

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XX ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1985
Часть II

Москва 1986

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XX ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1985
Часть II

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1986

Редакционная коллегия:

**П.А.Грязневич, Н.В.Елисеева (секретарь), Г.А.Зограф,
Е.И.Кычанов, Ю.А.Петросян (председатель), М.Б.Пиотровский,
Э.Н.Темкин (зам.председателя).**

Анвар Кадир Мухамед

ЧЕТВЕРОСТИШИЯ (ДУБЕЙТЫ) КУРДСКОГО ПОЭТА МАУЛАВИ

Дубейты - четверостишия любовно-лирического, гедонического или философско-дидактического содержания - мало распространенная в курдской письменной поэзии жанровая форма. Дубейты - принадлежность народной песенной поэзии курдов.

Фольклорное четверостишие имеет несколько вариантов формы:

1) рубаи с рифмовкой: а а б а:

Hezar hezar hezare	Derd u dermanim yare
Ah sejmem be bê to kird	Tale vek jehrî mare ¹ ;

2) дубейт с парной рифмовкой: а а б б:

Name ewînim be xerî dilim	Aydem be şemal bîba bo golim
Naydem be şemal rêç u penaye	Bo xom boy debem daxim le dilaye ²

Истоки курдского литературного четверостишия - рубаи (на лурском диалекте) мы находим в творчестве известного лирика Баба Тахира Хамадани (935-1010). Его творчество оказало несомненное влияние на некоторых известных курдских поэтов, обрадовавшихся к форме четверостишия.

Дубейты и рубаи входили в состав жанровых форм у поэтов, писавших на северном диалекте курманджи. Например, в поэтическом диване Муллы Джаири (1407-1481) имеется 17 рубаи. Эту поэтическую форму использовали в своем творчестве поэты бабанской школы: Нали (1800-1856?), Махви (1832-1906). В диване Нали содержится 2 дубейта, в диване Махви имеется 45 рубаи и 3 дубейта.

Для поэзии на горанском диалекте четверостишие - форма крайне редкая. В диване Сайди Аврами (1734-1848) только три стихотворения, написанных в форме дубейта; нет дубейтов в стихах Бесарани (1641-1702). Но в диване Маулави³ мы находим 39 дубейтов. Их анализ по ритмическому рисунку показывает, что все они написаны десятисложным силлабическим стихом, с цезурой посредине, с разнообразной рифмовкой. Его дубейты в основном имеют парную рифмовку а а б б.

В четверостишиях Маулави мы находим послания (обращения к собеседнику) - 12 дубейтов (30,7%), стихи о любви - 10 дубейтов (25,25%), раздумья о себе - 12 дубейтов (30,7%), пейзажные зарисовки - 3 дубейта (7%), философско-мистические стихи - 2 дубейта (5%).

В дубейтах-посланиях Маулави находит очень сильные и неожиданные образы, несколько парадоксальные на фоне многовековой традиции:

О уединенное свидание! В этот миг я гляжу на тебя без страха
[предстоящей разлуки]

О моя душа! Я не вижу никого, кроме тебя!

Какого же уединения жаждет мое сердце для встречи с тобой?

Даже если оно будет в моих глазах, то зрачок моего глаза будет
мне мешать!

(Д., с. 57-58)

Следуя, согласно литературным канонам времени, классическим традиционным образцам, Маулави проявляет себя вместе с тем как поэт-новатор. Маулави вносит новые, присущие только ему, свежие формы и приемы, не имеющие precedентов в классической курдской поэзии. Например, используя мотив "тоски и разлуки", поэт говорит о том, что "ветер разлуки" разбросал листья тела Ма'дума (то есть самого автора) и разметал их по дорогам и тропам, по которым ходят милые его сердцу люди. Маулави переписывался со своими друзьями в стихотворной форме записками-дубейтами.

Иногда Маулави, как бы принимая поэтический вызов со стороны своих друзей-поэтов, отвечает на их стихи своими дубейтами. Так, например, близкий друг Маулави, поэт Ахмед Приси (XIX в.), прислал Маулави свои стихи, написанные в форме дубейта: он с тревогой сообщал о болезни своей сестры Лейлы:

"Лейла" - это лекарство для безумно влюбленных,

Вроде Мадкинуна или Фархада,

Но как же быть, если жестокая судьба сделала

Из лечения страдание, а из лекарства болезнь?

(Д., с. 368)

В ответ на эти строки Маулави немедленно отвечает Ахмеду Приси дубейтом:

[На самом деле это] жар любви скитающегося Кайса

Так глубоко тронул сердце Лейлы.

А может, весть о ее болезни-всего лишь слухи для обмана

[злого] соперника,

Так как Лейла и болезнь - несовместимы.

(Д., с. 368)

Свои послания-дубейты поэт направляет и "дорогому человеку, занимающему высокое положение", (Д. с. 57-58), и своему наставнику шейху Баха-ад-Дину, (Д. с. 84, 479), и шейху Зия ад-Дину (Д. с. 450), и близким друзьям, Ахмеду Приси и др. В его дубейтах со-

держится "критика в адрес неискренного друга" (Д. с. II2, I58), и обращение к богу (Д. с. 530-531).

Тема любви, ведущая для жанра газели, у Маулави разработана и в форме дубейтов. Они посвящены интимным чувствам поэта, его любовным переживаниям. В его лирике радость свидания с возлюбленной или страдания от разлуки с ней чаще трактуются как элементы мистической любви суфиев к Теосу. Однако, читатель может воспринимать лирические стихи поэта и как традиционную любовную лирику, наслаждаясь высоким художественным совершенством стиха и гуманистическим содержанием.

Некоторую парадоксальность мы наблюдаем и здесь. Так, в одном дубейте Маулави очень умело и искусно использует популярный на Востоке сюжет - легенду о любви Фархада и Ширин. Однако Маулави по-своему преломляет эту легенду. Он позволяет себе поминать Фархада - идеал истинного влюбленного, символ верности в любви:

Пусть никто не говорит, что Фархад был умным,
Когда высекал образ Ширин на [каменных] скалах,
Да рассыпятся его руки во время угасанья, -
Кто же водит алмазом по своим глазам?

(Д. с. 531)

В своих любовных стихах Маулави часто отождествляет себя с лирическим героем, который также, как и его возлюбленная, многолик. Упомянем здесь одно из олицетворений: страдающий поэт сравнивает себя со скалами; дожди печали, падающие на скалы, рождает эхо, которое звучит для поэта нежным голосом возлюбленной (Д. с. 532).

Особенно интересны стихи, развивающие психологическую лирическую тему. Маулави рассуждает о человеческой личности, о ее месте в обществе. Поэт размышляет о своей судьбе, жизненных проблемах и трудностях, описывает различные проявления своего душевного состояния. В этих дубейтах, как и во всей поэзии Маулави, мы ясно ощущаем тревожное состояние духа поэта. Поэт говорит:

[Поистине] красота сада и наслаждение [им]
Доступно человеку, у которого, кроме возлюбленной, нет иных забот,

А я, кроме возлюбленной, дружу и со страданиями,
Я подобен соколу [который] вот-вот упадет с ветки
(имеется ввиду приближение смерти)

(Д. с. II2-II3)

Маулави обвиняет в своих страданиях и мучениях некоего таинственного соперника, который представляет в его стихах символ зла

и раздора между возлюбленными. Он говорит: "Я боюсь своего соперника, даже если судьба превратит эго тело в пепел, ибо когда я буду наслаждаться созерцанием красоты моей любимой, ветер задует, подхватит этот пепел и засыплет им мои глаза" (д.с. 136).

В дубейтах, посвященных пейзажу и реалиям окружающего мира, поэт использует самые разные художественные средства, оставаясь в то же время верным канонам образной системы восточной лирической поэзии, в которой наиболее распространенным приемом является метафорическая трактовка состояния героев через реалии окружающего мира. Например, описывая разбитый кувшин, Маулави сравнивает его со своей жизнью, своим духовным миром. И наоборот, вспоминая о своей бурной молодости, поэт сравнивает ее с кувшином, когда тот был еще совсем новым и целым. Прежде чем разбился, этот кувшин был предметом забав красавиц и переходил из одних рук в другие, из одного дома в другой. Маулави говорит:

О Кувшин! Сколько раз руки юных красавиц тебя ласкали,
Ты оказывался в самом сердце - на почетном месте -
в любом доме

Теперь же, как и я, ты разбит и сломан,
Ты брошен на землю, тебя топчут ногами ...

(Д. с. 253)

Для создания яркой и образной картины, отражающей процесс возникновения, движения и угасания человеческой жизни Маулави использует развернутую символику, прием развивающегося мотива: (целый и новый кувшин - молодость поэта, забавы юных красавиц с кувшином - зрелость поэта, ветхий и разбитый кувшин - старость поэта); в этом стихотворении сложная и искусная рифмовка с употреблением двойной рифмы "халан-малан", нарочито затрудненная для понимания метафора.

Огромный познавательный интерес представляют для нас философские четверостишия Маулави - краткие суждения о жизни, окружающем мире, о состоянии человеческого духа. В некоторых таких дубейтах чувствуется влияние Омара Хайяма на поэзию Маулави, хотя философские взгляды поэтов различны. Хайям предстает перед нами бунтарем и противником религиозно-мусульманского догматизма, Маулави, напротив, является выразителем философии суфизма. Вот так Маулави - очень близко к Хайяму - говорит о загадке человеческого бытия:

Все, кого мы видели прежде, уже покинули этот мир,

Все, кого вы видите сейчас, покинут этот мир,

Но никто не понял и никто не познал,

Почему этот ушел, а тот пришел?

(Д. с. 532-533)

Хайям говорит:

Приход наш и уход загадочны, - их цели

Все мудрецы земли осмыслить не сумели.

Где круга этого начало, где конец,

Откуда мы пришли, куда уйдем отсюда?⁴

Выше мы только попытались приоткрыть дверь в поэзию замечательного курдского художника - Маулави. Нам представляется, что мир его четверостиший заслуживает тщательного и глубокого исследования.

I. عین زره دیرین مستمنا چه سهول . نژا کهلوری کوردی و دهک نژا کهلوری کوردی . بغداد ، ۱۹۷۰ ، ص ۶۸ .

Изадин Мустафа Рассул. Исследование курдского фольклора. Багдад, 1970, с. 68.

2. Там же. ملا عبد الكريم مودم بريس . ديوان ماولوي . بغداد ، ۱۹۶۱ .

3. Мулла Абдуль-карим Мударрис. Диван Маулави. Багдад, 1961.

4. Шаислам Шамухамедов. Омар Хайям (рубай). Ташкент, 1978, с. 12.

М.А.Болдырева

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЯВАНСКОЙ ЛЕГЕНДЫ О ЦАРЕ ПАРИКСИТЕ В СТИХОТВОРЕНИИ ГУНАВАНА МОХАМАДА "ПАРИКСИТ"

Париксит - персонаж яванской легенды, являющейся фрагментом древнеяванского эпоса "Адипарва".¹ Согласно легенде, Париксит стал царем Хастинапуры.² Как истинный представитель рода Пандавов Париксит очень любил охоту. Случилось так, что на охоте он невольно обидел старого отшельника. Сын отшельника, могущественный Трунги, в гневе за обиду, нанесенную его отцу, проклял Париксита, сказав ему через семь дней, до захода солнца, гибель от укуса дракона Таксаки. Чтобы избежать смерти, Париксит велел без промедления воздвигнуть высокий столб и на столбе построить дворец.

Дальше легенда гласит: "Была башня, очень высокая, как гора, крепкая... она охранялась брахманами, молитва которых была совершенной, и врачевателями ядов, все усердно оберегали башню, а царь находился внутри нее". Семь дней провел он в этом дворце, а на седьмой день брахман принес плодов джамбу для царя, - дракон же Таксака, превратившийся в червяка, спрятался в плодах.

Когда брахман с плодами появился и прочитал священные молитвы, царь приказал ему уйти. Но в этот момент солнце стало заходить, и

царь подумал, что он уже вне опасности; взяв плод джамбу, царь увидел на нем черного блестящего червяка. Париксит засмеялся, вспомнив змея, который угрожал его жизни, и сказал: "Видно, предсказание отшельника было правильным. Вот дракон Таксака на плоде джамбу; это он укусит и убьет меня".

Эта насмешка царя была как будто приказанием для червяка: в тот же момент он превратился в дракона Таксаку, который укусил царя в шею. Тело Париксита вспыхнуло и превратилось в пепел.

Таково краткое изложение части легенды, сюжет которой послужил основой стихотворения Гунавана Мохамата.

Стихотворение Гунавана Мохамата написано свободным стихом, местами тяготеющим к стихотворению в прозе. По размеру это стихотворение похоже на поэму. Пяти его частям—главкам предшествует экспозиция.

Экспозиция представляет рассказ от автора, изображающий Париксита в башне в самом конце срока, на протяжении которого должно исполниться проклятие сына отшельника:

Париксит ждал, чтобы день скорее кончился.

Люди ждали того часа, когда проклятье, ниспосланное на него, перестанет тяготеть над ним, чтобы государь освободился от угрозы быть уничтоженным Драконом Таксакой. Близились сумерки. Молодой царь, спрятавшийся на самой вершине башни, стоял, прильнув к окну. Поднялся ветер.³

Этот рассказ от автора застаёт Париксита в момент напряжённого ожидания, о котором говорят не только начальные слова, но и поза царя: он стоял, прильнув к окну.

Затем следуют пять частей стихотворения, представляющих внутренний монолог Париксита, его размышление, приведшее его к неожиданному на первый взгляд — и роковому решению.

Приведем отрывки из стихотворения:

I

Я знав, что из чрева времени возникло проклятье,
направленное в мою грудь. Ветер все еще налетал
на стены башни, твёрды среди всех твёрдых /.../

Далеко подо мной рассеян мой народ,
который ждёт. Тот, который меня спас, но также и
мучил меня. Тот, который молится, в то время как
я не молюсь. Тот, у которого теперь свои ветры,
свои дожди и свои горести. Тот, который не знает,

что мы не можем поделиться.

(Но эти муки его

муки, которые я поверяю слабости моих рук).

Теперь же я впиваю запах сумерек, запах свечей и праздника: праздника свободы, но также заклинаний, исполненных стыда из-за страха сердца. Запах одиночества, необыкновенного одиночества.

Как будто это одиночество, скрестившее ноги, бросило мне вызов.

II

Башня - тюрьма, но и спаситель моего тела.

Высоко она поднимает землю, утверждает себя, бросая вызов небу: великое высокомерие, обращенное к великой вселенной. Поэтому небо, во всем его великолепии красок, не место для меня. И земля страшится меня покинуть.

Теперь я выбрал, потому что семья и народ, любимые мною, - спасение моего тела.

Теперь я выбрал, из-за своего страха, дни, которые не дадут свободы моему сердцу.

И я избежал Смерти, собственной смерти /.../

Асватама,⁴ почему ты не убил еще тогда того младенца? Почему ты освободил меня?

III

И сразу же сумерки стали полными, и последняя точка солнца упала. И то проклятье пришло, разрушив и превратив меня в пепел /.../

Проследим за ходом мыслей Париксита в его монологе-размышлении.

Упомянув, вернее, подтвердив мысленно свое знание о проклятье, Париксит думает о народе, ждущем освобождения его от проклятия. Народ его спас, построив для него эту башню, но он стал страшно далек от своего народа тем, что удалился в нее.

Сумерки - конец седьмого дня - срока, на протяжении которого действует проклятие, являются для него праздником свободы, поскольку означают освобождение от проклятия. Но этот праздник несет ему одиночество внутреннее - из-за стыда перед страхом, заставившим его удалиться в башню.

Заклотив себя в башню, Париксит спас свое тело, лишив свободы душу; он решился бороться с роком. Поэтому в его представлении эта башня - проявление высокомерия, вызов земле и небу.

Он сделал выбор – спасти себя для своей семьи и народа. Но также из-за страха смерти.

Итак, – подводит он итог своим размышлениям, – он избежал своей смерти.

Дальше следует взрыв: неожиданный скачок мыслей – обращение к Асватаме (который пытался убить его еще во чреве матери) с упреком, почему он не сделал этого и этим освободил его для теперешних мук. Это восклицание Париксита производит роковое действие: "И сразу же сумерки стали полными, и последняя точка солнца упала. И то проклятие пришло, разрушив и превратив меня в пепел".

Но проклятие сбылось не на самом деле, а в воображении Париксита: ведь он парадоксальным образом говорит о своем уже наступившем уничтожении. Далее он объясняет, почему он намеренно вызвал совершение проклятия: не потому, что не выдержал мук ожидания, но от желания победить свой страх. Этот страх смерти порожден любовью к жизни и так же силен, как эта любовь. Ощущение Парикситом жизни поэтично, тонко, своеобразно, оно усилено, сконцентрировано тем единственным источником – окном, через которое он черпает эту жизнь (его море, например, "внимательно смотрит" на окружающий мир).

В то время, как Париксит вызывает в воображении момент исполнения рокового приговора, скрип окна заставляет его вздрогнуть: не смерть ли пришла на самом деле? Он ждет ее, потому что в нем уже созрело решение, он уже сделал свой выбор, хотя и не высказывает этого, напротив, пока ясно, что в действительности он выбрал жизнь.

Продолжая свое мучительное размышление, он еще раз представляет возможность благополучного исхода. Но в этом случае он будет нести несчастье в себе: освободившись от проклятия, он лишится внутренней свободы, утратит свое "я": "... потому что я уже свободен, но также и не свободен, И я не узнаю прежнего своего лица".

А если так – то пусть Таксака его умертвит. Бросив вызов смерти, он преодолевает свой страх. И этим обретает утраченную внутреннюю свободу, свое утраченное "я".

В заключение Париксит размышляет о неизбежности ухода из жизни, который трагичен, когда он происходит с ощущением в себе полноты жизни.

Весь этот монолог-размышление представляет собой как бы репетицию драмы, проигрываемой в его воображении. Из монолога Париксита следует, что проклятие свершилось не силой внешних роковых обстоятельств; но потому, что он сам этого захотел, сделал свой вы-

бор — умереть; он "дает" осуществиться проклятию.

Париксит находится во власти внутреннего противоречия, раздиравших его мучительных колебаний в выборе между жизнью и смертью. Это внутреннее противоречие, этот его путь от одного решения к другому являются в стихотворении Гунавана Мохамата силой, приводящей в движение сюжет, и источником напряженного драматизма.

Потребность в объяснении, казалось бы, необъяснимого поведения царя — в легенде, немотивированного его решения (когда в самом конце рокового срока он рискует, посмеявшись над червяком), — возможно, и привели Гунавана Мохамата к созданию этого стихотворения. Объяснение, внутренняя мотивировка решения царя составили содержание внутреннего конфликта, лежащего в основе драмы, смысл драматической ситуации.

В легенде, в отличие от поэмы, мы находим лишь внешнюю сюжетную схему. В легенде ничего не говорится о размышлениях царя, мы ничего не знаем об его психологии; всякий элемент внутреннего конфликта, психологической драмы здесь отсутствует. В этом состоит главное отличие легенды от стихотворения.

В легенде остается неясным и характер царя, то есть характер там вовсе отсутствует.

В стихотворении Гунавана Мохамата психология героя раскрывается через кажущуюся парадоксальной логику его размышлений, диктующую его поступки. Поэтому, несмотря на то, что в стихотворении отсутствуют какие-либо объективные характеристики героя, из его монолога-размышления возникает определенный образ Париксита-царя и Париксита-человека.

Париксит-царь любит свой народ, тяжело переживает свою вынужденную отчужденность от него. Он решился пойти на эту муку — добровольно заключил себя в башню не только из страха смерти, но также из любви к своему народу, повинувшись его воле, его желанию. (В легенде народ не упоминается вообще).

Париксит-человек — горд, не желает идти на компромиссы, глубоко и тонко чувствует; обладает философским складом ума.

В интерпретации Гунаваном Мохаматом этой легенды легко можно различить черты экзистенциалистского мировосприятия: подчеркнутый фатализм Париксита, вопрос выбора, составляющий содержание внутреннего конфликта этой драмы и выбор, который он сделал, исходя — отчасти — из роковой предопределенности, тяготеющей над ним. Поэзии Гунавана Мохамата свойственны в какой-то мере экзистенциалистские умонастроения. С 50-х годов экзистенциализм получил чрезвычайно широкое распространение в литературе и искусстве Индонезии.

На материале яванской легенды, на ее сюжетной канве Гунаван Мохамад создал сугубо индивидуальное произведение, в котором в полной мере проявилось своеобразие его поэтического видения. В этом стихотворении Гунаван Мохамад проявил себя как тонкий лирик и своеобразный философ, мастер психологического анализа.

Здесь можно наблюдать характерные черты поэтики Гунавана Мохамата: сдержанность поэтического языка, применяемые им приемы умолчания, недоговоренности, которые связаны с огромной ролью подтекста, с преобладающей ролью заднего плана.

1. Мы излагаем содержание этой легенды по книге "Адипарва", ч. I (Adiparwa, Jilid I, Jogjakarta, 1958). Книга представляет собой перевод с древнеяванского языка на индонезийский. Древнеяванский эпос "Адипарва" содержит яванский вариант индийского эпоса "Махабхарата".
2. Хастинапура - столица легендарных Пандавов из "Махабхараты".
3. Текст вступления дан курсивом.
4. Согласно легенде Париксит был умерщвлен во чреве матери стрелой из волшебного лука Асватами, представителя враждебного Пандавам рода. (Имя Париксит означает "погибший, но воскресший").

А.Д.Бурман

СТАНДАРТНЫЕ ФОРМУЛЫ ОБРАЩЕНИЯ И ШАМАНСКИЕ "ПРИЗЫВАНИЯ" В БИРМАНСКОЙ ДРАМЕ XIX ВЕКА

Бирманская драматургия XIX века, будучи уже авторской, еще сохраняла тесную связь с фольклорно-эпической традицией, что выразилось, в частности, в использовании постоянных эпитетов, стандартных формул, стереотипных описаний и т.д.

В данном сообщении мы намерены обратить внимание читателя на сходство структуры стандартной формулы (литературный прием бирманской драматургии) и "шаманского" гимна-инвокации, который поется перед спектаклем (прологовая сцена), и не будучи частью текста пьесы, выступает в чисто ритуальной роли.

Стандартная формула обращения "пхвэ" (наизывание слов) чаще всего представляет собой восхваление лица, к которому обращаются и носит идеализирующий характер. Она отличается определенными формальными признаками - обычно это законченный стихотворный пассаж, состоящий из четырех-шести строк (иногда десяти-двенадцати). Пос-

ледняя строка состоит из трех-четырех слогов и включает имя или титул адресата. Вторая или третья от конца строка заканчивается определенной частицей $ти^2$ и показывает, что все предыдущие строки являются определениями к этому имени или титулу. Например:

аун ² ча ³ ми ¹ ми ¹	Победоносный,
пхоун ³ пхьян ¹ чи ¹ ти ²	Распространяющий вокруг славу,
пьи ² джи ³ та ¹ кхин ²	Господин страны,
тхэй ³ кхаун ² тин ²	Стоящий на вершине [власти] ¹

В обращение к действующим лицам включаются те характеристики, которые являются наиболее значимыми для данной категории персонажей. Так, в обращении к королеве или принцессе наиболее значимы эстетические и этические категории (красота, ум, добродетель, верность), в обращении к министру - способности государственного деятеля, добросовестное исполнение обязанностей, преданное служение государю. В обращении к королю, наряду с перечисленным достоинств, большое место занимает воспроизведение мифологической картины мира. Король помещается в центр этой картины, так как его главная функция стоит в ритуальном поддержании порядка и гармонии в том пространстве, на которое распространяется его управление. Например:

Истинно исполненный добродетелей,
 [Осененный] мировым деревом Тапхей,
 Происходящий из рода Игарадхей,
 Восседающий на лотосовом троне,
 Прославленный в истории,
 Благоухающий славой государь!²
 Имеющий [на лбу] благородные знаки того,
 Чтобы под сенью деревьев Куккоу и Падейта,
 Тхейн и Тапхей,
 Править во дворце,
 Поддерживаемом четырьмя столпами,
 Распространяющий великую славу,
 Наслаждающийся миром и покоем,
 Находящийся на высшей точке земли государь!³

Или:

Если мы сравним формулы обращения в пьесах с текстами призвания духов (гимны-инвокации), которые являются самым существенным элементом умилостивительного обряда в прологе бирманского театрального спектакля,⁴ то они оказываются сходными как по формальным, так и по содержательным признакам. Вот пример призвания короля богов Тиджаммина:

Столп в центре благословенной вселенной,
Излучающий радостное сияние и многократно почитаемый,
Наслаждающийся отдыхом в стране богов, куда устремляются
подношения,

Достойный великого счастья государь!⁵

Здесь используется та же структура стиха, что и в формулах обращения, тот же прием атрибутивного развертывания имени; король богов так же, как и король людей, помещается в центре космоса, откуда он распространяет свое влияние.

Следует учитывать, что обряд умилоствления духов в бирманском театре не является чисто шаманским ритуалом. Это театрализованное действие, роль шаманки в нем исполняет профессиональная актриса, которая в этот момент называется "накадо" (шаманка, букв. — "супруга духа — ната"). Тем не менее этот обряд еще сохранял свое сакральное значение. Вплоть до начала XX века этот обряд в театре соблюдался довольно строго (в настоящее время он исполняется в сокращенном виде). Все элементы обряда, детали костюма актрисы "накадо", танцевальных движений, пения и музыки были установлены раз и навсегда. Малейшее отклонение от процедуры могло, по мнению бирманцев, навлечь на их головы гнев натов. Как считают бирманские исследователи, именно строгое следование традиции помогло сохранить наиболее архаичные образцы музыки древних бирманцев.

К сожалению, в настоящее время мы не располагаем работами, где были бы зафиксированы заклинательные тексты, исполняемые профессиональными бирманскими шаманками во время обряда призвания духов "накана".⁶ Однако интересным материалом для сопоставления может послужить классический образец шаманского поэтического творчества — шаманские инвокации сибирских народов. В камланиях якутских шаманов обращаются вначале к небесным духам (к главе верхних духов, к богу судьбы, богу-орлу), затем к земным духам (к духу местности, духам растительности, вод и т.д.) и потом уже — к легендарному предку якутов.⁷ Сходный порядок соблюдается и в бирманском умилоствительном обряде — вначале актриса обращается к верховному божеству Тидхамину, обитающему на одном из шести небес буддийского пантеона богов, затем к главе местных духов и наконец, к публике. Таким образом, порядок призвания духов связан с членением мифологической картины мира, какой она представляется совершающему обряд: обращение к небесным духам, к земным и к представителям человеческого коллектива.

В шаманских заклинаниях сибирских народов используется тот же принцип атрибутивного развертывания имени, что и в бирманской ин-

вокации – вначале дается перечисление примет духа, место его обитания, а затем номинация духа. Иногда шаманские призывания (например, у нивхов) содержат еще и описание пути, по которому должен пройти дух. В бирманском обряде актриса "накадо", "соединившись" с Тиджамином, от его имени рассказывает о пути, пройденном им с небес Таватимса и обратно:

В центре мира, на горе Меру, где собрались все боги,
На вершине Мьинмоу, во дворце Веджаланга,
Со счастливой Тузой,
Душой преданный дхамме,
Окруженный возлюбленными королевами,
Коиx не меньше ста тысяч,
Я, Тиджамин, на вершине славы пребываю.
Государь натов, великий господин,
Я в страну людей для радости и веселья прибыл,
Собравшиеся на праздник, блистающие достоинствами,
Излучающие сияние друзья мои!
С помощью Матали, одного из четырех королей,
Под дерево Кати,
На трон Камбала настало время вернуться.
Под звонкие, подобные летящим нарам,
Звуки сверкающих как огонь музыкальных инструментов,
В шестинебесную страну богов
Под дворцовую мелодию отбываю.⁸

Когда "накадо" заканчивает исполнение этого песнопения, считается, что Тиджамин покинул ее и отбыл на небеса.

Структура призываний якутских шаманов обычно состоит из трех частей: первая содержит перечисление имен и эпитетов духа, вторая – изложение просьбы, третья – описание приносимой жертвы. Бирманское обращение к духу местности также носит трехчастный характер, правда, номинация духа, изложение просьбы и описание жертвоприношения дается в несколько ином порядке:

Первый раз, второй раз, третий раз,
Три раза приветствуем,
Главе натов местности почтительно поклоняемся!
Полновесный и лучшего качества
Праздничный рис, не смешанный (с другими сортами),
Кокосовые орехи и бананы,
Белоснежные ткани из хлопка,
Преподносим в избытке.
Успеха и процветания желаем,

Выражая государь любовь и сострадание.
О, правящий господин,
Властитель города и прилегающей местности,
Принимающий натов на аудиенцию,
Господин дворца на великой горе!
Три раза приветствуем,
Почтительно обращаемся к государь,
Пусть глава местности
Восседающий в своем храме - дворце натов,
Не обойдет нас своим вниманием!⁹

Сопоставление показывает, что обращения к духам в бирманском театре и шаманские призывания сибирских народов имеют много общих моментов, что объясняется, очевидно, их типологическим сходством. Отсюда можно предположить, что призывания духов в театральном представлении и в чисто шаманском ритуале "накана" вряд ли существенно отличались друг от друга. Шаманская обрядность оказала воздействие как на письменно зафиксированные тексты бирманской драмы, что особенно четко прослеживается в формулах обращения, так и на театральное представление, где призывание духов вылилось в особую процедуру. Дальнейший сравнительный анализ текстов бирманской драматургии и шаманских текстов бирманцев и других народов, чья традиционная культура определяется мифопоэтическим мышлением, позволит более отчетливо проследить путь бирманского театра от обряда до зрелища.

1. У Поун Ня. Махопьяза (Пьеса "Махо"). Янгоун, 1957, с. 85.
2. У Поун Ня. Визаяпьяза (Пьеса "Визая") - У Поун Ня лэйвэй синсамья (Избранные произведения). Янгоун, 1968, с. 146; дерево Тапшей - мировое дерево, растущее в центре мифологического острова Замбудипа, отождествлявшегося с Бирмой; Икараджа - титул бирманского государя.
3. У Поун Ня. Коталапьяза (Пьеса "Котала"). - У Поун Ня лэйвэй. с. 200; деревья Куккоу, Падейта, Тхейн и Тапшей находились в центре каждого из четырех островов, окружающих гору Меру и составлявших вселенную, согласно космологическим представлениям бирманцев; знаки на лбу государя указывают на то, что он призван быть правителем четырех островов, т.е. всего мира.
4. Более подробно об обряде см.: А.Д.Бурман. Обряд умилостывления духов в бирманском театральном представлении. - III и ПИЭИВ, ХУШ/1, М., 1965.
5. У Гоун Пхан. Мьямма затабин (Бирманское театральное представление), Янгоун, 1966, с. 279.

6. Насколько нам известно, в Бирме еще не проводились полевые исследования по сбору шаманского фольклора (во всяком случае материалы о нем еще не публиковались).
7. Е.С.Новик.Обряд и фольклор в сибирском шаманизме.М.,1984,с.75.
8. У Гоун Пхан. Мьяма затабин. с.280-281; Мьинмоу - гора Меру; Веджаянта - небесный дворец короля богов Тиджамина; Туза - царственная супруга Тиджамина; Матали - возничий Тиджамина (Сакки); дерево Кати - дерево на вершине горы Меру, под которым находится трон Сакки - Тиджамина, под названием Камбала; нары - мифические небесные музыканты (пал. киннары).
9. У Гоун Пхан. Мьяма затабин. с. 280-281.

М.В.Иванова

ЛЕГЕНДЫ О ЁСИЦУНЭ В ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В конце XII века борьба за власть в Японии велась между двумя крупными феодальными родами: Тайра и Минамото. Главой Минамото был Минамото-но Ёритомо (1147-1199), ставший первым японским сёгуном. Ёсицунэ (1159-1189), его младший единокровный брат, был одним из военачальников Минамото во время победоносной войны 1180-1185 годов. После 1185 года судьба Ёсицунэ сложилась трагически: боясь соперничества со стороны младшего брата и поверив наветам своего приближенного Кадзивара Кагэтоки, Ёритомо стал преследовать Ёсицунэ, объявив его государственным преступником и в конце концов вынудил покончить жизнь самоубийством.

Возможно, именно трагическая судьба Ёсицунэ и стала причиной того, что почти сразу после его смерти о нем стали слагать легенды. Легенды о Ёсицунэ очень неоднородны, что связано прежде всего с тем, что они создавались в разные эпохи. По времени появления все легенды можно разделить на три потока: легенды эпохи Камакура, Муромати и Эдо.¹

Первыми произведениями, в которые вошли сюжеты о Ёсицунэ, были военно-феодальные эпосы - гунки. Основная особенность всех легенд эпохи Камакура - их историчность, обязательное обозначение места и времени действия. Сказания создавались в среде самурайства, и их темы должны были быть близки и понятны воинам. Большинство камакурских легенд о Ёсицунэ можно определить как "военные анекдоты".

Почти все легенды этого периода о войне, повествование в них

ведется с обычной в подобных случаях гиперболизацией. В битве на реке Удзи, считают историки, у Ёсицунэ могло быть три (или четыре) тысячи солдат. В "Гэмпэй сэйсуйки" эта цифра возрастает до 55 тысяч. Ёсицунэ так силен, что "В одиночку погнал он вперед своего коня, и в страхе расступились перед ним пятьдесят всадников, позволив проехать".² Само описание битвы строится все время по одной и той же схеме, где необходимо присутствуют такие элементы, как описание костюма и вооружения, название имени воина, который вступает в единоборство, непосредственное описание боя. В языковом отношении можно отметить постоянно употребляемые клише (типа "всяк равен тысяче"). Часто встречается прием аналогии.

Подобные приемы в построении эпической легенды характерны для эпоса многих стран. Вполне типично и построение образа главного героя - Ёсицунэ. Немногие индивидуальные черты сохраняются в его образе лишь за счет того, что временной промежуток между действительными событиями и созданием легенд был очень невелик.

О внешности Ёсицунэ говорится: маленький бледный юноша с кривыми зубами и выпученными глазами (в "Гэмпэй сэйсуйки"), "Куро лицом бел, ростом мал, зубы торчат вперед..."³ (в "Хэйкэ моногата-ри"). Рассказывается о храбрости и гордости Ёсицунэ, о его юношеской горячности, особенно подчеркивается, что у него доброе сердце, и, конечно, он верный вассал, желающий служить своему брату-господину.

Во всех камакурских легендах Ёсицунэ - основное действующее лицо, лишь случайно упоминаются его верные спутники - Бэнкэй, Таданобу, Сидзука, их образы в этих легендах не разрабатываются.

В эпоху Муромати стало ясно, что именно Ёсицунэ, как никто другой, стал истинным героем японской литературы. В жанре гунки было создано произведение, полностью посвященное Ёсицунэ - "Гикэйки" - "Сказание о Ёсицунэ",⁴ где прослеживается вся жизнь героя. В это же время появились тексты ковака - либретто к своеобразным театральным представлениям, соединяющим речитатив, музыку, пение, танец. Известно 30 текстов ковака, 16 из них повествуют о Ёсицунэ. Ёсицунэ и его близким посвящены 30 пьес ёйёку.⁵ Наиболее удачным произведением о Ёсицунэ в жанре отогги-дзоси оказался рассказ "Дэвни дан дзоси" ("Рассказ в двенадцать данов") о любви Ёсицунэ и прекрасной Дзёрури. Вскоре словом дзёрури стала называться новая драматическая форма.

Легенды эпохи Муромати распадаются на две части: о детстве Ёсицунэ (легенды об Усивака - таково было детское имя героя) и легенды о его бегстве из столицы и кончине.

Чем дальше во временном отношении, отстоят от создателей легенд события, о которых они повествуют, тем более невероятными подробностями обрастают. Так произошло и с легендами об Усивака: по своему настроению, художественным приемам, образу главного героя они совершенно не похожи на "военные анекдоты" эпохи Камакура. Определенную роль здесь, вероятно, сыграл и тот факт, что о детстве Ёсипунэ не осталось почти никаких достоверных сведений.

Легенды об Усивака были призваны объяснить как, почему Ёсипунэ смог победить Тайра. Овладение секретами "тайного" искусства владения мечом, ведения войны и применение этого искусства — вот тема почти всех легенд об Усивака.

