СОВЕТСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

I

1940

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

СОВЕТСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

I

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1940 ЛЕНИНГРАД

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Акад. А. П. Баранников
(ответственный редактор)

Акад. И. Ю. Крачковский

А. А. Петров

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

А. П. Баранников. Очередные задачи советского востоковедения 5
В. В. Бартольд. Арабские известия о русах 15
А. Н. Бернштам. Из истории гуннов I в. до н. э. 51
К. К. Флуг. Из истории книгопечатания в Китае (X—XIII вв.) 78
Е. Э. Бертельс. Низами и его изучение 95
А. К. Боровков. Алишер Навои 107
И. Мегрелидзе. Шота Руставели и грузинский фольклор 112
Н. Н. Поппе. О частях речи в монгольском языке 147
А. Петров. Ян Чжу — вольнодумец древнего Китая 174
Н. В. Пигулевская. Сирийские и сиро-тюркский фрагменты из Хара-Хото и Турфана 212

Рецензии, аннотации и хроника

Alfred Darby. A Primer of the Marathi Language for the Use of Adults (*В. Краснодембский*) 235
The Popular English-Hindi Dictionary with sundry useful Appendices and Tables (*В. Бескровный*) 238
T. Graham Bailey. History of Urdu Literature (*В. Бескровный*) 242
India in 1934—1935. A Statement Prepared for Presentation to Parliament in Accordance with the Requirements of the 26-th Section of the Government of India Act (5 and 6, George V, chap. 61) (*И. Байков*) 244
И. М. Помус. Бурят-Монгольская АССР (*С. Дылыков, Е. Залкинд*) 255
Журнал для лам (*К. Черемисов, В. Якимов*) 256
Литература по арабским странам 262
Хроника 264

TABLE DES MATIÈRES

Pages

A. P. Barannikov. Problèmes actuels d'études orientales soviétiques 5
W. W. Barthold. Renseignements arabes sur les russes anciens 15
A. N. Bernstam. Quelques pages d'histoire des Huns au Ier siècle avant notre ère 51
K. K. Flug. Notes historiques sur l'imprimerie en Chine (X—XIIIe ss.) 78
E. E. Berthels. Nizami et recherches sur son oeuvre 95
A. K. Borovkov. Ali-Cher-Navoi 107
J. Megrélidzé. Chotha Rousthavéli et le folklore géorgien 112
N. N. Poppe. Les parties du discours dans la langue mongole 147
A. Petrov. Yang Tchou — libre-penseur de l'ancienne Chine 174
N. V. Pigoulevskaya. Fragments syriaques et syro-turcs de Khara-Khoto et de Tourfan 212

Comptes rendus, notes et faits divers

Alfred Darby. A Primer of the Marathi Language for the Use of Adults (*V. Krasnodembsky*) 235
The Popular English-Hindi Dictionary with sundry useful Appendices and Tables (*V. Beskrowny*) 238
T. Graham Bailey. History of Urdu Literature (*V. Beskrowny*) 242
India in 1904—1935. A Statement Prepared for Presentation to Parliament in Accordance with the Requirements of the 26-th Section of the Government of India Act (5 and 6. George V, chap. 61). (*J. Baikov*) 244
J. M. Pomus. Bur'at-Mongolskaya ASSR (*S. Dylykov, E. Zalkind*) 255
Journal pour lamas (*K. Tchérémisov, V. Yakimov*) 256
Littérature des pays arabes 262
Faits divers 264

А. П. БАРАННИКОВ

ОЧЕРЕДНЫЕ ЗАДАЧИ СОВЕТСКОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Великая Октябрьская социалистическая революция народам Советского Востока принесла навсегда освобождение от векового гнета; «тюрьму народов» она превратила в союз свободных равноправных советских республик. Народы зарубежного Востока пробуждены Октябрьской революцией к борьбе со своими угнетателями, к борьбе за свободу и национальную независимость.

