. p-p-b-f. Отв. ред. И.М. Дьяконов. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981, 127 с. (III и ПИКНВ, XV, ч.IV).

61. Diakonoff I.M. Earliest semites in Asia. Agriculture and animal husbandry according to linguistic data (VIIIth-IVth millennia B.C.) - "Altorientalische Forschungen", VIII. Berlin, 1981, S.23-74; 5 pls. Bibliogr. in notes.

62. Афанасьева В.К. и Дьяконов И.М. /Сост. и коммент./: Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. Пер. с аккад. М., "Худож. лит-ра", 1981, 351 с.

В сост. коммент. принимали участие также И.С.Ключков и В.А.Якобсон.

63. Дьяконов И.М. и Свенцицкая И.С. /Рец. на кн./: Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, Сочинения 2, 3, 6, 7). М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1979, 215 с. - НАА, 1981, № 3, с.214-217.

64. Дьяконов И.М. /Пер с аккад./: "Эйа Ир'емума любит..." Любное заклинание. - "Эллиль дал тебе величье..." Военная песнь Хаммурапи. - "Я - Шарфуken, царь могучий ..." Сказание о Саргоне. - /И др./ - В кн.: Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981, с.196, 248-263; 269-273.

65. Дьяконов И.М. /Отв. ред./: Древний Восток и мировая культура, /Сборник/. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981, 181 с., ил.

66. Дьяконов И.М. /Отв. ред./: Сравнительно-исторический словарь афразийских языков. Вып. I. p-p-b-f. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981. 127 с. (III и ПИКНВ, XV, ч.IV).

67. Еланская А.И. Древнеегипетское божество в коптскую эпоху. - В кн.: Древний Восток и мировая культура. М., 1981, с.133-136. Библиогр. в конце статьи. (21 назв.).

68. Еланская А.И. Определения с $\bar{n}$ и $\bar{n}te$ в коптском языке

ке и их союзная связь. - ПС, вып. 27(90), 1981, с.119-126. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

69. Elanskaya A.I. The t-causative in Coptic. - В кн.: Studies presented to Hans Jacob Polotsky. Ed. by D.W.Young. Gloucester, MA, /USA/, 1981, p.80-130; 5 pls. Bibliogr. in notes (p.119-130).

70. Елисеева Н.В. /Хроникальные заметки о научной жизни ЛО ИВ АН/. - НАА, 1981, № 4, с.173-174.

71. Елисеева Н.В. /Хроникальная заметка о XVI годичной научной сессии ЛО ИВ АН СССР/. - НАА, 1981, № 5, с.159-160.

72. Жданова Л. /Подстр. пер. стихов с корейск./: Ли Гюбо. Государь Тонмён. Сочинение с предисловием. - В кн.: Корейские предания и легенды из средневековых книг. Пер. с ханмуна. М., 1980, с.206-228.

73. Западова Е.А. "Поднятая целина" на бирманском языке. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.25-29.

74. Zapadova E.A. Western Literatures in Burma. - В кн.: Literaturen Asiens und Afrikas. Theoretische Problem. Berlin, 1981, S.367-372.

75. Западова Е.А. и Минина Г.Ф. /Рец. на кн./: Моу Моу Инъя. Если смотреть на Шведагон. Рангун, Изд. Сапей Лока, 1979, 395 с. - "Соврем. худож. лит-ра за рубежом", 1981, № 3, с.10-12.

76. Зограф Г.А. Новоиндоарийская система числительных. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.65-70.

77. Зограф Г.А., Парибок А.В., Рудой В.И. и Стеблин-Каменский И.М. "Studien zur Indologie und Iranistik"(1975-1980). /Обзор журнала/. - НАА, 1981, № 4, с.179-186.

78. Zograf G. Important meet of world Sanskrit scholars. - "Soviet Land", vol. 34, Sept. 1981, № 17, p.43.

79. Зограф Г.А. /Пер. с урду и коммент./ Мир Амман. Сад и весна. - В кн.: Индийские волшебные повести. М., 1981, с.15-192; 351-362.

80. Зограф И.Т. Конечные модальные частицы в маньской драме. - В кн.: Разыскания по общему и китайскому языкознанию. М., 1980, с.81-90. Лит-ра: с.90.

81. Зограф И.Т. Наречия в среднекитайском языке. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.56-60.

82. Зограф И.Т. О лингвистической достоверности минских изданий маньских пьес. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.61-65.

83. Зограф И.Т. Язык монгольской канцелярии в Китае XIII-XIV

в. - В кн.: XII науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.П. М., 1981, с.90-97. Лит.: с.97.

84. Иванова Г.Д. Нагумэ Сосаки о профессоре Кабере. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.30-33.

85. Кабанов А.М., Эйсай - родоначальник дзэн в Японии. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.93-98.

86. Кальянов В.И. О воинском кодексе чести в "Махабхарате". - В кн.: Тезисы докладов и сообщений советских ученых к У Международной конференции по санскритологии. М., 1981, с.108-113. Библиогр. в примеч.: с.112-113. Рез. на англ. яз.: с.214.

87. Kalyanov V.I. On Kṛṣṇa's diplomatics in the Mahābhārata. - "Indologica Taurinensia", vol. 7 (1979). Torino, 1980, p.299-308.

88. Кепинг К.Б. Памятники тангутской лексикографии. - В кн.: История лингвистических учений. Средневековый Восток. М., 1981, с.258-261. Лит.: с.261.

89. Кепинг К.Б. Переходные и непереходные глаголы в тангутском языке. - В кн.: Разыскания по общему и китайскому языкознанию. М., 1980, с.186-197. Лит-ра: с.193. Прилож. (текст на тангут. яз.): с.194-197.