К мифам о культурном герое Окунинуси восходит построение сюжета в тех легендах, где герой преодолевает различные испытания и "в награду" завоевывает любовь прекрасных девушек (этот мотив есть в легендах "Сима ватари", "Дзёрури", "Оникити Хогэн"), в основном же мотивы взяты из буддийских волшебных легенд (посещение буддийского ада и "чистой земли", оживление посредством чтения сутр, рождение ребенка благодаря помощи будды Якуси).

В легендах об Усивака чудеса происходят на каждом шагу: сам Усивака научился у Тэнгу быть невидимым, меч, который грабители хотят у него похитить, неожиданно превращается в огромную змею, страницы древнего сочинения чернеют после того, как Усивака сумел скопировать их. Постоянно вмешиваются в жизнь героев будды, боги, демоны, тэнгу. В то же время внешние атрибуты историчности сохраняются: называется время и место действия, и все то немногое, что было известно об Усивака, включается в легенды.

В легендах об Усивака образ Ёсипунэ окончательно лишается тех немногих индивидуальных черт, которыми обладал Ёсипунэ камакурских легенд. Абсолютно безукоризненной, удовлетворяющей высшим идеалам красоты, становится внешность Ёсипунэ, способности Усивака удивляют даже его учителей, своей необыкновенной игрой на флейте он может и заморозить страшного демона, и покорить сердце красавицы, и, главное, он обладает различными "секретами", благодаря которым непобедим.

Совсем по-иному звучат легенды о бегстве Ёсипунэ из столицы и его гибели. Эти легенды наиболее интересны в литературном отношении, именно в них созданы глубокие, интересные человеческие образы. Роль самого Ёсипунэ становится пассивной, что связано с идеализацией его образа, зато активно действуют, проявляя смелость, мужество, находчивость, ум, самообладание, верные спутники главного героя. В этих легендах явственна связь с литературной тра-

дищей, вместе с тем здесь просматриваются и черты нового героя, героя эдоской литературы: герои активны, деятельны, в своих поступках полагаются только на себя.

В эпоху Эдо, кроме незначительных дополнений к уже существовавшим сюжетам, было создано несколько легенд, которые сходятся на том, что Ёсицунэ не погиб в Оси, что ему удалось чудесным образом спастись (честь его спасения приписывают его друзьям – скадочным существам тэнгу), а дальше существует несколько версий: по одной Ёсицунэ стал предводителем айнов на Хоккайдо, по другой – Чингис-ханом, по третьей – императором в Китае.

Сюжеты легенд о Ёсицунэ неоднократно использовались в произведениях самых различных жанров, особенно часто в литературе эпохи Эдо.

-
1. Подробное изложение легенд о Ёсицунэ см. Симадзу Хисамото. Ёсицунэ дэнсэцу то бунгаку. Токио, 1935.
 2. Повесть о доме Тайра. Перевод со старояпонского И. Львовой. М., 1982, с. 570.
 3. Там же, с. 521.
 4. См. перевод "Гикэйки" на русский язык: Сказание о Ёсицунэ. Перевод со старояпонского А. Стругацкого. М., 1984.
 5. Перевод на русский язык драмы "Фуна Бэнкэй" см. Ёкёку – классическая японская драма. М., 1979, с. 281–296.

Хикмет Исса

АРАБСКОЕ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ О ЖАНРЕ ХИДЛА' VIII–X вв.

Сатира (хидла') – один из старейших жанров, который существовал в литературах большинства древних народов.¹ У арабов его возникновение совпало, вероятно, с возникновением других поэтических жанров, и в дальнейшем он развивался в тесной связи с ними. Впрочем, вопросы жанровой структуры и хронологии арабской поэзии в доисламскую эпоху представляют большие трудности и к настоящему времени еще не решены.

Шауки Дайф поддержал идею И. Гольдциера о происхождении тем и жанров в поэзии древних арабов из ритуальных песнопений, с которыми они обращались к своим богам, дабы последние даровали им победу над врагами. По его мнению, отсюда и пошла сатиры, направленные против врагов.² Видимо, древние арабы считали хидла' дур-

ным предзнаменованием, грозящим бедой всякому, против кого она направлена, чем-то вроде проклятия. Подобные взгляды возбуждали в них желание избежать сатиры и ее последствий. В рассказах о набегах, которые враждующие племена совершали друг на друга, мы находим подтверждение сказанному.

Хиджа' в таком виде, в каком она существовала в эпоху джахилии, отражала реалии жизни кочевников в пустыне. Именно этим обусловлены простота и даже наивность представлений, которые мы находим в сатирических стихах. В них отсутствует какой-либо скрытый подтекст и формальная усложненность.

Основной смысл сатиры состоял в утверждении, что осмеиваемый лишен тех качеств, которые ценились арабами как нравственный идеал и входили в общепринятый "кодекс мужской чести" (мурувва), т.е. щедрость, храбрость, верность, гостеприимство. Убедительные свидетельства этому можно найти в стихах Зухайра, ан-Набиги, 'Амра б. Кульсума и других поэтов. Злое осмеяние и поношение тех лиц и родоплеменных коллективов, у которых отсутствуют эти качества, считалось в сатире главным. Отсюда и исходили средневековые арабские критики при определении особенностей этого жанра и его законов, обязательных для последующих поколений поэтов.

Согласно мнению средневековых филологов и критиков, хиджа' является противоположностью мадха, жанра восхвалений. При этом они игнорируют тот факт, что и мадх претерпел значительные изменения со времен джахилии.⁴ Живя в аббасидское время, они, тем не менее, считали джахилийскую поэзию образцом для подражания и по форме, и по содержанию, не учитывая, что в поэзии произошли заметные и существенные изменения как под влиянием других культур, так и в результате эволюции арабо-мусульманского общества.⁵ Мыслившие традиционалистски, средневековые арабские филологи не признавали прогресса в арабской поэзии после VIII в. Так Абу 'Амр б. ал-'Ала (ум. в 771) по поводу "новых" поэтов (мухдасун) говорил, что "в хо-рошем их опередили, а в плохом - они первые".⁶

Первое серьезное исследование жанров арабской поэзии предпринял Кудам б. Джа'фар (ум. между 922-948) в своей книге "Критика поэзии", хотя отдельные высказывания о жанрах встречаются и до него, например, у Абу Таммама (ум. в 845-846 г.) в "Китаб ал-хамаса" и у других. Кудам б. Джа'фар выделил в арабской поэзии шесть жанров, одним из которых был хиджа'. По поводу мадха он пишет: "Достоинствами людей как разумных тварей являются, по всеобщему согласию, разум, храбрость, справедливость, добродетель. Восхваление мужей за эти четыре свойства будет правильным, тогда как

тот, кто хвалит другие их свойства, неизбежно ошибается".⁷

Кудаму определяет хиджа' как противоположность мадха, т.е. как отрицание тех достоинств, которые восхваляет мадх. Он говорит: "[Поэт] видит достоинства, восхваляемые в мадхе, а что касается хиджа', то с этим жанром дело обстоит прямо противоположным образом: ему надлежит отрицать все, что есть в мадхе, ибо мадх - антоним хиджа'." В качестве примера он берет такую сатиру из древне-арабской поэзии.⁸

Пусть они поступали вероломно и неправедно, были скупыми, не принимая все это в расчет,

Все равно поутру они придут к тебе, спешившись, будто ничего подобного не было.

и поясняет ее следующим образом: "Достоинство этой хиджа' в том, что поэт намеренно называет здесь качества, противоположные достоинствам, т.к. вероломство - противоположность верности, неправедность - честности, жадность - щедрости, а затем поэт назвал качество, противоположное самому славному достоинству - разуму".⁹

Критик-рационалист Кудаму, пользуясь отвлеченными логическими категориями и признавая только древнюю поэзию, естественно, не мог отразить всю сложную многогранность арабской поэзии.

Последующие поколения арабских литературоведов, следовавшие по установкам рациональной эстетики Кудаму, в том числе Ибн Рашик (ум. в 1063), тонкий критик, сам обладавший редким поэтическим даром. По свидетельству Якута (ум. в 1229)¹⁰, против воззрений Кудаму и закрепившейся традиции выступил ал-Амиди (ум. в 981 г.) в своей "ал-Мувазане", однако ему не удалось выработать собственного подхода к пониманию "задач арабской поэзии, в том числе и хиджа'". Прочие арабские филологи не пошли дальше классификации поэзии по жанрам, во всяком случае, они не создали ни одного сочинения, в котором рассматривался бы отдельно тот или иной поэтический жанр.¹¹

Что касается современных историков арабской литературы, то они в своих исследованиях сумели определить основные темы и жанры поэзии и проследить в общих чертах их развитие, в частности, в поэзии аббасидского периода. Суть их рассуждений сводится к следующему. В эпоху джахилии поэт играл роль защитника интересов своего племени, его ценностей и культурного достояния. В целом такое же положение сохранялось и в омейядское время, несмотря на то, что ислам осудил племенную солидарность. В аббасидский период на смену прославлению достоинств отдельного племени приходит восхваление качеств всего народа. Такое изменение не могло, естест-

венно, не коснуться жанра хиджа', сопутствовавшего и противостоявшего жанру восхваления. Одновременно возникает антиарабская (пунбийская) хиджа'. Заметно преобразились и сатиры, направленные против отдельной личности. Они отразили изменения, произошедшие в человеческих взаимоотношениях при новых социально-культурных условиях.

Социальная сатира Башшара, Ди'била, Ибн Руми дает представление о масштабах перемен в нравах, обычаях и связях между людьми. Бросается в глаза широкое распространение сатиры, резкой, полной непристойностей, без которой не обходился ни один поэт. Объяснение этому следует искать, вероятно, в упадке общественных нравов, выражившемся в распространении цинизма, еретичества, мужеложества и т.п. Теперь к хиджа' уже нельзя было применить характеристику, данную этому жанру великим арабским лингвистом Абу 'Амром б. ал-'Ала (ум. в 771): "Хиджа' это то, что произносит девица на женской половине, не оскорбляя слуха своей товарки".¹²

В своем творчестве многие поэты аббасидской эпохи стремились сломать все рамки, предписанные им предшествующими филологами и критиками, поэтому, естественно, возникает вопрос, почему эти поэты обращались к выразительным средствам, которые практически отсутствуют в предшествующей поэтической традиции? Ответа на этот вопрос к сожалению, мы не находим ни в одном современном исследовании, хотя существует немало работ, рассматривающих поэзию данного периода и, в частности, жанр хиджа'. Исследователи творчества Башшара, Ибн Руми, Абу Нуваса, ал-Мутанабби и др. чаще всего базируются в своем анализе на представлениях средневековых арабских филологов, пытаясь втиснуть их стихи в рамки традиционных классификаций. Даже Таха Хусейн, призывавший "избавиться от оков, в которые заковала науку поэзию многовековая традиция", лишь выразил личное отрицательное отношение к сатирам Абу Нуваса и Башшара, но не попытался их исторически объяснить.¹³

Шауки Дайф посвятил жанру хиджа' целый раздел своей книги "История аббасидской литературы". Он приводит биографии самых видных поэтов-сатириков, базируясь на источниках, что составляет главную ценность данной работы, но внутреннего развития жанра с точки зрения содержания и формы, его связи с социальными проблемами автор практически не касается и не дает никакого литературоведческого анализа.

Египетский ученый Мустафа Хаддара в своей работе "Направления арабской поэзии по II в.х." отвел небольшой раздел жанру хиджа', в котором делает попытку объяснить причину угасания в этот период

жанра "нака'ид" и популярности у поэтов коротких стихотворений, не превышавших двух бейтов. Важнейший, на наш взгляд, вопрос, затронутый исследователем – это приближение тематики и выразительных средств хиджа' к пониманию широких народных масс.¹⁴

Первая специальная книга об арабской сатире принадлежит ливанцу Илйе Хави.¹⁵ Автор рассматривает эволюцию жанра со времен джахилии до аббасидской эпохи, привлекая богатый фактический материал. Однако основной его вывод, что хиджа' – "это выражение злобы, ущербности, комплекса неполноценности и несогласия", что поэты обращались к жанру хиджа' только в силу личных причин, трудно считать научно обоснованным.¹⁶

В самое последнее время вышла в свет книга о жанре хиджа', принадлежащая перу иракского ученого ат-Тамими. По постановке проблемы, обилию и точности приводимого материала она заслуживает всяческих похвал. Однако и она не свободна от тенденциозности и ряда ошибочных выводов, в частности в вопросе разделения хиджа' на общественную и политическую сатиру и в отношении к "националистической" сатире.

Подводя итог сказанному, отметим, что в современном литературоведении практически нет удовлетворительных исследований, посвященных жанру хиджа' в аббасидскую эпоху, которая была вершиной интеллектуального и литературного творчества арабов и арабоязычной культуры в целом. Богатейшие материалы этого жанра заслуживают внимательного и объективного изучения, которое, на наш взгляд, следует проводить по следующим направлениям:

1. Художественно-эстетические особенности (языковые и стилистические средства арабской сатиры и их развитие в связи со стилистикой арабской поэзии; процесс изменения мотивов (тем) и способов мотивотворчества у представителей жанра хиджа'; место хиджа' в структуре арабской касыды; анализ литературной критики жанра хиджа').

2. Социальное содержание (отражение общественных проблем в хиджа' и его специфика; распространение хиджа' среди социальных групп и восприятие этого жанра в обществе; отражение социальной реальности в произведениях хиджа').

3. Политическое содержание (роль поэтов-сатириков в политической борьбе своего времени и их позиция в ней; отношение властей к жанру хиджа').

1. Сами ад-Дахан. Ал-хиджа'. Дими силсила. Димашк, 1958, с. 8-9; Ахмад Амин Заки Махфуз. Киссат ал-адаб фи-л-'алам. Миср,

- с. 167-168.
2. Шауки Дайф. Ал-адаб ал-джахили. Ал-Кахира, 1960, с. 196-197; *Ch. Pellat. Hidja'. - VI², III, 363-364.*
 3. Диван Зухайр б. Аби Сулма. Дар ал-кутуб, ал-Кахира, с. 183. Абу-л-Фарадж ал-Исбахани. Китаб ал-агани. Дар ал-кутуб, 10, с. 307-308; ал-Муфаддалиийат. Ал-Кахира, 1963, с. 79.
 4. Таха Хусайн. Мин тарих ал-адаб ал-'араби-ал-карн ас-сани. Байрут. 1976, с. 269-278; Мухаммад Мустафа Хаддара. Иттиджат аш-ши'р ал-'араби фи-л-карн ас-сани ал-хиджри. Миср, 1970, с. 269-278.
 5. И.Ю.Крачковский. Избр. соч., II, с. 53-61; В.И.Беляев. Основные черты арабской поэзии в начале аббасидского периода. М., 1960.
 6. А.В.Куделин. Средневековая арабская поэтика. М., 1983, с. 8.
 7. Кудама б. Джа'фар. Нахд аш-ши'р, ал-Кахира, 1948, с. 51-55.
 8. Там же, с. 51-55.
 9. Мухаммад Хусайн. Ал-хиджа' ва-л-хаджа'уна фи-л-джахилийа. Байрут, 1970, с. 12.
 10. Ибн Рашик ал-Кайравани. Ал-'умда фи махасин аш-ши'р ва адаби-хи ва нахдиhi. Ал-Кахира, 1934, I, с. 121-122.
 11. Абу-л-Касим ал-Амиди. Ал-мувазана байна ши'р Аби Таммам ва-л-Бухтури. Ал-Кахира, 1965, I, с. 124-125.
 12. Ибн Рашик, 2, с. 138.
 13. Таха Хусайн, 2, с. 230-231.
 14. Хаддара с. 418-426.
 15. Илийа Хави. Фани ал-хиджа'. Байрут, 1959, с. 8.
 16. Там же, с. 6-7.

Хикмет Исса

ПОЭТИЧЕСКАЯ ОБРАЗНОСТЬ САТИРЫ БАШШАРА ИБН БУРДА
(714-783 гг.)

Известно, что древнеарабская поэзия была канонической, и "новым" поэтам (мухдасун) приходилось следовать образцам, считавшимся непревзойденными.¹ Поэты раннеаббасидской эпохи оказались в затруднительном положении, ибо не могли посягать на каноны и преступать через привычные для слушателей ма'ани - поэтические образы и темы (или мотивы).² По словам 'Али б. 'Абд ал-'Азиза ал-Джурджани (ум. между 976 и 1102 гг.), стоило "новому" поэту взяться за разработку ма'ани, как оказывалось, что "он употребил лишь

затерты из них, ибо в лучших его уже опередили".³ И неудивительно, что средневековый литературовед ас-Сиджистани говорит об Абу Таммаме (ум. в 846 г.), что "во всей его поэзии можно найти лишь три новых, им лично введенных, мотива".⁴ "Новые" поэты принуждены были прибегать к "тавлиду", т.е. такому приему, когда, по словам Ибн Рашика (ум. в 1063-64 г.), "поэт заимствовал один из ма'ани, который использовал до него древний поэт, или дополнял его. Поэтому такой прием назывался "порождением" (тавлид), а не изобретением (ихтира'), ибо ("новый" поэт) следовал за своим предшественником".⁵

Тавлид и связанная с ним поэтическая образность, определявшаяся новыми культурными условиями, являются характерной чертой, отличавшей творчество поэтов аббасидского времени от поэтов джахилии. Как отмечал Мустафа Насиф, последние "следовали особым представлениям об изображении предметов и об образности языка. Эти представления опирались на предпочтение, отдаваемое отделке стиха и силе звучания, разнообразию словесного воплощения, сосредоточению на словесной форме и воплощении больше, чем на образительности и фантазии. Поэт ... был больше красноречивым оратором".⁶ Подобные представления о поэзии разделяли и средневековые критики, уделявшие большое внимание поэтической теме (ма'на), меткости слова и ясности аллегорического сравнения, но не придававшие значения метафоре и богатству фантазии. Пожалуй, единственным арабским критиком, почувствовавшим важность, тонкость и красоту скрытой поэтической метафоры, был 'Абд ал-Кахир ал-Джурджани (ум. в 1078 г.). Он писал: "Знай, что суть метафоры состоит в том, что чем более скрытое сравнение ты используешь, тем более красивой и удивительной она становится".⁷

Прочие же критики сосредоточивали внимание на ясности поэтических образов и утверждали, будто лучшим является то, что "входит в ухо без спросу",⁸ т.е. воспринимается непосредственно.

Обратимся к сатирическим стихам Башшара б.Бурда и разберем некоторые из них с точки зрения поэтической образности, поскольку, по нашему мнению, именно ее эволюция определила отличия и характерные черты жанра хиджа' по сравнению с предшествующими этапами его развития. Творчество Башшара наиболее показательное, он явился и родоначальником приема тавлид,⁹ а арабские литературоведы при изучении образных средств поэзии мало привлекали материалы его сатирических стихов, хотя они, как увидим, богаты замечательными сильными образами.

Пожалуй, самое удивительное в творчестве этого поэта-слепца -

зримость и тонкость его образов, побуждающих забыть о его слепоте. Похоже, что Башшар специально обращался к таким образам, чтобы посрамить своих критиков и недругов, издевавшихся над его физическим недостатком. Обращаясь к своим противникам, поэт говорил:¹⁰

Люди, несущие в своих сердцах ненависть (манка⁴) ко мне
Подобную яду змей, который кипит в их [недрузгов] собраниях,
Я заклею им повыше глаз [т.е. лбы] своими рифмами,
Как клеймил ал-Ма'иди¹¹ шеи верблюдов.

Башшар как будто воочию видит своих недругов и уподобляет их ядовитым змеям (которые обозначены цветовым эпитетом "черные" - асавид⁴), грозит оставить на их лбах нестираемые знаки, как у клеймённых верблюдов. Он пользуется зримыми, наглядными образами и сравнениями, подбирает сильные слова и выразительные эпитеты. В своей полемике с Хаммадом 'Аджрадом он также опирается на силу поэтического воображения, которая как бы заменяет ему зрение и восполняет его тяжкий физический недостаток:¹²

Дурные поступки с каждым восходом слетаются к нему
Как [птицы] ката устремляются, опережая одна другую, к водопою.

Образ птицы ката издавна известен в арабской поэзии, однако Башшару удается использовать его по-новому, связывая материальный и узнаваемый образ (птица ката) с образом абстрактным (дурные поступки).

Когда Башшар высмеивает Йахйу б.Салиха,¹³ он подмечает в нем те черточки, которые, возможно, не смог бы увидеть и зрячий:

Твой глаз всегда перекошен от ненависти ко мне,
А ежели б я заклею тебя [своей сатирой], он перестал бы
косить!

Башшару, хотя он и слеп, известно, что сильные чувства и движения души отражаются на лице человека помимо его воли. Отсюда - образ человека, как будто на самом деле страдающего косоглазием от злобы. Его может излечить лишь сатира Башшара, но только если поэт захочет применить свое действительное лекарство.

В то же время Башшар часто прибегает к образам, важную роль в которых играет осязание. Это естественно для человека, лишённого зрения. Например, в его любовной лирике:

Умама, говорят, что ты прекрасна!
Но мы не видим тебя, прикоснись же к нам!¹⁴

Однако именно в жанре хиджа "осязательные" образы Башшара достигают наибольшей глубины и выразительности. Так, он говорит о человеке, тяжёлом в общении:¹⁵

Назойливый человек - как болезненный фурункул (думмал),

Я остерегаюсь его как приступа ликорадки (вирд),
Я ношу его на [пораженном] участке своей кожи,
Чтобы вытерпеть и избежать [худших] его последствий.

Уподобление нудного человека фурункулу, вскочившему на теле, от которого невозможно избавиться, — яркий пример "порождения" в стихах Башшара. Ал-Джурджани назвал эту метафору редчайшей в искусстве создания нового образа (ибда'), или новой темы.¹⁶

В стихах Башшара встречаются также и образы, связанные с вкусовыми ощущениями. Угрожая своим противникам, Башшар говорил:

Рифмы сходят с моего языка, как
Жала змей, слюна которых смертельна.¹⁷

Поэт уподобил свои стихи смертельному яду, которым он угрожает своим врагам и завистникам. Особенность образов Башшара состоит в широком использовании им таких поэтических средств как антитеза, сопоставление (мувазана), та'лил, а также арабских пословиц. В качестве примера можно привести его сатиру на Йазида б.Мансура (ум. в 781 г.):

Абу Халид, ты был ныряльщиком в морские пучины,
Пока ты был молод; поседев, ты разбил свой шатер на берегу.
Так кошку 'Абдаллаха купили детенышем за дирхам,
А повзрослевшую продали за кират.¹⁸

Говоря о Йазиде б.Мансуре как "ныряльщике в морские глубины" (саббах гамра), Башшар подразумевает его первоначальную щедрость, а под его жизнью "на берегу" — последующую скупость. Во втором бейте поэт использует древнюю арабскую поговорку,¹⁹ которую употребляют по отношению к людям, утрачивающим к старости положительные качества и приобретающим отрицательные (скупость, глупость и т.п.). В другой сатире, направленной против 'Амра аз-Залими, Башшар сказал:²⁰

Будь мягок к 'Амру, ибо если коснешься его арабской родословной, она как стеклянный сосуд [хрупка].

Если его предки сойдут хотя бы за презреннейших Мударитов, то и бухарские [медные] фальсы сойдут за [золотые] динары.

В первом бейте Башшар сравнивает хрупкость родословной (насаб) — абстрактное понятие и хрупкость стекла (каварир) — конкретное понятие. Во втором он с этой же целью использует образ бухарских фальсов, малоценность которых вошла в поговорку.

Особенностью образности Башшара является глубина и наглядность, внимание к мельчайшим деталям и нюансам. В этом Башшара можно называть предшественником Ибн ар-Руми.²¹ В сатире на Йа'куба б.Да'уда, вазира халифа ал-Махди (ум. в 797 г.) поэт писал:²²

Йа'куб, наступил вечер и пришли гости ('уфат),
 Стремясь получить желаемые подарки.
 Ты напоил их, а меня счел растением каммуна (тмин),
 Которое вырастает у своего хозяина без полива.
 Нет же, будь ты проклят, я - базилик!
 Понюхай и напои его целым ведром (знааб).

Эта сатира была произнесена после того, как Йа'куб лишил поэта возможности получить подарки халифа. Этот банальный эпизод Башшар сумел передать в необычных и ярких образах. Основой ему послужили представления о растении каммуна, которое якобы не нуждается в поливе. Образ каммуны позволял Башшару добиться глубины содержания и заставил работать воображение слушателя.²³

В небольшой статье, конечно, невозможно охватить все стороны поэтической образности сатиры Башшара, не говоря уже о всем его творчестве. По единодушному мнению арабских критиков,²⁴ Башшар заслуживает титула "главы новых поэтов". Его мастерство, как отмечал Мустафа Хаддара, кроется в его поэтической образности, которая является важнейшим элементом творчества поэта.²⁵

Сатира Башшара была действенной, ее боялись, и за нее он поплатился жизнью. К сожалению, некоторые исследователи склонны исключать сатиру Башшара из арабского поэтического наследия, считая ее грубой и безразличной, лишенной всякой художественной ценности.²⁶ Мы попытались показать, что подобное мнение несостоятельно и что действенность его сатиры очень тесно связана с ее яркой образностью.

-
1. М.Х. ал-А'раджи. Ас-Сира' байн ал-кадим ва-л-джадид фи ш-ши'р ал-'араби. Багдад, 1978, с. 25.
 2. Там же, с. 24, 25.
 3. 'Али б. 'Абд ал-'Азиз ал-Джурджани. Ал-Васата байн ал-Мутанаббн ва хусумиси. Тахкик М.Ибрахим ва А.М. ал-Биджави. Ал-Кахира, 1966, с. 52.
 4. Абу-л-Касим ал-Амиди. Ал-Мувазана байн ши'р Аби Таммам ва-л-Бухтури, Тахкик А.Сакр. Ал-Кахира, 1965, I, с. 133.
 5. Ибн Раших ал-Кайравани. Ал-'Умда фи махасин аш-ши'р ва адабики. Тахкик М.'Абд ал-Хамид. Ал-Кахира, 1934, I, с. 233-234.
 6. М.Насиф. Ас-Сура ал-адабийа. Ал-Кахира, с. 190.
 7. 'Абд ал-Кахир ал-Джурджани. Дала'ия ал-и'джаз фи 'илм ал-ма' - ани. Таских М.'Абду ва М. аш-Шанкити. Ал-Кахира, 1961, с. 292.
 8. Ибн ал-Асир. Ал-Масал ас-са'ир фи адаб ал-катиб ва-ш-ша'ир. Тахкик А. ал-Хуфи ва Б.Таббана. Ал-Кахира, 1959-1962, I, с.252.

9. Ихсан 'Аббас. Та'рих ан-накд ал-адаби 'инд ал-'араб. Бейрут, 1971, с. 95.
10. Башшар б.Бурд. Диван. Тахжик М.Ибн 'Ашур, Тунис - ал-Джаза'ир, 1976, Ш, с. 143-144.
11. Там же, с. 144.
12. Там же, Ш, с. 98.
13. Там же, Ш, с. 148.
14. Там же, IY, с. 228.
15. Там же, II, с. 159.
16. Там же, II, с. 160.
17. Там же, I, с. 154.
18. Там же, IY, с. III-II2.
19. Ал-Майдани. Мадима' ал-амсал. Миср, 1310 г.х., II, с. 81.
20. Башшар. Диван, IY, с. 63-64.
21. М.Хаддара. Иттиджахат аш-ши'р ал-'араби фи-л-карн ас-сани ал-хиджри. Ал-Кахира, 1970, с. 572.
22. Башшар. Диван, I, с. 187.
23. Там же, I, с. 187.
24. Абу Исхак ал-Кайрувани. Захр ал-адаб ва самар ал-албаб. Ал-Кахира, 1929; см. также: Б.Куделин. Средневековая арабская поэтика. М., 1983, с. 195.
25. Хаддара. Иттиджахат, с. 572-573.
26. М.аш-Шака . Аш-ши'р ва-ш-шу'ара' фи-л-'аср ал-'аббаси. Бейрут, 1979, с. 157-158.

А.Ф.Троцевич.

ТРАДИЦИОННЫЕ КОРНИ СОВРЕМЕННОЙ КОРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Проблему преемственности традиций в корейской литературе можно рассмотреть на примере сочинений, которые несут пропагандистские функции. Для исследования вопроса привлечем прозаические произведения, развивающие идею правильного социального поведения.

I. В период становления корейской государственности (I-III вв. н.э.) распространяются конфуцианские идеалы государственного устройства и представления о месте личности в социуме. В этот период складывается корейская историографическая традиция, которая и развивает выдвинутые конфуцианством идеи государственности и правила поведения человека. Одним из историографических жанров была биография. Ее герои прославились как преданные подданные, верные сы-

новья, добродетельные жены, т.е. те, кто совершили образцовые, с конфуцианской точки зрения, поступки. Человек в биографии выступает как носитель определенного качества, которое он не приобретает в развитии, а является его носителем "от природы". Подобные высокие качества становятся известными миру после того, как герой совершил подвиг. Подвиг занимает центральное место в биографии и может быть воинским (борьба с врагами), гражданским (разоблачение несправедливого правления), этическим (жертвует собой ради верности мужу, преданности родителям). Все события жизни героя, которые приводятся в биографии, выступают только как иллюстрации его незаурядности. Конфуцианская биография, таким образом, давала образец правильного поведения личности. Оно и должно было служить примером, которому полагалось следовать человеку в коллективе.¹

2. Историческая биография ожила в XVIII в. – с распространением нового жанра повести. Расцвет повести был связан с переменами в духовной жизни страны, когда начали активно выступать сторонники преобразований в обществе. Это так называемое "движение Сирхак" – "приверженцев реальных знаний". Одним из главных лозунгов движения был призыв ценить людей не по социальному положению, а по их личным качествам. Однако оценка этих качеств лежала в сфере конфуцианского понимания образцовой личности.

Идеал человека такого рода пропагандировали в художественной прозе повести. Корейская повесть рассказывала о пути героя от неизвестности, униженности к славе и высокому положению в обществе. Она излагала в форме занимательных историй идеи социальной гармонии, которая может быть обеспечена при условии "правильного" поведения человека. Среди героев повести так же, как и официальной биографии, можно выделить верных подданных (например, "Соль Ингви", "Лим Чхун"), преданных сыновей и дочерей ("Сим Чхон"), образцовых жен ("Чхунхян").² Большая часть произведений рассказывает о преданном подданном: герои, как правило, совершают воинский подвиг, спасая государя – свою страну от врагов.

По мнению передовых ученых Кореи XVIII в. правильное поведение (соответствие каждого своему месту в коллективе) было одним из условий, необходимых для процветания страны. Попытки идеала привели к образцовой личности, представления о которой были выработаны традицией еще на заре корейской государственности.

3. На рубеже XIX–XX вв., когда Корея стала "открытой страной" и превратилась в "арену для международных интриг",³ в стране развилось "Просветительское движение". Деятели этого движения ратовали за превращение Кореи в сильную державу, способную противо-

стоять экспансии Японии и Европы. Для этого, полагали они, корейцам следует ближе познакомиться с западной цивилизацией и обучиться европейским наукам.

Корейские просветители пропагандировали свои идеи в художественной литературе. Одним из пионеров "новой художественной прозы" был Ли Инджик, который в 10-х - 20-х годах создал ряд произведений, герои которых стремятся получить образование за границей: все несчастия страны происходят оттого, что нет людей, имеющих знания, соответствующие требованиям времени. Герои "новой прозы" Ли Инджика одержимы идеей принести пользу родине, избавить ее народ от страданий. Ради этого они испытывают лишения, забывают о своих близких (которых в это время мучают и преследуют "злодеи"),⁴ но в конце концов возвращаются в Корею образованными людьми.⁵

Развитие действия в этих произведениях, типы персонажей и их отношения выведены Ли Инджиком по модели средневековой повести. Так, основная тема произведения - история семьи: от хаоса к устроению; условием развития действия служит нападение врагов, которые разлучают персонажей ("Кровавые слезы"), действия несправедливого правителя ("Серебряный мир") или женский конфликт - интриги "злой женщины", преследующей героев ("Гора Чхиаксан"). Возвращение персонажей, получивших образование за границей, на родину восстанавливает семью. Так же, как и в средневековой повести, положительные персонажи демонстрируют образцовое поведение: во всех ситуациях они сохраняют присущие им добродетели. При этом, главным достоинством современного человека "новая проза" объявляет стремление приобрести знания во имя служения родине. Даже традиционный для средневековой прозы справедливый правитель, который должен установить порядок в стране, у Ли Инджика выступает как просвещенный монарх ("Серебряный мир"). Таким образом, в художественной прозе начала XX века так же, как и в повести, речь идет о необходимости "правильного поведения", но образцовый преданный подданный традиционной литературы заменен здесь фигурой просвещенного героя.

4. В 1965 г. на сцене корейского театра появились революционные опера и драма. Литературная критика называла их новыми спектаклями и по форме и по содержанию, которые нельзя рассматривать как развлекательные представления. Их задача - на примере героических подвигов, в общедоступной форме прививать народу идеи патриотизма и преданности долгу. Авторы произведений не указаны, эти произведения известны как коллективные творения, а их основная тема - антияпонская борьба.⁶

Первым спектаклем этого нового типа была опера "Море крови",

которая оценивается как "образцовое сочинение", по модели которого должны создаваться другие произведения. Было поставлено несколько таких спектаклей, последний из них - "Кровавый конгресс" (1984 г.).

Героиня оперы "Море крови" - простая крестьянка, мать. Здесь показан ее путь от простой деревенской женщины к героине-революционерке, и пять действий спектакля из семи посвящены ее борьбе с врагами. При этом каждое действие дано как очередное испытание (или деяние) героини. В них демонстрируется ее незаурядность и способность к совершенным подвигам (в последнем, седьмом, действии). Заканчивается опера возданием: в освобожденном от врагов городе мать переживает высшее счастье революционерки и патриотки - вся ее семья становится на путь революции.

Либретто оперы построено по модели исторической биографии и средневековой повести, а ее героиня напоминает персонажей повести - воинов (среди них были и женщины), которые прославились как преданные подданные, одерживающие победу над врагом и спасающие государя-государство.

Революционная драма "Кровавый конгресс" посвящена событиям, связанным с международным конгрессом в Гааге в 1907 г. Ее герой Ли Чун - реальное историческое лицо.

Корея в этот период находилась под протекторатом Японии. Корейский король тайне от японских властей послал на международный конгресс в Гаагу делегацию просить защиты у великих держав. Однако корейцам не разрешили принять участие в заседаниях. Тогда один из делегатов Ли Чун, потеряв последнюю надежду спасти свою страну, покончил жизнь самоубийством.

На примере этой драмы можно проследить, как реальные исторические события раскладываются по схеме традиционного сочинения, повествующего о пути героя к подвигу.

В драме Ли Чун стал центральной фигурой тайной миссии. Он готовит единомышленников к поездке на конгресс и дает совет королю послать в Гаагу официальную корейскую делегацию, внушает приближенным короля, что это - единственная и последняя возможность спасти страну. На конгрессе Ли Чун произносит речь, в которой обвиняет Японию в агрессии и обращается к собранию с призывом осудить захватчиков и спасти Корею. Но председатель собрания объявляет корейскую делегацию неправомочной. Ли Чун понимает, что его родина обречена и как истинный патриот прямо на трибуне в зале заседаний делает харакири.⁸

Ли Чун - человек одного стремления, и все события в драме это

иллюстрируют: дома он - отец, наставляющий детей в духе патриотической преданности родине; с друзьями - единомышленник, обсуждающий пути освобождения родины; с королевскими чиновниками - мудрый советник, предлагающий способ избавления от врагов; на конгрессе - до конца исчерпывает свою преданность: гибнет страна - вместе с ней должен погибнуть и преданный ей герой.

Реальные исторические события здесь поданы в соответствии с требованиями жанра официальной биографии - произведения, посвященного подвигу образцового героя. Революционная опера (драма) дает пример поведения человека, преданного идее освобождения родины. В описании героического пути персонажей этих произведений обнаруживается прямая связь с исторической биографией: та же схема развития действия, те же амплуа персонажей, но только вложено в них новое содержание - преданность революции, патриотическое служение родине.

Историческая биография, таким образом, дала как бы матрицу произведения, предназначенного для пропаганды идеала должного поведения, и каждая новая эпоха заполняет ячейки этой матрицы своим материалом.