Глубокое понимание величия Октябрьской революции в настоящее время пронизывает сознание всех народов Востока. В своем гениальном предвидении В. И. Ленин еще в первые годы после Октябрьской революции говорил: «За периодом пробуждения Востока, в современной революции наступает период участия всех народов Востока в решении судеб всего мира, чтобы не быть только объектом обогащения. Народы Востока просыпаются к тому, чтобы практически действовать и чтобы каждый народ решал вопрос о судьбе всего человечества».[1]

В 1918 г. в статье «Октябрьский переворот и национальный вопрос» И. В. Сталин писал: «Октябрьская революция является первой в мире революцией, которая разбила вековую спячку трудовых масс угнетенных народов Востока и втянула их в борьбу с мировым империализмом».[2]

Вся история народов Востока за послеоктябрьский период является ярким подтверждением этих гениальных положений Ленина—Сталина. Из исторической оценки значения Великой Октябрьской социалистической революции для народов Востока, данной товарищами Лениным и Сталиным, вытекает программа работы советских востоковедов на многие годы, вытекают первоочередные задачи передового советского востоковедения.

Перед советским востоковедением поставлена благородная задача — изучить Восток, пробудившийся от многовековой спячки и вступивший в борьбу с мировым империализмом, и своей научной работой помочь народам зарубежного Востока в их борьбе за национальное освобождение, за создание ими новой культуры.

Угнетенные народы всего мира и прежде всего угнетенные народы Востока, придавленные гнетом мирового империализма, по прекрасному выражению В. И. Ленина, «смотрят на одну звезду, на звезду Советской республики».[3]

Эти миллионы взоров народов Востока, направленные «на звезду Советской республики», налагают глубочайшую ответственность на востоковедов Советского Союза. Только советские востоковеды призваны возглавить

[1] В. И. Ленин, Соч., т. XXIV, стр. 549.
[2] И. Сталин. Марксизм и национально-колониальный вопрос. Партиздат, 1935, стр. 55.
[3] В. И. Ленин, Соч., т. XXV, стр. 55.

в области изучения Востока борьбу за передовую науку, ту науку, «которая не отгораживается от народа, не держит себя вдали от народа, а готова служить народу, готова передать народу все завоевания науки, которая обслуживает народ не по принуждению, а добровольно, с охотой».[1]

Знамя передовой науки в области востоковедения могут с честью держать только ученые Советского Союза. Буржуазные востоковеды Запада, находясь на службе у капитализма, который «уже не способен обеспечить развитие культуры, развитие науки, не способен служить делу прогресса»,[2] отдают свои знания на укрепление господства мирового империализма, стремящегося держать народы Востока в вековой кабале. Представители народов зависимых и колониальных стран Востока даже в изучении своей страны лишены возможности смело заявить о своих насущных задачах и в своей научной деятельности часто бывают вынуждены подчиняться влиянию западноевропейских буржуазных ученых и быть проводниками их концепций, созданных для оправдания господства империалистов над народами Востока.

Только советские ученые, располагающие неограниченными возможностями развития творческой мысли и пользующиеся единственно научным методом марксизма-ленинизма, способны с успехом бороться за подлинную науку, поставленную на служение народу; только они имеют возможность бороться с антинаучными концепциями буржуазных ученых и могут дать подлинную картину исторической и современной жизни и творчества народов Востока и тем облегчить борьбу этих народов за свое освобождение, за создание новой национальной культуры.

Необходимо признать, что грандиозные задачи, поставленные перед советским востоковедением Октябрьской революцией, до настоящего времени осуществлены им далеко в недостаточной степени. В значительной мере это объясняется, во-первых, тем, что советская наука получила в наследие очень отсталое старое русское востоковедение, и во многих областях приходилось начинать работу по существу с самого начала.