90. Кепинг К.Б. Прилагательное в тангутском языке. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.70-76.

91. Кляшторный С.Г. и Лубо-Лесниченко Е.И. Древние изваяния в Гоби. - В кн.: Конференция "Искусство и культура Монголии и Центральной Азии". Тез. докл. М., 1981, с.49-50.

92. Кляшторный С.Г. Из древнетюркского пантеона. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.98-100.

93. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. - ТС 1977. М., 1981, с.117-138. Библиогр. в подстр. примеч.

94. Кляшторный С.Г. О датировке памятников Таласа. - В кн.: Бартольдские чтения 1981, год пятый. Тез. докл. и сообщ. М., 1981, с.43-44.

95. Кляшторный С.Г. Пантеон северокавказских гуннов и его связи с мифологией древних тюрков Центральной Азии. - В кн.: Конференция "Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье". Тез. докл. М., 1981, с.64-65.

96. Kljaštornyj S.G. Die Steinplatten vom Goldenen See. (Zur Datierung der Runendenkmäler vom Jenissej). - "Materialia Turcica". Bd. 5, 1979. Bochum, 1981, S.1-14.

97. Кобец В.Н. и Тунь Г.Т. Фукудзава Юкити о природе власти в Японии. - III и ПИКНВ, XV, ч. I(I). М., 1981, с.100-105.

97а. Ковина Е.М. Формирование социальной группы зависимых людей в Китае при Северных династиях. - III и ПИКНВ, XV, ч. I(I). М., 1981, с.105-109.

98. Колесников А.А. Издания "народных домов" как источник изучения их деятельности. - III и ПИКНВ, XV, ч. I(I), М., 1981, с.21-25.

99. Колесников А.И. О термине "марзбан" в Сасанидском Иране. - ПС, вып.27(90), 1981, с.49-56. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

100. Колесников А.И. Первые поселения мусульман на территории Сасанидского государства. - III и ПИКНВ, XV, ч. II. М., 1981, с.20-25. Библиогр. в сносках (с.25).

101. Колесников А.И. /Рец. на кн./: Mochiri M.J. Etudes de numismatique iranienne sous les Sassanides, t.1. Téhéran, 1972. - ПС, вып.27(90), 1981, с.143-145.

102. Кононов А.Н. и Нигматов Х.Г. Махмуд Кашгарский о тюркских языках. - В кн.: История лингвистических учений. Средневековый Восток. М., 1981, с.130-142.

103. Кононов А.Н., Тенишев Э.Р. и Фазылов Э.И. Тюркское языкознание в СССР: итоги и перспективы. - СТ, 1981, № I, с.3-22. Библиогр. в подстр. примеч.: с.13-22.

104. Кравцова М.Е. "Песня о бесконечном" Шэнь Юэ (441-513). - III и ПИКНВ, XV, ч. I(2). М., 1981, с.33-39.

105. Кроль Ю.Л. Древнейшие в императорском Китае законы об охране природы. - III и ПИКНВ, XV, ч. I(I). М., 1981, с.115-120.

106. Кроль Ю.Л. Концепция "рода" (лэй) в полемике ханьских мыслителей. - В кн.: XII науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч. I. М., 1981, с.119-130.

107. Кроль Ю.Л. и Меньшиков Л.Н. Памяти Виктора Андреевича Вельгуса. - НАА, 1981, № I, с.244-245.

108. Крапивина Р.Н. Ранняя история тибетского рода Кон и возникновение школы тибетского буддизма Сачжаба. - III и ПИКНВ, XV, ч. I(I). М., 1981, с.109-115.

109. Куликова А.М. Автобиография первого русского индианиста Г.С.Лебедева (к 230-летию со дня рождения). - III и ПИКНВ, XV, ч. I(I). М., 1981, с.26-30.

110. Кульганек И.В. Протяжная песня в монгольском музыкальном фольклоре. - В кн.: Конференция "Искусство и культура Монголии и Центральной Азии". Тез. докл. М., 1981, с.56.

III. Курдоев К.К. Обзор курдского журнала "Хавар" (из истории курдской периодической печати). - III и ПИКНВ, XV, ч. I(I). М., 1981, с. 31-36.

II2. Kurdo, Qanatê. /Курдоев К.К./ Zimanê Kurdi. Rêziman (gramatik). Frankfurt/M, "Komkar", 1981, 194 с.

II3. Kurdo, Qanatê. /Курдоев К.К./ Предисловие. - В кн.: Cigerxwin. Zend-Avista. Dîwana 5'A. Stokholm, 1981, с. 5-33.

II4. Кусянов Е.И. Buddhism and state in Hsi Hsia from juridical aspect. - АОН, т. 34, 1980, fasc. 1-3, p. 105-111. Bibliogr. in notes.

II5. Кычанов Е.И. Ирригационное хозяйство Си Си (правовой аспект). - III и ПИКНВ, XV, ч. I(I). М., 1981, с. 121-125.

II6. Кычанов Е.И. 'Понятие "простой человек" в кодексе "Сун син тун". - В кн.: XII науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез и докл. Ч. I. М., 1981, с. 145-152. Лит.: с. 151-152.

II7. Кычанов Е.И. Проблемы сословно-классового анализа общества Тан (УП-Х вв.). - В кн.: Социальные организации в Китае. Сб. статей. М., 1981, с. 43-52. Лит.: с. 52.

II8. Кычанов Е.И. Тангутская рукопись № 4189. - ПШВ 1974. М., 1981, с. 154-158. Библиогр. в примеч.: с. 157-158.

II9. Кычанов Е.И. Тангутское письмо в истолковании самих тангутов. - В кн.: Разыскания по общему и китайскому языкознанию. М., 1980, с. 209-223. Лит-ра: с. 223.