-
1. О традиционной биографии см.: "Исторические записки о трех государствах" как литературный памятник. - М.И.Никитина, А.Ф.Троцевич. Очерки истории корейской литературы до XIV в.. М., 1969, с. 120-150.
 2. См. А.Ф.Троцевич. Корейская средневековая повесть, М., 1975, с. 64-95.
 3. А.Гражданцев. Корея, М., 1948, с. 136.
 4. Я благодарна В.И.Ивановой, которая дала мне возможность ознакомиться с рукописью своей монографии, посвященной корейской "новой прозе".
 5. См. М.И.Никитина. Средневековые корейские представления о "личном" и "должном", отраженные в художественной прозе. - Теогетические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тез.докл. четвертой н.конф. Л., 1970, с. 40-43.
 6. См. Malina Ogarek-Czoj. Korean Revolutionary Opera. - AKSE Newsletter, Association for Korean Studies in Europe, n. 8, 1985, p.15.
 7. Пхи пада. Хёгмён кагык, Пхеньян, 1965.
 8. Хельбун мангукхве. - "Чосон есульт", 1984, № 6, с. 21-57.

ЮСУФ БАЛАСАГУНИ – СУЛТАН ВЕЛЕД:
ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ТРАДИЦИЙ

Туркские стихи Султана Баха-эд-дина Веледа (I226–I3I2) – один из первых памятников письменной тюркоязычной поэзии на территории М. Азии. Получившие в отечественной тюркологии название "сельджукские стихи" они являются одной из первых попыток изложить суфийское учение на анатолийско-туркском языке.¹ Однако, несмотря на отсутствие более ранних малоазиатских литературных памятников подобного типа, исследователи отмечают, что сравнительное совершенство этих стихов заставляет предполагать существование длительной предшествующей традиции.² Подобное предположение представляется обоснованным. Его теоретическое подтверждение содержит идея о том, что литературное развитие не существует вне общих связей и процессов, обусловленных социальной жизнью, индивидуальное является частью общего.³ Туркские стихи Султана Веледа, обращенные к "эхл-и базар" – простому люду, возникли, конечно, не в отрыве от туркской литературной традиции. Предлагаемые заметки представляют собой попытку показать в индивидуальной поэтике Султана Веледа элементы общей традиции тюркоязычной поэзии путем сопоставления указанных стихов с поэмой "Кутадгу билиг" Юсуфа Баласагуни – первым известным науке произведением классической тюркоязычной литературы, созданным в I070 г. в г. Кашгаре.

Уже отмечен факт неслучайного сходства просодической структуры этих произведений, которые написаны II-сложными размерами аруза.⁴ Однако сходные элементы легко прослеживаются и на уровне образно-семантической структуры текста, т.е. в содержательной поэтике⁵ этих произведений. Первое, что можно отметить, это – схожие мотивы, выражающие одну и ту же идею и отличающиеся вариативной разработкой образов, например, такие:

I) имущество, богатство – тленны, а потому не имеют ценности, лишь слова – бессмертны и потому являются истинным богатством – Султан Велед:⁶ *uslu kisiniñ malı sōzler olur ı malıñ verür bu sōzleri alur*, (68) – имущество умного человека – слова и своё имущество он отдаёт, эти слова берёт, *mal toprakdur bu sōzler can durur ı uslular andaz keşar bunda durur* (68) – имущество – прах, эти слова – живые и умные бегут оттуда (где имущество), здесь, (где слова), остаются, *sōz kalur baki tavar fani olur ı diriyi tut kogal anı kim ölüür* (68) – слово остается вечным, иму-

цество - тленно, и возьми живое, оставь то, что умрет. Дсуф Баласагунн: *7teğügli ölüŕ kër kalır belgü söz ж söziң edgüsesile öziң ölgüñäs* (188) - посмотри, рожденный умирает, остается его знак - слово и говори хорошие слова и ты будешь бессмертным, *künüş kalsa altın mekingdın sağa ж ami tutmagıl sen bu sözke teңge* (188) - если от меня тебе останется серебро, золото и ты их не бери, (а) следуй этому слову, *künüş işke tutsa tükер alқınur ж söziң işke tutsa künüş kazağınur* (199) - если возьмешь серебро, оно кончится, исчезнет и если возьмешь слово, серебра прибудет, *kişidin kişike kamağa söz ol ж kamağa söziң tutsa asğı yüz ol* (190) - завещание от человека человеку - слово и если он возьмет в наследство слово, его прибыль (будет) многократна.

2) другой мотив - идея о конечном равенстве всех людей, уравнивание в своеобразной форме раба и властелина - СВ: *ne ki varsa ölüŕ ol bir сан kalur ж ol сihanda kul ila sultan kalur* (86) - то, что есть - то умрет, одна душа останется и в том мире останутся раб и султан, *kul u sultan bir дурur iki değül ж ol sağay işre bir olur bek ü kul* (86) - раб и султан - одно (понятие), (а) не два (разных) и в том дворце одним станут господин и раб. ЮБ: *teğügli ölüŕ ök sevüğ сан бағur ж керек bek керек kul ne savçı kalur* (6290) - рожденный умирает, даже любимая душа умирает и ни господин, ни раб, ни пророк не остаются (живыми), *şığay na ölüŕ ök yime bay ölüŕ ж iki böz iletür kara yir belur* (6374) - бедный ли умрет, или богатый, (одинаково) понесут два куска бязи и одинаково они станут (в конце концов) прахом.

Второе, что обращает на себя внимание - схожие образы, отличающиеся вариативностью своей структуры: 1) - построенный на одинаковом сравнении образ человека, сложенного и согнутого любовью - в одном случае, старостью - в другом - СВ: *ne okdur bu ne ok kim değdi venden ж beñim boym şınıydi şimdi уaydur* (14) - что это за стрела, что за стрела прилетела от тебя и мой стан был копьем, сейчас (он) - лук, ЮБ: *bodum erdi ek teg köngül erdi уа ж köngül kılgu ok teg bodum boldı уа* (371) - мой стан был как стрела (прямым), сердце было луком и сердце стало как стрела (дрожавшим), мой стан стал луком, *kadiң teg bodum erdi ok teg köni tüz ж уа tek egrı boldı egildim töngittim* (6532) - мой стан был как береза, правильный как стрела и как лук он стал кривой, я согнулся, склонился. 2) - метафорический образ закрытой двери, в обоих случаях помогающий выразить идею смиренного терпения и надежды на милость бога (хотя у СВ возможно и не метафизическое истолкование) - СВ: *Veled уayñı görди geldı kapına durdı ж aitti ki gele el kim seni örevim bir gün* - (24) - Велед увидел твое лицо,

пришел, встал перед твоей дверью и сказал: "Случится, что я тебя поцелую однажды", *Veled evine vardı teruua и kariai açılmas ben ne edevem* (30) - Велед пошел к ее дому для паломничества и ее дверь не отворилась, что мне делать? *DE: arang irse devlet uarılca karag и serinse uala iyi iltür kamug* (1321) - если счастье отвернется, если дверь закроется и (и) если (человек будет) терпеливым, вновь его положение станет полным (хорошим). *Bayat fazli kelgi kerek kul kamuk и Bayat fazli belsa açıldı karug* (1811) - Всем рабам нужно ждать милости бога и если будет милость бога, дверь откроется. 3) - метафорическое сравнение души (сердца) человека с садом, а влаги, дождя, проливающейся на этот сад - с божественным светом в одном случае, и с благосклонностью властелина - в другом: *CB: ne yağmurdur ki yağdı san üzergne и ki sandan bin gülaf bia bağ bitti* (38) - что за дождь пролился на душу и что из души выросло 1000 роз, 1000 садов *DE: kisi köngli bağ ol uarargu sıvı и bi begler eöki birle edü sıvı* (1887) - сердце человека (как) сад, (а) животворящая ("озеленяющая") влага и (это) слово владыки, слушай благое слово. 4) - образы солнца и луны в содержательной поэтике *CB* при определенных условиях становятся абсолютными синонимами и превращаются в единый суфийский символ бога.⁸ Такое функциональное сближение словесных образов солнце и луна, тенденция соединять их в единый образ - вовсе не авторское порождение *CB*, а элемент общей поэтической традиции тюркоязычной поэзии: - *CB: eu ay и günes kolun aldın salımı bağın и ger bir bakasın bana eksiük ne ola senden* (24) - о луна и солнце, рукой ты взяла мой душу сегодня и если раз посмотришь на меня, еще какой мне будет ущерб? *ölmäden tiz ölüp ađın göge и kim nizi ayıla güner ona* (46) - скорее умирайте, прежде, чем умереть, поднимайтесь к небу, и чтобы вас восхваляли луна и солнце. *DE: amulluk kerek erke kilki ongay и ögüklük kerek begke tođsa kün ay* (325) - мужчине нужны спокойствие и непринужденность в поведении и беку нужно спокойствие, если (когда) восходят солнце и луна, *ongay evrilür emäi evren saaga и tileke tođar ay kün ödelek tonga* (6231) - определено, небо повернется сейчас к тебе и по твоему желанию взойдут луна и солнце, (злой) рок замрзнет. 5) - *CB* часто использует распространенный в поэзии мевлевийцев образ-символ - видение солнца среди ночи.⁹ Но этот же образ встречается и в "Кутадгу билиг", которая имеет несудийскую основу:¹⁰ *CB: vanda buldilar erenler bil vıanı и dün içinde gördiler bellü günı* (92) - знай, здесь нашли его святые и среди ночи ясно увидели солнце, *DE: karangkuda erdim yarattı tünüm и tünerikte erdim teğurdi künüm* (383) - я пребывал в темноте, он сделал мою ночь

светлой и я был во мраке, он заставил взойти для меня солнце. Приведенный пример говорит о том, что в тюркоязычной поэзии этот образ появился раньше, чем в поэзии мевлевийцев. Поэтому его появление, но уже в качестве суфийского символа, в поэтике СВ следует объяснять не только влиянием Дж.Руми, творчество которого воздействовало на всех мевлевийцев,¹¹ но и тем, что этот образ не противоречил тюркской поэтической традиции, был уже освоен ею.

Примеры показывают, что в содержательной поэтике СВ действительно присутствуют элементы предшествующей традиции тюркоязычной литературы, в частности - среднеазиатской литературной традиции, существовавшей в империи Караханидов. Этот факт может быть достаточно четко объяснен. Язык поэмы ЮБ большинством исследователей определяется как карлукский.¹² В то же время карлуки - господствующее племя в Караханидской державе¹³ - составляли значительную долю среди тюркских племен, переселившихся в Анатолию.¹⁴ Влияние карлуков было настолько значительным, что карлукский языковой элемент вошел в состав основы анатолийско-тюркского языка, которую составили элементы трех групп тюркской семьи языков - огузской, кыпчакской и карлукской.¹⁵ Более того, влияние имевших длительную письменную традицию "восточнотюркских наречий", в том числе - языка "Кутадгу билиг"¹⁶ на анатолийско-тюркский проявлялось даже в области письменной традиции, т.к. "в течение XIII-XV вв. анатолийско-письменный тюркский язык в своей графике базировался на практике староуйгурского письма".¹⁷ В связи с этим представляется обоснованным мнение З.Коркмаз о том, что с точки зрения литературной письменной традиции нельзя разделять Ц.Азию и Анатолию.¹⁸ В итоге естественно предположить, что закономерным результатом такого переноса в М.Азию "восточно-тюркской", "караханидской" языковой традиции явился также перенос и литературно-поэтической традиции, закрепленной, в частности, ЮБ в его поэме. Отдельные элементы этой традиции и появляются, как кажется, в поэтике СВ.

-
1. А.Н.Кононов. К истории формирования турецкого письменно-литературного языка. - Тюркологический сборник. 1976. М., 1978, с. 259.
 2. Подробнее см.: М.С.Фомкин. Об изучении тюркских стихов Султана Веледа. - СТ, 1983, № 2, с. 27-28.
 3. М.Б.Храпченко. О разработке проблем поэтики и стилистики. - Известия АН СССР, ОЛЯ, 1961, т. XX, вып. 5, с. 400.
 4. St. Rymkiewicz. Gazele Sultana Velede. - Przegląd orientalistyczny, 1962, №1(41), с. 15.

5. О термине см.: С.Н.Иванов. О "Благодатном знании" Юсуфа Баласагунского. - Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. Издание подготовил С.Н.Иванов. М., 1983, с. 537.
6. Далее: СВ. Примеры в упрощенной транскрипции даются по: *Veled Celebi. Divani türki-i Sultan Veled. Istanbul, 1341 h.* Цифра в круглых скобках - страница указанного издания.
7. Далее: ДБ. Примеры в упрощенной транскрипции даются по: *R.Ä. Arat. Katağı bilig. I. Metin. Istanbul, 1947.* Цифры в круглых скобках - номера бейтов в указанном издании.
8. Подробнее см.: М.С.Фомкин. Особенности содержательной поэтики турецких стихов Султана Веледа. - *Turcologica*. 1986. К 80-летию академика А.Н.Кононова. Л., 1986, с. 290-296.
9. Э.Д.Джавелидзе. У истоков турецкой литературы. I. Джелальед-дин Руми (вопросы мировоззрения). Тбилиси, 1979, с. 220.
10. Иванов. О "Благодатном знании"..., с. 527.
11. Джавелидзе. У истоков..., с. 5-7.
12. А.Н.Кононов. Поэма Юсуфа Баласагунского "Благодатное знание". - Юсуф Баласагунский. Благодатное знание, с. 504; А.М.Щербак. Грамматический очерк языка турецких текстов X-XIII вв. из Восточного Туркестана. М.-Л., 1961, с. 26.
13. O.Pritsak. *Die Karachaniden. - Der Islam, Bd. 31, №1, 1954, S. 22.*
14. Д.Е.Еремеев. Этногенез турок (происхождение и основные этапы этнической истории). М., 1971, с. 94-95.
15. Кононов. К истории ..., с. 257, 263.
16. В.В.Бартольд. Сочинения, Т. У. М., 1968, с. II4.
17. Кононов. К истории..., с. 262.
18. Цит. по: *György Hazai. Kurze Einführung in das Studium der türkischen Sprache. Budapest, 1978, S.42.*

Чан Тхи Хонг Ван

ОТРАЖЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В АРАВСКИХ¹ КЛАССИЧЕСКИХ² МАСАЛ (по материалам рукописи ал-Аби³)

В данном случае мы употребляем арабский термин "масал" (мн. 'амсал), не переводя на русский язык, во избежание неточности, поскольку масал, часто передаваемый словами "пословица", "поговорка", средневековые мусульманские ученые употребляли ко всем видам клишированных элементов речи т.е. 1/ пословица, 2/ поговорка,

3/ афоризм, 4/ мудрые изречения, 5/ формульные обороты речи типа: мольба, заклинание, прозвище, проклятие, кличка и т.д., 6/ устойчивые словосочетания.

Кроме того масал понимается еще как притча, басня и т.п.

Здесь 'амсал рассматриваются как художественные миниатюры, являющиеся составной частью формы общественного сознания, которые отражают общественное бытие. Дело в том, что передаваемые 'амсал явления, образы, идеи, факты, хотя и фрагментарны, единичны, но в целом, как совокупность, они представляют действительную и ценную картину жизни арабских бедунов периода раннего средневековья.

По семантико-тематическому признаку классические 'амсал можно делить на три группы: исторические, социальные и относящиеся к природе.

I - К первой группе относятся те 'амсал, которые отражают исторические явления и события доисламской древности. Прежде всего мы замечаем ряд 'амсал, фиксирующих родо-племенные отношения той эпохи, когда основной единицей социальной организации арабов (бедунов) был коллектив кровных родственников. Между родами и племенами часто возникали взаимное соперничество и ненависть:

316/14

"О /племя/ Шани, ослабь Касит!"

316/7

"Не знаем, какое племя больше Ас'аду-л-лах или Джузам".

316/18

"Раздели Ма'аддитов - они полюбят друг друга".

Многие 'амсал связаны с именами конкретных (исторических или легендарных) личностей или названиями местности:

27a/4

"Больше требующий, чем Фалхас". (Ал-Аби разъясняет, что это - мужчина из племени Бану Шайбан. Он был могущественным вождем, который требовал себе долю военной добычи, опираясь на силу, даже если не участвовал в бою).

286/10

"Ничтожнее, чем Табала для ал-Хаджада". (Это маленькая местность в Йемене. Говорят, что это первый город, которым управлял ал-Хаджад). (Йакут, 716).⁴

27a/3

"Быстрее, чем Худаджа. (Это мужчина из племени 'Абс. Его послали 'Абситы во время убийства 'Омара ибн 'Омара ибн Гудса, чтобы предостеречь свой народ)".

В некоторых 'амсал еще сохраняются следы борьбы арабов против

иноземных захватчиков в древние времена:

34a/3

"Рыжеусые"

34a/15

"Голубоглазые" (ал-Майдани: "Это кличка врага, римского происхождения"⁵)

2 - К социальным мы относим те 'амсал, в которых отражаются такие аспекты жизни арабов, как социальные отношения, хозяйственная жизнь, обычаи, нравы, религиозные чувства и т.д.

Социальное отношение прежде всего - отношение между различными слоями (группами) общества, например, между свободным бедуином (членом племени) и рабом (подчиненным):

326/5

"Раб твой - не брат тебе".

326/8

"Дай рабу голень, он потребует локоть".

326/9

"Свободный дарует, а у раба сердце болит".

326/17

"Не шути с рабыней, и не мочись на холме".

Раб не считается равноправным членом племени. Бедуины видят в нем только пороки и недостатки:

326/18

"Как рабыня радуется выкидышу своей госпожи".

Для хозяина раб - его собственность:

326/11

"Посади раба на коня; если он погибнет, то пусть гибнет, если будет жив, останется твоим".

Однако по отношению к другому члену племени, он не вполне раб:

326/13

"Чужой раб - он тебе ровня".

Отношения между свободными членами общества отражаются в классических 'амсал прежде всего как кровнородственные:

326/16

"О частица моя, оставь другую!" (Говорится о милости к родственнику).

316/18

"Твое молоко - твое, пусть даже разбавленное водой" (ср. вьетнам.

"Разбавленная [водой] кровь еще лучше, чем простая вода").

316/15

"Не оставляй сына твоего дяди без помощи!".

Причем родственная связь именно по отцовской линии.

"Тетка по отцу далека от тетки со стороны матери. (Аз-Замахари: т.е. тетка по отцу лучше тетки по матери. Приводится, когда один человек превосходит другого).⁶

Кроме того, многие 'амсал выражают такие семейные отношения, которые свойственны всем народам:

316/20

"Свекровь была увлечена невесткой, а невестка была увлечена подзрением".

"Каждая девушка своим отцом восхищается". (ср. вьетнам. "Мать поет - дочь хвалит").

Арабские 'амсал еще отражают древние обычаи народа: не раз упоминаются кровная месть, выкуп за убитого, за пленника.

536/17

"Пусть тебя не огорчает кровь, которую пролили его родственники".

"Стоящий больше выкупа, чем ал-Аш'ас" (его пленили Мазхиджиты и он выкупил себя за три тысячи верблюдов).

Тема труда также получила освещение в классических масал. Главные хозяйственные занятия бедуинов - скотоводство и охота. Этим объясняется большое количество 'амсал о животных. В собрании ал-Аби имеется 123 'амсал, в которых упоминается верблюд (причем с различными названиями), 45 - лошадь, 47 - осел, 43 (бык, овца, газель) крупный и мелкий скот и 148 'амсал о различных диких животных. Эти 'амсал служат сравнениями и метафорами, отражая трудовую и жизненный опыт арабов.

38а/II

"Молодые отлученные от вымени верблюжата подражают даже чесоточным верблюдицам".

Другие занятия, характерные для хозяйства: изготовление пищи, молочных продуктов, пряжи, шерстяных изделий также хорошо освещены в 'амсал. Такие занятия, как кузнечное ремесло, ветеринарное, торговля и прочие, хотя и упоминаются, но очень редко. Отсутствуют 'амсал, где упоминается о земледелии, хотя 'амсал о деревьях, растениях встречается часто. Исключением является только один масал:

57а/2

"Когда было веление Аллаха о пахоте [земли] для [посева] фиников?"

'Амсал морально-этического плана занимает значительное место у арабов. Как основной способ выражения норм общественной морали бедуинов, эти 'амсал отражают глубокие представления арабов о чести, долге, моральной чистоте. Они воспевают такие положительные качества, как благородство, правдивость, честность, щедрость, гостеприимство, верность, смелость и т.п.

326/27

"Благородный исполняет то, что обещает" (ср. вьетнам. "У благородного только одно слово").

326/26

"Благородная женщина будет голодать, но не станет зарабатывать пищу своими грудями" (т.е. не будет работать кормилицей вроде какой-нибудь рабыни).

А отрицательные качества - скупость, жадность, лживость, подлость, трусость, глупость - редко высмеиваются.

Религиозные чувства, воззрения, представления арабов, их различные предрассудки отразились в большой группе 'амсал. Арабы высоко оценивали ораторское искусство: это высший дар бога, гордость племени, признак образованности человека. Красноречию посвящалось много 'амсал.

35a/7

"Ему от Аллаха (дан) добрый язык".

И наоборот, считается пороком, если человек не умеет ясно говорить, не способен к красноречию:

356/31

"Неспособность к речи - худшее несчастье".

3 - Мы выделяем отдельные 'амсал, которые отражают природные явления, наблюдения арабов над окружающим миром. Тема природы занимает значительное место среди 'амсал. Можно сказать, что ни у одного народа природа так явно и полно не воплощена в пословицах, как у арабов в 'амсал. Бедуины проявляли удивительно тонкую наблюдательность по отношению ко всей окружающей их среде:

446/3

"Он схватил его, как хватает ящерица своего детеныша".

Природа отражена обычно в конкретном зрительном образе, служащем для сравнения, что характерно и для древней арабской поэзии. Из любого явления природы бедуин старается что-то черпать для сравнения:

456/15

"Прозрачнее, чем глаза петуха".

456/37

"Короче, чем шпора петуха каты (род куропатки)".

Здесь надо подчеркнуть один момент: не зафиксированы 'амсал об измененных погоды. Наличие пословиц, связанных с наблюдениями погоды, характерно для народов, занимающихся земледелием. (Это подчеркнул и Блазар). Видимо, для бедуинов не было необходимости в наблюдении за изменениями и циклами погоды. Исключение составляет единственный случай:

48a/31

"Докинешь до раджаба, ты увидишь чудо".

Рассмотрев семантико-тематический аспект арабских классических 'амсал, можно прийти к выводу, что в целом 'амсал дает нам весьма широкое представление о жизни, быте и духовном мире арабского общества доисламской эпохи и раннего ислама. Эти 'амсал служат важным материалом для решения многих вопросов исторической этнографии, общественной мысли и особенно филологии и культуроведения.

1. Под "арабскими" понимается бедуинские в отличие от городских (оседлых) или народных ('аммия) 'амсал.
2. Слово "классический" в понимании мусульманских средневековых ученых - исконно арабский, созданный на чистом (фасих) языке, в отличие от позднеобразованных или вошедших в арабский язык (муваллад).
3. Абу Мансур ибн ал-Хусайн ал-Аби. Китаб наср ад-дурр. Рук. ЛО ИВ АН СССР С 679.
4. Jacqz's. Geographischer Wörterbuch. Bd. II, Leipzig, 1866.
5. Ахмад ибн Мухаммад ан-Найсабурй ал-Майданй. Маджма' ал-'амсал. /Каир/, 1310.
6. Махмуд ибн 'Умар аз-Замахварй. Ал-Мустахса фи 'амсал ал-'араб. Хайдарабад, 1954.
7. R. Blachère. Contribution à l'étude de la littérature proverbiale des à l'époque archaïque. Arabica. Janvier, 1954.

ОБ ЭТИМОЛОГИИ СЛОВА ХАЯСИ "ЛЕС" В ЯПОНСКОМ ЯЗЫКЕ

В результате исследований последних десятилетий в области генетических связей японского языка, стало ясно, что японский язык возник в результате смешения языков, принадлежащих к разным языковым семьям, в первую очередь, к алтайской и малайско-полинезийской.¹ Из этого следует, что при установлении этимологий для японского языка необходимо прибегать к сравнению этимологизируемых слов с соответствующими словами других языков. Однако, как было показано Е. Д. Поливановым еще в тридцатые годы нашего века, многие японские слова этимологизируются исключительно на японской почве.² Это, по-видимому, можно объяснить достаточно давним обособлением японского языка.

Общеизвестно, что большую ценность для этимолога представляет древняя топонимика. Огромное количество географических названий древней Японии отражено в "Фудоки" ("Исторических и географических описаниях провинций"), которые были составлены между 713 и 740 г. К сожалению, большая часть этих описаний сохранилась лишь в незначительных фрагментах, в том числе очень важные с лингвистической точки зрения описания таких провинций как Ямато, Ямасиро, Сэтцу и др. Однако описание провинции Идзумо дошло до нас полностью, а описания четырех провинций - Хитати, Харима, Хидзэн и Бунго в довольно больших фрагментах.

Надо отметить, что древняя топонимика, зафиксированная в "Фудоки", не использовалась учеными в целях этимологического анализа. Материалы "Фудоки" привлекались, насколько нам известно, исключительно для поисков субстрата японского языка,³ однако эти поиски не дали ощутимых результатов.

В этой статье мы хотим показать возможность использования древнеяпонской топонимики, записанной в "Фудоки", для этимологического анализа японской лексики на примере установления этимологии слова хаяси (др.-яп. хаяси) "лес".

В начале описания уезда Су, находящегося в провинции Идзумо, дается список сел, почтовых дворов, храмовых сел и т.п. Затем рассказывается история происхождения названия самого уезда и входящих в него сел. Среди этих сел упоминается село Хаяси (др.-яп.

фаяси):

拜志郷。本字林。⁴

Село Хаяси; раннее [название села] писалось иероглифом 林 (лес).⁵

Несколько далее в тексте объясняется происхождение названия Хаяси:

...所造天下大神命、將平越八口爲而幸時、
此處樹林茂盛、爾時詔吾御心之波夜志、
故云林。神龜三年改字拜志。⁶

"Когда Великий бог, создавший поднебесную, победив змея Коси, прибыл сюда, то здесь росли густые леса. Тогда он изрек: "Мой дух [здесь] укрепился" (хаяси) - так он сказал. Поэтому [село] и называли Хаяси. (В 3-м году Дзинги⁷ название [названия села] было заменено на 拜志)".⁸

Три подчеркнутых иероглифа в камбуном тексте - это фонетическая запись знаками маньёгалы японского слова хаяси (波 - ха, 夜 - я, 志 - си), которое К.А.Попов переводит как "укрепился", следуя современному японскому комментатору "Фудоки" Акимото Китиро.⁹ Сразу отметим две очевидные грамматические неувязки в переводе К.А.Попова:

1) слово хаяси не может быть конечной формой сказуемого, оно является отглагольным существительным от глагола хаясу "воспрянуть духом", "ободриться". Чтобы перевести это слово глаголом "укрепился" должна была бы стоять форма хаясэри, или с некоторой натяжкой, хаясикэри.

2) фразу 吾御心之波夜志, произнесенную Великим богом, очевидно надо читать по-японски, на что указывает слово хаяси, написанное маньёганой, ибо было бы странным, если бы часть фразы читалась по-китайски, а другая часть по-японски. Мы предполагаем следующее японское прочтение:

ж [а-га ми-кёкёрё-нё] фаяси.

Китайская частица 之, как это часто бывает при чтении камбуна по-японски, передается японским формантом родительного падежа -но (др.-яп. -нё). Однако -но в древнеяпонском языке часто оформляло подлежащее в определительном придаточном предложении, иногда в глагольном, достаточно редко в придаточном причины и придаточном уступительном, но никогда в придаточном изъяснительном. Это также препятствует переводу хаяси как глагола, и, наоборот, свидетельствует о том, что та часть фразы, которая записана по-китайски, является определением к существительному хаяси. Поэто-

му, если следовать комментарию Акимото Китиро, перевод фразы, сказанной богом, должен выглядеть таким образом:

"[Здесь] укрепление моего духа".

Обратим внимание на то, что в 727 г. написание названия было заменено: вместо иероглифа 林 "лес" стали писать два иероглифа 拜志: 拜 - "поклоняться", "почитать"; 志 - "стремление", "желание", "воля". Казалось бы, название Хаяси (= яп. хаяси "лес") идеально соответствует тому, что в легенде говорится о густых лесах в этом месте во времена посещения их Великим богом. Но в легенде ясно сказано, что место было названо Хаяси не из-за наличия там густых лесов, а из-за того, что Великий бог произнес: "[Здесь] укрепление (хаяси) моего духа". Новое написание было дано с явной целью пояснить значение топонима Хаяси. Но иероглиф 拜 не имеет значения "укрепляться духом" или "воспрянуть духом", а имеет значение "поклоняться", "почитать". Дело в том, что Акимото Китиро, по всей вероятности, не учел, что глагол хаясу помимо значения "укрепляться духом" еще имеет значение "поклоняться", "почитать". Это значение глагола хаясу является очень древним, в этом значении хаясу встречается только в памятниках эпохи Нара и отмечается далеко не всеми словарями старого языка. На протяжении всей истории японского языка после эпохи Нара глагол хаясу в значении "поклоняться" встречается только как второй элемент сложных глаголов, например, в современном японском глаголе мотэ-хаясу "восхвалять", "превозносить". Мы полагаем, что значение "укрепляться духом", "воспрянуть духом" является производным от значения "поклоняться", "почитать": "почитать" → "укрепляться духом в процессе почитания божества" → "укрепляться духом".

На наш взгляд, фразу 吾御心之波夜志 произнесенную Великим богом, надо переводить как: "[Здесь место] почитания моего духа". Именно такой перевод будет согласовываться с написанием топонима Хаяси как 拜志.

Возникает закономерный вопрос: почему первоначальное написание 林 "лес" было заменено на написание 拜志, и не является ли позднейшее написание переосмыслением первоначального 林 郷 (Хаяси-но сато) "лесное село"?

Нельзя упускать из вида, что древние японцы считали как леса, так и рощи местами обитания kami - богов. В любом лесу обитал свой бог, которому поклонялось местное население. Поэтому не исключено, что древнеяпонское слово, обозначающее лес, было табуировано, и вместо него употребляли эвфемизм хаяси "то, чему поклоняются", "место, где поклоняются". Тогда этимологию слова хаяси

"лес" можно представить следующим образом: хаяси "почитать", "поклоняться" → хаяси "поклонение" → хаяси "объект поклонения" хаяси "место поклонения" → хаяси "лес". С этой точки зрения помнят, почему в 727 г. написание названия было изменено с 林 на 拜志. Очевидно, что к этому времени слово хаяси потеряло значение "поклонение", "место поклонения" и приобрело значение "лес". Однако место Хаяси было местом поклонения Великому богу, и для того, чтобы смысл названия не был утерян и село Хаяси не превратилось просто в "Лесное село", топоним пояснили с помощью китайского иероглифа 拜. До этого времени употреблялся знак 林, поскольку всякий лес для древнего японца был местонахождением божества, и связь между хаяси "место поклонения" и хаяси "лес" не была еще разорвана.

Примером другого эфемистического названия места, связанного с культом, может служить древнеяпонское слово мисасаги "императорский мавзолей". Это слово имеет следующую этимологию: "августейшее (ми-) огороженное место (ки), [вокруг которого посажен] низкорослый бамбук (саса)".

Иероглиф 志 в новом написании топонима Хаяси можно объяснить двояко:

1) знак 志 имеет значение "стремление", "желание", "воля" ⇒ появляется значение "дух". Это объяснение нам представляется несколько натянутым, поскольку ни в Китае, ни в Японии

志 ≠ 心.

2) 志 является фонетической записью слога (си) (ср. в тексте легенды: 波夜志 = хаяси) и обозначает, наподобие современной окуриганы, что иероглиф 拜 надо читать по-японски, как хаяси, а не по-китайски. Такое явление в текстах, написанных маньёганой, встречалось довольно часто.

Возможно утверждение, что 拜志 является просто фонетической записью топонима Хаяси. Это утверждение легко можно опровергнуть на основании следующих фактов:

1) маньёгана - достаточно точное фонетическое письмо, и редукция на письме трех слогов до двух была бы странной;

2) ни среднекитайское чтение этой пары иероглифов paitšai, ни тем более ее го'онное чтение фэси (в эпоху Нара было распространено в основном го'онное чтение) не сводимо к древнеяпонскому фаяси > совр. хаяси.

Сопоставление слова хаяси "лес" с алтайскими и малайско-полинезийскими словами, обозначающими то же понятие, ясно указывает на местный источник слова хаяси, например: кор. супхуль, эвенк.

мота, каз. орман, монг. ой, индонез. hutan, таг. kakahuyan "лес".

Об относительно недавнем происхождении слова хаяси "лес" может также свидетельствовать то, что судя по имеющимся в нашем распоряжении материалам по языку Рюкю и его диалектам, в этом языке нет слова со значением "лес", соответствующего японскому хаяси, в то время как японскому мори "роща" соответствует рюкюское (диалект Наха - Сюри) муи "роща", "лес". Заметим также, что японское мори "роща" в принципе уже сопоставимо с эвенк. мота "лес".

Исходя из вышесказанного, мы считаем, что японское слово хаяси "лес" имеет местное происхождение и этимологически связано с отглагольным существительным хаяси "почитание", "поклонение", "место поклонения" от глагола хаясу "почитать", "поклоняться", которое использовалось в качестве эвфемистического названия леса.

Сокращения:

др.-яп. - древнеяпонский

индонез. - индонезийский

каз. - казахский

кор. - корейский

монг. - монгольский

НКБТ - Нихон котэн бунгаку тайкэй
(Серия японской классической литературы).

таг. - тагальский

эвенк. - эвенкийский

-
1. Оно Сусуму. Нихонго-но кигэн (Происхождение японского языка). Токио, 1957, с. 198-199.
 2. Е.Д.Поливанов Предварительное сообщение об этимологическом словаре японского языка. - Проблемы востоковедения, 1960, № 3, с. 174-175.
 3. R.A.Miller. The Japanese Language. Chicago - L., 1967. p.170.
 4. Фудоки. НКБТ, т. 2. Токио, 1958. с. 98. Далее: Фудоки.
 5. Идзумо Фудоки, пер. и комм. К.А.Попова. М., 1966, с. 22.
I Далее: Идзумо Фудоки.
 6. Фудоки, с. 106.
 7. 727 г.
 8. Идзумо Фудоки, с. 24.
 9. Фудоки, с. 107, комментарий № 21.

И.Н.Воевужский

ЛЕКСИЧЕСКИЙ СОСТАВ ИУДЕЙСКО-ИСПАНСКОГО ГЛОССАРИЯ ХУІ В.

Одно из ранних сочинений иудейско-испанской литературы на джудесмо^I "Руководство жизни" (הנהגת החיים // ריגויינטור דילה וידה)

Моше Алмоснино (1510, Салоники - 1580, Константинополь), впервые изданное в Салониках в 1564 г., снабжено испанско-еврейским глоссарием.

Потребность в таком глоссарии понятна: джудесмо был в то время языком бытового общения, не имевшим литературной традиции, а следовательно - и запаса "книжной", "ученой" лексики. Написать на таком языке философское, энциклопедическое сочинение (а именно таким и является "Руководство жизни", формально посвященное этике, но на деле затрагивающее темы из всех областей знания, включая естественные науки) значило использовать слова, неизвестные широкому читателю, а то и вовсе не использовавшиеся доселе в джудесмо. Подобное произошло в XIII в. с Шеломо Ибн Тиббоном переводчиком на еврейский "Путеводителя блуждающих" Маймонида: при переводе с арабского - языка с развитой философской терминологией, на еврейский - язык с богатой литературной традицией, но не выработавший философских терминов, ему пришлось изобретать неологизмы, зачастую просто калькировать арабские слова. Пояснению этих новых слов Ибн Тиббон посвятил особую работу.

Глоссарий М.Алмоснино - двуязычный, слова пояснены по-еврейски, причем и в XVI в. еще не любое понятие могло быть объяснено одним словом; иногда не дано никакого еврейского соответствия, и слово поясняется описательно; иные еврейские слова производят впечатление сконструированных по известным моделям самим автором; встречаются и кальки с испанских терминов.