Даже сами представители русского дореволюционного востоковедения были вынуждены признать, что достижения его совершенно недостаточны. Так, акад. В. В. Бартольд, подводя итоги изучения истории востоковедения в России, говорит: «Обзор русских трудов по изучению Востока показывает, что русской наукой в этом отношении достигнуты, особенно в XIX в., значительные успехи, но что эти успехи большею частью все-таки далеко не соответствуют тем ожиданиям, на которые, казалось бы, дают право географическое положение России, состав ее населения и труд длинного ряда поколений со времени Петра Великого».[3] Свою книгу акад. В. В. Бартольд заканчивает еще более пессимистическим выводом: «Сосед Востока, Россия, несмотря на это соседство, часто предпочитала чтение плохих западных книг о Востоке непосредственному изучению Востока».[4]

Даже поверхностное знакомство с дореволюционной востоковедной традицией показывает, что, на ряду с наличием блестящих трудов, пользовавшихся и пользующихся заслуженной известностью и полным признанием не только в нашей стране, но и далеко за ее пределами, трудов, созданных крупнейшими русскими востоковедами (синологи: акад. В. П. Васильев,

---

[1] Речь товарища И. В. Сталина на приеме в Кремле работников высшей школы 17 мая 1938 г. За передовую науку, Академия Наук Союза ССР, М.—Л., 1939, стр. 7.

[2] В. М. Молотов. О высшей школе (речь на Первом Всесоюзном совещании работников высшей школы 15 мая 1938 г.). За передовую науку, Академия Наук Союза ССР, М.—Л., 1939, стр. 78.

[3] В. В. Бартольд. История изучения Востока в Европе и России. Л., 1925, стр. 294.

[4] Op. cit.

Иакинф Бичурин, Палладий Кафаров, индолог проф. И. П. Минаев, арабист акад. В. Р. Розен, египтолог проф. Б. А. Тураев, иранисты: акад. В. Миллер, проф. В. А. Жуковский, недавно скончавшиеся востоковеды, получившие мировое признание: историк Востока акад. В. В. Бартольд, создатель нового учения о языке, выдающийся лингвист акад. Н. Я. Марр и другие), в дореволюционном востоковедении имелись вопиющие провалы, которые связывали его и мешали его планомерному и нормальному развитию.

Причиной недостаточной устойчивости и слабости российского востоковедения было то, что оно с самого начала своего официального существования было поставлено на службу великодержавной буржуазии и подчиненной ей религии, а затем было связано требованием служить интересам российского империализма.

Российская буржуазия, как и буржуазия любой капиталистической страны, смотрела на народы Востока только как на объект обогащения. Боясь национального пробуждения трудящихся масс Востока, буржуазия всемерно подавляла всякое проявление национального самосознания, с пренебрежением относилась к современной культуре и творчеству народов Востока и с известными оговорками признавала ценность лишь старых «великих культур Востока».

Этим обстоятельством в значительной мере объясняется тот факт, что подавляющее большинство дореволюционных востоковедов изучало почти исключительно древние или средневековые классические языки и относилось с совершенным пренебрежением к новым языкам. Изучение новых, современных восточных языков и литератур вплоть до Октябрьской социалистической революции во многих областях востоковедения считалось делом, недостойным серьезного академического ученого.

С особой рельефностью это положение выступает на примере развития индийской филологии.

Еще в восьмидесятых годах прошлого века один из наиболее талантливых индологов, проф. И. П. Минаев (1840—1890), совершивший несколько путешествий в Индию, добивался включения в университетское преподавание новоиндийских языков. При этом нужно иметь в виду, что так называемые новоиндийские языки своим развитием охватывают целое тысячелетие и что на каждом из них развилась богатейшая литературная традиция. Несмотря на большую энергию проф. И. П. Минаева, его попытки оказались безуспешными. Новоиндийские языки и литературы остались вне круга академической индологии. Богатая библиотека проф. И. П. Минаева, посвященная новоиндийским языкам и литературам, с большой тщательностью собранная им в Индии, после его смерти поступила в библиотеку Петербургского университета и в заколоченных ящиках пролежала без движения до наводнения 1924 г., т. е. 34 года. Только после Октябрьской социалистической революции новоиндийские языки вошли в круг университетского преподавания.