II0. Тургунов Б.А., Лившиц В.А. и Ртвеладзе Э.В. Открытие бактрийской монументальной надписи в Айртеме. (Предварительное сообщение). - "Обществ. науки в Узбекистане", 1981, № 3, с. 38-48. Рез. на узб. яз.

II1. Лившиц В.А. Парфянский алфавит. - В кн.: Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М., 1981, с. 153-156.

II2. Лившиц В.А. и Хромов А.Л. Согдийский язык. - В кн.: Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М., 1981, с. 347-514.

II3. Лившиц В.А. Согдийцы в Семиречье: лингвистические и эпиграфические свидетельства. - III и ПИКНВ, XV, ч. I(2). М., 1981, с. 76-85.

II4. Лившиц В.А. и Смирнова Л.П. Язык Даниш-нама и роль Ибн Сины в развитии персидско-таджикской научной терминологии. - III и ПИКНВ, XV, ч. III. М., 1981, с. 115-163. Библиогр. в сносках (с. 151-163).

II5. Лужецкая Н.Л. Восточные источники по истории областей Гиндукуша в XIX в. - В кн.: Бартольдские чтения 1981, год пятый.

Тез. докл. и сообщ. М., 1981, с.52-54.

126. Лужецкая Н.Л. Новый источник по истории Восточного Гиндукуша. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.36-41.

127. Лужецкая Н.Л. и Стеблин-Каменский И.М. /Рец. на кн./: Грюнберг А.Л. Языки Восточного Гиндукуша. Язык кати. Тексты, граммат. очерк. М., "Наука", 1980. 295 с., ил.; 1 л. ил. - НАА, 1981, № 6, с.226-228.

128. Лундин А.Г. Дешифровка протосинайского письма. - В кн.: VIII Всесоюзная авторско-читательская конференция "Вестника древней истории" АН СССР. Тез. докл. 1-3 июня 1981 г. М., 1981, с.56-58.

129. Лундин А.Г. К датировке "Перипла Эритрейского моря". - В кн.: Конференция "Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье." Тез. докл. М., 1981, с.95-96.

130. Лундин А.Г. Система закономерных имен правителей в древней Южной Аравии (тезисы). - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.125-131.

131. Лундин А.Г. Список жрецов 'Амма. - ПС, вып. 27(90), 1981, с.23-39. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на франц. яз.

132. Лундин А.Г. /Статьи по йеменской и древнеарабской мифологии/. - В кн.: Мифы народов мира. М., 1980.

Аллах. - С.61.

Алат. - С.61-62 (совм. с М.Б.Пиотровским и И.Ш.Шифманом).

Алмаках. - С.61.

Амм. - С.70.

Анбай. - С.76.

Древнеарабская мифология. - С.395-396.

Душара. - С.415.

Зат-Бадан. - С.461.

Зат-Захран. - С.461.

Зат-Сангим. - С.461.

Зат-Химйам. - С.461.

Йлу. - С.506-507.

Йеменская мифология. - С.597-598. См. также № 244.

133. Мамедназаров А. и Цукерман И.И. Образцы народных трехстиший Туркмении. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.42-45.

134. Маранджян К.Г. Социально-политические воззрения Огу Сораи (на материале "Рассуждения о Пути"). - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.131-136.

135. Мартынов А.С. О различных подходах к проблеме взаимоотношений императорского Китая с внешним миром. - В кн.: XII науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.П. М., 1981, с.3-12. Библиогр. в примеч.: с.11-12.

136. Мартынов А.С. Описание лам-прорицателей у Г.Ц.Цыбикова и у Хэ Линя. - В кн.: Востоковедные исследования в Бурятии. Новосибирск, 1981, с.103-110. Лит.: с.110.

137. Мартынов А.С. Формирование доктрины межгосударственных отношений в начальный период династии Тан (40-е годы VII века). - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.136-141.

138. Меньшиков Л.Н. Из опыта факсимильных изданий рукописей из Дуньхуана. - "Археографический ежегодник за 1979 год", М., 1981, с.173-176.

139. Меньшиков Л.Н. /Статьи по китайской мифологии/. - В кн.: Мифы народов мира. М., 1980.

Амитабха. - с.69.

Будай-хэсан. - с.188-189.

Вэйто. - с.257.

Вэньшу. - с.257-258.

Гуань-инь. - с.338-339.

140. Меньшиков Л.Н. /Ред., предисл., стихотв. пер./: Шефер Э. Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинах в империи Тан. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981. 608 с.

Предисл.: с.5-10.

См. также № 107, 214.

141. Мещерская Е.Н. Сирийские заклинательные сборники из Матенадарана. - ПС, вып.27(90), 1981, с.93-105. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

142. Мещерская Е.Н. и Пайкова А.В. Сиро-туркские наскальные надписи из Ургута. - В кн.: Конференция "Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье". Тез. докл. М., 1981, с.109-110.

143. Мещерская Е.Н. /Рец. на кн./: Santos Otero, Aurelio de. Die handschriftlichen Überlieferung der altslavischen Apokryphen. Bd. 1. Berlin-New York, 1978. - ПС, вып.27(90), 1981, с.153-155.

144. Мусаэлян Ж.С. Поэма Факи Тейрана "Стихи, обращенные к реке". - III и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.39-43.

145. Невелева С.Л. О композиции древнеиндийского эпического текста ("Махабхарата" III). - В кн.: Тезисы докладов и сообщений советских ученых к У международной конференции по санскритологии.

М., 1981, с.134-139. Библиогр. в примеч.: с.138-139. Рез.на англ. яз.: с.217.

См. также № 28.

146. Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. Автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. Л., 1981. 33 с. (ЛГУ им. А.А.Жданова).

147. Никитина М.И. /Пер. с корейск./: Ёно и Сео.- Рождение и жизнь Кёнхвона. - Князь Чхунху и его женитьба на Мунхи. - /И др./ - В кн.: Корейские предания и легенды из средневековых книг. Пер. с ханмуна. М., 1980, с.50-51; 61-62; 83-85; 96-107; 110-116; 119-122; 147-148; 149-151; 176-189; 192-194; 200-201.

148. Носова Н.И. Глаголы с переменным окружением в бирманском языке. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.85-88.

149. Носова Н.И. Номинализация и субстантивация глаголов и глагольных конструкций в бирманском языке. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1981, 18 с. (ЛГУ им. А.А.Жданова).

150. Носова Н.И. Отглагольная именная конструкция в бирманском языке. - В кн.: Разыскания по общему и китайскому языкознанию. М., 1980, с.172-176. Лит-ра: с.176.

151. **Оранский И.М.** Ирано-славянские заметки II. - В кн.: Иранское языкознание. Ежегодник 1980. М., 1981, с.5-13. Лит.: с.11-13.

152. /Орбели Р.Р./ Жизнь Артемия Арабатского. Издание подготовил К.Н.Григорьян при участии Р.Р.Орбели. Л., "Наука", Ленингр. отделение, 1980. 224 с.; 5 л. илл. (АН СССР. Литературные памятники). Библиогр. в примеч.: с.202-215. Указатели: с.216-222.

153. Павлова И.К. "Хуласат ас-сийар" Мухаммад-Ма'сума б. Ходжаги Исфахани как источник по истории Ирана XVII в. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.46-49.

154. Павловская Л.К. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл сутры (об изложении в повествовании некоторых исторических фактов из жизни монаха Сюань-Цзана). - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.50-55.

155. Пайкова А.В. К вопросу об авторстве "Даф 'ал-хамм" ("Изгнание заботы"). - III и ПИКНВ, XV, ч.П. М., 1981, с.82-87. Библиогр. в сносках (с.86-87).

156. Пайкова А.В. Отражение некоторых гностических представлений в памятниках сирийской повествовательной литературы. - ПС, вып.27(90), 1981, с.80-85. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на франц.яз.

157. Пайкова А.В. Сирийский остракон из Пенджикента. - ШВ 1974. М., 1981, с.78-86. Библиогр. в примеч.: с.85-86.

См. также № 142.

158. Парибок А.В. О методологических основаниях индийской лингвистики. - В кн.: История лингвистических учений. Средневековый Восток. М., 1981, с.155-176.

159. Парибок А.В. Паниниевские "Прагьяхарасутры" в свете современной фонологии. - В кн.: Тезисы докладов и сообщений советских ученых к У Международной конференции по санскритологии. М., 1981, с.143-147. Рез. на англ. яз.: с.218.

См. также № 77.

160. Périkhanian A.G. Lièvre et 'courrier' en arménien et en iranien. - "Annual of Armenian linguistics", Cleveland, Ohio, vol. 3, 1982, p.43-46.

161. Петрова О.П. "Россия-мондзисю" - первое японское пособие по русской письменности 1796 г. - ШВ 1974. М., 1981, с.209-222. Библиогр. в примеч.: с.221-222.

162. Петросян И.Е. "Мебде-и канун-и йеничери оджакы тарихи" как источник по истории Османской империи начала ХУП в. - В кн.: Бартольдовские чтения 1981, год пятый. Тез. докл. и сообщ. М., 1981, с.68-69.

163. Петросян Ю.А. и Юсупов А.Р. Город на двух континентах. Византий, Константинополь, Стамбул. Изд. 2-е, испр. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981. 277 с. с ил. (АН СССР.Ин-т востоковед.).

164. Петросян Ю.А. Древние памятники письменности. /О коллекции рукописей и их исследовании учеными ЛО ИВАН/. - "Азия и Африка сегодня", 1981, № 4, с.52-53, 62.

165. Петросян Ю.А. Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. (К двадцатипятилетию со дня организации). - НАА, 1981, № 6, с.125-131.

166. Наумкин В.В. и Пиотровский М.Б. X-XII вв. в истории народов Ближнего и Средневекового Востока - "эпоха трансформации"? - В кн.: Мусульманский мир. 950-1150. М., 1981, с.3-15.

167. Пиотровский М.Б. Кайли, абна', каба'иль (панабравийские верхи УП в. и ислам). - В кн.: Арабские страны. История и современность (соц., эконом. и полит. проблемы). М., 1981, с.221-226. Библиогр. в примеч.: с.226.

168. Пиотровский М.Б. Мухаммед, пророки, лжепророки, кахины. - В кн.: Ислам в истории народов Востока (Сб. статей). М., 1981, с.9-18. Библиогр. в примеч.: с.16-18.

169. Пиотровский М.Б. Новая хроника из расулидского Йемена. /Рец. на кн.: A chronicle of the Rasulid Dynasty of Yemen. From the unique MS Paris N° Arabe 4609. Ed., notes and indices by Nîkoichi Yaajima. Tokyo, 1974/. - ПС, вып.27(90), 1981, с.140-143.

170. Пиотровский М.Б. Проблемы этносоциальной истории Южной Аравии в V-VI вв. - III и ПИКНВ, XV, ч.П. М., 1981, с.14-19. Библиогр. в сносках (с.18-19).

171. /Пиотровский М.Б./ /Пятая ежегодная сессия арабистов Ленинграда. 3-6 июня 1980 г./ - НАА, 1981, № I, с.159-161.