В языковом отношении глоссарий неоднороден: здесь пояснены слова не только испанские, привитые автором в джудесмо из испанского языка науки, или итальянские,² но и греческие и латинские. Это неудивительно, М.Алмоснино был просвещеннейший человек; вот далеко не полный перечень авторов, чьи сочинения были использованы при написании данного труда: Маймонид, Раши, Аврахам Ибн Эзра, Йедаи ха-Пнини, Платон, Аристотель, Менандр, Демосфен, Евклид, Плутарх, Цицерон, Сенека, Альберт Великий, Ибн Сина, ал-Газзали, Ибн Рушд, ал-Рази, испанский поэт Хорхе Манрике.³

Неоднороден лексический состав и тематически. Общее число поясняемых слов - 515. Если классифицировать их по частям речи, то большинство (немногим меньше половины) составят существительные, главным образом - абстрактные, а если конкретные, то в быту употребляемые редко или неупотребляемые вовсе: אילקסיעו (elección) "избрание", אובסטакולו (obstaculo) "препятствие", אדולאסיעו (adulación) "лесть", בילוסיעו (φιλοσυμια) "честолюбие", קלימ (clima) "климат". Есть, однако, и более обычные слова: ברג (bregas) "ссоры",⁴ בוסה די גאנאד (choza de ganado)

"хижина для скота", תרוא (traza) "моль" (редкое значение испанского слова), פואיט (poeta) "поэт", קובה (cuba) "бочка".

Несколько меньше - прилагательных, их - около 200. Они - либо редкие по форме (вместо них в быту употребляются существительные с предлогом de), либо неупотребительные в повседневной жизни:

איגניאר (igneo) "огненный", דיארנו (diurno) "дневной", אירידינט (evidente) "очевидный", אנטעסידנטע (antecedentes) "предшествующие", אודוריפיראש (odoríferas) "ароматные", נעפאנד (nefanda) "мерзкая". Встречаются и не столь необычные прилагательные: נודה (nuda) "голая", דיפיסיל (difícil) "трудные", פיליסי (feliz) "счастливы".

Глаголов - около четырех десятков, главным образом означающих ту или иную умственную деятельность, но не только: אפּרובאר (aprobár) "апробировать", אקשפליкар (explicar) "объяснять", קונטראшאר (contrastar) "противостоять", וואксילאנד (vacilando) "покачиваясь". Есть глаголы бытовые: דוטאר (dotar) "давать приданое", סעליבראר (celebrar) "праздновать".

Наречий - всего три.

Если классифицировать состав глоссария тематически, то окажется, что философская лексика (в более или менее строгом подходе к отбору материала) вовсе не составляет большинства: таких слов около 150, причем терминов из области этики опять же не большинство - их около 30, тогда как терминов гносеологических и логических - около 40. Примеры общефилософских терминов: אעסענц (esencia) "сущность", אעזистенц (existencia) "бытие", אעнтэ (ente) "сущее", באזис (basis) "базис", מיקרו קושמו (microcosmo) "микрокосм". Термины из области гносеологии и логики: דיסцерн (discernir) "различать", אעспекולацион (especulación) "умозрительное построение", פרימיסас (premisas) "предпосылки", שИНДЕРИЗИ (sínderesis) "здравый смысл", אилогизмо (silogismo) "силлогизм". Образцы этической терминологии: אאушטיגע (abstención) "воздержание", אעפעлиа (επιείκεια) "нравственная чистота", דעקоро (decoro) "достоинство", טעמפורалиш (bienes temporales) "преходящие блага", טемпланса (templanza) "умеренность".

Около 100 слов представляют собой специальные термины из различных областей знания. Это - и название самих областей знания:

אעштралогия (astrología) "астрология" (обычно - в смысле "астрономия"), אридутиקה (aritmética) "арифметика", לוגיק (lógica) "логика", פוליטיקה (política) "политика".

Примеры специальных терминов: из области экономики:

רישטיטוטאיוניש (restituciones) "возмещения (убытков)"; из области права: גוריש קונשולטוס (jurisconsultos) "правоведы"; медицинские термины: אפילינסיא (epilepsia) "эпилепсия", דיג'עסטיב (digestiva) "пищеварительная", וינטריקול (ventriculo) "желудочек", קיל (quilo) "хилус"; математические термины: דיאаметר (diámetro) "диаметр", שירקונפירינסיא (circunferencia) "окружность"; астрологические и космографические термины: איקליפט (eclipse) "затмение", מירידיאנו (meridiano) "меридиан", קאנסיר (Cáncer) "Рак", קארפיקורנו (Capricornio) "Козерог"; музыкальные термины: ארמוניא (armonía) "гармония" (то, что этот термин именно музыкальный, явствует из пояснения: "соотношение приятных звуков"); термины из области риторики: אילוקינט (elocute) "красноречивый", אקיי וקיי (equivoco) "двусмысленность"; грамматические термины: פלוראל (plural) "множественное число", וירבו (verbo) "слово", שובייקט (sujeto) "подлежащее"; литературные термины: פרולוג (prólogo) "предисловие", פריאמבולוס (preambulos) "введения, преамбулы".

Еще одну категорию составляют имена собственные людей, жителей тех или иных городов, философских школ, титулы книг.

Особо отметим включение в глоссарий названий времен года. Возможно, что сефарды, живущие в столь отдаленных друг от друга климатически и территориально регионах, как Северная Африка и Балканы, называли их по-разному; может быть, они пользовались словами местного населения. Обращает на себя внимание несоответствие испанских и еврейских значений или их совпадение со старым, библейским, а не позднейшим смыслом. Полное совпадение одно: אשטא (aestio) // קיץ "лето". Однако слово ויראו (verano), значащее также "лето", пояснено как אביב т.е. "весна". Слово ארטנו (autumno) "осень", пояснено как חורף "зима" (библейское значение "осень", "время созревания плодов", как арабское خريف). Слово אינוויerno (invierno) "зима" пояснено как סתו "осень", "сезон дождей" (библейское значение "зима", как арабское شتا).

Отметим наконец, что среди слов глоссария есть один гебраизм: слово הדיוסט (he Dios) происходящее от еврейского הדיוסט "невежественный", что отмечает сам автор.

I. Так по терминологии, разработанной Х.В.Сефихой и ныне повсеместно принятой, называется "местный", разговорный вариант иудейско-испанского, в отличие от ладино, под которым подразумевается язык калькированных переводов. Однако термин "ладино" нередко употребляется для обозначения иудейско-испанского вообще.

2. Разделение слов испанского и итальянского происхождения имеет смысл только для специальных исследований, в джудесмо многочисленные заимствования из итальянского однородны испанским словам.
3. Вопросу о том, что и на каких языках читал М. Алмоснино, мы собираемся посвятить особое исследование.
4. Слова в глоссарии даны в том роде, числе или лице, в каком они употреблены в тексте сочинения.

И. С. Гуревич

УПОТРЕБЛЕНИЕ СЛОВА чу В ТЕКСТАХ ТАНСКИХ БУДДИЙСКИХ кялу

В текстах танских буддийских кялу школы чань очень часто встречается слово чу, сфера употребления которого весьма широка, — от обычного, вполне конкретного существительного со значением "место" до служебных функций и даже словообразующего элемента.

Употребляясь как обычное существительное, чу может иметь перед собой определение, выраженное числительным 一 и "один", сочетанием 一切 ице "весь", "все"; перед чу может стоять показатель множественности 诸 чжу; часто определением к чу выступает глагол, иногда — прилагательное. Чу, как и другие существительные, может иметь при себе классификатор 箇 гэ, выражающий неопределенность. В предложении такое чу выполняет обычные для имени функции — дополнения, обстоятельства или именной части связочного сказуемого. Примеры:

... 三法混融出, 和合一如 [78]¹ ... сань фа хунь кун хэ хэ ичу ... [эти] три дхармы, смешавшись, слились в гармоническое единство (досл. в одно место); 向一切处, 游行履国土 ... [39] сян ице чу ялюй го-ту ... Направляются повсюду (досл. во все места), обходят земли и страны...; ... 所在一切处 不疑定 ... [83] ... эй ице чу бу и ... ни в чем (досл. во всех местах) не знать сомнений ...; 诸处 不取指脚 ... [89] чжу чу чжи чжи сян ... Повсюду (досл. во всех местах) вы бьете себя в грудь ...; 摩如 一箇水 銀 分散 诸处 [48, 386a] пингу итуань шуй-инь фэньсань чжу чу Предположим, ртутный шарик рассеялся повсюду (досл. во все места); 待知向何位 处 即来 [47, 508a] дай хэшан и чжу чу цзи лай Как только Почтенный обоскуется (досл. будет место проживания), я сразу приду.; 他向不 动 处 立 [71] та сян бу дун чу ли Он оказывается в сфере неподвижности (досл. месте, где ничто не движется).; 作磨生

ние, как правило, несколько стертое. Это находит отражение и при переводе на русский язык – мы почти никогда не переводим чу отдельным словом.

Как частный случай функционирования чу – обычного существительного можно было бы рассматривать употребление его в составе вопросительных словосочетаний о месте действия: сочетание вопросительного слова с чу достаточно свободно образуется, составляющие его элементы полностью сохраняют свое лексическое значение, но по большей частоте употребления эти сочетания больше похожи на служебные или полуслужебные слова. В обследованных текстах для вопроса о месте действия употребляются 甚如 шэньчу, 什磨如 шэммачу, 何如 хэчу. Примеры. 病在甚如 [27] Бин цзай шэнь-чу В чем (досл. в каком месте) заключается болезнь?; 佛在什磨如 [10] Фо цзай шэммачу Где (досл. в каком месте) находится Будда?; 十二面觀音, 向什磨如 去也 [19, 114] Ши эр мянь гуаньинь сян шэммачу шуй ё Куда (досл. в какое место) ушла двенадцатиликая Гуаньинь?; 修補何如 [53] Сюбу хэчу В каком месте /вы бы хотели/ исправить и дополнить?; 若如此, 何如是菩提 [48, 385в] Жо купу хэчу ши пути Если дело обстоит так, то какое место есть бодхи?

Чрезвычайно распространено в исследуемых текстах чу после имени в функции послелога со значением "у", "к", "от" (соответствует современному 那里 那里). Примеры. 动向 ... 大焉 如去... [121] Жу сян ... Да-йи-чу шуй ... Ты иди ... к Да-юю.; 首座在黄檗如 侍立 [129] Шоу цзо цзай Хуан-бо-чу ши ли Главный монах прислуживал у Хуан-бо.; ... 在黄檗先师如 ... [17] ... цзай Хуан-бо сян ши-чу ... у моего первого учителя Хуан-бо ...; 有师如 不得契悟 [48, 342б] Сю ши-чу будэ ци у У наставника Сю я не смог достичь прозрения.; 和尚所云教如, 得何指示 [47, 520а] Хэшан юй Ынь-янь-чу дэ хэ жжиши Какие указания получил Почтенный от Юнь-яня?

В текстах танских йиду довольно часто встречаются существительные с отвлеченным значением, образованные при помощи суффикса чу от предикативных морфем. Таковы, например, 见如 [28, 30, 31, 35, 38, 50, 65 и др.] цзяньчу "взгляд", "точка зрения", 功如 [36] гунчу "усилия", 用如 [36, 49, 28, 46, 67, 74, 75, 82 и др.] юнчу "польза", "практика", 常见如 [109] чиньчу "приближение", 分晓如 [38, 387а] фэнсяочу "ясность" и некоторые др. Примеры. ... 约山僧见如, 能辨边不别 [28] ... ге шаньсэнь цзяньчу юй шицзя бу бе ... с моей точки зрения, /мы ничем/ не отличаемся от Шаки.; ... 佛法不用功如

[36] ... фо фа у он гунчу ... [Во имя] дхармы Будды не надо принимать никаких усилий. ; 如石帶用如, 向前頭上覺人
 ... [74] Жу Ши-гун юнчу сян цзянь тоу-шан ми жэнь ... Что касается практики Ши-гуна, то он искал человека с помощью острия стрелы ... ; ... 親如作摩生 [109] ... цинчу цзомашэн ... а что представляет собой приближение? ; 討取個分明如 ... [48, 387a] Таошуй гэ фэньсяочу ... Требуйте хоть какой-то ясности...

Чу отмечено также как вторая часть нескольких наречий со значением "везде", "повсюду", "всегда": 隨如 [31, 36, 39, 46, 49, 75 и др.] суйчу, 立如 [49] личу, 到如 [52, 89] даочу. Примеры. 你且隨如作至 ... [36] Ни це суйчу цзо чу ... Вы же всегда оставайтесь хозяевами [ситуации]... ; 隨如作至, 立如
皆真 [49] Суйчу цзо чу личу цзе чэнь Всегда будь хозяином, тогда повсюду будет истина. ; 若到如大善前, 甚作什麼
 [52] Жо даочу жэнь цзинь кэнь кань цзошэмма Если же люди повсюду [лишь] соглашались с ними, то для чего они нужны?

В заключение отметим, что ограниченный объем статьи не позволил нам исчерпать все случаи употребления чу в текстах танских вйду - мы остановили свое внимание лишь на наиболее широко представленных в них функциях. Так, за пределами рассмотрения остались чу - глагол со значением "находиться", "помещаться", чу, оформляющее условное предложение, употребление чу в функции, близкой к субстантиватору 者 чэ и некоторые другие, также встречающиеся в изучаемых текстах.

I. Иллюстративный материал приводится по изданиям: "Линь-цзи лу" - 臨濟錄. 柳田聖山訓注京者, 1961. [цифра без буквенного индекса соответствует номеру параграфа]. "Пан цзуй-ши вйду" - 龍居士語錄. 入矢義高 [сост. и комм.] 東京瑞摩書局. 1973, в сер. 禪の語錄, вып. 7 (индекс П., указывается страница). Все остальные тексты цитируются по 大正新修大藏經, т.т. 47, 48, Токио, 1928 (перездание 1976). (индексом служит номер тома, следующие цифры указывают страницу, столбец - а, б, в).

И.Т. Зограф

К ИЗУЧЕНИЮ КИТАЙСКОГО РАЗГОВОРНОГО ЯЗЫКА ДАНЬСКОЙ ЭПОХИ

Последние три десятилетия характеризовались активизацией изучения истории китайского языка как за рубежом, так и, особенно, в СССР. В результате получил достаточно полное освещение и тот

остававшийся до недавнего времени практически неизученным значительный период его развития, который лежит между древнекитайским и современным китайским. Это - период формирования и закрепления нового литературного языка байхуа, то есть языка, опирающегося на нормы разговорной речи, а потому основное внимание исследователей обращалось на письменные источники, в той или иной мере отразившие живую разговорную речь своего времени. К настоящему времени уже подверглись всестороннему лингвистическому анализу и подробному монографическому описанию наиболее репрезентативные памятники такого рода.¹

В ряд подобных работ встает и вышедшая в 1983 г. книга Светланы Римской-Корсаковой Дайер "Грамматический анализ Лао Ци-да с английским переводом китайского текста".² Лао Ци-да - авторитетный и очень популярный в Корее учебник китайского разговорного языка ваньской эпохи (северный диалект).³ Точное время создания первоначального варианта текста, равно как имя его автора, а также смысл названия,⁴ не известны. Ваньской эпохой - XV в. - он датируется лишь по косвенным свидетельствам и упоминаниям в корейских источниках.⁵ По мнению исследователей, оригинальный текст Лао Ци-да утрачен, и ныне в распоряжении ученых находится скорее всего его позднейшая переработка.⁶

Особая ценность текстов Лао Ци-да состоит в том, что они отражают подлинный разговорный язык своей эпохи (не байхуа вообще, понимаемый как "разговорный" в противоположность вэньяню, а именно обиходную его разновидность) и потому для истории китайского языка (байхуа), восстанавливаемой главным образом по литературным произведениям, оказываются совершенно незаменимыми. Конечно, надо учитывать, что эти тексты, предназначенные для учебных целей, касаются прежде всего явлений повседневной жизни, и, естественно, написаны более бедным и более простым языком, чем, например, ваньская драма или роман.⁷

Книга С.Римской-Корсаковой делится на две части - исследование (с. I-300) и факсимильное воспроизведение оригинального китайского текста с параллельным английским переводом (с. 301-495). Грамматический очерк, составляющий три четверти объема исследования (9 глав из 14), сходен с посвященными среднекитайскому языку более ранними работами других авторов в том отношении, что здесь, как и там, не ставится цель дать исчерпывающую грамматику исследуемого текста, а основное внимание уделяется явлениям, отличающим язык памятника от современного или же представляющим какой-то специфический интерес. Эти явления весьма тщательно разби-

раются автором на основе всех отмеченных словоупотреблений, учет которых облегчается ограниченным объемом Лао Ци-да.

В то же время используемая С.Римской-Корсаковой схема описания в некоторых частях существенно отличается от принятой в наших работах. Ее грамматический очерк состоит из следующих глав: 1) местоимения, 2) слова с временным значением, 3) меры, 4) приглагольные слова (сөгерби - сюда включаются предлоги и служебные глаголы), 5) наречия, 6) союзы, 7) глаголы, 8) частицы (для их описания данный текст, строящийся как диалог, открывает особенно благоприятные возможности), 9) редупликация и аффиксация (под аффиксацией имеются в виду и префиксы, и суффиксы; сюда же включены и глагольные показатели). Композиция эта представляется не во всем удачной. В частности, обращает на себя внимание отсутствие раздела, посвященного местопредиктивам. Такие отнесены в главу "Наречия", где вообще оказываются собранными функционально весьма разнородные явления. Например, среди вопросительных наречий мы встречаем 幾時 цзиши "когда?", 那裏 нали "где?", слова со значением "как?", "каким образом?" (怎 цзэнь, 怎生 цзэньшэн, 怎麼 цзэмма, 怎的 цзэньды), слова, употребляющиеся при вопросе о причине (為甚麼 вэйшэмма и 要甚麼 яошэмма), отрицание 不曾 буцэн в неполной форме повторного вопроса (когда буцэн находится в конце предложения), 如何 хуэхэ в конце предложения. Не выделяя класс местопредиктивов и включая их в наречия, автор оставляет в тени существенную особенность этих слов - их способность функционировать как самостоятельное сказуемое, что, в свою очередь, порождает грамматически неверные толкования и не совсем точные переводы; автор не выделяет также и функцию постпозитивного определения к сказуемому, которая присуща местопредиктивам, могущим быть самостоятельным сказуемым.

В числе наиболее интересных особенностей языка Лао Ци-да, отмечаемых С.Римской-Корсаковой, хотелось бы назвать следующие.

Из личных местоимений, свойственных среднекитайским памятникам северной группы, здесь используется только 咱們 цзамэнь, остальные - 俺 ань, 您 нинь (с суффиксами и без них) - отсутствуют; нет и суффикса множественности 每 мэй; что же касается суффикса мэнь, то он возможен не только с местоимениями и одушевленными существительными - названиями лиц, но и такими существительными, как 馬 ма "лошадь" и 頭口 тоукоу "скот". Из двух возвратных местоимений - 自己 цзыцзи и 自家 цзыцзя - обычным является лишь цзыцзи; цзыцзя встречается редко и не в диалогах. Указательные 這 чжэ и 那 на как свободные местоимения

не употребляются; они встречаются: а) перед классификатором, б) перед существительным (как определение к нему), в) в формах 這的 чжэды и 那的 нады.⁸

Обращает на себя внимание чрезвычайная продуктивность в Лао Ци-да суффикса 頭 тоу, часто выступающего в сочетаниях с существительными, обозначающими время (後頭 хоуту "потом", 初頭 чутоу "начало", 盡頭 цзиньтоу "конец" и др.) и место (裏頭 литу "внутри", 下頭 сятоу "внизу", 後頭 хоуту "позади", 前頭 цянтоу "вперед", 外頭 вайтоу "снаружи", "вне", 邊頭 бянтюу "сбоку", "рядом" и др.).

Наблюдается тенденция заменять специальные (частные) классификаторы (которые здесь очень похожи на употребляющиеся в современном языке) общим классификатором 箇 гэ.⁹

Своеобразную картину дает система предлогов: в значении "для" используется только 與 юй, отсутствует не только 給 гэй, которого нет и в других текстах этого времени, но и 替 ти; инструментальное дополнение вводится посредством среднекитайского 着 чжао, тогда как обычное в современном языке и употребительное в других текстах 用 юн отсутствует; из двух синонимичных служебных слов среднекитайского - 把 ба и 將 цзян - обычным оказывается более "литературное" цзян.

Среди наречий заслуживает внимания группа, названная автором "наречиями вероятности" (вторым компонентом у них выступает морфема 實 ши): 老實 лаоши "честно", 委實 вэйши "действительно", 要實 яоши "действительно", 著實 чжаоши "реально", 其實 циши "действительно". Из слов со значением "так", "такой", соответствующим современному 這樣 чжэян (которые, как уже отмечалось выше, отнесены автором к наречиям), используются 這們 чжэмэнь (не свойственное другим текстам этого времени) и 這般 чжэбань, при этом чжэмэнь встречается чаще, чем чжэбань, и может предшествовать не только глаголу, но и существительному (с показателем определения 的 ды); современному 那麼 нама в начале предложения в Лао Ци-да соответствуют выражения 這們時 чжэмэнь ши и 這般時 чжэбань ши.¹⁰

В Лао Ци-да нет повелительной модальной частицы 咱 ца, употребительной в ваньских песнях.

При очень внимательном в целом отношении автора к каждому словоупотреблению, оказался вообще вне поля зрения С.Римской-Корсаковой ряд специфических грамматических явлений среднекитайского языка, например, предлог 就 цзю "в", "из" (269, 6-7; 279, 10; 312, 3 и др.¹¹), местопредикативы 這等 чжэдэн и 那等 надэн

(348, 9; 349, 1), наречие 別 бе (304, 4; 309, 2; 321, 6 и др.), 被 бэй в начале самостоятельного предложения - "случилось так, что ..." (279, 3) и т.д.; для ряда служебных слов учтены не все их значения или функции, например, повторный вопрос без частиц (306, 1), морфема 時 ши в конструкциях 比及...時 бици ... ши и 等...時 дэн ... ши (277, 3; 307, 1; 343, 9-10; 291, 2; 305, 4; 275, 8), функция определения к существительному для чжэбань (316, 3) и т.д.; следовало бы отметить и синтаксическое своеобразие текста, проявляющееся в частой постановке прямого дополнения перед сказуемым.

В интерпретации отдельных языковых фактов автор, по-видимому, исходит из перевода, а не из анализа оригинальной китайской грамматической конструкции (так, отрицание буцэн, участвующее в образовании неполной формы повторного вопроса, занесено в вопросительные наречия). Этим же можно объяснить и излишнюю детализацию значений некоторых служебных слов (например, 那 на или 着 чжао).

Из частных неточностей укажем лишь на одну. Конструкция 不...那 бу ... на, которую разбирает автор на с.158-159, оформляет одно предложение (точнее, она обрамляет сказуемое предложения), что иллюстрируется и приводимыми на с.158 примерами. Непонятно, каким образом оказались здесь же примеры (с. 159), в которых бу находится в придаточном предложении, а на - в главном.

Перевод в целом выполнен хорошо и серьезных возражений не вызывает. Можно говорить только об отдельных случаях не совсем точной передачи значений грамматических слов. Так, автор не учитывает того, что 這裏 чэли и 那裏 нали в среднекитайском, как и в современном языке, функционируют не только в своем знаменательном значении ("здесь" и "там" соответственно), но и как служебные слова - послелоги ("у", "к"), что и желательным было бы отразить в переводе (см., например, 279, 1; 284, 9; 290, 6; 296, 2; 351, 9). Для предложения 你誰根底學文書來 (262, 2) дается перевод Where (lit. at whose place) did you learn the Chinese texts?, т.е. "Где (букв. в чьем месте) вы изучали китайские тексты?", но правильнее было бы перевести "У кого вы учились китайскому языку (китайским текстам)?".

Послелог 根底 гэнди (根前 гэнчян), введший в заблуждение автора, был обычен в текстах юаньского времени наряду с послелогом 行 хан. Оба они выступали в указываемой нами функции при словах, соотносимых с человеком; личных местоимениях, именах собственных, терминах родства, вопросительном местоимении 誰 шуй "кто?". В "Дань-чао биши" используется вариант гэнчян, в документах монгольской канцелярии - гэнди.

Последующие главы исследования С.Римской-Корсаковой (10-13) посвящены фразеологии: употребительным идиомам, необычным терминам и выражениям, формам обращения, формам вежливости и способам выражения неудовольствия; там же рассматриваются клишированные фразы, включая чэньюи (четырёхсложные идиоматические выражения) и пословицы, встретившиеся в тексте Лао Ци-да.

Несмотря на свой сугубо лингвистический заголовок книга С.Римской-Корсаковой интересна не только анализом языка Лао Ци-да. Автор вводит в научный обиход ценный памятник, представляющий общекультурный интерес и могущий служить источником самых разных сведений о Китае ваньского времени. В нем можно найти описания китайских школ, шелковых и хлопчатобумажных тканей, мостов, китайских и корейских колодцев, гостиниц; узнать, как готовить корм для лошадей и как их кормить, как жарить свинину. Есть здесь тексты, рассказывающие о торговле лошадьми, о луках и стрелах, о типах повозок и их частях, о китайских кушаньях, о докторах и лекарствах, о китайских товарах, продаваемых в Корее, об одежде и обуви, пригодной для различных сезонов и т.д. и т.п. Есть также беседы на нравственные темы: как жить, как обращаться с друзьями, как вести себя в обществе и т.д. Содержание памятника характеризуется в заключительной (14-ой) главе исследования С.Римской-Корсаковой. Кроме того книга снабжена тематическим индексом и индексом грамматических и технических терминов, что делает ее удобной для пользования.

Надо полагать, что это издание, задуманное и выполненное как всестороннее представление лингвистически и этнографически важного источника, будет полезно очень широкому кругу специалистов.

-
1. Библиографию вопроса можно найти в книге И.Т.Зюграф. Среднекитайский язык (становление и тенденции развития). М., 1979.
 2. *Grammatical Analysis of the Lao Ch'i-ta with an English Translation of the Chinese Text by Svetlana Rimsky-Korsakoff Dyer. Canberra, 1983* (далее - Римская-Корсакова). Здесь и далее мы записываем "Лао Ци-да" так, как это принято автором книги.
 3. Лао Ци-да переводился и на другие языки - монгольский, японский, маньчжурский - для тех же преподавательских целей.
 4. О возможном понимании названия Лао Ци-да см. Римская-Корсакова, с. 5.
 5. Вопросы, касающиеся истории текста Лао Ци-да, его переизданий и различных версий подробно изложены Римской-Корсаковой во

Введении к ее книге.

6. Римская-Корсакова приводит, в частности, мнение Ота Тацуо, также исследовавшего эти тексты, согласно которому язык Лао Ци-да сходен с языком эпохи Вань, но в нем встречаются выражения и словаупотребления более позднего времени (см. Римская-Корсакова, с. 8).
7. Достаточно здесь упомянуть приводимое Римской-Корсаковой наблюдение Ота Тацуо, что в Лао Ци-да используются 8 местоимений (согласно Римской-Корсаковой их 7), тогда как в "Вань-чао би-ши" - 12, а в "Вань цюй свань" - 33. "Он сомневается в пользу подсчета местоимений в ваньских пьесах, поскольку они создавались десятками писателей, живших в разное время, в разных местах и имевших различное образование. Однако он отмечает, что личные местоимения, используемые и отдельными драматургами (например, Гуань Ханьцином), были и многочисленны и сложны" (см. Римская-Корсакова, с. 35).
8. Форма чжэды встречается и в ваньских пьесах, однако там она выступает, как правило, подлежащим при связке 是 ши (см. Зограф. Среднекитайский язык, с. 137). В документах монгольской канцелярии форма чжэды в сочетании с суффиксом множественности 每 мэй - 這的每 чжэдымэй - используется как местоимение 3-го лица в функции подлежащего или определения (И.Т.Зограф. Монгольско-китайская интерференция. Язык монгольской канцелярии в Китае. М., 1984, с. 67-68). В Лао Ци-да чжэды может быть подлежащим, дополнением (стоящим в позиции подлежащего), определением.
Форма нады (в документах - 那的每 надымэй) повсеместно встречается крайне редко.
9. По мнению автора, это вызвано желанием упростить текст и словарь для изучающего китайский язык, или, что более вероятно, текст был написан без большой заботы о правильном использовании классификаторов, как это бывает в разговорном языке (Римская-Корсакова, с. 63). В этой связи нам хотелось бы отметить, что аналогичная картина наблюдается и в литературе на байхуа (см.: И.Т.Зограф. Счет предметов в среднекитайском языке. - ПИЯ и ПИЖНВ, XIII, 1977).
10. В ваньских пьесах таким образом употребляется 您時節 жэнь шицзе "если так", в "Шуй ху чуань" (А) - 您地時 жэньди ши (см.: Зограф. Среднекитайский язык, с. 155).
11. Здесь и далее в отсылках к текстам первая цифра указывает страницу текста (в книге она дается внизу), вторая - строку.

12. См.: Зограф. Среднекитайский язык, с. 140; она же. Монгольско-китайская интерференция, с. 78-79.

Ю. А. Иоаннесян

ОБ ОБЩИХ ОСОБЕННОСТЯХ НЕКОТОРЫХ ГЛАГОЛЬНЫХ ОСНОВ ГЕРАТСКОГО ДИАЛЕКТА ДАРИ И РЯДА ПЕРСИДСКИХ ДИАЛЕКТОВ

Основы некоторых глаголов в персидских диалектах Хорасана и гератского диалекта дари отличны от соответствующих им в литературном персидском и дари языках. Так глагол со значением "хотеть, желать" предстает в отмеченных диалектах в сильно измененном виде.

Первое упоминание с попыткой объяснить происхождение указанного глагола содержится в трудах В.Иванова. В работе "Persian as spoken in Birjand" автор указывает на заманчивость возведения формы *моуш* в диалектах Хорасана не к глаголу *хāstān* (*khwās-tān*)¹, а какому-либо другому, с иной основой, если бы не наличие многочисленных "переходных" форм между *михāхам* (*mi-khwāham*) и *моуш*: *махум* (*makhum*), *михом* (*mikhom*)². Таким образом, по-мнению В.Иванова, начальный *м* в *моуш* возник из глагольного префикса *mi-*. Одновременно с утратой гласного элемента префикса произошло и выпадение начального согласного основы *х*: *михāхам* > *моуш*.

Подобное объяснение, однако, противоречит новым данным об указанном глаголе. В гератском диалекте дари отмечены формы причастий прошедшего и будущего времени глагола "любить, хотеть": *māstə* // *māsta*; *māstani* : *be dūnim sad ko bə arjā be...guz-i se tā waskāt māstə beši be to tyār mikonan* "За двести пятьдесят [афгани] тебе в любом месте, где бы ты не пожелал, за один день сошьют три жилета"; *yak du piyāle du gilās-e šir amgā-ye kik māsta bāši miyāri mixori* "Если [ты] захочешь одну, две пиалы чая с кексом, принесешь [и] выпьешь". Форма *māstə beši* // *māsta bāši* - 2 л. ед.ч. прош. вр. сосл. наклонения образуется от причастия прошедшего времени без префикса *mi-* // *мэ-*.

Субстантивированное причастие будущего времени того же глагола - *māstani* (с префиксом отрицания: *nāmāstani*) употребляется в гератском диалекте в значении "любимый" (соответственно - "нелюбимый"): *baše-ye māstani* "любимый сын"; *mādarun nāmāstaniyā-r yek-ir dād be gāwšarun dād-yeuk-i-r am dād be āsyawun* "Матерей тех недостойных любви сыновей [падишах] определил [на работу],

одну - к пастуху, другую - к мельнику". Причастие будущего времени в персидском, дари и таджикском языках также не образуется с помощью префикса *mi-//mē-*.

Таким образом, здесь, как и в предшествующем случае, вопреки предположению В.Иванова, согласный *m* является составной частью основы.

Данные гератского материала подтверждаются сведениями об отмеченном глаголе в персидском диалекте г.Кайена (Хорасан). Так Р.Зоморродян в статье "Le système verbal du Persan parlé à Qāyeh"³ приводит следующие формы - 1) перфекта: *mastā-y-om*⁴, *mastā-y-i*, *mastā* и т.п.; 2) будущего категоричного времени: *mo-x-om-mas*, *me-x-ai mas*, *me-x-a mas* (где *mo-//me-* - глагольный префикс, *x* - основа настоящего времени глагола *xāstan* как вспомогательного, *mast* - усеченный инфинитив смыслового глагола); 3) инфинитива: *masta* (с выпадением конечного *-n*), из которых со всей очевидностью явствует, что согласный *m* является частью глагольной основы.

Каким же образом *xāstan* мог принять форму *māstan*? Ответ на этот вопрос дает история. В языке классической персидско-таджикской литературы данный глагол имел следующий вид: *xwāstan*⁵. Если предположить, что начальная группа согласных *xw* могла упроститься с отпадением *x* (а не *w*), тогда глагол должен был принять форму *wāstan*. Последующим этапом этой метаморфозы явился переход губно-губного *w* в носовую губно-губной *m*. Назализация губных согласных имеет широкое распространение во многих диалектах ареала персидского, дари и таджикского языков. В гератском диалекте дари она - обычное явление. Правда, непосредственный переход *m* > *w* отмечен лишь в одном слове *змещ* "рычаг" - лт. *zwič*, зато наблюдается частая замена губно-губного спиранта *w* смычным *b*, а *b* носовым *m*: *bafā* "верность" < лт. *wafā*, *tabile* "конюшня" < лт. *ta-wila*, *dēb//dib* "див" < лт. *dēw*; *dasman* "браслет" < лт. *dasband*, *māšayn* "середина" < лт. *māšayn*, *zeman* "язык" < лт. *zabān* и т.п.

Суммируя вышесказанное, можно сделать вывод о том, что формы *māyom*, *māyi*, *māye* и др. в гератском диалекте (равно как и в тех персидских диалектах, где они также отмечены), скорее всего, произошли от *mimāyom*, *mimāyi*, *mimāye* через промежуточную стадию - *mšayom*, *mšayi*, *mšaye*, а не от *mīxom*, *mīxom*, как полагал В.Иванов. Сравните аналогичное явление в других глаголах: *našunom* (< *našunom* < *našunom*) - 1 л. ед.ч. наст. вр. гл. "оставаться" с префиксом отрицания, *mini* (< *mīni* < *mibini*) - 2 л. ед.ч.

наст. вр. гл. "видеть". Отметим также некоторые переходные формы: *mbarom* - I л. ед.ч. наст. вр. гл. "уносить", *mbaromē* - 3 л. ед. ч. наст. вр. гл. "спрашивать" с префиксом отрицания, *namkonī* - 2 л. ед.ч. наст. вр. гл. "делать" с префиксом отрицания и т.п.⁶

Основы глаголов "падать" и "стоять" в персидских диалектах Хорасана также отличаются своеобразием. Они осложнены формантом *-ak*. В. Иванов в работе "Rustic poetry in the dialect of Khorasan" приводит формы третьего лица единственного числа настоящего времени указанных глаголов: *maftake, mistake*.⁷ Участие *-ak* в образовании различных глагольных форм знакомо многим диалектам дари, таджикского и персидского (главным образом, восточного Ирана) языков, где он присоединяется в третьем лице единственного числа претерита и имперфекта,⁸ а в систанском диалекте (аналогично гератскому диалекту дари) *-ak* также факультативно используется в повелительном наклонении.⁹ Своеобразие таких форм, как *maftake* и *mistake*, отмеченных В.Ивановым в Хорасане, состоит однако в превращении *-ak* в составной элемент глагольной основы настоящего времени.¹⁰

Новейшие исследования показали, что это явление не ограничивается пределами Хорасана, а наблюдается в пограничных с Ираном областях Афганистана. Так в гератском диалекте дари имеется полная парадигма форм глаголов "падать" и "стоять" с основной, осложненной формантом *-ak*: *age mā vor-dārim inā mān bā balā mifte-kaš* "Если я возьму их (драгоценности), я попаду в беду"; *sar-e šāu mistiki dāman-e xo nigiri korre-ye asr-e šelkorre ta mifte-ke bā dastā-ye xo nagirā dastā-ye to milaxōe bā tāu-ye šā mifte-ke* "Встанешь у колодца, подставивш подол своей /рубашки/, жеребёнок лошади о сорока жеребятах упадет /на него/, не трогай /жеребенка/ руками, у тебя руки скользкие, /и он, выскользнув/, попадет в колодец"; *ke bālā mišī hēugān mišuni Erāt be kojā misteke mā bā kojā mistekim* "Когда поднимаешься наверх, поражаешься - как далеко от тебя находится город Герат, и где стоишь ты (букв.: где стоим мы)". Отметим также форму повелительного наклонения с двойным наращением *-ak*: *lab-e xate-ye sarak-rā bestekak* "Становись у обочины дороги".