Аналогичные, хотя и менее разительные факты наблюдались и в области других востоковедных дисциплин.

Серьезное внимание в дореволюционное время уделялось только современным тюркским языкам. При всех своих достоинствах классические труды в этой области не нарушают общего характера русского дореволюционного востоковедения, направлявшего основной акцент своего внимания на изучение древних и средневековых языков и литератур и изучение религий.

Изучение Востока тормозилось из-за отсутствия достаточного количества пособий, трудов общего характера и справочной литературы надлежащего научного уровня, делающей излишним обращение к иностранной литературе.

Для того чтобы убедиться в этом, достаточно привести несколько примеров. Словарями восточных языков русская наука была крайне бедна. Только для китайского языка существовало два больших словаря: оригинальный словарь Палладия Кафарова и Попова (1888) и компилятивный словарь Иннокентия (1909). Для арабского языка, традиция изучения которого развивается с весьма давнего времени, лучшим словарем в дореволюционное время был словарь Гиргаса, явно устаревший и совершенно недостаточный. Для персидского языка также не было словаря, обладающего достаточной полнотой и авторитетностью; лучшим словарем был словарь М. А. Гаффарова, первый том которого издан перед самой войной, а второй уже в послереволюционное время. Как объем, так и характер лексики и семантики названных словарей настолько неудовлетворительны, что даже студенты вынуждены были обращаться к большим английским или французским словарям. Для изучения японского языка существовали лишь словари хрестоматийного типа. Особенно плохо обстояло дело с индийскими словарями. Академия Наук издала во второй половине прошлого века два санскритско-немецких словаря под редакцией акад. О. Бетлинга (O. Böhtlingk); санскритско-русского словаря так и не было создано. Еще хуже обстояло дело с трудами общего характера по истории литератур народов Востока. Наши востоковеды ограничивались изданием отдельных памятников, реже их переводами и еще реже монографиями об отдельных авторах или произведениях. Трудов общего характера, как правило, не существовало.

Равным образом в дореволюционной литературе не было научных курсов по истории стран Востока. Исключением являются лишь труды акад. В. В. Бартольда по истории Средней Азии.

Разного рода справочная литература по странам Востока, способная сообщить хотя бы наиболее общие сведения об этих странах, совершенно отсутствовала.

Таким образом мы видим, что русское дореволюционное востоковедение не создало самой элементарной и необходимой базы для своего развития, для вовлечения в научную или хотя бы популяризаторскую работу более или менее широких кадров.

Без этой базы наши востоковеды — от студента, вынужденного при изучении восточных языков пользоваться европейскими словарями и грамматиками, до академика, вынужденного пользоваться европейской справочной литературой, — чувствовали свою зависимость от западноевропейской буржуазной науки.

Великая Октябрьская социалистическая революция освободила науку от тех пут и ограничений, которые сковывали ее развитие в царской России и которые продолжают давить науку в капиталистических странах.

Перед советской наукой поставлена благородная задача — служить широчайшим массам трудящихся, служить народам, освободившимся от гнета капитализма или борющимся за освобождение от него.

Свободное от ограничений, тормозивших дореволюционную науку, советское востоковедение включает в круг своего исследования новые объекты, изучение которых оставалось вне круга научных интересов дореволюционного академического востоковедения.

Советское востоковедение не ограничивается изучением классических языков и литератур, объектом его изучения является весь Восток — с древнейших времен до современности.

Советское востоковедение изучает Восток по линиям языка, литературы, истории, философии и экономики. Как известно, последним двум дисциплинам дореволюционное востоковедение почти не уделяло внимания, и та небольшая сумма знаний по этим дисциплинам, которой оно располагало,

в большинстве случаев имела своим источником труды европейских специалистов. Даже в тех областях востоковедения, которые развивались в дореволюционные годы со значительным успехом, советской наукой сделаны коренные сдвиги. Так, в области лингвистики и литературоведения объектом изучения стали не только классические языки и литературы, но и языки и литературы современного Востока.