172. Пиотровский М.Б. /Статьи по мусульманской мифологии/, - В кн.: Мифы народов мира. М., 1980.

Ад. - С.36.

Адам. -- С.43.

Али. - С.59.

Билкис. - С.172.

Джанна. - С.373.

Иблис. - С.477-478.

Иса. - С.565-566.

Каусар. - С.628. См. также № 132.

173. Пиотровский М.Б. /Пер. с англ./: Босворт К.Э. Нашествия варваров: появление тюрков в мусульманском мире. - Гойтейн С.Д. Изменения на Ближнем Востоке (950-1150)... - Моттахеде Р. Управление буддским Казвином. - Буссе Г. Возрождение персидской монархии при буидах. - Роджерс Дж.М. XI век. - поворотный момент в архитектуре Машрика. - В кн.: Мусульманский мир. 950-1150. М., 1981, с.20-88; 231-268.

174. Куделин А.Б. и Пиотровский М.Б. /Отв. ред./: Гринбаум Г.Э., фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Статьи разных лет. Сост. Д.В.Фролов. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981. 227 с. Библиогр. в примеч. Указ.: с.220-226.

175. Наумкин В.В. и Пиотровский М.Б. /Отв. ред./: Мусульманский мир. 950-1150. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981, 312 с.

176. Пиотровский М.Б. /Отв. ред./: Негря Л.В. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V-УП вв. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981. 156 с. Библиогр.: с.133-141. Указ.: с.142-155.

177. Полосин Вл.В. Древнеаравийская поэзия как источник по истории культуры Аравии VI-VII вв. - В кн.: Бартольдовские чтения 1981, год пятый. Тез. докл. и сообщ. М., 1981, с.71.

178. Посова Т.К. О структуре Девимахатмья. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.44-57.

179. Прозоров С.М. Источник "Китаб ал-милал ва-н-нихал" ан-Шахрастани (ум. в 548/1153 г.) по истории мусульманских сект. - В кн.: Бартольдские чтения 1981, год пятый. Тез докл. и сообщ. М., 1981, с.71-72.

180. Прозоров С.М. К истории мусульманской догматики: мурджииты. - В кн.: Ислам в истории народов Востока. (Сб. статей). М., 1981 с.19-24. Библиогр. в примеч.: с.23-24.

181. Прозоров С.М. Неизвестное сочинение по истории религий в рукописи из собрания ЛО ИВ АН СССР. - III и ПИКНВ, XV, ч.П. М., 1981, с.48-54.

182. Резван Е.А. "Перо - мое оружие". /О творчестве поэта Омара Махмуда Махамида/. - "Ал-джадид", Хайфа, 1981, № 8, с.17, 50. (На араб. яз.)

183. Резван Е.А. /Предисловие/. - В кн.: Махамид, Омар Махмуд. Путь к городу - камни и орлы. /Сб. стихов/. Хайфа, 1981, с.3-7. (На араб. яз.)

184. Руденко М.Б. О некоторых орфографических особенностях курдских рукописей. - В кн.: Иранское языкознание. Ежегодник 1980. М., 1981, с.198-199.

185. Рудой В.И. К философии языка в Абхидхармике. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.88-93.

См. также № 28, 77.

186. Русинова Э.С. /Статьи для "Лермонтовской энциклопедии"/: Данте. - ЛЭ. М., 1981, с.126.

Делаво. - Там же, с.130.

Ирвинг. - Там же, с.199.

Леузон Ле Дик. - Там же, с.255.

Мицкевич. - Там же, с.281.

Ричардсон. - Там же, с.467.

187. Рыбаков В.М. Наказания нарушений, допущенных при проведении государственных экзаменов (по материалам Танского кодекса Тан Луй шу и). - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.141-146.

188. Рыбаков В.М. О системе наказаний правонарушений в сфере сельского хозяйства в период Тан. - В кн.: XII науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.1. М., 1981, с.139-145.

Савицкий Л.С. см. № 35.

189. Сазыкин А.Г. К характеристике собрания монгольских рукописей и ксилографов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (шифр Q). - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.56-60.

190. Сазыкин А.Г. /Рец. на кн./: "Рамайна" в Монголии. Изд. текстов, пер., исслед. Ц.Дамдинсурэна. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1979, 248 с. - НАА, 1981, № I, с.213-219.

191. Свиридов Г.Г. О некоторых особенностях "Хоссинсю" ("Собрание о духовном прозрении", Япония, XIII в.) - III и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.47-50.

192. Свиридов Г.Г. /Статьи по японской мифологии/. - В кн.: Мифы народов мира. М., 1981.

Амида. - С. 67-68.

Бисямон-тэн. - С.173.

Дарума. - С.353.

Дзидзо. - С.375-376.

Каннон. - С.621.

193. Свиридов Г.Г. Японская средневековая проза сэцува. (Структура и образ). Отв. ред. В.Н.Горегляд. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981. 232 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Библиогр.: с.229-231 (55 назв.).

194. Селиванова Т.П. Голодовка - внеерелигиозный пост - в средневековом Кашмире. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.146-152.

195. Селиванова Т.П. Низкокастовые в "Раджатарангини" Калханы. - В кн.: Тезисы докладов и сообщений советских ученых к У Международной конференции по санскритологии. М., 1981, с.157-162. Лит.: с.162. Рез. на англ. яз.: с.221.

196. Скрынникова Т.Д. Повинность шабинаров в Монголии. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.153-157.

197. Смирнова Л.П. Формирование Ибн Сино персидско-таджикской философской терминологии: термины-причастия и термины-инфинитивы. - В кн.: Ибн Сино и средневековая философия. Душанбе, 1981, с.146-153. Библиогр. в подстр. примеч.

См. также № 124.