Итак, как явствует из вышеизложенного, гератский диалект языка дари по ряду общих особенностей глагольных основ сближается с персидскими диалектами Хорасана.

I. Здесь и далее в скобках приводится транскрипция авторов цитируемой литературы.

2. См. *Persian as spoken in Birjand*. - JASB, N.S., 1928, v. XXIV, с. 252.
3. См. R.Zomorredian. *Le système verbal du Persan parlé à Qâyen*. - *Studia Iranica*, 1974, t.3, fasc. 1, с. 106.
4. Здесь и далее транскрипция автора.
5. И поныне в традиционном произношении дари глагол "хотеть" имеет форму *xwāstan* (ср. Р.Фархади. *Разговорный фарси в Афганистане*. М., 1974, с. 46).
6. В пределах Ирана подобную форму глагола "хотеть" нельзя, очевидно, считать только "хорасанской". Так в материалах по наречию Кохруд (район г.Кашана) В.А.Жуковского встречаем *nemā'i* (немā'i) "не хочу" (В.А.Жуковский. *Материалы для изучения персидских наречий*. Ч.I. Диалекты полосы г.Кашана: Вонисун, Кохруд, Кешэ, Зефрэ. СПб., 1888, с. 24). Тогда как в текстах на мешхедском диалекте А.Массе она не встречается (H.Massé. *Contes en persan populaire*. - JA, 1925, t.1).
7. См. W.Ivanow. *Rustic poetry in the dialect of Khorasan*. - JASB, N.S., 1925, v. XXI, с. 252.
8. См. L.Bogdanov. *Stray notes on Kabuli-persian*. - JASB, 1930, n.s., № 1, с. 31; В.А.Ефимов. *Язык афганских хазара. Якаулангский диалект*. М., 1965, с. 53; В.С.Расторгуева. *Опыт сравнительного изучения таджикских говоров*. М., 1964, с. 82.
9. См. G.Lazard. *Morphologie du verbe dans le parler Persan du Sistan*. - *Studia Iranica*, 1974, t.3, fasc. 1, с. 77.
10. В некоторых таджикских диалектах *-ak* присоединяется к глагольной основе при образовании форм перфекта: *raftakam//raftagam, raftaki//raftagi* и т.п. (В.С.Расторгуева. 1964, с. 86), однако основы настоящего времени, осложненные этим формантом, в данных диалектах не отмечены.

И.Квонг.

СОЧЕТАНИЕ ДВУХ ГЛАГОЛОВ В ИНДОНЕЗИЙСКОМ ЯЗЫКЕ (типы значений)

Сочетание двух глаголов в индонезийском языке в "Грамматике индонезийского языка" называется двойным сказуемым [1, 362]. Такие сочетания до сих пор не были предметом специального исследования. В данной статье мы попытаемся выявить значения глаголов, составляющих эти сочетания.

Материалом послужили глаголы движения в их узком значении, предполагающие обязательное перемещение тела в пространстве (полное или частичное), такие как *jalan* "идти", *lari* "бежать", *bangkit* "встать", *duduk* "садиться" и др. Именно эти глаголы чаще всего могут употребляться в значении предлога или обстоятельства способа действия при наличии в предложении другого глагола, тоже глагола движения. На таких сочетаниях, состоящих из двух глаголов движения, мы ниже и остановимся.

Нами рассмотрены и расписаны современные периодические издания и произведения художественной литературы последних лет.

В индонезийском языке отсутствуют приставки типа русских в таких глаголах, как приходить, уходить, заходить, выходить и т.д. Полнота значений данных глаголов передается путем сочетания основного глагола движения с другими глаголами движения, передающими семантику перечисленных выше приставок. В этом сочетании один глагол является главным и обычно занимает первую позицию (далее V_1), а другой является зависимым и занимает вторую позицию (далее V_2). V_1 выражает значение действия, а V_2 - может иметь самые различные дополнительные значения: направленность, способ действия, цель, следствие и др. Иногда V_2 совмещает в себе разные значения и разграничить их не всегда удается.

Для определения значений V_2 и сочетания в целом, кроме самой семантики глагола, мы учитываем возможность замены V_2 другими словами.

Если в этом сочетании V_2 можно заменить предлогом, то он имеет значение направленности действия. Например: 1) *Segara Kusayudo melompat, lalu berlari menuju rumahnya* [P, 41, 87]² "Нусайдо сразу прыгнула, потом побежала к (букв. бежать + направляться) ее дому" (ср. *berlari ke rumahnya* "бежать к ее дому"); 2) *Setelah merangkak melalui lubang gua, barulah kaki bisa tegak kembali* [P, 39, 14] "Только после того, как мы проползли через (букв. ползти + пройти) пещеру, можно [было] снова выпрямить ноги" (ср. *merangkak dari lubang gua* "ползти от пещеры"); 3) *Setelah itu mobil merah punya Pak Jenderal meluncur melintasi kota, cepat seperti kilat* [UK, 637] "После этого красная машина, принадлежащая господину генералу, быстро помчалась по (букв. мчаться + пройти) городу, как молния" (ср. *meluncur di kota* "мчаться в город").

Если между двумя глаголами можно вставить союзы dan "и", sambil "в то же время" и dengan "одновременно", то V_2 функционирует как обстоятельство способа действия по отношению к V_1 .

Например: 1) Suster Emelei muncul. Kemudian berjalan berkeliling /Fi, 50, 28/ "Медсестра Эмелей появилась, потом обошла /больш-ных/ (букв. идти + делать круг) (ср. berjalan sambil berkeliling "идти в то же время делать круг"); 2) Arman setelah menghormat lalu jalan melompat-lompat dengan satu kaki /S, 480, 51/ "Отдав честь, Арман пошел вприпрыжку (букв. идти + подпрыгивать) на одной ноге" (ср. jalan dengan melompat-lompat "идти одновременно подпрыгивать").

Между двумя глаголами также можно вставить предлог untuk "для", имеющий значение цели. Например: 1) Rasanya aku ingin lari menjatuhkan diri di danau yang dalam itu supaya habislah beban yang menghimpit diriku saat ini /K, 104, 68/ "Мне так хочется бежать, /чтобы/ броситься в это глубокое озеро, чтобы освободиться от /душ-невной/ тяжести, которая так гнетет меня сейчас" (ср. lari untuk menjatuhkan diri "бежать для /того, чтобы/ броситься"); 2) Bawuk datang menyerahkan anak-anaknya itu /UK, 232/ "Бабук пришла, /чтобы/ оставить своих детей" (ср. datang untuk menyerahkan anak-anaknya itu "прийти для /того, чтобы/ оставить своих детей").

Если между двумя глаголами можно вставить слова dan "и", lalu "затем" и kemudian "потом", то V_2 может иметь либо причинно-следственное значение, либо значение последовательности действия. Примеры: 1) Di sana Laura asyik memperhatikan daun-daun kering yang jatuh dibawa angin /S, 480, 27/ "Там Лаура внимательно наблюдала, как сухие листья уносились (букв. падать + быть несомыми) ветром" (ср. jatuh dan dibawa angin "падая и быть несомыми ветром"); 2) Tubuh Kwan Bu benar-benar terpeleset roboh /S, 480, 36/ "Сам (букв. тело) Кван Бу действительно поскользнулся /и/ упал" (ср. terpeleset kemudian roboh "поскользнуться потом упасть"); 3) Musyaido hanya bergerak, berbalik meninggalkan mereka /P, 41, 87/ "Нушайдо только встрепенулась, повернулась /и/ оставила (букв. повернуться + оставить) их" (ср. berbalik lalu meninggalkan mereka "повернуться затем оставить их"); 4) Sulis menggeber Hondanya lari kabur /VPI, 324, 82/ "Сулис завел свой /мотоцикл/ "Хонда", помчался /и/ исчез (букв. бежать + исчезнуть)" (ср. lari dan kabur "бежать и исчезнуть").

Сочетание $V_1 + V_2$ также может иметь значение каузативности. Примеры: 1) Aku regan membawa lari Musyaido /P, 41, 49/ "Я когда-то увел (букв. нести + бежать) Нушайдо"; 2) Kamu ingin membawa aku pergi dan menjadikan aku isterimu /K, 104, 61/ "Ты хочешь увезти (букв. нести + идти) меня и жениться на мне".

Когда глаголы V_1 и V_2 меняются местами и получается сочетании $V_2 + V_1$, мы рассмотрим три случая.

1. Инверсия используется для акцентирования способа действия, т.е. того, как именно совершается действие, а не самого действия (правда, это не всегда можно отразить в русском переводе). Например: 1) ... penjaga-penjaga yang hilir mudik berjalan ... [УК, 239] "... сторожа, которые взад и вперед ходят" (букв. туда-сюда + ходить). Перестановка глаголов в этом сочетании дала бы более нейтральное значение всего сочетания (ср. berjalan hilir mudik "ходить туда-сюда"); 2) Tahu Syaiful lari maka ikut larilah teman-temannya, lintang rukang beradu saling mendahului [Б, 27, 15] "Узнав, что Сайфул побежал, его друзья вслед за ним тоже побежали домой, друг друга расталкивая и стараясь быть первыми" (ср. beradu lintang rukang "расталкивать друг друга").

2. В сочетаниях, где глагол V_2 имеет значение обстоятельства способа действия, он может располагаться по отношению к V_1 свободно, при этом значение сочетания не меняется. Например: 1) Sri Handayani kembali masuk sekolah seperti biasa [VPI, 324, 82] "Сри Хандаяни снова ходит в школу как обычно" (ср. masuk sekolah kembali "ходить в школу снова"); 2) Kemudian ia kembali terbang ke arah semula, dari mana ia datang [Б, 27, 10] "Потом она обратно полетела в прежнем направлении, откуда она л/и прилетела" (ср. terbang kembali "лететь вернуться").

3. В подобных сочетаниях, V_2 может сохранить свое первоначальное глагольное значение. Так, в приводимых ниже примерах слово kembali употребляется в значении "вернуться", а не "снова" (ср. выше): 1) Gayatri beranjak ke dapur ... Ia kembali duduk [PI, 50, 33] "Гаятри пошла на кухню ... Она вернулась л/и села"; 2) Guntoro dibukakan pintu lalu masuk rumah itu ... Tak jadi menukul Anto, Guntoro langsung kembali lari keluar menuju rumahnya sendiri [VPI, 324, 82] "Гунторо открыли дверь, и он вошел в этот дом ... Гунторо не стал бить Анто, а сразу вернулся л/и побежал (букв. вернуться + бежать + выйти) к себе домой".

Итак, в сочетаниях, состоящих из двух глаголов движения, первый глагол выражает значение движения в общем виде и обычно занимает первую позицию, а другой глагол может иметь значение направленности действия, способа действия, цели, следствия, последовательности действия и занимает вторую позицию. Сочетание $V_1 + V_2$ также может иметь значение каузативности.

Обычной для сочетания двух глаголов является модель $V_1 + V_2$. Что касается инверсии - $V_2 + V_1$, то она возможна в тех случаях, когда либо подчеркивается характер действия первого глагола, но чаще она наблюдается в случаях, где V_2 обозначает обстоятельство способа действия, или V_2 сохраняет свое глагольное значение.

-
1. Н.Ф.Алиева и др. Грамматика индонезийского языка. М., 1972.
 2. Принятие сокращения (в периодических изданиях первая цифра после сокращения обозначает номер журнала, вторая - страницу):
 - В - "Bobo". № 27. Jakarta, 1980.
 - F - "Femina". №№ 39, 41. Jakarta, 1981.
 - K - "Kartini". № 104. Jakarta, 1978.
 - PI - "Puteri Indonesia". № 50. Jakarta, 1980.
 - S - "Selecta". № 480. Jakarta, 1970.
 - UK - Umar Kayam. Bawuk. Jakarta. - Ajip Rosidi. Laut biru langit biru. Bunga rampai sastra Indonesia butaa akhir. Jakarta, 1977.
 - VPI - "Variasi PUTRA Indonesia". № 324. Jakarta, 1980.

В. В. Кушев

К ФОРМИРОВАНИЮ ЛИТЕРАТУРНОГО АФГАНСКОГО ЯЗЫКА

Первые зафиксированные в письменных памятниках наддиалектные формы пашто складывались в условиях своеобразной языковой обстановки, при которой язык функционировал в виде весьма многочисленных - по преимуществу, племенных - диалектов и многие из них взаимодействовали с соседними родственными и неродственными языками.

Общие нормы литературного пашто окончательно не выработаны до сих пор, но процессы сложения единого языка начались, несомненно, еще в дописьменный период истории пашто. С определенностью можно говорить об этих процессах лишь со времени появления письменных памятников, сохранившихся до наших дней. В XVI и, особенно, в XVII веке в качестве важного политического, экономического и культурного центра восточных афганцев стал развиваться Пешавар. В этом городе и его районе создавались первые письменные литературные, преимущественно поэтические, произведения. В них проявлялись особенности диалекта их авторов, что было заметно и в графике: в это время появились и эволюционировали несколько разных систем алфавита - свидетельство того, что графика и письменность находились в процессе становления, и того, что литераторы активно в нем участвовали, благодаря чему одновременно наметилась тенденция к некоторым нивелирующим обобщениям на базе пешаварского диалекта, иначе говоря, стало формироваться первое наддиалектное образование пашто - пешаварское городское койне, отражавшее чер-

ты восточной группы диалектов. Это койне явилось средством письменного выражения для восточных афганцев и, не будучи общим литературным языком, оно, как нам представляется, может быть признано региональной литературной формой пашто, охватившей значительную часть племен, самых развитых в то время в культурном отношении и имевших образования государственного типа, которые нуждались в форме языка, обслуживающей административную и хозяйственные сферы жизни.

Процессы, аналогичные по своим результатам, но в силу иных условий иначе протекавшие, имели место в юго-западных областях паштоязычных земель, где несколько позже, в XVIII веке, сложилось свое, западное койне. В предшествовавший тому период в район Кандахара, на обширные территории долин Гильменда и Аргандаба, где жили афганские племена, переселились из горных местностей многие подразделения крупнейшего племени абдали. Большое разнообразие диалектов требовало выбора единого средства общения, и им стал местный кандахарский диалект, так как город был средоточием торгово-хозяйственной деятельности, в которую вовлекалась большая часть племен. Начав играть роль территориального койне западных паштунов и приобретая, очевидно, наддиалектные черты, кандахарский диалект функционально отличался от кешаварского. Кандахар XVI-XVII вв. не был политическим центром самих афганцев, не занимая заметного места в культурной жизни, постоянно находился под властью чужеземных завоевателей, и роль письменного, а для определенных слоев населения и литературного языка в Кандахаре исполнял персидский язык. Широкие возможности для дальнейшего развития кандахарское койне получило с середины XVIII века, со времени образования независимого афганского государства, столицей которого и стал Кандахар. Расширяется социальное функционирование пашто, значительно развиваются культурные, в частности, литературные, связи между обоими центрами.

Таким образом, решающую роль в начальной стадии формирования литературного пашто играли койне Пешавара и Кандахара.

Самые ранние сохранившиеся до нашего времени письменные памятники, созданные на западе паштоязычной территории, относятся именно к XVIII в., но любопытно, что система алфавита в произведениях более ранних восточно-афганских авторов, которая впоследствии практически не претерпела изменений, включает в себя полный инвентарь фонем западного пашто. В связи с этим некоторые исследователи придерживаются той точки зрения, что вопреки культурно-историческим фактам она должна была быть создана в Кандахаре. Однако

мы считаем более вероятным восточное происхождение алфавита: во-первых, уже в самом раннем из всех дошедших до нас сочинений, — а написано оно было на востоке ареала, — установлен полный алфавит пашто; во-вторых, в восточных областях обитали крупные племена, говорившие на диалектах западной группы (вазиры, хаттаки), и из этих племен вышли самые известные поэты XIII века; в-третьих, восточной группе могли быть свойственны те же фонетические черты, что и западной, а изменения произошли позже (что, впрочем, мало вероятно); наконец, нельзя игнорировать постоянные контакты. В таком случае фонетическая система кандахарского койне, сложившаяся в результате смешения западнопаштунских племен, располагая уже готовым алфавитом, не нуждалась в изобретении нового. Видную роль в создании письменной литературы на западном койне сыграл основатель государства Ахмед-шах. Введение пашто в некоторые сферы жизни афганского общества, в делопроизводство, в войско, собственные занятия Ахмед-шаха поэзией, его общение с поэтами восточных областей, создание им дворцовой библиотеки и поощрение распространения рукописных книг и обмен ими — все это способствовало формированию общелитературного афганского языка.

Одним из существенных признаков, отличавших литературный язык от диалектов, было большое количество заимствований из родственных и неродственных языков. Если в диалектах пашто имелась иноязычная лексика (персидская, индийская, турецкая), относящаяся главным образом к быту, повседневной жизни афганцев, которая не чужда и литературному языку, то последний, обслуживая ряд сфер государственной и социальной жизни, науку, культуру, право, религию, широко заимствовала необходимую лексику, в первую очередь терминологическую, из персидского и арабского языков, прежде чем выработал свою собственную.

Заимствования из этих двух языков — самый убедительный момент критерия "заимствования", позволяющего проводить грань между литературной и другими формами пашто и сохраняющего свою надежность и очевидность при определении статуса языка даже сегодня в условиях тенденции к вытеснению персизмов и арабизмов словами афганского происхождения. Персидская лексика особенно легко проникала в пашто, прежде всего в письменный язык, не только под внешним воздействием мощных традиций персидской литературы, но и потому, что персидский язык был вторым языком — иногда вторым родным языком — многих афганских поэтов. В условиях такого двуязычия к внешнему влиянию фарси на пашто присоединилось не менее сильное его проникновение изнутри.

Итак, развитие письменного пашто сопровождалось изменениями в языке, все больше и четче обозначающими его наддиалектность за счет усиления тех черт, которые поднимали его над диалектами и группами диалектов. Но одновременно язык утверждался в этом своем качестве и через внеязыковые явления, к которым в первую очередь относятся факторы, связанные с его социальной ролью, функционированием в литературе. Одной из новых функций письменного языка стала передача его средствами переводов с других языков. Появление довольно многочисленных переводов богословских и религиозно-правовых сочинений, преданий религиозного и светского содержания, поэзии и художественной прозы, исторических хроник говорит о приобретении пашто качеств, необходимых литературному языку: переводческая деятельность была возможной благодаря тому, что к концу XVII – началу XVIII века он достиг достаточного уровня обработанности, создал необходимую терминологию, выработал более или менее определенно основные грамматические нормы.

Без всякого сомнения можно утверждать: интерес, который сами афганцы стали проявлять к своему языку и к его изучению, – а это выразилось в появлении грамматических и лексикографических сочинений, – служит свидетельством нового этапа процесса развития литературного пашто, подтверждением того факта, что афганцы уже не только пользовались письменной формой пашто как межплеменным средством общения, языком многожанровой литературы, но и отчетливо осознавали эту его функцию.

В XVIII – первой половине XIX века возможности литературного языка приближаются к потребностям обслуживаемых им сфер жизни афганского общества.

Однако персидская литературная традиция, многовековое использование персидского языка в делопроизводстве долгое время, уже в условиях самостоятельного афганского государства, задерживали становление пашто в качестве официального государственного языка. Даже в столице Дурранийской империи, несмотря на все усилия Ахмед-шаха, направленные на укрепление роли пашто, персидский занимал господствующее положение: в домах ханов дурранийских племен, в образованных городских семьях, в семьях высших чиновников, в аппарате заместителей писали и говорили по-персидски, этот язык оказывал влияние и на представителей племен, вовлеченных в орбиту городских дел. Постоянно прочными были позиции персидского языка в Герате, а после смерти Ахмед-шаха он вновь усилился в Кабуле и в восточных провинциях.

На официальном уровне благоприятные условия для развития паш-

то создались после падения династии Дуррани. Практически (но пока не юридически) пашто стал государственным языком, наряду с персидским, во время второго правления Шер-Али-хана (1859-79), когда эмир, сам сторонник развития и расширения сфер применения пашто, в частности сместил с постов в правительстве и армии многих персоязычных сардаров, заменив их паштоязычными чиновниками. По указанию эмира были введены (или частично восстановлены бывшие в употреблении при Ахмед-шахе) афганские термины для обозначения должностей главы и членов кабинета, титулов наместников, воинских званий от главнокомандующего до младших офицерских чинов, военных команд и названий частей и подразделений, профессиональная и техническая терминология. Появились новые оригинальные и переводные сочинения на пашто. К 1872 году относится первая книга, напечатанная в кабульской типографии, при эмире Абдурахмане вышли в свет издания на пашто, сначала воинские уставы и официальные публикации, затем - произведения классической афганской поэзии. Важное мероприятие было проведено уже в начале XX века эмиром Хабибуллой: пашто занял место в учебных программах министерства просвещения.

К рубежу XIX-XX веков литературный пашто приближается к уровню достижений афганской культуры и при необходимости оказывается в состоянии выразить своими средствами, не отказываясь от естественного и разумного использования заимствований, всю совокупность содержания этих достижений. Однако литературному пашто все еще были присущи некоторые недостатки и слабости предыдущих ступеней развития, и ими в значительной мере определялись задачи тех, кто был причастен к совершенствованию и реформированию языка.

А.Г.Лундин

К ЭТИМОЛОГИИ БИБЛЕЙСКОГО $yōgēbīm$ "ПАХАРИ"

Слово $yōgēbīm$ встречается в библейских текстах дважды, 2 Цар. 25, 12 и Йер. 52, 16, оба раза в одной фразе. Еще один раз встречается близкое $yēgēbīm$, Йер. 39, 10, в том же контексте и даже в таком же рассказе. Контекст довольно ясен и значение слова выступает достаточно определенно. После захвата Иерусалима вавилонянами все жители города и беглецы из округи, укрывшиеся в городе, были высланы в Вавилонию. Лишь в округе было оставлено небольшое число жителей в качестве $kōrēmīm wēyōgēbīm$ "виногра-

дарей и пахарей" (с вариантом Йер. 39,10 "для (работы на) виноградниках и полях").

Другие слова от того же корня в Библии не встречаются; само слово, видимо, вскоре исчезло из языка: во всяком случае, оно не засвидетельствовано в словарях постбиблейской лексики. Однако наиболее авторитетный словарь к Библии дает более конкретное и социально значимое толкование: "барщинные (неоплачиваемые) работники" (*Fronknechte, unpaid labourers*) и "принудительная работа" (I, с. 361). Такое значение не следует из контекста и может быть основано лишь на этимологических данных.

Данные родственных языков также небогаты. Угаритское *uḡb*, встречающееся лишь в одном тексте, означает какое-то съедобное животное (см. 2, с. 123; 3, с. 408) и вряд ли связано со значением "пахать, работать на земле". В качестве параллели обычно приводится арабское *waḡaba* ("быть обязательным, необходимым; следовать, надлежать" (4, II, 1495), которое также не дает надежных параллелей. В других семитских языках соответствующий корень не встречается. Таким образом, этимология слова остается неясной.

В катабанской надписи RES 3854 встречается не менее загадочный глагол 'gw (и каузативная порода *v'gy*) с общим значением, определяемым по контексту, "трудиться на земле, тяжело трудиться", но с неясным конкретным значением и этимологией. Связывать эти два слова, сильно различающиеся по составу корня, еще никто не пытался. Тем не менее, можно попытаться установить их родство.

В качестве параллели к катабанскому 'gw приводится арабское *waḡiya* "иметь сбитые копыта" (5, с. 25). В свою очередь, *waḡiya* рассматривается как родственное еврейскому *uḡh* "горевать, печалиться", с той же этимологией (I, с. 361), однако все три корня представляются семантически независимыми.

Иную попытку объяснить катабанское 'gw сделал С.Рикс, предложив связывать ее с арабским *waḡa'a* "бить" и эфиопским *wag'a*, амхарским *waggā* "бить, воевать" (6, с. 2-3). Но такое предположение не дает ни точного фонетического соответствия (причем очень странно сохранение ' в эфиопском при переходе его в w/u в катабанском), ни удовлетворительного смысла для катабанского контекста.

Корень 'gw в семитских языках не засвидетельствован, поэтому наиболее близким фонетически соответствием к катабанскому 'gw является арабское *waḡiya*. Более детальное рассмотрение этого корня показывает, что и Келер, и В.Мюллер неточно передают его основное значение. Арабские толковые словари объясняют его так:

"иметь копыта, подошвы, стертые от долгой ходьбы, бега", причем это слово применяется как к животным, так и к людям (см. также 4, II, с. I496-I497). В стихах Шанфары оно использовано для характеристики бродяги - изгоя ($\text{šw}^{\text{c}}\text{l}\bar{\text{u}}\text{q}$). Весьма интересно и значение каузативной породы: "возвращаться, ничего не добыв (об охотнике)" (4, II, с. I497).

Таким образом, общее значение арабского корня - "сбить ноги от долгой ходьбы, натереть мозоли". Это значение весьма часто в разных языках используется как образное обозначение тяжелой работы, у земледельческих народов прежде всего для обозначения труда земледельца - пахаря, у скотоводческих - непрерывной ходьбы или бега пастуха. Таким образом устанавливается родство катабанского 'gw и арабского waḡīya, а семантическая близость позволяет присоединить сюда же и библейское $\text{y}\bar{\text{o}}\bar{\text{g}}\bar{\text{e}}\bar{\text{b}}\bar{\text{i}}\bar{\text{m}}$ "пахари".

Фонетические различия слов кажутся легко объяснимыми. Соответствия иврита и арабского ' в начальной позиции арабскому w отмечались неоднократно. В качестве примеров назовем арабское walfīmat "свадебный пир" и сабейское 'lm "ритуальная трапеза", а также арабские 'ahad/wahid "один" и сабейское 'hd "один" (7, с. 4, 5) (но также и сабейское kwhd "вместе, "как один" CII 308, I2 - 7, с. I59). Соответствие древнееврейского начального у арабскому w - закономерный фонетический переход. Наконец, переход w > ь в конечной позиции вполне вероятен. Учитывая, что библейское $\text{y}\bar{\text{o}}\bar{\text{g}}\bar{\text{e}}\bar{\text{b}}\bar{\text{i}}\bar{\text{m}}$ является, по существу, гапаксом, можно даже предположить в нем орфографический вариант корня угw, тем более, что угаритское угь, как мы видели выше, не родственно библейскому термину и может свидетельствовать о контаминации разных корней.

Последняя сложность: древнееврейским соответствием арабскому waḡīya считается древнееврейский корень uḡh "горевать, печалиться" (I, с. 36I). Однако его, несомненно, следует связывать с арабским waḡaya "быть бесполезным, считать бесполезным" (4, II, с. I496).

Исходной общесемитской (или западносемитской) формой следует, видимо, считать 'gw со значением "натирать мозоли, усердно трудиться".

Исследуемый корень может послужить еще одной иллюстрацией семантического развития корня в семитских языках от общего аморфного значения к специализированным конкретным под влиянием хозяйственного уклада. Здесь значение "усердно, тяжело трудиться" в условиях кочевого хозяйства дало значение "натирать, сбивать ноги", а в условиях земледельческого, на разных краях семитского

ареала, значение "обрабатывать землю, пахать". Тот же процесс засвидетельствован корнем lh^m "основная пища", древнееврейское "хлеб", арабское "мясо", сокоотрийское "рыба". Еще одним примером может служить корень ʕud "добывать, собирать пищу" с конкретными значениями "охотиться" (древнееврейский, арабский, южноаравийский эпиграфический), "ловить рыбу" (финикийский, сокоотрийский) и "собирать плоды, злаки" (ханаанский: 8, с. 153-154; 9, с. 307-308).

1. L. Koehler, W. Baumgartner. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden, 1958.
2. J. Aistleitner. *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*. Berlin, 1963.
3. S. Gordon. *Ugaritic Textbook*. AnOr, 38. Roma, 1965.
4. A. Biberstein Kazimirski, de. *Dictionnaire arabe-français*, I-II. Paris, 1846-1860.
5. W. W. Müller. *Die Wurzeln Mediae und Tertiae Y/W im Altsüdarabischen*. Tübingen, 1962.
6. S. D. Ricks. *A lexicon of Epigraphic Qatabanian*. Berkeley, 1982.
7. A. Beeston, M. Ghul, W. Müller, J. Ryckmans. *Dictionnaire Sabéen (anglais-français-arabe)*. Louvain - Beyrouth, 1982.
8. А. Г. Лундин. Названия и формы букв в семитских консонантных алфавитах. ВДИ, 1985, № 4, с. 137-155.
9. P. Swiggers. *The Meaning of the root LHM "Food" in the Semitic Languages*. UF. 13, 1981, p. 307-308.

И. Ф. Нафтульев

О ГЕНЕТИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ ЯЗЫКА ЭБЛАИТСКИХ АНТРОПОНИМОВ

Методические раскопки городища Телль-Мардих в Сирии (70 км к югу от г. Алеппо) были начаты Итальянской Археологической миссией в Сирии в 1964 г., причем вплоть до 1973 года не было единого мнения относительно его отождествления с каким-либо древним поселением, известным по письменным источникам. В 1971 г. П. Маттиэ предложил идентифицировать его с древней Эблой /22, с. 60 сл./, что было через три года подтверждено Д. О. Эдвардом /8, с. 39/. Первое сообщение о находке значительного количества текстов дворцового и административного содержания было сделано Дж. Петтинато. Он охарактеризовал их язык как палеоханаанейский /26, с. 373/. Именно это определение и стало началом долгого научного спора, не прекратившегося и сегодня. Мы попробуем рассмотреть грамматику антропонимов из этих текстов, помня притом, что архив

был датирован 2300–2200 гг. до н.э. /23, с. 337/; датировка же до сих пор никем не оспаривалась.

Петтинато проводил идентификацию языка на основе 42 табличек, открытых в 1974 г. в зале L 2586 и пришел к следующей парадигме породы G:

перфект:	3 л.ед.ч. a-dar /'adar/	"быть сильным"
	2 л.ед.ч. šà-bu-tá /šabuta/	"кричать"
претерит:	3 л.ед.ч. ik-šu-ud /ikšud/	"вовлекать"
причастие:	wa-ti-nu /watinu/	"дающий"
инфинитив:	ha-zu-um /hazūmu/	"брат"

Им были определены следующие глагольные породы: G, D (qittil), S' (šiqtil) с пассивом породы D (quttal).

Упорно именуя претерит "настояще-будущее время" (Presente-Futuro), Петтинато, однако, пишет, что, как и в аккадском и аморейском языках, он означает прошедшее время /26, с. 373/; отмечая, что язык древнее староаккадского, отличается от него (лексической и глагольной системой) и от аморейского (местоимениями и глагольной системой), автор приходит к выводу о его близости двум другим, отстоящим от него на тысячу лет, а именно финикийскому и древнееврейскому. Настоящее время Петтинато вывел из i-ra-hur "он собирает" /29, с. 69/, и эблаитская глагольная система предала в таком облике:

перфект :	претерит :	имперфект
qatal :	i-qtu/i'al :	i-qatal

Далее исследователи увязывали эблаитский язык едва ли не со всеми семитскими: с арамейским /20, с. 51/, южноарабским /3, с. 565 сл./, непосредственно с древнееврейским /5, с. 177/, аморейским как новой стадией эблаитского /15, с. 81 сл./ . Для языка предлагали отдельный статус /4, с. 162; 9, с. 40/, выделяли его вместе с угаритским, древнееврейским, финикийским и арамейским в особую, "левантийскую" группу языков (вслед за Петтинато?) /2, с. 9, схема 2 на с. 46/, и, наконец, в последнее время начали рассматривать возможность его близкого родства со староаккадским языком /25, с. 214; 19, с. 97; 18, с. 47/, вспомнив о постулированном В. фон Зоденом западно-аккадском диалекте /32, с. 179/.

При рассмотрении грамматики имен собственных-предложений, зафиксированных в эблаитских клинописных текстах, мы будем исходить из следующих положений, представляющихся универсальными:

1) грамматика антропонимов как правило архаичнее, нежели грамматика того языка, в котором они бытуют (так, реальное существование др.-евр. išmā'el, išrā'el и их арабских аналогов не свиде-

тельствуется о сохранении в этих языках семитского "старого перфектива" /I, с. 236/);

2) в именах собственных фиксируются как правило глагольные формы с перфективным, императивным или стативным значениями (типов "Бог дал", "Дай, бог" или "Богом данный");

3) имена собственные часто не принадлежат тому языку, в котором они бытуют (основная масса русских имен имеет греческое или древнееврейское происхождение).

Зафиксированные эблаитские антропони́мы-предложения, содержащие глагольный элемент, четко делятся на две группы: с афформативным спряжением этого элемента и с преформативным. В первую группу (модель "qatal", перфект, по мнению Петтинато) входят имена типа a-na-ma-lik /'âna-malik/ "Малик могущественен" (ТМ. 75. G. 1259) /2I, с. 198/, a-ša-il /'âša-'il/ "Иль дал" /25, с. 219/, ba-qá-da-mu /bâqa-damu/ "Даму почтил" /25, с. 219/, i-da-ma-lik /iada'-malik/ "Малик узнал" /25, с. 219/, qá-ma-da-mu /qâma-damu/ "Даму поднялся" /3I, с. 47/, la-ma-il /râma-'il/ "Иль высок" (ТМ. 75. G. 1491) /2I, с. 200/.

В этих антропонимах обращает на себя внимание следующее:

1) все они содержат глаголы со "слабым" согласным в качестве одного из корневых;

2) представляется, что форма глагола здесь не qatal, а qatala.

Первое обстоятельство озадачило И. Гельба, и он /18, с. 36, 40/ заключил, что "центральносемитский перфект" в эблаитском могут образовывать только глаголы со "слабым" согласным в корне. Ко второму положению (относительно qatala) пришел Фронзароли /13, 3.2.I/. Гельба, по всей видимости, ввела в заблуждение малочисленность изданных текстов; "нормальные" трехконсонантные корни также встречаются в данной форме, но реже: EN-sa-gi-iš /X-šagiš/ "Господин убил" /28, № 1047/, ša-pu-ṭa /ṭaputa/ "(Иль) - судья" (ТМ. 74 G. 93) /26, с. 372/. Для языка эблаитских имен собственных вообще характерно подавляющее преобладание (ок. 80%) двухконсонантных глаголов. Возможно, это - реликт исходной семитской "двуогласности" корня? Открытые тексты отделяет от распада общесемитского языка всего около тысячи лет (датировка А. Ю. Милитарева /2, с. 9/), антропони́мы же - еще меньше.

Для решения вопроса относительно форманта -a необходимо обратиться в природе данной глагольной формы. Рассмотрим еще несколько имен: tab-li-im /tâb-li'im/ "Дим хорош" /10, с. 4/, il-na-im /'il-na'im/ "Иль добр" (ТМ. 75. G. 1766) /25, с. 217/,

ей-на-ни-ил /'ennani-'il/ "скадился надо мной Иль" (ТМ.75. G. 336) /24, с. 3/, ar-DE /'ar-dagan/ "Даган блестяц" (ТМ.75. G. 2102) /2I, с. 198/. Теперь при обзоре этих имен и сравнении их с приводившимися выше становится ясен чисто стативный характер афформативного спряжения эблаитского глагола, что подтверждается и следующими двумя парами имен: ba-kà-da-му /bàka-damu/ "Даму в состоянии плача" - ib-gi-da-му /ibki-damu/ < *ii-bki-damu/ "Даму заплакал" (оба ТМ.74. G.120) /3I, с. 19/; ba-na-a-ḥu /banâ-'aḥu/ "(Бог)-брат создал" /28, № 4955/ - ib-na-ил /ibnâ-'il/ < *ii-bnâ-'il/ "Иль создал", где в первом случае употреблен статив, во втором же несомненный "старый" перфектив.