Новые цели, стоящие перед советским востоковедением, — познание Востока во всем многообразии фактов, относящихся как к отдаленному прошлому, так и к современности, особенно же познание пробудившегося Востока, включение знаний о Востоке в мировую науку, объективно научное освещение истории стран Востока и их культуры, разоблачение буржуазных концепций, созданных для упрочения господства империалистических стран над угнетенными народами Востока и, наконец, широкая популяризация знаний о странах, народах и культурах Востока, — настоятельно требуют расширения кадров востоковедов.

Кадры научных работников в различных областях науки, по сравнению с дореволюционной Россией, выросли во много раз. Востоковедение не представляет в этом отношении исключения. Из небольшой востоковедной ячейки—бывшего Азиатского музея—вырос Институт востоковедения Академии Наук. В Ленинграде, Москве и других крупных городах Европейской части Союза появились новые научные организации, занимающиеся изучением Востока. Крупные востоковедные центры образовались в братских восточных республиках, где с успехом работают многочисленные национальные кадры.

Все же, в сравнении с грандиозными задачами, стоящими перед советским востоковедением, эти кадры недостаточны. Вследствие этого одной из первоочередных задач является воспитание молодых кадров. Необходимо признать, что дело воспитания молодых востоковедных кадров не стоит на необходимой высоте и организация его не соответствует потребностям страны. В настоящее время единственным высшим учебным заведением, способным подготовить надлежащим образом научных работников в области востоковедения, является Ленинградский Государственный университет, точнее, его филологический факультет, на котором имеется ряд востоковедных кафедр. Располагая кадрами специалистов высокой квалификации, нынешний филологический факультет, ранее существовавший под разными другими наименованиями, пока не сумел удовлетворить возросшие потребности страны в востоковедах. Причиной этого является плохая организация работы соответствующих кафедр и существовавшая в течение ряда лет так называемая шахматная система приема, по которой студенты на тот или другой востоковедный цикл принимались раз в три или пять лет, а то и реже.

Другим, весьма важным недостатком в постановке работы востоковедных кафедр Ленинградского Государственного университета является недооценка значения древних и средневековых классических языков. Дореволюционное академическое востоковедение все свое внимание уделяло этим языкам. После Октябрьской социалистической революции совершенно естественно и необходимо было введение изучения современных языков и изучение новой литературы. К сожалению, введение в круг изучения новых языков и литератур Востока зачастую сопровождалось полным пренебрежением к более ранним их формам. В силу этого круг ученых, обладающих серьезным знанием древних и средневековых восточных языков, за последние годы расширился в весьма малой степени. Это явление наблюдается в равной степени в области различных научных специальностей — истории, философии, лингвистики, литературоведения и т. д.

Совершенно ясно, что назрела острая необходимость сочетать в подготовке молодых востоковедов лучшие стороны дореволюционного и совет-

ского востоковедения. Наши молодые кадры должны овладеть не только научным методом исследования, но обязаны овладеть всей полнотой знаний, в особенности же знанием восточных языков как современных, так и средневековых и древних. Лишь при этом условии система востоковедного образования будет построена на должной основе, чего настоятельно требуют интересы советской науки.

В современной постановке востоковедного образования устранен весьма важный недостаток дореволюционной школы, готовившей «востоковеда вообще», или «китаиста вообще», «тюрколога вообще» без четкой специализации по научным дисциплинам. Должно отметить, что крупнейшие востоковеды, получившие подготовку в дореволюционном университете, с блестящим успехом преодолели старую традицию, мешавшую развитию нашего востоковедения. Имена акад. В. В. Бартольда, крупнейшего историка Востока, и акад. Н. Я. Марра, гениального лингвиста нашей страны, создателя нового учения о языке, являются яркими примерами перехода от «недифференцированного» востоковеда к востоковеду с четкой научной специализацией. В советской системе востоковедного образования эта специализация проводится и должна проводиться с полной четкостью и впредь.