198. Смирнова О.И. Из согдийской ономастики. - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.60-64.

199. Смирнова О.И. К имени Алмыша, сына Шилки, царя булгар. - ТС 1977. М., 1981, с.249-255. Библиогр. в подстр. примеч.

200. Спирин В.С. "Гармония лука и лиры" глазами Лао-цзы (историко-философская гипотеза). - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.158-163.

201. Спирин В.С. Локализация "прибавления" и "вычитания" в "И цзине". - В кн.: XII науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.1. М., 1981, с.93-100. Лит.: с.100.

202. Старкова К.Б. Фрагменты "Плача" из 4-й пещеры Хирбет-Кумрана. (4Q 179). - ПС, вып.27(90), 1981, с.57-62. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

203. Старкова К.Б. /Рец. на кн./: The Temple Scroll. Ed. by Yigael Yadin. Vol.1: Introduction. 20 + 308 p. Vol.II: Text and Commentary. 12 + 323 p. Vol.III: Plates and text. 8 + VII p., 82 табл. факс. Прилож. к т. III - 40 табл. факс. - The Israel Explor. Society. The Inst. of Archaeology of the Hebrew Univ. of Jerusalem. The Shrine of the Book. Jerusalem, 1977. (На евр. яз.) - ПС, вып.27(90), 1981, с.152-153.

204. Стеблин-Каменский И.М. Бактрийский язык. - В кн.: Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М., 1981, с.314-346.

205. Стеблин-Каменский И.М. Историческая классификация ваханских глаголов. - В кн.: Иранское языкознание. Ежегодник 1980, М., 1981, с.57-66. Лит.: с.66.

206. Стеблин-Каменский И.М. Новые материалы по ваханской лексике. - В кн.: Иранское языкознание. Ежегодник 1980. М., 1981, с.178-185. Лит.: с.185.

207. Стеблин-Каменский И.М. Памирские языки о мифологии древних иранцев. - В кн.: Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н.э.). М., 1981, с.238-241. Лит.: с.241. Рез. на англ. яз.

208. Грюнберг А.Л. и Стеблин-Каменский И.М. /Пер. с перс., сост. и коммент./: Сказки и легенды Систана. Отв. ред. и авт. предисл. А.Н.Болдырев. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981. 270 с. (Сказки и мифы народов Востока).

209. Стеблин-Каменский И.М. /Хроникальная заметка о заседании Семинара ленинградских иранистов/ - НАА, 1981, № 4, с.160.

210. Стеблин-Каменский И.М. /Рец. на кн./: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т.3. S-T'. Л., 1979. 360 с. - ИАН СССР. СЛЯ, Т.40, 1981, № 3, с.280-283.

См. также № 77, 127.

211. Стулова Э.С. Формирование, состав и значение ленинградской коллекции баоцзянь. - III и ПИКНВ, XV, ч. I(I). М., 1981, с.65-70.

212. Султанов Т.И. Литературная судьба исторического сочинения в культурной среде средневекового мусульманского Востока. - В кн.: Бартольдские чтения 1981, год пятый. Тез. докл. и сообщ. М., 1981, с.79-80.

213. Султанов Т.И. Сословие султанов в Казахском ханстве в XVI-XVII вв. - В кн.: Казахстан в эпоху феодализма. (Проблемы этнополитической истории). Алма-Ата, 1981, с.142-148.

214. Терентьев-Катанский А.П. Книжное дело в государстве тангутов (по материалам коллекции П.К.Козлова). Отв. ред. Л.Н.Меньшиков. М.-Л., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981. 196 с. с ил. (АН СССР. Ин-т востоковед.).

215. Троцевич А.Ф. /Пер. с корейск./: Тонмён, сын Солнца и речной девы. - Песня об иволгах. - Хёккосо, основатель Силла, и девица Арёи. - /И др./ - В кн.: Корейские предания и легенды из средневековых книг. Пер. с ханмуна. М., 1980, с.38-42; 43-46, 77-83; 85-91; 122-125; 142-145; 152-156; 160-167; 173-174; 200; 201-202; 205-206.

216. Тутушева Л.Ю. О структуре древнеуйгурских текстов. - ТС 1977. М., 1981, с.265-284. Библиогр. в подстр. примеч.

217. Тутушева Л.Ю. Раннесредневековые уйгурские письменные памятники в рукописном собрании ЛО ИВ АН СССР и их изучение. - "Археографический ежегодник за 1980 год. М., 1981, с.163-167.

218. Туманович Н.Н. Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения АН СССР. Вып.6. Фольклор. (Занимательные рассказы и повести). М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981. 144 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Указатели (имен., геогр. и топогр. назв., персонажей): с.123-144.

219. Туманович Н.Н. Тазкире Мухаммада Риза Барнабади как исторический источник. - В кн.: Бартольдские чтения 1981, год пятый. Тез. докл. и сообщ. М., 1981, с.82-83.

220. Фихман И.Ф. Были ли обязаны барщиной египетские колонизаторы. - "Klio", vol.63, 1981, № 2, S.605-608.

221. Фихман И.Ф. К вопросу о преемственности и прерывности в социально-экономическом развитии римского и византийского Египта (на материале профессионального прикрепления). - III и ПИКНВ, XV, ч.1(1). М., 1981, с.163-167.

222. Фихман И.Ф. Новые материалы о производстве книги в Византийском Египте. - В кн.: Древний Восток и мировая культура. М., 1981, с.137-141. Библиогр. в конце статьи (36 назв.).

223. Фихман И.Ф. Экономические аспекты индивидуальной зависимости в римском и позднем Египте. - ВДИ, 1981, № 1, с.77-99. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

224. Fikhman I.F. Les cautionnements pour les coloni adscripticii. - В кн.: Proceedings of the XVI Intern. Congress of Papyrology. Chico, 1981, p.469-477.