Отметим, что формант -а не является здесь показателем вентива (хотя его показатель -am < местоим. морфа -а и дативного суффикса -a /I6, с. 86/). В Эбле засвидетельствовано определенное количество имен собственных с вероятными вентивами: DINGIR-i-ti-na-ḥu /'il-itinaḥu/ < *ii-ttin-a-ḥu/ "бог дал мне его" (ТМ.75. G. 289) /28, № 889/, ip-ṭu-ra /iptura/ < *ii-ṭur-a/ "он освободил меня" (ТМ.75. G. 1618) /2I, с. 198/. В то же самое время имена типа il-a-i-sar /'ila-'isar/ > ilâsar/ "Бог (есть) Ишар" (ТМ.75. G. 1587) /30, с. 183/, a-ba-ил /'ab(b)a-'il/ "Иль - отец" (ТМ.75. G. 1324) /2I, с. 20I/ наводят на мысль, что данный формант является аналогом староаккадского форманта -а в status indeterminatus, форме имени, стоящего в предикате. Формант в некоторых случаях (закономерности выяснить не удалось) подвергается элизии (перед плавными? - a-dar-li-im). В староаккадском он также обозначался в графике непоследовательно.

Обратимся теперь к преформативному спряжению. Оно, в свою очередь, также делится на два типа: полногласный и неполногласный. Первый представлен в корпусе антропонимов лишь дважды: a-ga-ma-al /'agammal/ "Я буду спасать" /29, № 758a; 18, с. 33/, i-ti-ab /i'tiiaḥ/ "Он будет хорош" /28, № 729; 18, с. 34/, причем значение второго не бесспорно: может быть, нужно читать i-ddi(n)-'ab "Бог - отец дал", ср. i-ti-dGa-mi-iš /i-ddi(n)-kamiš/ "Камип дал" /28, № 370/. Уверенным чтение здесь быть не может: эблаитская графика, как староаккадская, не различала глухих, звонких и эффатических.

Второе преформативное спряжение имеет вид, постулированный /I, с. 236/ для перфектив-всвива: i-da-ma-lik /ida'-malik/ < *ii-ida' / "Малик узнал" (ТМ.75. G.1408) /2I, с. 198/, ir-ib-a-ḥu /irhib-'aḥu/ "(Бог)-брат расширил" /25, с. 227/, i-gu-li-im /ikūv-li'im/ "Лим стал крепок", "Лим укрепился" /28, № 753/, ip-

dur-ni /iṣṭurni/ "Он меня освободил" /18, с. 33/. Как и в староаккадском языке, в I-м и 2-м лице ед.ч. префикс восстанавливает исходный гласный -а-: *ab-rī-a-bu /'abri-'aba/* "Я увидел брата" /28, №1215, 18, с. 33/. В женских именах глагольная часть меняет род: *tá-mur-da-mu /támur-damu/* "Даму сказал" (ТМ.75. G.2342) /27, с. 240/, *da-kéš-ma-lik /taqšá-malik/* "Малик подарил" /29, с. 118/. Для аккадского языка это было отмечено Д.Эддардом /7, с. 113-130/, относительно эблаитского к тому же выводу пришел Фронзароли /11, с. 78; сноски 47; 12/. Спорным остается само истолкование формы: полагать ее перфективной или вассивной. До более полной публикации текстов вопрос об этом приходится оставить открытым.

В эблаитских антропонимах могут в качестве глагольной части появляться также императивы и глагольные имена. Императивы: *gu-ri-úš-li-in /guriš-li'm/* "Будь широк (добр?), Лим!" /28, № 929; 18, с. 40/, *si-má/šima'* / "Слушай!" /27, с. 231; 18, с. 40/, *dur-ma-lik /túr-malik/* "Вернись, Малик!" /28, № 6529/, *da-ur-ni /túrni/* "Повернись ко мне!" /28, № 1748/ (ср. в Мари: *tu-ra-da-gan*, а также ст.-акк. *tu-ra-am-da-gan /túram-dagan/* "Вернись ко мне, Даган!"). Засвидетельствованы причастия: *mu-wa-li-tum /muwallittum/* (порода D) "рождающая" /31, 2-12/ (ср. вариант имени: *muwallidatum* /28, с. 67/), *mu-sa-ga-i-num /mušaka'-inum/* (порода DS) "простирающийся" /17, с. 23/. Имя *da-um /da'um/* "Знание" /29, с. 286/ представляет собой инфинитив без каких-либо иных элементов ср. *iš-má-da-um /išma'-da'um/* "(Божественное) знание услышало" /6, с. 110/.

В антропонимах могут быть отмечены породы: D, S, DS (примеры см. выше), *T:iš-ta-al /išta'al/* "Он просит" /29, с. 72/, *iš-ta-ma-ma-lik /ištama'-malik/* "Малик услышал" /17, с. 22/. И.Гельб /18, с. 39/ трактует форму *ip-pi₅-hir_x* как породу III глагола *phr* "собирать". Впрочем, он там же признает, что такое толкование спорно.

Следовательно, для языка эблаитских антропонимов может быть постулирована следующая глагольная система:

статив	перфектив (или вассив?)	:	имперфектив
<i>qata/i/ul</i>	<i>*ii-qtu/i/al</i>	:	<i>*ii-qattal</i>

что совпадает со староаккадской. Статив *qatal* редок (как и аккадский типа *maru₃*).

Наклонения не засвидетельствованы (относительно вентива см. /1, с. 256/), как и какие-либо породы, отсутствующие в аккадском языке.

С учетом несемитского субстрата в Сирии /14, с. 156/ и самой

ситуации в Эбле, "на перекрестке" торговых путей, способствовавшей наводнению языка заимствованной лексикой, видимо, допустимо предположить, что, если древние семиты действительно заселяли Месопотамию с запада, т.е. со стороны Сирии /I, с. 181, 183; 2, схема 2, с. 46, карта 6, с. 50/, то, поскольку

- а) эблаитский язык вероятно древнее староаккадского,
- б) антропонимы древнее языка, в котором они бытуют,
- в) от распада прасемитского языка нас в данном случае отделяет около тысячелетия,

язык антропонимов Эблы принадлежит к тому же диалектному континууму, что и староаккадский язык. Не исключено, что этот континуум может уже считаться находившимся на прасемитском уровне.

В заключение хотелось бы предостеречь об опасности появления некоего "панэблаитизма", предпосылки для возникновения которого сложились в последнее время. Эблаитский язык - не "ключ" к остальным семитским, но он может дать определенный материал для реконструкции их древнейшего состояния.

-
1. И.М.Дьяконов. Языки древней Передней Азии. М., 1967.
 2. А.Д.Милитарев. Современное сравнительно-историческое афразийское языкознание: что оно может дать современной науке? - Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тезисы и доклады конференции, III, М., 1984.
 3. A.Archì. The Epigraphic Evidence from Ebla and the Old Testament. - "Biblica", 60, 1979.
 4. E.Caplice. Eblaite and Akkadian. - LLE.
 5. M.Bahood. The Linguistic Classification of Eblaite. - LLE.
 6. R.Bolce. Gli intarsi figurativi protosirianì del Palazzo Reale G /Mardikh/. - SEb 2, 1980.
 7. D.O.Edzard. ^mHingal-gāmil, ^fIštar-damqat. Die Genuskongruenz im akkadischen theophoren Personennamen. - ZA 21(55), 1963.
 8. D.O.Edzard, G.Parber. Répertoire géographique des textes cunéiformes, 2, Wiesbaden, 1974.
 9. P.Fronsaroli. L'interferenza linguistica nella Siria settentrionale del III millennio. - Interferenza linguistica. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia, Perugia, 24 e 25 aprile 1977. Pisa, 1977.
 10. P.Fronsaroli. Un atto reale di donazione dagli Archivi di Ebla (TM.75.G.1766). - SEb 1, 1979.
 11. P.Fronsaroli. Problemi di fonetica eblaite, I. - SEb 1, 1979.
 12. P.Fronsaroli. The Concord in Gender in Eblaite Theophoric Personal Names. - UF 11, 1980.

13. P.Fronsaroli. La contribution de la langue d'Ebla à la connaissance du sémitique archaïque. - Proceedings of the XIV Rencontre Assyriologique (Berlin 1978). Berlin, 1982.
14. G.Garbini. Le lingue semitiche. Studi di storia linguistica. Napoli, 1972.
15. G.Garbini. Considerations on the Language of Ebla. - LLE.
16. I.J.Gelb. Sequential Reconstruction of Proto-Akkadian. Chicago, 1969.
17. I.J.Gelb. Thoughts about Ebla: A Preliminary Evaluation, March 1977. - Syro-Mesopotamian Studies, I/1, 1977.
18. I.J.Gelb. Ebla and the Kish Civilization. - LLE.
19. B.Kienast. Die Sprache von Ebla und das Altsemitische. - LLE.
20. E.Lipiński. West Semitic Personal Names from Ebla. - Akkadi-ca 14, 1979.
21. E.Lipiński. Formes verbales dans les noms propres d'Ebla et système verbal sémitique. - LLE.
22. P.Matthiae. Tell Mardikh (Syria). Excavations of 1967 and 1968. - Archaeology, 24, 1971.
23. P.Matthiae. Ebla nel periodo della dinastia amorrea e della dinastia di Accad. Scoperte archeologiche recenti a Tell Mardikh. - Or, 44, 1975.
24. P.Matthiae, Pettinato G. Aspetti amministrativi e topografici di Ebla nel III millennio Av.Cr. - Rivista degli Studi Orientali, vpl.50/1-2, 1976.
25. Müller H.-P. Das eblaitische Verbalsystem nach den bisher veröffentlichten Personennamen. - LLE.
26. G.Pettinato. Testi cuneiformi del 3. millennio in paleo-cana-neo rinvenuti nella campagna 1974 a Tell Mardikh-Ebla. - Or, 44, 1975.
27. G.Pettinato. Gli archivi reali di Tell Mardikh-Ebla. Rifles-sioni e prospettive. - Rivista Biblica Italiana, 25, 1977.
28. G.Pettinato. Catalogo dei testi cuneiformi di Tell Mardikh-Ebla, Napoli, 1979.
29. G.Pettinato. Ebla. Un impero inciso nell'argilla, Milano, 1979.
30. G.Pettinato. Il commercio internazionale di Ebla: economia statale e privata. - B KH.: (ed.) E.Lipiński. State and Temple Economy in the Ancient Near East, 1, Louvain, 1979.
31. G.Pettinato, P.Pomponio. Testi amministrativi della bibliote-ca L 2769, parte 1, Napoli, 1980.
32. W. Soden von. Zur Einteilung der semitischen Sprachen. - Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 56, 1960.

ФУНКЦИИ ПРИЧАСТИЯ В МАНЬЧЖУРСКОМ ЯЗЫКЕ

В алтайских языках причастием принято называть такую форму глагола, которая в числе других ролей выполняет и роль определения при существительных.¹ Наиболее характерным признаком для нее является полифункциональность в синтаксическом отношении.

В маньчжурском языке причастия образуются с помощью показателей настоящего-будущего времени *-ра/-рэ/-ро* и прошедшего времени *-ха/хэ/-хо*: тувара - "смотрящий", туваха - "смотревший". Некоторые исследователи считают, что причастия с окончанием *-ра* обозначают действие-состояние, не окончившееся к моменту речи, то есть несовершенный вид; а причастия на *-ха* обозначают действие-состояние, окончившееся к моменту речи, то есть совершенный вид.

В предложении причастие может выступать в различных функциях. Для алтайского причастия М.И.Черемисина выделяет три роли - "1) роль конечного сказуемого; 2) роль определения; 3) роль некоего сказуемого в структуре полипредикативных конструкций".² Автор не рассматривает субстантивированное употребление причастий, считая, что в данном случае они переходят в разряд существительных.

По мнению В.А.Аврорина маньчжурское причастие может употребляться в качестве 1) определения, 2) сказуемого, 3) дополнения и 4) теоретически возможно как подлежащее.³

В свете того, что функциональные характеристики причастия, предложенные М.И.Черемисиной и В.А.Аврориным, не совпадают, было бы интересно на материале маньчжурского памятника "Таньгу мэйн" ("Сто глав") выявить синтаксические функции причастия.

"Собственно" причастная функция - это определительная, так как она указывает на причастия как особый класс глагольных форм. В позиции определения причастия настоящего-будущего времени обозначают действие, совершаемое в определенный момент или постоянно присудее определяемому: *лэолэрэ* "геомангы" (букв. "люди, смотрящие на ветер и воду"). Причастия прошедшего времени указывают на совершившееся действие или состояние, наступившее в результате действия: *йомбуха гисунь /П, 12а/* "сказанные слова".

В наиболее простой двучленной определительной конструкции определяемое при всех причастиях обычно указывает субъект действия, обозначенного причастием, при этом причастие образовано от глагола в действительном залоге: *Си никан битхэ баханара нялма кай /П, 18а/* "Ты - человек, изучающий китайские книги", *Мусэй чжихэ*

тайтай са /I, 106/ "Госпожи, пришедшие с нами".

Иногда определяемое может соответствовать и объекту действия, при этом причастие-определение переводится на русский язык формой страдательного залога: Кунэсулэра маньгун кэмуни эдэн /II, 25a/ "Взятых на дорогу денег еще недостаточно", Бэлэни бучжуха аняя эфэн уду фэли чжэфу /II, 28a/ "Съешь несколько кусочков уже сваренного новогоднего хлеба".

В алтайских языках, в том числе и маньчжурском, наряду с двучленными определительными конструкциями, широко распространены так называемые "трехчленные определительные конструкции",⁵ включающие имя, обозначающее субъект действия, в первой позиции и причастие во второй позиции, выступающее в роли определения к имени, стоящему в третьей позиции и выражающему объект. Например: Агэ-и йомбуха гисун фухали мимбэ дасара /II, 12a/ "Сказанные старшим братом слова совсем вылечили меня".

В данном случае перед нами предикативная определительная конструкция (соответствующая придаточному определительному предложению), вершиной которой является причастие в роли зависимого предиката. Сама предикативная единица (ПЕ) определяет именной член главного предложения (о ней см. ниже).

Причастие может быть субстантивировано и, обозначая отвлеченное название действия или состояния, может приобретать синтаксические признаки имени, то есть выполнять синтаксические функции подлежащего и дополнения,⁶ свойственные существительному. Наиболее обычной для субстантивированного причастия является функция прямого дополнения. Чаще всего оно оформлено показателем винительного падежа бэ: Агэ си мини габтара бэ тува /I, 24a/ "Старший брат, посмотри на мою стрельбу"; Ябуха фэлеха бэ бодочи ... /I, 17a/ "Если сосчитать [твой] дела и поступки..."

Прямое дополнение, выраженное причастием, может быть и грамматически неоформленным (чаще всего при глаголах говорения): Эрэ сидэн дэ чжай мимбэ ачачи, мини фуньдэ гасабуха сэ /I, 32a/ "Если за это время опять увидишься с ним, передай мои соболезнования".

Встретилось лишь два примера, когда дополнение, выраженное причастием, оформлено соответственно показателем дательного падежа дэ и показателем исходного падежа чи: Чжаньгин синдара дэ томи-лаха сэмби /I, 16a/ "Говорят, [ты] назначен на должность чжаньцзиня"; Яфара чи ай далчи /I, 25a/ "Как можно [езду на лошади] сравнить с путешествием пешком".

В функции подлежащего употребляется лишь причастие настоящего времени, при этом оно стоит в общем падеже, то есть грамматически

не оформлено: Габтара нямыра зйтэн хахай эрдэму сэ дэ тэйсу аку амбула тачихаби. /I,156/ "Стрельба из лука, стрельба с лошади на скаку и другие мужские умения не соответствуют возрасту - исключительно опытен".

Употребление причастия в роли подлежащего в тексте встречается крайне редко. Тем не менее, мы имеем реальные примеры употребления причастия в функции, которую В.А.Аврорин называл "теоретически возможной".

В роли конечного сказуемого маньчжурские причастия выступают довольно часто. Например: Агэ хувэкебумэ офи утту дабали мактара дабала /П, 156/ "Старший брат, ты так хвалишь меня из расположения /ко мне/ и только"; Эдэ яфахан уксын имбэ чжафафи гамаха /I, 266/ "Поэтому латники схватили и забрали его".

В алтайских языках причастия используются и в роли неконечных сказуемых - предикативных единиц, входящих в состав сложного предложения. Для выражения синтаксической зависимости ПЕ употребляют-ся показатели падежей, и такое явление в алтайстике называется "предикативным склонением причастий". Этот термин объясняется тем, что "непосредственным объектом, принимающим падежную форму, являются в большинстве случаев именно предикативные причастия, сказуемые зависимой части в составе сложноподчиненного, "сложно-спаянного" предложения".⁷ В подчинительных отношениях к главной части предложения находится вся ПЕ, ибо она является исполнителем синтаксической роли, принципиально сопоставимой с ролью члена предложения. В предикативном склонении для маньчжурского языка характерно использование лишь двух показателей падежей: винительного бэ и дательного дэ. В ПЕ, выполняющей функцию дополнения, причастие оформлено показателем винительного падежа: Даму сини тачираку бэ хэндумби дэрэ /I,32а/ "Только скажи, что не хочешь учиться".

Предикативные единицы с причастием-сказуемым в дательном падеже соответствуют придаточным времени: Сиксэ доочан арада дэ би гуджун эму инэньги тубадэ бихэ /I.31б/ "Вчера я целый день был там, когда читали буддийские молитвы".

Показатель дательного падежа в сочетании с причастием настоящего времени указывает на общую временную соотнесенность событий, а в сочетании с причастием прошедшего времени - передает значение следования главного действия за зависимым.

Причастия в зависимых ПЕ со значением обстоятельства времени могут быть оформлены не только падежными показателями, но и служебными словами: Гиран тучибурэ оньголокон миндэ эму мэчжигэ бу

/I,32a/ "Прежде чем вынесут покойника, дай мне знать". (букв. "пошли мне записочку"); Антахаси фахаха маньги чай гисурэмби /П,36/ "Когда гости разойдутся, тогда и расскажешь".

Служебное слово оньгодо "прежде чем" всегда употребляется с причастием настоящего времени, а маньги "после того" – с причастием прошедшего времени. Предикативные единицы с причастными зависимыми предикатами могут быть оформлены также служебными словами оци, сэмэ – "если", чкакадэ – "так как", адали – "подобно" и др.

Употребление ПЕ в роли дополнения по значению близко к функции субстантивированного причастия. В связи с этим ПЕ можно считать развернутым причастным оборотом.

Таким образом для маньчжурского причастия характерны следующие функции: 1) собственно причастная, 2) отвлеченного названия действия, 3) сказуемого главного предложения, 4) сказуемого зависимой предикативной единицы. В предложении причастие может выступать в роли всех членов предложения: определения, подлежащего, дополнения, сказуемого главного и подчиненного предложения.

1. Предикативное склонение причастий в алтайских языках. Новосибирск, 1984. с. 17.
2. М.И.Черемисина. Некоторые вопросы теории сложного предложения. Новосибирск, 1979, с. 35.
3. В.А.Аврорин. О категориях времени и вида в маньчжурском языке. ИАН СССР. Отд.лит. и яз. М., 1949, т. 8, № 1, с. 65.
4. Ксилограф из Рукописного фонда ЛО ИВ АН СССР: В 76 (указываются тетрадь и лист).
5. Е.А.Поцелуевский. Туркский трехчлен. М., 1967, с. 5.
6. Маньчжурское причастие может субстантивироваться двумя способами: с помощью показателя -ньгэ и без него. Эти два способа выражают разные значения. Здесь мы рассматриваем лишь второй способ субстантивации.
7. Предикативное склонение ..., с. 172.
8. Подробнее о выражении зависимости между ПЕ см.: Л.М.Горелова. Способы выражения подчинения в полипредикативных конструкциях в маньчжурском языке. – Грамматические исследования по языкам Сибири. Новосибирск, 1982, с. 50–54.

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ СТРОЯ ЕГИПЕТСКОГО ЯЗЫКА СТАРОГО СОСТОЯНИЯ

Под "старым состоянием" мы понимаем совокупность старо- и среднеегипетского этапов развития этого языка (Ш-П тыс. до н.э.), характеризующуюся общностью основных черт грамматической структуры на всех его уровнях. Некоторые диахронические различия в данном случае иррелевантны, наиболее существенные оговариваются по мере надобности.¹

Давно назревшая необходимость в исследовании подобного рода, хотя бы и в таком архиконспективном виде, диктуется всем ходом развития представлений о египетском языке, ставящим вопрос о типологии египетского языка на повестку дня. До сих пор этот вопрос не получил КОМПЛЕКСНОГО освещения. Специфика египетского материала пока не позволяет сделать подробного описания этого языка на уровне требований современного языкознания. Тем не менее, по морфосинтаксической структуре в рамках классификации Э.Сепира² старо- и среднеегипетский языки с учетом высокой степени вероятности наличия в них падежной флексии³ можно рассматривать как языковой этап развития, представляющий тип "сложный смешанно-реляционный, символический (с элементами фузии), синтетический (с сильной тенденцией к аналитизму), либо переходный".⁴

Современная языковая типология, рассматривая морфосинтаксическую структуру языка, базируется прежде всего на учете взаимоотношения оформлений конstituентов глагольного предложения – субъекта (S) и прямого объекта (O) в зависимости от семантики и формы глагола (V). На основе НЕПОЛНОГО учета форм М.А.Коростовцев⁵ и И.М.Дьяконов⁶ определили его как эргативный. Г.А.Климов в процессе разработки теории контенсивной (морфо-синтактико-лексической) типологии выделил активный тип и склонен отнести к нему египетский язык.⁷ Наша работа должна дать описание отношений оформлений S, V и O; лексический аспект, релевантность которого для отнесения языка к эргативному или активному типу нам кажется сомнительной, здесь не рассматривается.

Типизированы следующие критерии: семантический характер основы и конструкции глагола; оформление S и O; формальная сторона организации предикативной синтагмы: сочетание той или иной основы V (активной-фиевтивной-кинетической в противоположность стививной, и переходной в противоположность непереходной) с тем или иным видом личных местоимений⁸ или эквивалента-имени в определенном па-

деже - последнее для египетского иррелевантно в данном случае, ибо графемика не позволяет различать падежные формы. На основе вышеизложенного представим схемы (1) номинативной, (2) эргативной и (3) активной конструкций:

(1) S _v tr	1	(2) S _v tr	1	(3) S _v tr fient	1	
S _v intr	1	S _v intr	2	S _v intr fient	1	Ag
0	2	0	2	S _v intr stat	2	Pat
				0	2	

(1) S не зависит от семантики V и выражается одним и тем же местоименным рядом, 0 - другим.

(2) S_v intr выражен тем же местоименным рядом, что и 0 - объект V_{tr} т.е. глагола действия - для эргативного типа релевантна переходность и непереходность глагола при оформлении субъекта. S_v tr выражен другим местоименным рядом. Иначе: объект переходного глагола оформляется одинаково с субъектом непереходного глагола.

(3) Сложнее с языками активного строя (по И.М.Дьяконову - фиментивно-стативного типа). Здесь релевантной является также фиментивность /стативность основы/ формы непереходного глагола. Сам Г.А.Климов не дал определенной схемы этого типа, но на основе его исследований молодые московские лингвисты разработали ее обобщенный рабочий вариант, сообщенный А.Ю.Айхенвальд на научной сессии ЛО ИВ АН СССР, посвященной 70-ти летию И.М.Дьяконова. Здесь Ag и Pat не формы S при действительном (а) /страдательном (р) залогах, но формы, зависящие от переходности/ непереходности, фиментивности/ стативности глагола. (3) и (2) отличаются в оформлении S в зависимости от fient/stat V при S_v intr и ориентацией 0 на S_v intr stat.

В египетском имеются две финитные глагольные формы: статив или форма качества и состояния (в заголовках схем ниже -(А) и фиментивная-кинетическая (по Г.А.Климову - "активная"), состоящая из инвентаря подформ посессивного спряжения на базе глагольной основы типа имени действия + притяжательное личное местоимение⁹ со вторично выработавшимися категориями залога¹⁰ (В). Мы считаем, что полнота охвата материала определяется не только учетом и анализом предикативных синтагм с финитными формами. Должны быть учтены инфинитные, наречные и некоторые другие конструкции. В инфинитных глагольных конструкциях используются: Pa (С), Pp (D) и Inf (E). Следует учесть, что семантика форм V (равно как и III) от одной и той же основы зависела от морфологической модели, базировавшейся на внутренней флексии и суффиксации,¹¹ что являлось характерным

формообразовательным средством египетского языка старого состояния.

Выделяются 4 ряда местоимений: (I) ряд, присущий только стативу, (II) ряд независимых-эмфатических личных местоимений, (III) ряд зависимых-энклитических личных местоимений, в парадигму которого входит и местоимение, референтом которого может быть совокупность и неодушевленность предметов: ст.ег. *sj* = ср.-ег. *s.t* и (IV) ряд притяжательных личных местоимений. Ряд I всегда *S_v tr/intr stat*¹². Ряд II функционирует в основном как подчеркнутый грамматический субъект¹³ = логико-грамматический предикат в конструкциях А (очень редко), В и С (обычно), D¹⁴ (редкая конструкция), причем наряду с другими местоимениями, кроме С и D, а также в адвербиальной (наречной) конструкции, где Р представлено *prg + M*. Кроме D, является универсальным актантом, в т.ч. и в позиции за *Inf*. Ряд III функционирует как S почти исключительно после вводных частиц в конструкциях А, В и Е, где (особенно в А и В) выступает в качестве актуализированного грамматического субъекта-логико-грамматического предиката, и как O в конструкциях А (там в основном используется местоимение *sj=s.t*)¹⁵, В, С и Е. Ряд IV¹⁶ выступает как S почти исключительно в конструкции В, но иногда и при *Inf*, при котором, уже в конструкции Е, он может чередоваться с рядом III в качестве O. Объясняется это тем, что *Inf + IV* индифферентно относительно направленности действия ("действие его"), и лишь только контекст конкретизирует направленность, разобщая семантику "воздействие на него" и "его воздействие на", что, возможно, подкреплялось не выясненной до конца морфологической дифференциацией модели *Inf*, отдаленной реминисценцией чего, опять-таки возможно, явились бы коптские *Inf I* и *Inf II*, различающиеся по огласовке и семантике: первый финитивен, второй стативен.

Надо учесть и позицию в расположении компонентов предикативных конструкций. Ряд I исключительно постпозитивен; II препозитивен, за исключением упрочившегося в более поздние времена постпозиционного положения в качестве актанта;¹⁷ III в качестве дополнительного грамматического S при финитном V стоит перед V и, как правило, вводится особыми дейктическими частицами,¹⁸ а при Pa стоит в непосредственной постпозиции. Теоретически возможен порядок Pa+III+III, где III₁ было бы S, а III₂ по общей тенденции расположения S, P и O в финитных конструкциях, было бы O. При Pr употребление III в качестве S теоретически возможно в препозиции к Pr (с вводной частицей), но обычно употребляется ряд II. И, наконец, ряд

IV всегда постпозитивен. Тогда по словопорядку конструкции представляются следующим образом:

(4)	A	B	C	D	E
	VSO*	VSO	VSO*	SV*	SVO
	(S)VS	(S)VSO	VS		(V)SVO
	VS	VS	VSO		

Конкретизируем схему, введя вариантную модель E с глаголом бытия (V be):

(5)	A	B	C	D	E
1	Vstat+I+III*	Va+IV+III	Pa+III+III	II+Pp*	ptcl+III+prp+ Inf+III/IV
2	(II+)Vstat+I	(II+)Va+IV+III	Pa+III		V be+IV+prp+ Inf+III/IV
3	(ptcl+III+) Vstat+I	(ptcl+III+) Va+IV+III	II+Pa+III		
4	Vstat+I	Vp+IV			

Из схемы (5) явствует, что

1) S при Vstat по сути только ряд I, не играющий никакой другой роли;

2) употребление ряда IV как 0 при Inf irrelevantно в силу причин, изложенных выше. Для него характерно использование в качестве S при Vfin посессивного спряжения независимо от характеристики фиеинтивного глагола;

3) D целиком относится к сфере именного предложения по форме, будучи глагольным по семантике,¹⁹ поэтому употребление ряда II в данной парадигме является дополнительным ради актуализации Ag;

4) C по форме и семантике является маргинальным типом между именным и глагольным типом предложений: с именным его сближает невозможность постановки глагола бытия iw / wa(n) и, наоборот, возможность постановки указательного местоимения pw между P и S, с глагольным - возможное наличие 0 при Pa;

5) из совокупности A, B, C и E следует, что ряд III является субъектно-объектным и, что особенно хорошо видно на примере E, построенном по образцу предложений адвербиального типа (предикативный локатив), здесь налицо совпадение субъекта состояния и объекта действия, результирующего из состояния, в котором находится субъект: S (=III) +prp+Inf+0(=III);

6) как ряд II, так и группа ptcl+III выглядит вторично привнесенной в A и B, возможно, из E для превращения грамматического субъекта в логикограмматический предикат, т.е. для актуализации грамматического субъекта.

Итак, по преимуществу:

I - S при Vstat,

II - Ag,

III - S^vstat (/)intr = O^vtr (/)fient

IV - S^vfient независимо от прочих характеристик.

ПОЭТОМУ: данный материал не соответствует целиком ни схеме (2), ни (3). Это свидетельствует, что египетский язык старого состояния, учитывая и инновации (а:р), по своему морфосинтаксическому типу занимает промежуточную позицию между активной (финитивно-стативной) и эргативной конструкциями. Такое положение может свидетельствовать о произошедшей накануне начала письменной фиксации морфосинтаксической перестройке, связанной с выбыванием префиксальной личной местоимения при глагольных финитных формах, выработкой посессивных форм спряжения, перераспределением функций местоименных рядов и падежных флексий, а также с другими явлениями, которые предстоит еще выяснить.

-
1. Объем не позволяет привести примеры. Материал обилен и легко доступен: E.Edel. *Altägyptische Grammatik*. Bd. I-II, Rome, 1955-1964 (=E.I/II. § ...); A.H.Gardiner. *Egyptian Grammar*. 2nd ed., L., 1950 (=G. § ...).
 2. Э.Сепир. Язык. Введение в изучение речи. Пер. с англ. А.М.Сухотина. М.-Л., 1934, с. IIО-III.
 3. Идея, давно развиваемая нами почти во всех работах. См. также: J.B.Callender. *Afro-Asiatic Cases and the Formation of Ancient Egyptian Verbal Construction with Possessive Suffixes*. Los Angeles. Preprint, любезно предоставленный самим автором; W.Vucichl. *A propos de la flexion nominale en sémitique*. CdE 113, 1982, 55-64.
 4. А.Л.Хосроев, А.С.Четверухин. "Введение" в кн.: П.В.Ернштедт. Исследования по грамматике коптского языка. М., 1986, с. 6.
 5. М.А.Коростовцев. Эргативный "падеж" в египетском языке. - Древний Египет и древняя Африка. М., 1967, с. 83-93 (=КЭПЕЯ).
 6. И.М.Дьяконов. Семито-хамитские языки. М., 1965, с. 55; он же. Языки древней Передней Азии. М., 1967, с. 246 и сл.; он же. Эргативная конструкция и субъектно-объектные отношения. - Эргативная конструкция в языках различных типов. Л., 1967, с. II5.
 7. Г.А.Климов. Очерк общей теории эргативности. М., 1973, с. 6; он же. Типология языков активного строя. М., 1977, с. 242-245.
 8. Нами применяются общепринятые сокращения: S - субъект, O - пр-я-

мой объект, P - предикат, tr - переходность, intr - непереходность, Ag - агенс-актант, Pat- пациенс, V - глагол, N - имя, Vfin - финитная форма глагола, a - действительный залог, p - страдательный залог, stat - статив, fiens - фиентив; местоименные ряды первых трех схем - I, 2, a египетские - I, II, III, IV; причастия действительного залога - Pa, страдательного - Pr, инфинитив - Inf, частицы - ptcl, предлоги - prp, факультативность в круглых скобках, редкость - под астериском.

9. W.Schenkel. Die altägyptische Suffixkonjugation. Wiesbaden, 1975.
10. Ibid., S. 22-34 и указанная там литература.
11. Cp. W.Fill. Koptische Dialektgrammatik. 2te Aufl., München, 1961; id. Koptische Grammatik (saidischer Dialekt). 2te Aufl., Lpz., 1961; Osing J. Die Nominalbildung des Ägyptischen. Bd. I-II. Mainz am Rhein, 1976.
12. Подробно о стативе в ст.-ег. яз. см. Е. I. § 584 и сл.; наша трактовка статива отличается от таковой Эделя, см. прим. II. Cp.-ег.: G. § 300 ff. Есть точка зрения, что он по происхождению медиум ностратического прасостояния: W.Schenkel. Das altägyptische Pseudopartizip und das indogermanische Medium/Perfect. - Orientalia 40/3, 1971, 301-316.
13. КЭПЕЯ. Е. I. § 175, кроме случая пролептически выдвинутого датива в начало предложения. См. также W.Westendorf. Der Gebrauch des Passivs in der klassischen Literatur der Ägypter. Bln., 1953, S. 143-153; G. § 227. Кроме употребления как эфатизированных притяжательных выступают как универсальный актант независимо от структуры предикативной конструкции и позиции в предложении.
14. Е. I. § 175 и указанные там §§.
15. Там же, §§ 166-171 и указанные там №№; G.Index: Dependent Pronouns. Создается впечатление, что употребление этого ряда местоимений после статива избегалось, хотя теоретически и мыслимо.
16. Е. I. §§ 159-165 и указанные там §§; G. Index: Suffix Pronouns.
17. См. КЭПЕЯ.
18. Архаичные и архаизирующие случаи употребления зависимого личного местоимения (Ш) в предложении БЕЗ вводных дейктических частиц скрупулезно собраны в работе W.Barta. Das Personalpronomen der wj-Reihe als Proklitikon im adverbiellen Nominalsatz. ZÄS, 112, 1985, 94-104.

19. А.С.Четверухин. Именное предложение в системе староегипетского синтаксиса. - ПС. Вып. 27. Л., 1981, с. 127-134; он же. Синтаксическая функция указательного местоимения *rw* в староегипетском именном предложении. - ВДИ 4, 1981, с. 97-III и другие статьи.

З.А.Юсупова

ОБ ОДНОЙ ИЗОГЛОССЕ КУРДСКОГО ЯЗЫКА

В диалекте аврамани отмечен направительный предлог *ew* функционально и, можно полагать, генетически соответствующий энклитическому предлогу =e¹, имеющему распространение как в северном, так и южном наречии курдского языка.

В исследуемом нами литературном памятнике на аврамани² указанный предлог, засвидетельствованный более 60 раз, характеризуется следующим употреблением.

В сочетании с глаголами направленного действия этот предлог указывает на объект направления. Причем в качестве объекта направления, обычно стоящего в постпозиции к глаголу, может выступать как имя существительное, так и наречие (в составе последнего предлог *ew* в значительной степени лексикализован). В указанной функции предлог *ew* отмечен преимущественно с глаголами: *wistey* 'класть', 'бросать', *keftey* 'падать', *berdey* 'уносить', 'брать', *awardey* 'приносить', *nîay* 'класть', *kêşay* 'тянуть', *kîastey* 'посылать', *dîay* 'смотреть', *day* 'давать', 'уауау' достигать.³

I. Объект направления выражен именем:

Merg/i/ bêwadet eceb fengê feşt
şîa wist ew dîna, şadî ew behaş (375)⁴

Твоя безвременная смерть пролила удивительный свет:
 Внесла скорбь в этот мир, радость [принесла] в рай.

Weruy bard ew best gird guzergayê
Dûy azîşqen dil aheşayê (538)

Снег перекрыл все пути [к любимой]
 [И лишь] горькие вздохи по любимой [прокладывают от] сердца
 [к ней] призрачную дорогу.

Wer nastîş, azîs to we silamet
Bidenî didar kewt ew qîamet (9)

Если же [судьба] не позволит, тогда прощай, любимая,
 [Значит] свидание [с тобой] произойдет в день страшного суда.

2. Объект направления выражен наречием:

Midān galālan ne ray derbandan

Ew yektir wēnau arezūmandan (431)

У подножия ущелий тальпаны

Глядят друг на друга словно влюбленные.

Deẓīl sūter kēṣ pat ew dīnawe

Regīnī ney toẓdan we herdū rawe (126)

Молю [тебя], скорее отступи назад,

[чтобы] не попасть тебе обеими ногами в сети [влюбленной].

Neṣawem ĩḡeṣey dīl maro ew ber (149)

Мое дыхание выбрасывает наружу части [моего истерзанного] сердца.