Для подготовки молодых кадров, популяризации востоковедных знаний, устранения зависимости нашей науки от буржуазной науки Запада и упрочения самостоятельности советской науки в высшей степени необходимо создание и упрочение собственной научной базы в виде больших словарей и грамматик всех важнейших восточных языков, общих курсов по истории, истории литературы, истории философии, экономике. Не менее значительным является также создание различных справочных пособий, дающих необходимые сведения по всем важнейшим вопросам, касающимся стран Востока как зарубежного, так и Советского.

Без этой базы невозможно укрепление самостоятельной советской научной традиции, традиции, достойной нашей великой страны. Совершенно понятно, что наше требование подведения научной базы под советское востоковедение не означает самоизоляции. Советский специалист должен быть в курсе зарубежной науки, но он должен быть освобожден от повседневной зависимости от нее. Без создания научной базы невозможна планомерная борьба с буржуазными концепциями в области востоковедения, что является одной из важнейших задач советского востоковедения. Буржуазными идеями проникнуты труды европейских ученых не только по узко специальным вопросам. Здесь эти идеи улавливаются без особого труда. Значительно бóльшего внимания требует учебная и справочная литература, так как повседневное некритичное пользование ею может быть источником крупных ошибок. Планомерная борьба с буржуазными концепциями в области востоковедения невозможна без большой углубленной исследовательской работы.

Огромной важности задача, стоящая также перед советскими востоковедами, — это изучение и опубликование как в оригиналах, так и в переводах рукописных богатств. Вследствие того, что в дореволюционное время значительная часть этих материалов была недоступна для изучения, так как входила в состав частных коллекций, а также, с другой стороны, благодаря тому, что этой задаче не уделялось достаточного внимания, в настоящее время в сильной мере затруднено изучение истории, истории литературы, а равным образом и изучение истории языков Востока.

Только при условии использования трудов восточных авторов возможно построение достойной нашей эпохи научной «Истории СССР», «Всемирной истории», «Истории мировой литературы» и других трудов монументального характера.

Не менее важное значение, чем опубликование в оригиналах наших рукописных богатств, имеет издание переводов произведений восточных авторов как исторических, так и художественных. В этой области у нас сделано постыдно мало. Вследствие этого богатейшие восточные литературы, большинство которых развивается на протяжении нескольких тысячелетий, остаются совершенно недоступными для советского читателя.

Среди других указанных задач основной является теоретическая работа, разработка актуальных проблем востоковедения по всем главнейшим разделам — истории, философии, языкознанию, литературоведению и т. д. Именно здесь в наибольшей мере выявится оригинальность советского ученого, преимущество его методологии. Новый подход к фактам и новая их трактовка на базе марксистско-ленинского метода позволяют обратиться и к «старым» темам, к тем проблемам, которые почитаются разрешенными, так как марксистский подход к материалу и его новая трактовка устраняют опасность «заниматься перепевами» давно известного. Эта опасность существовала только тогда, когда наши востоковеды-филологи ограничивали свою задачу изданием, комментированием или переводом того или иного произведения, зачастую пренебрегая научно-исследовательской стороной работы. Только теоретическая научная работа, проводимая на высоком идейном уровне, даст возможность вести планомерную борьбу с буржуазными концепциями, созданными буржуазными учеными с целью закрепить тяжелое зависимое положение народов Востока.

Одной из причин слабости нашего дореволюционного востоковедения было то, что в течение многих десятилетий на него смотрели как на экзотику и считали наукой по своему характеру весьма далекой от современности и ее запросов. Зачастую сами востоковеды рассматривались как кучка чудаков, занимающихся тем, что никому непонятно, а, может быть, и не нужно.