225. Fikhman I.F. Sur l'attache professionnelle dans l'Égypte romaine. - В кн.: Scritti in onore di Orsolina Montevocchi. Bologna, 1981, p.149-154. Bibliogr. in notes.

226. Халидов А.Б. Материалы к изучению творческой биографии и научного наследия Ибн Сини. - III и ПИКНВ, XV, ч.Ш. М., 1981, с.24-78. Библиогр. в сносках: с.66-78.

227. Халидов А.Б. О некоторых особенностях строя арабского языка. - III и ПИКНВ, XV, ч.П. М., 1981, с.99-105. Библиогр. в сносках (с.105).

228. Халидов А.Б. Рукописи трудов Ибн Сини на арабском языке в собрании ЛО ИВ АН СССР. - III и ПИКНВ, XV, ч.Ш. М., 1981, с.82-95. Библиогр.: с.86-95.

229. Халидов А.Б. /Отв. ред. и предисл./: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч.Ш (доклады и сообщения о творчестве Ибн Сини). М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1981. 163 с. (АН СССР. Ин-т востоковед. Ленингр. отд-ние). Предисл.: с.4-5.

230. Ханин З.Я. Исторический очерк дискриминации бураку. (С периода краха режима Токугава до наших дней). - В кн.: Права человека в мире и проблемы бураку в Японии. Материалы к Международному симпозиуму по правам человека. Осака, 1980, с.102-108. (На япон. яз.).

231. Khanin Z.Ya. Historical outline of discrimination against burakumin - from the collapse of the Tokugawa regime to the present. - В кн.: Long-suffering brothers and sisters, unite! The buraku problem, universal human rights and minority problems in various countries. Osaka, 1981, p.131-136.

232. Khanin Z.Ya. The research concerning the characteristics of the discrimination in Japan. - "Buraku Kaiho kenkyu. The bulletin of Buraku Liberation", Osaka, Sept. 1981, № 27, p.189-197. (На япон. яз.).

233. /Циперович И.Э./ Список основных трудов канд. ист. наук В.А.Вельгуса. - НАА, 1981, № I, с.245-247.

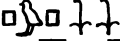
234. Tsiperovich I. and Kuvshinnikova L. A Bibliography of Soviet studies on the history of China and neighboring countries in the 10th-13th centuries. 1967-1976. - "The bull. of Sung-Yüan studies", 1979, № 15, Ithaka, N.Y., 1980, p.19-53.

235. Цукерман И.И. Множественное число неисчисляемых имен существительных в хорасанском курманджи. - В кн.: Иранское языкознание. Ежегодник 1980. М., 1981, с.232-237. Лит.: с.237.

См. также № 133.

236. Четверухин А.С. Именное предложение в системе староегипетского синтаксиса. - ПС, вып.27(90), 1981, с.127-134. Библиогр. в подстр. примеч. Рез на англ. яз.

✓ 237. Четверухин А.С. Синтаксическая функция указательного местоимения pw в староегипетском именном предложении. - ВДИ, 1981, № 4, с.97-111. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

238. Четверухин А.С. Функция староегипетских указательных местоимений в сочетании  pw-p(w)-nn на материале текстов пирамид, § 167а. - ШП и ПМКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.93-98.

См. также № 60.

239. Чижикова К.Л. Дополнения к библиографии по бенгальскому языкознанию. - ШП и ПМКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.98-101.

240. Чугуевский Л.И. Китайские юридические документы из Дунь-хуана (заемные письма). - ШПВ 1974. М., 1981, с.251-271.

241. Čuguevskiĭ L.I. Touen-houang du VIII^e au X^e siècle. - В кн.: Nouvelles contributions aux études de Touen-houang. Genève, 1981, p.1-56. (Centre de recherches d'histoire et de philologie... II. Hautes études orientales. 17).

242. /Шифман И.Ш./ Ганнибал. 2-е изд. М., "Наука", 1981. 359 с., ил. Библиогр. в примеч.: с318-334. Указ.: с.341-358. Перед загл. авт.: Короблев И.Ш.

243. Шифман И.Ш. Правовые институты Переднеазиатского Средиземноморья (к вопросу о государственном регулировании общественных отношений). - В кн.: УШ Всесоюзная авторско-читательская конференция "Вестника древней истории" АН СССР. Тез. докл. 1-3 июня 1981 г. М., 1981, с.119-120.

244. Шифман И.Ш. /Статьи по семитской мифологии/. - В кн.: Мифы народов мира. М., 1980.

Анат. - С.75-76.

Аспрат. - С.113. (Совм. с А.Г.Лундиным).

Астар. - С.115. (Совм. с А.Г.Лундиным).

Астарт. - С.115-116.

Атаргатис. - С.121.

Баалат. - С.148-149.

Баал-Хаммон. - С.149.

Баалшамем. - С.149 (Совм. с А.Г.Лундиным).

Балу. - С.159.

Бел (аккад.). - С.166.

Вавл. - С.206.

Гад. - С.261.

Западносемитская мифология. - С.456-460.

245. Шифман И.Ш. Финикийская историческая традиция в греческой и римской историографии (проблема происхождения финикийян). - В кн.: Древний Восток и мировая культура. М., 1981, с.103-106. Библиогр. в конце статьи. (19 назв.).

246. Шифман И.Ш. Царская власть и государственность. - ПС, вып.27(90), 1981, с.40-48. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

247. Шифман И.Ш. /Рец. на кн./: Kreissig H. Wirtschaft und Gesellschaft im Seleukidenreich. Berlin, 1978, 135 S.-ПС, вып.27(90), 1981, с.155-157. См. также № 132.