Предлог *ew* в аврамани, как и энклитический предлог *=e* в со-
ррани и курманджи, может употребляться в сочетании с именным пред-
логом, уточняющим направление выраженного глаголом действия:

Ṣun bēhedan zam/ī/ des/ī/ to kerde

Bū kerūn ew lay dow wierde (343)

Поскольку [о, судьба] бесчисленны раны, нанесенные [мне] твоей
рукой,

[то] и я отправлюсь к ушедшему [из этой жизни] другу.

Midā ew ẓonit dīl ne rehada

Ṣun ſem/ī/ ĩḡēm we ẓon ĩḡemanda (33)

Средце /мое/ тайно глядело тебе во след,

Подобно [тому как] имя Рахим [следует] за [именем] Рахман.⁵

Как свидетельствует исследуемый материал, объект направления
может стоять и в препозиции к глаголу. Однако эта конструкция
менее употребительна, нежели конструкция с постпозитивным объек-
том направления.

Yekōw kuṣtes, ēd ew zemīn keftes (212)

Один [во]т убит, другой [во]т упал наземь.

Ew la kē berūn ey Fa u tedbīren (196)

К кому же [мне теперь] обратиться за советом и наставлением?

Būt rūt ew cīlwey sītare ker Fas (365)

Только лик свой обрати к сиянию [той] звезды.

Ṣau ĩḡeqib ew ẓon dīdem hīcret kerd (528)

Ах, [мой] соперник последовал за моей влюбленной.

Ew lay perdewe teẓrīf kerdewe (246)

[Луч света] скрылся по ту сторону завесы.

Как можно видеть из приведенных выше примеров, для предлога
ew основным является направительно-дательное значение, реализуе-
мое преимущественно в конструкциях с постпозитивным и реже с
препозитивным объектом направления.

Направительное значение указанного предлога особенно четко выявляется в неполных предложениях с опущенным глаголом:

Bêqert u çonît se hêd ew deran
hêmet ew yadit, wefadarteren (78)

Твое непостоянство не знает границ,
 /Но будь/ благословенна твоя память (букв. благословение твоей
 памяти), /которая/ вернее тебя.

Serhêd ew serhêd, mensîl ew mensîl
Mîl ew çon to, min ew çon diî (510)

/Мы шли/ от горы к горе, от привала к привалу,
 /Мое/ сердце следом за тобой, /я/ я вслед за сердцем.

В курдских диалектах сорани и курманджи предлог *ew* сохранился в виде энклитического предлога =е, обычно примыкающего к глаголам направленного действия с постпозитивным объектом направления. В указанных диалектах предлог =е употребляется с тем же кругом глаголов, что и предлог *ew* в аврамани, образуя аналогичные конструкции; ср., например:

аврамани	сорани	курманджи
<i>wist ew dinya</i>	<i>xist-e dinya</i>	<i>xist-e dinê</i>
<i>berâ ew ...</i>	<i>bird-e ...</i>	<i>bir-e ...</i>
<i>kewt ew ...</i>	<i>kewt-e ...</i>	<i>k'et-e ...</i>

Следует, однако, отметить, что в сорани и курманджи предлог =е, фактически слившийся с глаголом, почти полностью грамматикализован. Вместе с тем в сорани отмечены редкие случаи, когда указанный предлог сохраняет свое самостоятельное употребление с именем, выражающим объект направления: *hatîna pariâwlu, a dey çêx* 'Мы прибыли в Париавлу, в деревню шейха'; *gaîsta çaraxî çar u a dem darwâzaka* /Он/ достиг окраины города и городских ворот; *çafîsmail a dway xoy xist* 'Шаисмаила он повел за собой'.⁶

Следы самостоятельного употребления этого предлога в сорани в его полном фонетическом облике можно видеть в составе лексикализованных наречных сочетаний: *ber-ew* 'по направлению к', *ser-ew-jêr* 'вверх', *ber-ew-jêr* 'вниз', *raq-ew-raq* 'назад', 'обратно', *dem-ew-xîxûn*, *dem-ew-gû*, *dem-ew-jêr* 'вверх дном' и др.

Таким образом, предлог *ew* в аврамани и сходный с ним в истоках энклитический предлог =е в сорани и курманджи служат для выражения одного и того же грамматического значения — направления действия, образуя при этом абсолютно идентичные синтаксические конструкции. Однако, если предлог *ew* в аврамани сохранил самостоятельное употребление, то предлог =е в сорани (с определенными оговорками) и курманджи, утратив свою самостоятельность,

превратился в специальный показатель направленности действия в конструкциях с постпозитивным объектом направления.

1. В курдоведческой литературе этот предлог называется направительной частицей.
2. *ملا عبد الكريمي سوڤه ريس. ديواني سهول و سوي، بغداد، 1941*
Мала-Абдуль Карим Мударрис. Диван Маулави. Багдад, 1961.
3. В своей книге по описанию аврамани Д.Н.Маккензи указывает на крайне редкое употребление предложной формы *-ew* выступающей, по его мнению, только в составе именных форм. См.: D.N. Mackenzie. *The dialect of Awroman (Nawrāmān-i Luhōn)*. København, 1966, с. 55.
4. В скобках приводятся страницы из указанного источника.
5. Имеется в виду известное изречение: *بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ*
Во имя Аллаха всемилоостивого, милосердного!
6. Эти примеры взяты у Маккензи, см.: D.N. Mackenzie. *Kurdish dialect studies*. Vol. I, L., 1961, с. 123.
7. К.К.Курдоев. Грамматика курдского языка (курманджи). М.Л., 1957, с. 242.

Н.С.Яхонтова

СОВМЕСТНЫЙ И СОЕДИНИТЕЛЬНЫЙ ПАДЕЖИ В ОЙРАТСКОМ ЯЗЫКЕ

Исследователи ойратского языка единодушно считают, что два падежных суффикса этого языка, *-tai/-tei/-toi/-tōi* и *-luyā/-lūge*, являются показателями одного падежа – совместного, причем первому приписывают более книжный, а второму – более разговорный характер.¹ Таким же образом объясняется наличие двух суффиксов в старописьменном монгольском языке.² Однако проф. Г.Д.Санжеев полагал, что в старописьменном монгольском это первоначально были суффиксы двух различных падежей: соединительного (*-luy-a/-lūge*) и совместного (*-tai/-tei*).³ Последнее толкование подтверждается тем, что в памятниках ойратского языка каждый из этих суффиксов имеет достаточно определенное собственное значение, и это побуждает нас выделять в ойратском языке два падежа: совместный и соединительный. Необходимо отметить, что в современном калмыцком языке присутствуют оба эти падежа,⁴ в отличие от современного монгольского, где сохранился только совместный падеж с суффиксами *-тай/-тэй/-той*.⁵

Употребление соединительного падежа в ойратском языке ограничивается позициями перед глаголом и послелогом, тогда как имя в совместном падеже кроме того очень часто занимает позицию перед существительным или употребляется как сказуемое.

Суффикс соединительного падежа в ойратском языке имеет вид *-luḡa/-lūgē*: *xan-luḡa* 'с ханом', *nōkōr-lūgē* 'с другом'. Соединительный падеж служит для передачи идеи совместности, предусматривающей взаимное соответствие обоих участников. Существительное в соединительном падеже употребляется только с узким кругом глаголов, лексически обозначающих взаимные действия, то есть действия, предполагающие двух участников (или две группы участников). Многие из них имеют форму взаимного залога. Это глаголы *xokilduxu* 'соответствовать', *uciraxu* 'встречаться', *zolḡoxu* 'встречаться', *neḡilekū* 'соединяться', *nōkōsōkū* 'дружить', 'жениться', *xanila-xu* 'дружить', *baḡilduxu* 'бороться', *temceldūkū* 'сражаться', *kereldūkū* 'ругаться', *ōgōileldūkū* 'разговаривать'. Вследствие такого лексического ограничения этот падеж встречается реже, чем совместный: *xān kūböön-luḡa baḡa saqtān xanilaḡsan xobtogiḡin kūböön ...* 'сын хадины, друживший с ханским сыном в детстве, ...' /Ш.х., 86/; *basa tō ūgei kilinceten-lūgē zolḡōd* 'также встретился с бесчисленными грешниками' /М.т., I6a/; *ōdōr buri ayoultu yeke xara šimnus-luḡa temceldūdeḡ bōlōgē* 'каждый день сражаемся со страшным большим черным шимнусом' /Ш.х., I6a/.

Кроме того соединительного падежа требуют послелоги и глаголы, обозначающие подобие, равенство и совместность (*adali* 'подобный', 'схожий', *selte* 'вместе', *xantu* 'вместе', *šidar* 'рядом', *sacuu* (или *vasa*) 'равно', *adalidxu* 'быть подобным'), а также глагол *tōḡuskū* 'преисполняться': *mini busu xatud noxoi ḡaxai-luḡa adali* 'мои другие ханши схожи с собаками и свиньями' /Ш.х., 6a/; *kūböön ... eke-lūgē xantu orošiboi* 'сын поселился ... вместе с матерью' /М.т., 2a/; *xadayin ūzūur-luḡa sacuu örgiḡin modun uḡḡaqsani ūsēd* 'увидел, что выросли абрикосовые деревья вровень с краем скалы' /Ш.х., I56/; *amin-luḡa tōḡuskū boltḡai* 'пусть станут преисполненными жизнью' /А.г., IIa/.

Суффикс совместного падежа в ойратском языке имеет вид *-tai/-tei/-toi/-tōi* иногда *-tu/-tü*: *yakxa-tai* 'с якшами', *nidūtei* 'с глазами', *nom-toi* 'с ученьем', *ōnggōtōi* 'с цветом', *xorotu* 'с ядом', *semistū* 'с плодами'. В функции косвенного дополнения существительное в совместном падеже, так же как и в соединительном, передает идею совместности совершения действия, однако мера участия двух лиц в нем не одинакова. В случае с соединительным

падежом подлежащее предложения и имя, оформленное соединительным падежом, равноправны, а в случае с совместным - подлежащее обозначает главное действующее лицо: *dörböñ yeke xān bida šmeltei ulustai olon zoñ mingyan yakxa-tai ... teden-äñ odun üyiledäññi* 'мы, четыре великих хана, вместе с войском, с народом, со многими тысячами якшей ... туда пойдем' /А.г., 18а/. Второе значение косвенного дополнения в совместном падеже - это значение предмета, которым обладает субъект в момент совершения действия: *kilinceti künün-poçud ayuñ tömör čidörtöi büdürin güñbei* 'грешные люди, страшась, в железных кандалах, спотыкаясь, бежали' /М.т., 186/.

В функции определения существительное в совместном падеже также обозначает объект обладания. При этом отношения между субъектом и объектом обладания могут быть разными в зависимости от лексического значения существительных, выступающих в их роли:

- 1) значение владения: *šmeltei ulustai dörböñ yeke xān ta* 'о, вы четыре великих хана, владеющие войском и подданными' /А.г., 196/;
- 2) значение "иметь на себе": *šmeltei morin* 'оседланный конь' /Ш.х., 186/. Объект обладания в этих двух случаях не обязателен для субъекта. Однако достаточно часто в качестве объекта обладания выступает существительное, обозначающее неотчуждаемую принадлежность - неотъемлемую часть определяемого. В эту категорию существительных попадают, например, голова, тело (у человека и животного), хвост и рога (у животных), лепестки (у лотоса) и т.п. Такие определения сами в свою очередь обязательно требуют какого-то определения: *künün beyetei ükür tolyötöi urtu süñltei tuyul tögöböi* 'родился теленок с человеческим телом, головой коровы и длинным хвостом' /Ш.х., 13а/. Кроме значения обладания существительное в совместном падеже в функции определения может обозначать составные части того, что обозначено определяемым (полный набор составляющих целое частей). Такое определение также имеет при себе определение, которое выражается числительным: *dörböñ ügetü nige šüñiq* 'стихотворение, состоящее из четырех слов' /А.г., 37а/.

В функции сказуемого существительное в совместном падеже может употребляться со связкой или без нее. В качестве связки выступают глаголы *bolxu* 'становиться', *bauxu* 'быть' и неизменяемая частица *vai* 'есть'. Значение, которое передает существительное в совместном падеже в функции сказуемого, эквивалентно значению русского предложения с глаголом "иметь": *ilañqañ dädü kir ügei nidütei* 'Победивший [имеет] глаза высшие и чистые' или 'у Победившего высшие и чистые глаза' /А.г., 296/; *čini nokür yeke zañatai bañlam* 'твой муж [обладает] великой судьбой' /Ш.х., II6/;

хамга амтан ... ölzöi-töi boltu'ai 'пусть все живые существа...
[Обретут] счастье' /А.г., IIа/.

Формы совместного падежа от абстрактных существительных, обозначающих нечто нематериальное - святость, грех, ужас, ум, силу - имеют тенденцию к приобретению качественного значения. На русский язык они обычно переводятся прилагательными. В предложении они преимущественно бывают сказуемым и обстоятельством образа действия: önidö kücütei orkira'ji uyilan 'долго сильно рыдая, плакали' /М.т., IЗа/; ürgül'ji nüültei üyile üyiledün buyantai üyile еве üyiledbei 'все время греховные дела делал, добродетельные дела не делал' /М.т., IIа/; таму тере ма'й аюултай вуй 'этот ад очень страшный' /М.т., 266/.

Таким образом, в ойратском литературном языке существуют два падежа с самостоятельными значениями - соединительный и совместный, т.е. те самые, которые сохранились и в современном калмыцком.

-
1. См., например, Х.Лувсанбалдан. Тод үсэг, тууний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975, с. 51.
 2. См., например, Н.Ропре. Grammar of Written Mongolian. Wiesbaden, 1955, с. 204.
 3. Г.Д.Санжеев. Сравнительная грамматика монгольских языков. Том I. М., 1953, с. 173.
 4. Б.Х.Тодаева. Значения и функции падежей в калмыцком языке. - "КНИИЯЛИ. Записки", вып. I. Элиста, 1960, с. 163-190.
 5. Г.Д.Санжеев. Современный монгольский язык. М., 1950, с. 61.

Принятые сокращения.

А.г. - хутуqту дөдү алтан гөрел судуриyin аймагиyin еркетү хан. Фотокопия рукописи из коллекции проф. Д.Кары, Венгрия.

М.т. - moloni toyin екеп таму-есе уагуаqsан судур оросйбоi. Рукописный отдел ЛО ИВ АН СССР, шифр С 22.

Ш.х. - шиддhi-tü күнр. Рукописный отдел ЛО ИВ АН СССР, шифр С 283, С 283а.

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ СОТРУДНИКОВ ДО ИВ АН СССР ЗА 1984 ГОД

1. Акимужкин О.Ф. Заметки о персидской рукописной книге и ее создателях. - В кн.: Очерки истории культуры средневекового Ирана. М., 1984, с. 8-56.
2. Акимужкин О.Ф. Научное изучение текста памятника и "критический текст". - В кн.: Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984, с. 13-29. (БЧ 1981). Библиогр. в примеч. (с. 25-29).
3. Акимужкин О.Ф. и Ворожейкина З.Н. Предисловие. - В кн.: Очерки истории культуры средневекового Ирана. М., 1984, с. 5-7.
4. Акимужкин О.Ф. "Тутинаме" и предшественник Нахшаби. - ШВ 1976-1977. М., 1984, с. 4-21. Библиогр. в примеч.: с. 18-21.
5. Акимужкин О.Ф. Хронология правителей восточной части Чагатайского улуса (линия Туглук-Тимур-Хана). - В кн.: Восточный Туркестан и Средняя Азия: Ист., культура, связи. М., 1984, с. 156-164, 224-225. Библиогр.: с. 63-64 (20 назв.).
6. Акимужкин О.Ф. /Отв. ред./: Очерки истории культуры средневекового Ирана: Письменность и лит. /Сб./. - М.: Наука, 1984. - 264 с. (Культура нар. Востока. Матер. и исслед.) Библиогр.: с. 256-263 (203 назв.).
7. Алексеев В.М. /Пер. с кит./: Су Ши. О том как хранятся книги в горном скиту ученого Ли. - В кн.: Зеркало мира: Писатели стран зарубеж. Вост. о книге, чтении, библиофилах. М., 1984, с. 18-20.
8. Амусин И.Д. Негражданское население в иудейском обществе в первой половине I тыс. до н.э. - В кн.: Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. М., 1984, с. 128-165. Библиогр.: с. 163-165.
9. Баевский С.И. Средневековые словари (фарханги) - источники по истории культуры Ирана. - В кн.: Очерки истории культуры средневекового Ирана. М., 1984, с. 192-239.
10. Баевский С.И. и Ворожейкина З.Н. /Пер. с перс./: Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей, или Четыре беседы. Отрывки. - В кн.: Зеркало мира: Писатели стран зарубеж. Вост. о книге, чтении, библиофилах. М., 1984, с. 21-22.

11. Бациева С.М. /Пер. с араб./: Нуайме М. Мои семьдесят лет. Фрагменты. - В кн.: Зеркало мира: Писатели стран зарубеж. Вост. о книге, чтении, библиофилах. М., 1984, с. 53-60.

12. Берлев О.Д. Важный источник для истории египетского общества эпохи Среднего царства. - В кн.: Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. М., 1984, с. 35-51. Библиогр.: с. 49-51.

13. Берлев О.Д. Древнейшее описание социальной организации Египта. - В кн.: Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. М., 1984, с. 26-34. Библиогр.: с. 33-34.

14. Берлев О.Д. Египет /Раздел I/. - В кн.: Источниковедение истории древнего Востока. /Уч-к для вузов/. М., 1984, с. 20-59.

15. Берлев О.Д. /Коммент. к разделу "Древнеегипетская лирика"/. - В кн.: Лирическая поэзия Древнего Востока. М., 1984, с. 215-227.

16. Боголюбов А.С. Пресечение и наказание в мусульманском праве (VIII-IX вв.) - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 217-222. Библиогр. в примеч.: с. 222.

17. Богословский Е.С. Об основных производителях материальных и духовных ценностей в Египте второй половины II тыс. до н.э. - В кн.: Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. М., 1984, с. 52-80. Библиогр.: с. 76-80.

18. Богословский Е.С. "Рабы" в текстах из Дер эль-Медина. - В кн.: Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. М., 1984, с. 81-127. Библиогр.: с. 124-127.

19. Bogoslawski E.S. /Рец. на кн./: Brunner-Traut E. u. Hell V. Ägypten. Kunst und Reiseführer mit Landes-Kunde. 3, erweit. und verbess. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1978. 784 S. m. 95 Abb., 123 Ktn. u. Pläne, 3 Sonderkarten. - OLZ, Jg. 79, 1984, №4, S. 329-330.

20. Большаков О.Г. Арабская надпись из Умми-Аширы (Нубия). - ЭВ, XXII. Л., 1984, с. 50-51, ил. Библиогр. в подстр. примеч.

21. Большаков О.Г. /Выступление в дискуссии "Государство и право на древнем Востоке"/. - НАА, 1984, № 3, с. 73-74.

22. Большаков О.Г. Историкографический анализ сведений об иракском походе Халида ибн ал-Валида. - БЧ 1984. Год 7-ой. Тез. докл. и сообщ. М., 1984, с. 21-22.

23. Большаков О.Г. Средневековый город Ближнего Востока. Уп-середина XIII в.: Соц.-экон. отношения. - М.: Наука, 1984. - 344 с., ил. (АН СССР. Ин-т востоковед.) Библиогр.: с. 304-329. Указ.: с. 330-343.

24. Большаков О.Г. Суеверия и мошенничества в Багдаде XII-XIII вв.

- В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 144-148.
Библиогр. в примеч.: с. 148.

25. Большаков О.Г. /Рец. на кн./: Мухтаров А. Эпиграфические памятники Кухистана XI-XIX вв. Душанбе, 1978-1979. Кн. I. 305 с.; кн. 2. 150 с. - ЭВ, XXII. Л., 1984, с. 83-85.

26. Большаков О.Г. /Рец. на кн./: Moaz Kh., Ouy S. Inscriptions arabes de Damas: Les stèles funéraires. I. Cimetière d'al-Bāb al-Sagīr-Damas, 1977. VIII+208 p., LV pl. - ЭВ, XXII. Л., 1984, с. 83.

27. **Борцевский Ю.Е.** Академик Б.А.Дорн, Мирза Ибрахим и английский консул в Гидяне Чарлз Френсис Мак Кензи. - В кн.: Формирование гуманистических традиций отечественного востоковедения (до 1917 г.) М., 1984, с. 100-121. Библиогр. в примеч.: с. 119-121.

28. **Борцевский Ю.Е.** История приобретения ардебильского собрания рукописей Россией. - В кн.: Формирование гуманистических традиций отечественного востоковедения (до 1917 г.) М., 1984, с. 204-217. Библиогр. в примеч.: с. 215-217.

29. **Борцевский Ю.Е.** Космографическая и географическая литература на персидском языке: степерь изученности, методы и задачи исследования. - ПШВ 1976-1977. М., 1984, с. 54-72. Библиогр. в примеч.: с. 68-72.

30. **Борцевский Ю.Е.** Рукописное наследие Константина Ивановича Чайкина. - НАА, 1984, № 4, с. 63-75. Библиогр. в подстр. примеч.

31. Васильев К.В. Подневольный труд в царстве Цинь (IV-III вв. до н.э.) - В кн.: Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. М., 1984, с. 227-237. Библиогр.: с. 237.

32. Васильева Е.И. /Изд. текста, пер. с перс., введ. и примеч./: Хусрав ибн Мухаммад Бани Ардалан. Хроника: (История курд. княж. дома Бани Ардалан). Факс. рукописи. - М.: Наука, 1984. - 220 с., 219 с. староараб. паг. (ПШВ, 69). Введение: с. 9-95. Библиогр.: с. 5-7, 195-198 и в примеч.: с. 186-194. Указ.: с. 200-214.

33. Васильков Я.В. /Выступление в "Круглом столе" по проблемам протоиндийской цивилизации/. - Знание-сила, 1984, № 12, с. 27-28.

34. Васильков Я.В. О проблеме соотношения сведений "Махабхараты" с данными археологии. - В кн.: Раннежелезный век Средней Азии и Индии: (Тез. докл. членов сов. делегации на I сов.-инд. симпозиуме). Ашхабад, 1984, с. 52-54.

35. Васильков Я.В. и Ключков И.С. /Пер. с англ./: Ллойд С. Археология Месопотамии: (от древнекаменного века до персидского завоевания). - М.: Наука, ГРВЛ, 1984. - 280 с. с ил. (АН СССР. Ин-т востоковед.).

35а. **Вахтин Б.Б.** Поэт в китайской традиции. - В кн.: Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984, с. 128-179. Библиогр.

лиогр.: с. 178-179 (4I назв.).

36. Воробьев М.В. Верховная власть по японскому праву ХУП века (опыт сравнительной характеристики). - Науч.конф. "Государство в докапиталистических обществах Азии": Тез. М., 1984, с. 21-22.

37. Воробьев М.В. /Выступление в дискуссии "Государство и право на древнем Востоке"/. - НАА, 1984, № 3, с. 70-71.

38. Воробьев М.В. Некоторые формы зависимости в древней Японии. - В кн.: Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. М., 1984, с. 238-264. Библиогр.: с. 262-264.

39. Воробьев М.В. Титулатура китайских государей и отношение к ней за пределами Китая в УП-УШ вв. - ХУ науч.конф. "Общество и государство в Китае". Тез.докл. Ч.2. М., 1984, с. 80-84. Лит.: с.84.

40. Воробьев-Десятовский В.С. /Перс. с санскр./: Шудрака. Глиняная повозка. - В кн.: Классическая драма древней Индии. Л., 1984, с. 155-300.

41. Воробьева-Десятовская М.И. Индийцы в Восточном Туркестане в древности (некоторые социологические аспекты). - В кн.: Восточный Туркестан и Средняя Азия: ист., культура, связи. М., 1984, с. 61-96. Библиогр.: с. 94-96 (8I назв.).

42. Воробьева-Десятовская М.Е., Зограф Г.А. и Эрман В.Г. Комментарий. - В кн.: Классическая драма древней Индии. Л., 1984, с. 319-335.

43. Бонгард-Левин Г.М. и Воробьева-Десятовская М.И. Новые санскритские тексты из Восточного Туркестана: (Фрагменты "Праติมукша-сутры" сарвастивадинов). - ВДИ, 1984, № 4, с. 56-76, ил. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ.яз.

44. Bongard-Levin G.M. and Vorobyova-Desyatovskaya M.I. Unknown Dhāranis from Eastern Turkestan. - In: *Amṛtadhārā. Prof. R.N.Dandekar's felicitation vol.* Delhi, 1984, p. 485-492.

45. Ворожейкина З.Н. Исфаханская школа поэтов и литературная жизнь Ирана в предмонгольское время, XII-нач. XIII в. - М.: Наука, 1984. - 270 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.) Библиогр.: с. 258-268. (27I назв.).

46. Ворожейкина З.Н. Литературная служба при средневековых иранских дворах. - В кн.: Очерки истории культуры средневекового Ирана. М., 1984, с. 140-191.

47. Ворожейкина З.Н. Эстетический феномен персоязычной любовной лирики XII в. - Всесоюз. науч. конф. "Роль Низами в разв. лирики в мировой литературе и 800-летие создания поэмы "Хосров и Ширин". Тез.докл. 22-23 нояб. 1984 г. Баку 1984, с. 14-17. Библиогр.: в примеч.

См. также № 3, 10.

48. Горегляд В.Н. /Пер. с яп./: Кэнко-хоси. Записки от скуки. Отрывки. - В кн.: Зеркало мира: Писатели стран зарубеж. Вост. о книге, чтении, библиофилах. М., 1984, с. 24-25.

49. Грицай С.И. Две коптские рукописи из Наг Хаммади как источник по изучению связей гностицизма и религии Древнего Египта. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук.-М., 1984,-20 с. (ИБ АН СССР).

50. Грицай С.И. Элементы древнеегипетской религии в гностических текстах из Наг Хаммади. - В кн.: Третья всесоюз. школа молодых востоковедов (Звенигород, октябрь 1984 г.) Тез. Т.1. М., 1984, с. 46-49.

51. Грушевой А.Г. Аравийские племена Северо-Запада Аравийского полуострова в римской и византийской политике (V-VI вв. н.э.) - В кн.: Третья всесоюз. школа молодых востоковедов (Звенигород, октябрь 1984 г.) Тез. Т.1. М., 1984, с. 49-50.

52. Грязневич П.А. Аравия и арабы: (к истории термина ал-‘араб) - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 122-131. Библиогр. в примеч.: с. 130-131.

53. Грязневич П.А. Ислам и государство: (к ист. государственно-политич. идеологии раннего ислама). - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 189-203. Библиогр. в примеч.: с. 201-203.

54. Грязневич П.А. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе. - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 161-174. Библиогр. в примеч.: с.172-174.

55. Грязневич П.А. Коран в России: (изучение, переводы и издания). - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 76-82.

56. Грязневич П.А. Проблемы изучения истории возникновения Ислама. - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с.5-18. Библиогр. в примеч.: с. 17-18.

57. Грязневич П.А. Формирование арабской народности раннего средневековья:(к постановке проблемы) - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 132-143. Библиогр. в примеч.с.142-143.

58. Грязневич П.А. и Прозоров С.М. /Отв.ред./: Ислам: Религия, общество, государство. /Сб.ст./. - М.: Наука, 1984. - 232 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.).

Предисл. (П.А.Грязневич): с. 3-4.

59. Гуревич И.С. Из исторической грамматики эпохи Тан: (изучение языка танских буддийских вйлу школы Чань (дхьяна). - В кн.: П конференция по китайскому языкознанию: (сб. тезисов). М., 1984, с. 22-24.

60. Дандамаев М.А. Вавилония в конце II - первой половине I тыс. до н.э. /Раздел II, гл. 9/ - Иран. /Раздел III, гл. I6, I7/. - В кн.: Источниковедение истории древнего Востока. /Уч.-к для вузов/. М., 1984, с. I39-I44; 224-249.

61. Дандамаев М.А. Вавилония до Македонского завоевания и Эллинизм. - Кавказско-Ближневост. сб., УП. Тбилиси, 1984, с. II6-I22. Библиогр. в подстр. примеч.

62. Дандамаев М.А. Нерабские формы зависимости в древней Передней Азии: (К постановке вопроса). - В кн.: Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. М., 1984, с.5-25. Библиогр.: с. 24-25.

63. Dandamaev. M.A. Slavery in Babylonia. Transl by V.A.Powell. Ed. by M.A.Powell. Rev. ed.-Illinois: Northern Illinois Univ. pr., 1984.-XXV, 836 p.

Пер. кн.: Рабство в Вавилонии. УП-IV вв. до н.э. - М.: Наука, 1974. - 493 с.

64. Дандамаев М.А. /Отв. ред. и предисл./: Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. - М.: Наука, ГРВИ, 1984. - 269 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.).

Предисл.: с. 3-4.

65. Дулина Н.А. Изменения в местном управлении в период танзимата (40-50-е годы XIX в.). - В кн.: Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах. М., 1984, с. 81-97. Библиогр.: с. 94-97.

66. Дулина Н.А. Материалы к биографии Мустафы Решид паши (1800-1858). - ТС 1978. М., 1984, с.46-68. Библиогр. в примеч.: с. 64-68.

67. Дулина Н.А. Мильковая собственность в Османской империи: (По материалам новейших исследований болгарских туркологов). - Науч. конф. "Государство в докапиталистических обществах Азии". Тез. М., 1984, с. 31-34.

68. Дулина Н.А. Танзимат и Мустафа Решид-паша. - М.: Наука, 1984. - 189 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. I75-I86.

69. Дьяконов И.М. /Выступление в дискуссии "Государство и право на древнем Востоке"/. - НАА, 1984, № 2, с. 96-98.

70. Дьяконов И.М. /Сост., отв.ред., предисл. и коммент./: Литературная поэзия Древнего Востока.-М., Наука, ГРВИ, 1984.-231 с. с ил.

Предисл. (совм. с В.К.Афанасьевой): с. 5-27.

Коммент.: с. I5I-I53, I55-I57, I74-I79, I80, I8I-2I5.

71. Дьяконов И.М. /Пер. с ассир., шумер., аккад., древнеевр./: "Эйя Ир'емума любит". Любовное заклинание. - Шумерская свадебная песня на празднике "Священного брака" царя Шу-Сина. - Испытание верной возлюбленной. Песня на два голоса. - Из ассирийского каталога любовных песен. - Песнь песней. - В кн.: Лирическая поэзия Древнего Востока. М., 1984, с. 31-32, 37-38, 63-66, 68-69, 81-117.

72. Elanskaya A.I. Towards the so-called "Book Decoration" terminology of the Copts. - In: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von W.Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern. Göttingen, 1984, S. 233-238.

73. /Елисеева Н.В./ /Хроникальные заметки о XIX научной годичной сессии ЛО ИВ АН и заседании ЛО РПО/. - НАА, 1984, № 6, с. 136-138.

74. /Елисеева Н.В./ /Хроникальные заметки о научной жизни ЛО ИВ АН/. - НАА, 1984, № 4, с. 145-146.

75. Ермаков Д.В. Правитель и община в "Муснаде" Ибн Ханбала. - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 212-216. Библиогр. в примеч.: с. 215-216.

76. Ермаков М.Е. "Мин сяң цзи" (Записи о дурном и благостном) Ван Яня (У в.) - ТПИЦДВ, II. Ч. I. М., 1984, с. 62-67. Библиогр.: с. 67.

77. Жуков К.А. К истории образования Османского государства: Княжество Айдын. - ТС 1978. М., 1984, с. 126-139. Библиогр. в примеч.: с. 138-139.

78. Западова Е.А. /Вступ. статья, справки об авторах и примеч./: Луч солнца. Пер. с бирман.-М.: Худож. лит. 1984.-311 с. Предисл.: с. 5-12.

79. Западова Е.А. Радость открытия. /Рец. на кн./: Шинкуба Б. Последний из ушедших. Роман. М., Худож. лит., 1982, 302с. (Избр. произв. в 2-х тт. Т.2) - Красная Абхазия, Сухуми, 12 мая 1984 г. (На абхаз.яз.).

80. Зограф Г.А. Грамматика словообразования в словаре развивающегося языка. - В кн.: Слово в грамматике и словаре. М., 1984, с. 85-92.

81. Зограф Г.А. Лингвистическая география Южной Азии (достижения и перспективы). - В кн.: Сопещение по вопросам диалектологии и истории языка (Лингвогеография на современном этапе и проблемы межуровневого взаимодействия в истории языка). (Ужгород, 18-20 сент. 1984 г.) Тез. докл. и сообщ. Т. I. М., 1984, с. 50-51.

82. Зограф Г.А. /Сост., ред. и коммент./: Классическая драма древней Индии. Пер. с санскр. и пракритов. - Л.: Худож. лит., 1984. - 336 с.

83. Зограф Г.А. и Липеровский В.П. /Отв.ред. и предисл./: Бескровный В.М. Очерки функциональных стилей хинди. - М.: Наука, 1984. - 169 с.

От редакторов: с. 3-5.

См. также № 42.

84. Зограф И.Т. Межуровневые связи и языковая интерференция. - В кн.: Сопещение по вопросам диалектологии и истории языка (Лингвогеография на современном этапе и проблемы межуровневого взаимодействия в истории языка (Ужгород, 18-20 окт. 1984 г.) Тез. докл. и сообщ. Т.3. М., 1984, с. 364-365.

85. Зограф И.Т. Монгольско-китайская интерференция: Язык монг. канцелярии в Китае. - М.: Наука, 1984. - 147 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.) Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. 142-145.

86. Zoграф I.T. Quelques particularités grammaticales de la langue chinoise de l'époque Sung. A propos du Ching-pen. t'ung-su hsiao-shuo. - Études Song (Sung studies). In memor. E. Balazs. Ser.II. Paris, 1984, №3, p. 219-233.

87. Кадырбаев А.Ш. Тюрки (кыпчаки, канглы, карлуки) в Китае при династии Юань: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. - Л. 1984 - 19 с. (ЛО ИВ АН СССР).

88. Кадырбаев А.Ш. "Юань ши" как источник по истории кераитов и найманов. - ПШВ 1976-1977. М., 1984, с. 254-259. Библиогр. в примеч.: с. 258-259.

89. Kalyanov V.I. On the military Code of Honour in the Mahābhārata. - In: Amṛtadhārā. Prof. P.N.Dandekar's felicitation vol. Delhi, 1984, p. 187-194.

90. Кепинг К.Б. Категория направленности действия в тангутском языке. - П конференция по китайскому языкознанию: (сб. тезисов). М., 1984, с. 34-36.

91. Кепинг К.Б. Цветобозначения в тангутских текстах. - ПШВ 1976-1977. М., 1984, с. 226-231. Библиогр. в примеч.: с. 231.

92. Кепинг К.Б. Категория направления действия в тангутском языке. Юйянь ньцзю, Пекин, 1984, № 2, с. 215-222. (На кит.яз.).

93. Кляшторный С.Г. Древнетюркская письменность и методика оценок культурного континуума. - БЧ 1984. Год 7-ой. Тез. докл. и сообщ. М., 1984, с. 42-44.

94. Кляшторный С.Г. Каган, беги и народ в памятниках тюркской рунической письменности. - Востоковедение 9. Л., 1984, с. 143-153. (УЗЛУ, № 412, Сер. вост. наук, вып. 25).

95. Кляшторный С.Г. Советско-монгольская историко-культурная экспедиция в 1982 г. - В кн.: Археологические открытия 1982 г.

М., 1984, с. 511-512.

См. также № 114.

96. Книш А.Д. Некоторые проблемы изучения суфизма. - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 87-95. Библиогр. в примеч.: с. 94-95.

97. Кобец В.Н. О роли элементов китайской культуры в идеологии господствующего класса Японии 1867-1868 гг. - XV науч. конф. "Общество и государство в Китае". Тез. докл. Ч.2. М., 1984, с. 179-183.

98. Козырева Н.В. Некоторые проблемы товарно-денежных отношений в старовавилонской Месопотамии. - ВДИ, 1984, № 2, с. 3-14. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

99. Kozyreva N.V. Economics and administration in the Old Babylonian period. - Journ. of Cuneiform stud., 1984, vol. 36/1, p. 81-88.

100. Колесников А.А. Народные дома в общественно-политической и культурной жизни Турецкой Республики. Отв. ред. Ю.А.Петросян. - М.: Наука, 1984. - 151 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Библиогр.: с. 139-150.