Недавно проведенные юбилей Фирдоуси и, особенно, юбилей Шота Руставели показали, что в нашей стране, где проявляется глубокое внимание к великим ценностям культуры, независимо от того, в какой точке земного шара они созданы, востоковеды могут вести работу, направленную на удовлетворение интересов широчайших читательских масс. Одной из важнейших задач востоковедения является его сближение с жизнью страны путем скорейшего удовлетворения назревшей потребности советской общественности знать культурные ценности народов Востока, в особенности же культурные ценности народов наших Советских республик.

Образцом такого сближения востоковедов с жизнью страны, удовлетворения культурных запросов советской общественности является участие востоковедов в проведении предстоящего 800-летнего юбилея со дня рождения великого азербайджанского поэта Низами и 500-летнего юбилея со дня рождения великого узбекского поэта Навои. Оба юбилея будут праздноваться в 1941 г. На примере разработки наследия этих классиков мы видим, каким образом изучение старых классиков органически увязывается с интересами современности. Увязка работы наших востоковедов с запросами нашей общественности, освобождение от традиции ориентировки в выборе тематики на Запад и выработка своей оригинальной самостоятельной линии в области востоковедения — являются делом огромной важности. Участие наших востоковедов в мероприятиях, подобных названным выше, несомненно, расширит круг читателей, интересующихся проблемами востоковедения.

Весьма важной задачей является создание богатой популярной литературы с возможно более разнообразной тематикой исторической, литературной, философской, экономической и т. д. Древность, богатство и разнообразие восточных культур и литератур, оригинальность восточных литератур

и их исключительно высокие художественные достоинства открывают широчайшие возможности для создания популярной литературы, имеющей широкий общественный интерес. Такая литература, расширяя круг читателей, дает в руки наших лекторов, агитаторов и педагогов новый, свежий и оригинальный материал, который легко может быть использован для поднятия культурного уровня масс, для более рельефного осознания огромных завоеваний Великой Октябрьской социалистической революции.

Исключительно велики задачи, стоящие перед советскими востоковедами в деле изучения Советского Востока, особенно же наших братских среднеазиатских республик, которые представляют обширнейшую область, весьма мало затронутую изучением.

Республики Советского Востока имеют огромные достижения в деле развития своей культуры, национальной по форме и социалистической по содержанию. В каждой из них имеются свои кадры работников, с успехом работающих в различных областях знания, но эти молодые кадры нуждаются в помощи высококвалифицированных специалистов для разрешения самых насущных вопросов, связанных с культурным строительством. Разнообразие задач, стоящих перед работниками национальных республик, делает особенно острым вопрос о подготовке новых национальных кадров.

Вследствие общей установки русского дореволюционного востоковедения на изучение классических языков, современные языки наших среднеазиатских республик почти не изучались. В настоящее время в республиках идет грандиозная работа по созданию национальных литературных языков. Установление норм литературного языка и определение общего характера его развития невозможно без большой теоретической работы лингвистов. Установление орфографии — дело огромной политической важности — невозможно осуществить надлежащим научным образом без изучения как норм литературного языка, так и характера важнейших диалектов. Не меньшее значение имеет работа по составлению грамматик и словарей, необходимых как для школьного преподавания, так и для научной работы. Большого многолетнего труда требует изучение народных диалектов. Без изучения этих диалектов невозможно выявление всего богатства лексики народа и невозможно построение научной истории каждого языка.

В области изучения литературы предстоит очень большая, рассчитанная на много лет работа по монографическому изучению отдельных авторов и их произведений и издание их как в оригиналах, так и в переводах. Настоятельно необходимо построение общих курсов истории каждой из национальных литератур. Не меньшее внимание должно быть уделено собиранию и изучению богатого фольклора, блещущего разнообразием и оригинальностью.

Перед историками наших Советских республик стоит задача создания научной истории каждой республики на основе не только европейских материалов, но и восточных источников. Эта задача может быть надлежащим образом выполнена только при условии издания оригиналов и переводов источников и документов на различных восточных языках.