248. Школяр С.А. Лук или арбалет? (Две текстологические заметки к русскому переводу "Сунь-цзы"). - ПШВ 1974. М., 1981, с.272-302. Библиогр. в примеч.: с.295-302.

249. Шрон Г.С. Материалы к библиографии работ сотрудников ЛО ИВ АН СССР за 1978-79 гг. - ПШ и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.107-143.

250. Шумовский Т.А. Мои минареты. /О роли библиографии в арабистических занятиях автора/. - "Сов. библиография", 1981, № 6, с.53-59.

251. Юсупова З.А. Изафетные конструкции в сулейманитском диалекте курдского языка. - В кн.: Иранское языкознание, Ежегодник 1980. М., 1981, с.238-242. Лит.: с.242.

252. Юсупова З.А. Морфологические функции энклитических местоимений в курдском языке. - ПШ и ПИКНВ, XV, ч.1(2). М., 1981, с.101-106.

253. Jakobson V.A. Der Vordere Orient im Bereich der Keilschriftstudien (1978). - В кн.: Die Geschichte des Altertums in Spiegel der sowjetischen Forschung. Darmstadt, 1980, S.46-68. (Erträge der Forschung, Bd. 146).

254. Якобсон В.А. Возникновение писаного права в древней Месопотамии. - ВДИ, 1981, № 4, с.9-20. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

255. Якобсон В.А. Регулирование международной торговли по Законам Хаммурапи. - В кн.: Древний Восток и мировая культура. М., 1981, с.53-64.

256. Якобсон В.А. /Пер. с аккад./: "Царь всех обиталищ..." Поэма о боге чумы Эрре. - "Раб, повинуйся мне!..." Разговор госпо-

дина о рабoм. - "Я - Синахериб, великий царь..." Из анналов Синахериба. - В кн.: Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981, с.98-120; 204-208; 264-268.

См. также № 59, 62.

Список сокращений.

- | | |
|---|---|
| ВДИ | - "Вестник древней истории". |
| ИАН СССР, СЛЯ | - "Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка". |
| НАА | - "Народы Азии и Африки". |
| ПШВ 1974 | - "Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1974". М., 1981. |
| ПШ и ПИКНВ, XV, ч. I (I)
То же, ч. I (2) | - "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения) декабрь 1979 г.". Ч. I (I) и ч. I (2). М., 1981. |
| ПШ и ПИКНВ, XV, ч. II | - "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. II (доклады и сообщения по арабистике)". М., 1981. |
| ПШ и ПИКНВ, XV, ч. III | - "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. III (доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины)". М., 1981. |
| ПШ и ПИКНВ, XV, ч. IV | - "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. IV". М., 1981. (А.Г.Белова, И.М.Дьяконов, А.Ю.Милитарев, В.Я.Порхомовский, О.В.Столбова, А.С.Четверухин. Сравнительно-исторический словарь афразийских языков. Вып. I. Отв. ред. И.М.Дьяконов). |
| ПС | - "Палестинский сборник". |
| СТ | - "Советская тюркология". |
| ТС 1977 | - "Тюркологический сборник" 1977". М., 1981. |

AOH

- "Acta Orientalia Academiae scientiarum
hungaricae". Budapest.

OLZ

- "Orientalistische Literaturzeitung".
Leipzig.

СОДЕРЖАНИЕ

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Анвар Кадир Мухаммед. Образ ветра в газелях курдского поэта Маулави	3
Болдырева М.А. Суфийские влияния в поэзии Субагио Састровардойо	6
Бурман А.Д. Синкретизм бирманского театрального представления	II
Ендон Д. Легенда о Калидасе	IS
Кабанов А.М. Религиозные и светские мотивы в поэзии "Годзан бунгаку"	2I
Кравцова М.Е. Авторские "вафу". К истории развития	25
Кравцова М.Е. Авторские "вафу" в творчестве поэтов Юнминти	3I
Мусаэлян Ж.С. О второй сюжетной линии курдского сказания "Замбильфреш"	37
Невелева С.Л. Об одном эпическом повторе	4I
Павловская Л.К. О некоторых тенденциях эволюции исторических сюжетов в китайской повествовательной литературе	46
Хосроев А.Л. О происхождении коптского романа об Александре	52
Хосроев А.Л. К проблеме историчности персонажей коптского романа об Александре: Менандр	55

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Гохман В.И. Об обозначении сторон света в тайских языках	6I
Зиграф И.Т. Китайский язык: SOV или SVO?	64
Квонг И. Местопредикативы в языке романа У Цзин-цзы "Жулинь вайши"	70
Кепинг К.Б. Порядок и иерархия глагольных аффиксов в тангутском языке	74
Кушев В.В. О новых формах синтаксических конструкций с послелогом в персидском языке	79
Успенский В.Л. Буддийская терминология в монгольском переводе	83
Четверухин А.С. Логико-грамматический анализ двух сложных конструкций староегипетского именного предложения (РТ 133f и 586b)	86
Юсупова З.А. Материалы к изучению диалекта аврамани	93
Яхонтова Н.С. Формы множественного числа в ойратской версии "Сутры золотого блеска"	98

БИБЛИОГРАФИЯ

Щрон Г.С. Материалы к библиографии работ сотрудников ЛО ИВ АН СССР за 1981 год	102
---	-----

Подписано к печати 25.07.83. А-09253.
Усл. п. л. 8,0. Усл. кр.-отт. 8,13. Уч.-изд. л. 7,72.
Тираж 200 экз. Зак. 299. Цена 1 р. 20 к.

Офсетное производство типографии № 3
издательства "Наука"
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1.

1 р. 20 к.