101. Колесников А.И. Проблемы атрибуции административной топонимики на официальных сасанидских печатях. - БЧ 1984. Год 7-ой. Тез. докл. и сообщ. М., 1984, с. 44-45.

102. Комиссарова Т.Г. Критерий "истинного учения" в буддийской библиографической литературе. - ТПИЛДВ, II. Ч. I. М., 1984, с. 106-112.

103. Кононов А.Н. Актуальные проблемы тюркского языкознания. - ВЯ, 1984, № 6, с. 3-13. Библиогр.: с. 12-13 (86 назв.).

104. Кононов А.Н. Борис Яковлевич Владимирцов - тюрколог. - СТ, 1984, № 4, с. 44-52. Библиогр. в примеч.: с. 51-52.

105. Кононов А.Н. и Иванов С.Н. Виктория Степановна Гарбузова: (К 70-летию со дня рожд.) - СТ, 1984, № 3, с. 101-102.

106. Кононов А.Н. Заключительное слово. - В кн.: Фольклор, литература и история Востока: Матер. III Всесоюз. тюркологич. конф. Ташкент, 1984, с. 13-17.

107. Кононов А.Н., Векилов А.П. и Гузев В.Г. Сергей Николаевич Иванов. - Востоковедение 9. Л., 1984, с. 3-6 (УЗЛУ, № 412, Сер. вост.наук, вып. 25).

108. Кононов А.Н. Основные этапы изучения грамматики тюркских языков в России. Дооктябр. период. - Востоковедение 9. Л., 1984, с. 64-76. (УЗЛУ, № 412, Сер. вост.наук, вып. 25). Библиогр. в примеч.: с. 74-76.

109. Кононов А.Н. Реорганизация Турецкого лингвистического общества: Новое научное общество в Турции. - СТ, 1984, № 3, с. 75-83. Библиогр. в примеч.: с. 82-83.

110. Кононов А.Н. Связь культур. - Известия, 1984, 21 июня (№ 173).

111. Кононов А.Н. Слово о А.Х.Маргулане. - Влім жәнә енбек (Знание и труд), Алма-Ата, 1984, № 4, с. 9.

112. Кононов А.Н. Туркское языкознание в СССР: итоги и перспективы. - В кн.: Фольклор, литература и история Востока: Матер. III Всесоюз. туркологич. конф. Ташкент, 1984, с. 24-43. Библиогр. в примеч.: с. 35-43 (Совм. с Э.Р.Тенишевым и Э.И.Фазыловым).

113. Кононов А.Н. Мамедага Ширали оглы Ширалиев: (К 75-летию со дня рожд.) - СТ, 1984, № 5, с. 87-89.

114. Кононов А.Н. /Отв.ред./: Туркологический сборник. 1978. /Чл. редкол.: С.Г.Кляшторный, Ю.А.Петросян, С.С.Цельникер/. - М.: Наука, ГРВЛ, 1984. - 269 с.

115. Кравцова М.Е. Некоторые лексические особенности авторских поэфу поэтов Дымин. - ТИИЛДВ, II. Ч. I. М., 1984, с. 113-119. Библиогр.: с. 119.

116. Кравцова М.Е. Пейзажная лирика - поиск бессмертия? - XV науч. конф. "Общество и государство в Китае". Тез. докл. ч. I. М., 1984, с. 119-123. Лит.: с. 122-123.

117. Кравцова М.Е. Поэтическая группа "Восемь друзей из Цзинлина" и ее место в истории развития лирики Китая. - В кн.: Третья всесоюз. школа молодых востоковедов: (Звенигород, окт. 1984 г.) Тез. Т.2, ч. I, литературовед. М., 1984, с. 44-45.

118. Крачковский И.Ю. /Пер. с араб./: аль Мукаффа, Абдаллах ибн "Калила и Димна" (Совм. с И.П.Кузьминым). - ар-Рейхани, Амин. Зерна для сеятелей. Эссе. - Писатели. Эссе. - Нуайме М. Из письма И.Ю.Крачковскому. - В кн.: Зеркало мира: Писатели стран зарубеж. Вост. о книге, чтении, библиофилах. М., 1984, с. 7-13, 40-45, 60.

119. Кроль Ю.Л. О традиционной китайской концепции "равных государств". - XV науч. конф. "Общество и государство в Китае". Тез. докл. ч. I. М., 1984, с. 128-134. Библиогр. в примеч.: с. 133-134.

120. Кроль Ю.Л. Проблема времени в китайской культуре и "Рассуждения о соли и железе" Хуань Куаня. - В кн.: Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984, с. 53-127. Библиогр.: с. 123-127 (104 назв.).

121. Куликова А.М. И.А.Гульянов и его научно-литературные связи. - В кн.: Формирование гуманистических традиций отечественного востоковедения (до 1917 г.). М., 1984, с. 145-169. Библиогр. в примеч.: с. 164-169.

122. Кульганек И.В. Опыт моделирования ритмосинтаксической структуры монгольской народной песни. - ТПИЛДВ, II. Ч. I. М., 1984, с. 119-121.

123. Кудубина Е.Г. /Пер. с тур./: Гекалп З. Из переписки. - Атак Н.К вопросу о гуманизме. Статья. - Бирсэль С. Феномен помидора. Статья. - В кн.: Зеркало мира: Писатели стран зарубеж. Вост. о книге, чтении, библиофилах. М., 1984, с. 84-86, 91-95.

124. Кычанов Е.И. /Выступление в дискуссии "Государство и право на древнем востоке"/. - НАА, 1984, № 2, с. 99-101.

125. Кычанов Е.И. Государственный контроль договоров купли-продажи в средневековом Китае. - Науч. конф. "Государство в докапиталистических обществах Азии": Тез. М., 1984, с. 61-63.

126. Кычанов Е.И. Земельные правоотношения и поземельный налог в тангутском государстве Си Ся (XII в.) - В кн.: Производительные силы и социальные проблемы старого Китая. М., 1984, с. 111-126. Библиогр. в примеч.: с. 125-126.

127. Кычанов Е.И. Люди, принадлежащие государю (государству). - ПШВ 1976-1977. М., 1984, с. 232-239. Библиогр. в примеч.: с. 238-239.

128. Кычанов Е.И. Правовое положение арендаторов и наемных работников в эпоху Сун. - XV науч. конф. "Общество и государство в Китае". Тез. докл. ч. 2. М., 1984, с. 38-43. Библиогр. в примеч.: с. 43.

129. Kuchanov E.I. From the history of the Tangut translation of the Buddhist Canon. - In: Tibetan and Buddhist studies: Commemor. the 200th anniv. of the birth of A.Csoma de Kōrōs. Vol. 1. Budapest, 1984, p. 377-387. Bibliogr. in notes.

130. Лившиц В.А. Документы /древнехорезмийские/. - В кн.: Топрак-кала: Дворец. М., 1984, с. 251-286, ил. Библиогр. в примеч.: с. 279-286.

131. Лившиц В.А. Новые парфянские надписи из Южной Туркмении и Ирака. - ЭВ, XXII. Л., 1984, с. 18-40, ил. Библиогр. в подстр. примеч.

132. Лившиц В.А. Таджикский язык /формирование и история/. - В кн.: Таржикская ССР, 2-е изд., доп. Душанбе, 1984, с. 355-362. ТСЭ (Совм. с Н.Масуми и Д.Таджиевым).

133. Лившиц И.Г. К папирусу Харрис I 65a 9 (из области эги-

петской семантики). - ЭВ, XXII. Л., 1984, с. 3-5. Библиогр. в подстр. примеч.

134. Лужецкая Н.Л. Генеалогические методы в источниковедческом исследовании. (На примере источников по истории Восточного Гиндукуша). - БЧ 1984. Год 7-ой. Тез. докл. и сообщ. М., 1984, с. 57-58.

135. Лужецкая Н.Л. Государства и народы Восточного Гиндукуша во второй половине XIX в. и английская колониальная экспансия: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. - Л., 1984. - 16 с. (ЛО ИВ АН СССР).

136. Лужецкая Н.Л. Изучение Афганистана в дореволюционной России. - В кн.: Третья всесоюз. школа молодых востоковедов. (Звенигород, октябрь 1984 г.) Тез. Т. I. М., 1984, с. 102-104.

137. Лужецкая Н.Л. "История Хунзы". - НАА, 1984, № 6, с. 94-99. Библиогр. в подстр. примеч.

138. Лундин А.Г. Возникновение государства в древнем Йемене. - Науч. конф. "Государство в докапиталистических обществах Азии": Тез. М., 1984, с. 67-70.

139. Лундин А.Г. Две сабейские надписи из Мариба. - ЭВ, XXII. Л., 1984, с. 41-47. Библиогр. в подстр. примеч.

140. Лундин А.Г. /Рец. на кн./: Белова А.Г., Дьяконов И.М., Милитарев А.Ю., Порхомовский В.Я., Столбова О.В., Четверухин А.С. Сравнительно-исторический словарь афразийских языков. Отв. ред. И.М. Дьяконов. Вып. I. - III и ПИКНВ, XVI/4. М., 1981, 127 с.; Вып. 2. - III и ПИКНВ, XVI/3. М., 1982, 93 с. - НАА, 1984, № I, с. 171-174.

141. Маранджян К.Г. Учение Огю Сорая. Из истории общественной мысли Японии эпохи Токугава (1605-1867). - В кн.: Третья всесоюз. школа молодых востоковедов. (Звенигород, октябрь 1984 г.) Тез. Т. I. М., 1984, с. 106-107.

142. Мартынов А.С. "Искренность" мудреца, благородного мужа и императора. - В кн.: Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984, с. II-52. Библиогр.: с. 51-52 (46 назв.).

143. Мартынов А.С. О некоторых особенностях духовной культуры императорского Китая. - XV науч. конф. "Общество и государство в Китае". Тез. докл. Ч. I. М., 1984, с. 191-195.

144. Мартынов А.С. Официальная идеология императорского Китая. - Науч. конф. "Государство в докапиталистических обществах Азии": Тез. М., 1984, с. 71-72.

145. Мартынов А.С. Природа "далекая" и "близкая" в поэзии эпохи Тан. - ТПИДВ, II. Ч. 2. М., 1984, с. 139-146. Библиогр.: с. 146.

146. Мартынов А.С. Художественная культура стран дальневосточного региона /Гл. IЗ § 3/ - В кн.: Художественная культура в до-капиталистических формациях. Л., 1984, с. 283-291. Библиогр. в подстр. примеч.

147. Martinov A.S. The Sa-skya episode in the Nepal campaign of 1791-1792. - In: Tibetan and Buddhist studies: Commemorating the 200th anniv. of the birth of A.Csoma de Kōrōs. Vol. 2. Budapest, 1984, p. 153-158. Bibliogr. in notes.

148. Мартынов А.С. /Рец. на кн./: Алексеев В.М. Наука о Востоке. Статьи и документы. Сост. М.В.Баньковская. М., Наука, ГРВЛ, 1982. 535 с. - НАА, 1984, № I, с. 149-154.

149. Меньшиков Л.Н. /Изд. текста, пер. с кит., введ., коммент., прилож. и словарь/: Бяньвэнь по Лотосовой сутре: Факс.рукописи. - М.: Наука, 1984. - 622 с. (ПШБ, 64). Рец. на англ. яз.

150. Меньшиков Л.Н. Описание китайской части коллекции из Хара-хото: (фонд Л.К.Козлова). Указатели сост. Л.И.Чугуевский. М.: Наука, ГРВЛ, 1984. - 527 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Рец. англ. Библиогр.: с. 469-474. Указ.: с. 412-468.

См. также № 159.

151. Мещерская Е.Н. Легенда об Авгаре - раннесирийский литературный памятник:(исторические корни в эволюции апокрифической легенды). - М.: Наука, 1984. - 250 с., факс. (АН СССР. Ин-т востоковед.). В прил. "Учение Аддая" и др. тексты. Библиогр.: с. 233-242. Указ. имен., геогр. назв.: с. 243-249.

152. Миклухо-Маклай Н.Д. Автор и его сочинение в средневековой научной литературе на персидском языке. - В кн.: Очерки истории культуры средневекового Ирана. М., 1984, с. 57-139.

153. Михайлова И.В. Религиозно-политическая борьба в Багдаде при Буидах и Сельджукидах (X-XII вв.) - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 223-228. Библиогр. в примеч. с. 227-228.

154. Михайлова И.В. Роль городских объединений в социально-политической жизни Багдада X-XII вв. - В кн.: Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах. М., 1984, с. 19-31. Библиогр.: с. 30-31.

155. Михайлова Ю.Д. Институт императорской власти в Японии в учениях японских мыслителей XVII-XIX вв. - Науч.конф. "Государство в докапиталистических обществах Азии": Тез. М., 1984, с. 73-74.

156. Михайлова Ю.Д. Некоторые аспекты политики японского правительства в области системы образования (1950-60-е гг.) - В кн.:

Третья всесоюз. школа молодых востоковедов: (Звенигород, окт. 1984 г.) Тез. Т.З. Идеол. Полит. Междунар. отнош. М., 1984, с. 134-136.

157. Михайлова Ю.Д. Изучение традиционной японской идеологии в Ленинграде. - Мадо, Токио, т.49, 1984, № 6, с. 12-16 (На яп. яз.).

158. /Невелева С.Л./ /Хроникальная заметка о заседаниях сектора Южной и Юго-Восточной Азии, посвященных проблемам интерпретации традиционных индийских текстов/. - НАА, 1984, № 2, с. 149-151.

159. Павловская Л.К. /Пер. с кит., исслед. /с. 9-94/ и коммент./: Заново составленное пиньхуа по истории пяти династий (Синь бянь у-дай ши пиньхуа). Отв.ред. Л.Н.Меньшиков. - М.: Наука, 1984. - 447 с. (ШПВ, 65). Библиогр.: с. 383-389. Указ. имен и геогр.назв.: с. 395-431.

160. **Пайкова А.В.** Методы определения языка оригинала применительно к памятникам сирийской агнографии. - ВЧ 1984. Год 7-ой. Тез. докл. и сообщ. М., 1984, с. 72-73.

161. Парибок А.В. Художественная культура средневековой Индии. /Гл. 13 § 2/. - В кн.: Художественная культура в докапиталистических формациях. Л., 1984, с. 278-283. Едбиогр. в подстр. примеч.

162. Перепелкин Ю.Я. Переворот Амен-хотпа IV. Ч.2.-М.: Наука, ГРВЛ, 1984. - 287 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Библиогр.: с. 272-284.

163. Perikhanian A.G. Sur m.-perse 'KBLYT. - In: Monumentum G. Morgenstierne. T.2. Leiden, 1982, p. 153-155.

164. Петросян И.Е. К истории создания нянчарского корпуса. - ТС 1978. М., 1984, с. 191-200. Библиогр. в примеч.: с. 199-200.

165. Петросян И.Е. "Образ Европы" в сочинениях Сами эль-Хаджа Ахмед-эфенди. - Востоковедение Ю. Л., 1984, с. 151-156. (УЗЛУ, № 414, Сер. вост.наук, вып. 26). Библиогр. в примеч.: с. 156.

166. Петросян И.Е. Трактат о нянчарах как источник по истории Османской империи начала ХУП в. - В кн.: Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984, с. 185-191. Библиогр. в примеч.: с. 190-191.

167. Петросян Ю.А. Генезис идеи реформ османского государства в турецкой публицистике ХУШ-ХІХ вв. - Науч.конф. "Государство в докапиталистических обществах Азии: Тез. М., 1984, с. 87-88.

168. Петросян Ю.А. Мехмед Сабахеддин и его общественно-политические взгляды.-ТС 1978. М., 1984, с. 201-214. Библиогр. в примеч.: с. 213-214.

169. Петросян Ю.А. Некоторые узловые проблемы исследования истории Османской империи в новое время. - ТС 1978. М., 1984, с.215-223. Библиогр. в примеч.: с. 222-223.

170. Петросян Ю.А. Реформаторские идеи в турецкой публицистике XVIII - начале XIX в. - НАА, 1984, № 6, с. 44-52. Библиогр. в подстр. примеч.

171. Петросян Ю.А. /Рец. на кн./: Киракосян Дж.С. Младотурки перед судом истории (90-е годы XIX в. - 1914 г.) Кн. I. Ереван, "Айастан", 1982. 357 с. (на арм.яз.) - НАА, 1984, № 4, с. 200-202.

172. Петросян Ю.А. и Рутенбург В.И. /Отв.ред./: Фрейденберг М.М. Дубровник и Османская империя. - М.: Наука, ГРВЛ, 1984. - 286 с., ил.

См. также № 100, 114.

173. Пиотровский М.Б. О природе власти Мухаммада. - В кн.: Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах. М., 1984, с. 6-II. Библиогр.: с. 9-II.

174. Пиотровский М.Б. Особенности художественной культуры арабо-мусульманского средневековья. /Гл. I3 § I/. - В кн.: Художественная культура в докапиталистических формациях. Л., 1984, с.269-278. Библиогр. в подстр. примеч.

175. Пиотровский М.Б. "Поход слона" на Мекку: (Коран и историч. действительность). - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 28-35. Библиогр. в примеч.: с. 34-35.

176. Пиотровский М.Б. Пророческое движение в Аравии УП в. - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 19-27. Библиогр. в примеч.: с. 25-27.

177. Пиотровский М.Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама. - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 175-188. Библиогр. в примеч.: с. 187-188.

178. Пиотровский М.Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. Пер. на араб. яз. Шахир Джамаль Ага. /Предисл. авт. и пер./ Сана, 1984. 151 с. (На араб. яз.).

Пер. одноимен. книги: М.: Наука, ГРВЛ, 1977, 159 с.

179. Пиотровский М.Б. Южная Аравия в раннем средневековье: Процесс сложения средневекового общества. Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. - Л., 1984. - 31 с. (ЛЮ ИВ АН СССР).

180. Пиотровский М.Б. /Чл.редкол./: Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах: Ист. и современ. Сб.ст. - М.: Наука, ГРВЛ, 1984. - 256 с. (АН СССР Ин-т востоковед.).

181. Полосин Вал.В. Поправка к изданиям "Фихриста" Ибн ан-На-

дима. - ППВ 1976-1977. М., 1984, с. 158-160. Библиогр. в примеч.: с. 159-160.

182. Полосин Вал.В. "Фихрист" Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X в.: Автореф. дисс. ... канд.ист. наук. - Л., 1984. - 20 с. (ЛО ИВ АН СССР).

183. Полосин Вл.В. /Пер. с араб., предисл. и примеч./: ал-Калби, Хишам ибн Мухаммад. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). - М.: Наука, 1984. - 64 с. (ППВ, 68). Рез. на англ.яз. Библиогр.: с.52-55. Указ.: 56-63.

184. Пострелова Т.А. Жэнь Бонянь как продолжатель традиций китайской классической живописи. - XV науч.конф. "Общество и государство в Китае". Тез.докл. Ч.2. М., 1984, с. 184-187.

185. Прозоров С.М. История Ислама в средневековой мусульманской ересиографии. - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 83-86. Библиогр. в примеч.: с. 86.

186. Прозоров С.М. Классификация мусульманских сект по "ат-Табсир фи-д-дин" Абу-л-Музаффа ал-Исфара'ини (ум. в 471/1078 г.) - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во, М., 1984, с. 96-101. Библиогр. в примеч.: с. 101.

187. Прозоров С.М. Рукопись сочинений ал-Фахри (IX-XV в.) по истории религий в собрании ЛО ИВ АН СССР. - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 102-110.

188. Прозоров С.М. /Пер., введ. и коммент./: аш-Шахрастани, Мухаммад ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал): Ч.1. Ислам. - М.: Наука, 1984. - 270 с. (ППВ, 75). Рез. англ. Библиогр.: с. 245-248. Библиогр. в примеч.: с.184-238. Указ.: с. 249-268.

189. Прозоров С.М. Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти. - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с.204-211. Библиогр. в примеч.: с. 211.

См. также № 58.

190. Резван Е.А. Адам и бану адам в Коране: (к ист. понятий "первочеловек" и "человечество"). - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 59-68. Библиогр. в примеч.: с. 67-68.

191. Резван Е.А. Коран и доисламская культура: (проблема методики изучения). - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 44-58. Библиогр. в примеч.: с. 56-58.

192. Рыбаков В.М. /Выступление в дискуссии "Государство и право на древнем Востоке"/. - НАА, 1984, № 3, с. 75-77.

193. Рыбаков В.М. Личность в танском правовом мышлении. - НАА, 1984, № 5, с. 46-54. Библиогр. в подстр. примеч.

194. Рыбаков В.М. Наказание правонарушений в сфере контроля над сельским хозяйством в период Тан. - В кн.: Производительные силы и социальные проблемы старого Китая. М., 1984, с. 172-189. Библиогр. в примеч.: с. 188-189.

195. Рыбаков В.М. Танский кодекс "Тан лэй шу и" о должностных наказаниях чиновников. - ПИВ 1976-1977. М., 1984, с. 260-270.

196. Рыбаков В.М. "Явка с повинной" в танском праве. - XV науч.конф. "Общество и государство в Китае": Тез.докл. Ч.1. М., 1984, с. 209-215. Библиогр. в примеч.: с. 215.

197. Savitsky L.S. Tunhuang Tibetan manuscript in the collection of the Leningrad Institute of Oriental Studies. - In: Tibetan and Buddhist studies: Commemor. the 200th anniv. of the birth of A.Csoma de Kőrös. Vol. 2. Budapest, 1984, p. 281-290. Biblior. in nites.

198. Ёндон Д. и Сазыкин А.Г. Тибето-монгольская дидактическая литература о вреде пьянства. - НАА, 1984, № 3, с. 45-55. Библиогр. в подстр. примеч.

199. Сазыкин А.Г. /Рец. на кн./: Molon Toyin's journey into the hell. Altan Gerel's transl. 1. Introd. and transcription. 2. Facsimile. By L.Lorincz. - "Monumenta Linguae Mongolicae Collecta". VIII. Budapest, 1982. 160+103 p. - Le Sutra de Vimalakirti en Mongol. Texte de Ergilu-a Rinčin. Ms. de Leningrad. 1. Introd. et transcr. 2. Fac-simile. Par G.Kara. - "Monumenta Linguae Mongolicae Collecta". IX. Budapest, 1982. 125+151 p. - НАА, 1984, № 4, с. 203-205.

200. Берадзе Г.Г. и Смирнова Л.П. К датировке "Ихйа ал-мулук" - ВЧ 1984. Год 7-ой. Тез. докл. и сообщ. М., 1984, с. 21.

201. Smirnova L.P. 'Aǰā'eb al-Donyā or 'Aǰā'eb al-Ashyā . - In: Encyclopaedia Iranica. Vol. 1, fasc. 7. London-Boston-Melbourne-Henley, 1984, p. 696.

202. Спирин В.С. "Дао", "жэнь" и "чжи" в аспекте нумерологии (сян шу). - XV науч.конф. "Общество и государство в Китае": Тез. докл. Ч.1. М., 1984, с. 215-2226 ил. Лит.: с. 220.

203. Старостенко Н.В. и Циперович И.Э. Новые коллекции дальневосточных фондов библиотеки Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (ЛЮ ИВ АН). - НАА, 1984, № 5, с. 145-151. Библиогр. в подстр. примеч.

204. Струве В.В. Ономастика раннединастического Лагаша. Избр. труды. /Предисл. Г.Х.Каплан/. - М.: Наука, 1984. - 216 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Библиогр.: с. 6-8.

205. Стулова Э.С. Аннотированное описание сочинений жанра баоцзюань в собрании ЛО ИВ АН СССР. - ПШВ 1976-1977. М., 1984, с.271-312. Библиогр. в примеч.: с. 312.

206. Стулова Э.С. "Баоцзюань о Муляне" как источник по истории крестьянской войны IX в. в Китае. - XV науч.конф. "Общество и государство в Китае". Тез. докл. Ч.2. М., 1984, с. 34-38.

207. Стулова Э.С. Даосская практика достижения бессмертия. - В кн.: Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984, с. 230-270. Библиогр.: с. 269-270 (42 назв.).

208. Стулова Э.С. Доклад цинского чиновника императору. - В кн.: Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984, с. 271-296. Библиогр.: с. 294-296. (46 назв.).

209. Султанов Т.И. Рукописная историческая книга и ее читатели в странах средневекового мусульманского Востока. - НАА, 1984, № 2, с. 71-80. Библиогр. в подстр. примеч.

210. Торчинов Е.А. Космогония даосизма и гностицизма. - XV науч.конф. "Общество и государство в Китае": Тез. докл. Ч.1. М., 1984, с. 167-173. Лит.: с. 172-173.

211. Торчинов Е.А. Трактат Гэ Хуна "Баопу-цзы" как историко-этнографический источник. Автореф. дисс. ... канд.ист. наук. - Л., 1984. - 18 с. (Ин-т этногр. им. Н.Н.Миклухо-Маклая. Ленингр.часть).

212. Тугушева Л.Ю. Некоторые дополнения к чтению древнеуйгурских деловых документов. - ПШВ 1976-1977. М., 1984, с. 240-246. Комментар.: с. 243-244. Глоссарий: с. 244-246.

213. Туманович Н.Н. /Изд. текста, пер. с перс., введ. /с.9-28/ и примеч./: Барнабади, Мухаммад Риза. Тазкире ("Памятные записки"): Факс. рукописи. - М.: Наука, 1984. - 240, 223 с. староараб. паг. (ПШВ, 66). Рез. англ. Библиогр.: с. 218-221. Указ.: с. 222-234.

214. Туманович Н.Н. О творческой лаборатории академика В.В.Бартольда. - БЧ 1984. Год 7-ой. Тез. докл. и сообщ. М., 1984, с. 84-86.

215. Туманович Н.Н. "Тазкире" Мухаммада Ризы Барнабади как исторический источник. - В кн.: Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984, с. 216-223. Библиогр. в примеч.: с. 223.

216. Успенский В.Л. "История буддизма в Китае" Гуна Гомбоджаба - оригинальный памятник монгольской тибетоязычной историографии XIII в. - В кн.: Третья всесоюз. школа молодых востоковедов. (Звенигород, октябрь 1984 г.) Тез. Т.1. М., 1984, с. 146-148.

217. Успенский В.Л. Концепция "Китай - буддийская страна" в монгольской историографии XIII в. - XV науч.конф. "Общество и государство в Китае". Тез. докл. Ч.2. М., 1984, с. 91-95. Лит.:с.95.

218. Фихман И.Ф. Приписные колонны (адскрипции-эпиграфы) по данным папирусов. - В кн.: Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. М., 1984, с. 166-226. Библиогр.: с. 220-226.

219. Fichman I.F. Ad P.Wash. Univ., I, 25. - В кн.: "МННМН" Georges A. Petropoulos. Vol. 1. Athènes, 1984, p. 381-386.

220. Fichman I.F. La papyrologie soviétique of l'étude de l'histoire socio-économique de l'Égypte gréco-romaine en URSS de 1967 à 1982. - In: Atti del XVII Congresso internazionale di papyrologia. Napoli, 1984, p. 207-216.

221. Фихман О.Л. Некоторые проблемы традиционной китайской идеологии. - В кн.: Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984, с. 5-10. Библиогр.: с. 10 (10 назв.).

222. Фихман О.Л. О традиционных китайских представлениях в сборниках художественной прозы XVII-XVIII вв. - В кн.: Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984, с. 180-229. Библиогр.: с. 227-229 (72 назв.).

223. Фихман О.Л. /Пер. с кит./: Чжан Чао. Тени спокойных снов, Эссе. Фрагменты. - Пу Сун-лин. Помешался на книгах. Рассказ. - Ци Юнь. Заметки из хижины "Великое в малом". Отрывки. - В кн.: Зеркало мира: Писатели стран зарубеж. Вост. о книге, чтении, библиофилах. М., 1984, с. 30-39.

224. Фихман О.Л. /Сост. и отв. ред./: Из истории традиционной китайской идеологии: Сб.ст. - М.: Наука, 1984. - 296 с. (Культура нар. Востока. Материалы и исслед.).

225. Флуг К.К. /Пер. с кит./: Фэй Гунь. Сад уединенной радости. - В кн.: Зеркало мира: Писатели стран зарубеж. Вост. о книге, чтении, библиофилах. М., 1984, с. 23.

226. Фомкин М.С. /Рец. на кн./: Юсуф Баласагунский "Благодатное знание". Изд. подгот. С.Н.Иванов. М., Наука, 1983. 557 с. - СТ, 1984, № 6, с. 80-84. Библиогр. в примеч.: с. 84.

227. Халидов А.Б. Возобновление публикаций Института арабских рукописей. - НАА, 1984, № 3, с. 167-170. Библиогр. в подстр. примеч.

228. Халидов А.Б. "Диван лугат ат-турк" в сравнительном освещении с его арабским прототипом. - СТ, 1984, № 4, с. 85-90. Библиогр. в примеч.: с. 90.

229. Халидов А.Б. Ислам и арабский язык: (некоторые аспекты проблемы). - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 69-75. Библиогр. в примеч.: с. 75.

230. /Хосроев А.Л./ /Хроникальная заметка о научной сессии

ЛО РПО "Становление и развитие историографии на Ближнем Востоке (византийский культурный круг)"/. - НАА, 1984, № 3, с. 148-149.

Чугуевский Л.И. см. № 150.

231. **Шауб А.К.** Юридическое положение рабов в государстве Маджапахит (по материалам законодательства "Кутара-Манав"). - В кн.: Третья всесоюз. школа молодых востоковедов. (Звенигород, октябрь 1984 г.) Тез. Т.І. М., 1984, с. 164-166.

232. Шифман И.Ш. Аммонитские надписи первой половины I тыс. до н.э. из Аммана. - ЭВ, XXII. Л., 1984, с. 6-17, 2 табл. Библиогр. в подстр. примеч.

233. Шифман И.Ш. Восточное Средиземноморье. /Разд.П, гл. 14/. - В кн.: Источниковедение истории древнего Востока. /Уч-к для вузов/. М., 1984, с. 198-215.

234. Шифман И.Ш. /Выступление в дискуссии "Государство и право на древнем Востоке"/. - НАА, 1984, № 3, с. 62-63.

235. Шифман И.Ш. О некоторых установлениях раннего ислама. - В кн.: Ислам: Религия, общ-во, гос-во. М., 1984, с. 36-43. Библиогр. в примеч.: с. 43.

236. Шифман И.Ш. Фрагмент устава пальмирской коллегии почитателей Бел Астора. - ВДИ, 1984, № 2, с. 60-77, ил. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз.

237. /Шифман И.Ш./ Кораблев И.Ш. Ганнибал. Пер. с рус. В.М. Варданяна. Ереван, Айкастан, 1984. (На арм.яз.).

Пер. изд.: М., Наука, 1981.

238. /Шифман И.Ш./ Кораблев И.Ш. Анибал. Пер. с рус. Е.Калудиев и Л.Павлов. София, Изд. на Отечествен. фронт, 1984. (На болг.яз.).

Пер. изд.: М., Наука, 1981.

239. Шумовский Т.А. /Крит. текст. пер., коммент., исслед. и указ./: ибн Маджид, Шихабдин Ахмад. Книга польз об основах и правилах морской науки: Араб. морская энциклопедия XV в. Т.2. Крит. текст, коммент. и указ. - М.: Наука, 1984. - 5, 260 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.).

240. Якобсон В.А. Законы Хаммурапи. Хронологическая таблица. - В кн.: История древнего Востока: Зарожд. древнейших клас. обществ и первые очаги рабовл. цивилизации. Ч.І. Месопотамия. М., 1983, с. 370-384; 486-491.

241. Якобсон В.А. К проблеме форм зависимости на древнем Востоке. - Кавказско-Ближневост. сб., УП. Тбилиси, 1984, с. 57-60. Библиогр. в подстр. примеч.

242. Якобсон В.А. Некоторые проблемы исследования государства и права древнего Востока. - НАА, 1984, № 2, с. 89-96. Библиогр.

в подстр. примеч.

243. Якобсон В.А. /Ответ на выступления в дискуссии по поводу его статьи "Некоторые проблемы исследования государства и права древнего Востока"/. - НАА, 1984, № 3, с. 80-87. Библиогр. в подстр. примеч.

Список сокращений

БЧ	- Бартольдские чтения.
ВДИ	- "Вестник Древней истории".
ВЯ	- "Вопросы языкознания".
ГРВИ	- Главная редакция восточной литературы
ИАН СССР	- "Известия Академии наук СССР". М.-Л.
КНИИЯЛИ	- Калмыцкий научно-исследовательский институт языка и литературы.
ЛО ИВАН СССР	- Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР.
НАА	- "Народы Азии и Африки".
ППВ	- Памятники письменности Востока. /Серия/.
ППВ 1976-1977.	- "Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1976-1977". М., Наука, 1984.
ПП и ПИИЧВ	- "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока".
ПС	- "Палестинский сборник".
РПО	- Российское Палестинское общество.
СТ	- "Советская тюркология".
ТПИЦВ, I I	- "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы II-ой научной конференции. Москва 1984. Часть I и 2" М., Наука, ГРВИ, 1984.
ТС 1978	- "Тюркологический сборник. 1978". М., Наука, 1984.
УЗЛУ	- "Ученые записки Ленинградского государственного университета".
ЭВ	- "Эпиграфика Востока".
AnOr	- "Analecta Orientalia".
ChE	- "Chronique d'Egypte".
JA	- "Journal Asiatic". P.
JASB	- "Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal". Calcutta.
JRAS	- "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland". L.
LE	- "La lingua di Ebla". - Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 21-23 aprile 1980), Napoli, 1981.
Or	"Orientalia".

- OLZ** - "Orientalistische Literaturzeitung".
 Berlin.
- SEb** - "Studi Eblaiti".
- UF** - "Ugaritforschungen".
- ZA** - "Zeitschrift für Assiriologie und verwandte
 Gebiete". Hrsg. von C. Bezold. Strassburge.
- ZÄS** - "Zeitschrift für Ägyptische Sprache".
- WZKM** - "Wiener Zeitschrift für die Kunde des
 Morgenlandes".

СОДЕРЖАНИЕ

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Анвар Кадир Мухаммад. Четверостишия (дубейты) курдского поэта Маулави	3
Боддырева М.А. Интерпретация яванской легенда о царе Париксите в стихотворении Гунавана Мохамата "Париксит".	7
Бурман А.Д. Стандартные формулы обращения и шаманские "призывания" в бирманской драме XIX в.	12
Иванова М.А. Легенды о Ёсицуне в японской литературе	17
Исса Х. Арабское литературоведение о жанре <u>хиджа'</u> VIII-X вв.	20
Исса Х. Поэтическая образность сатиры Башшара ибн Бурда (714-783 гг.)	25
Троцевич А.Ф. Традиционные корни современной корейской литературы	30
Фомкин М.С. Юсуф Баласагуни - Султан Велед: преемственность традиций	35
Чан Тхи Хонг Ван. Отражение действительности в арабских классических <u>масад</u> (по материалам рукописи ал-Аби)	39

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Вовин А.В. Об этимологии слова хаяси "лес" в японском языке	45
Воевуцкий И.Н. Лексический состав иудейско-испанского глоссария XVI в.	49
Гуревич И.С. Употребление слова <u>гур</u> чу в текстах танских буддийских <u>вйлу</u>	51
Зюграф И.Т. К изучению китайского разговорного языка юаньской эпохи	56
Иоаннесян Ю.А. Об общих особенностях некоторых глагольных основ гератского диалекта дари и ряда персидских диалектов	63
Квонг И. Сочетание двух глаголов в индонезийском языке (типы значений)	66
Кушев В.В. К формированию литературного афганского языка	70
Лундин А.Г. К этимологии библейского <u>yogebim</u> "пахари"	74
Нафтульёв И.Ф. О генетической принадлежности языка эблаитских <u>аантропонимов</u>	77
Пан Т.А. Функции причастия в маньчжурском языке	84

Четверухин А.С. К определению строя египетского языка старого состояния	88
Юсупова З.А. Об одной изоглоссе курдского языка	94
Яхонтова Н.С. Совместный и соединительный падежи в ойрат- ском языке	97
Библиография	I01
Список сокращений	I22

часть II

Подписано к печати 03.12.86.
Усл. п.л. 7,75. Усл. кр.-отт. 7,88.
Уч.-изд.л. 7,49. Тираж 200 экз. Зак.444.
Цена 1 р. 10 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Офсетное производство типографии № 3
103031, Москва К-31, ул.Жданова, 12/1

1 р. 10 к.