Изданием и переводом этих материалов, источников и документов востоковеды окажут огромную услугу делу построения научной истории СССР.

Важной задачей, стоящей перед нами, является организация работы советских востоковедов для осуществления тех грандиозных задач, которые необходимо разрешить в ближайшие годы. Несмотря на сравнительную многочисленность наших востоковедных кадров, их работа не дает надлежащего эффекта благодаря отсутствию общего плана и взаимной неосведомленности. Нередки случаи, когда даже московские востоковеды недо-

статочно информированы о работе, ведущейся в Ленинграде, и наоборот, ленинградцы не знают о работе московских востоковедов. В результате происходит распыление сил и возникают серьезные затруднения в выполнении больших коллективных работ. Необходимость устранить распыленность и взаимную неосведомленность наших востоковедных сил и внести плановость в их работу с особой остротой ставит вопрос о созыве всесоюзного востоковедного съезда или, по крайней мере, всесоюзной конференции или совещания.

Такая конференция должна и может иметь большое значение в деле взаимного осведомления о ходе работы в различных востоковедных центрах, в деле выработки плана работ на ближайшие годы, в деле планового изучения советского и зарубежного Востока.

Издание сборников «Советское востоковедение» также должно способствовать объединению советских востоковедов. Свою задачу «Советское востоковедение» сможет выполнить только при условии привлечения к сотрудничеству в нем работников не только Института востоковедения Академии Наук СССР и ленинградских востоковедных учреждений, но и востоковедов Москвы, союзных и автономных республик.

В сборниках должны найти отражение наиболее актуальные проблемы истории, литературы, языков, философии и экономики народов Востока. Не менее важное место должен занять раздел, посвященный публикации документов и источников по указанным разделам изучения Востока. Значительное место должна занять также критика и библиография.

Редакционная коллегия выражает уверенность в том, что работники востоковедных учреждений Союза откликнутся на ее призыв и примут горячее участие в общем деле издания всесоюзного печатного органа передового советского востоковедения.

В. В. БАРТОЛЬД

АРАБСКИЕ ИЗВЕСТИЯ О РУСАХ[1]

События IX и X вв. — выступление скандинавских мореплавателей, открытие пути «из варяг в греки», образование русского государства и принятие русским государем христианства от греков — совершенно изменили ход истории Восточной Европы. Восточноевропейская равнина перед этим подвергалась культурным влияниям с различных сторон, но никогда еще не объединялась для общей государственной и культурной жизни. В IX—X вв. вопрос о будущности Руси тоже оформился не сразу; некоторое время могло казаться, что русский народ подчинится влиянию иной государственности — среднеазиатской и иной культуры — мусульманской. Отголоски этих колебаний сохранились даже в русских летописях, несмотря на то, что ко времени составления летописей вопрос уже был решен, и под влиянием современных им условий жизни летописцы представляли себе события прошлого несколько иначе, чем они происходили на самом деле. Более ясное и отчетливое представление об общем ходе событий, несмотря на скудость фактических данных, дают нам рассказы представителей этих культурных народов, влиянию которых в IX—X вв. подвергалась Восточная Европа, в том числе и мусульманских. До IX в. бассейны Черного и Балтийского морей подвергались, каждый в отдельности, влиянию, с одной стороны, — с юга и запада — средиземноморской культуры, с другой стороны, — с востока — культуры Средней Азии. Но, несмотря на близкое расстояние между истоками рек, впадающих в Балтийское и Черное моря, оба бассейна жили каждый своей особой жизнью. Геродот, давший в V в. н. э. подробные сведения о жизни северного побережья Черного моря, не знал ничего достоверного о народах, живших дальше к северу; вопрос об истоках Днепра на севере считался в его время столь же темным, как вопрос об истоках Нила на юге. С конца II в. н. э. мы можем проследить движение народа, направившегося от Балтийского моря к Черному, именно готов; готами было создано на Днепре государство, разрушенное в IV в. пришельцами из Средней Азии — гуннами; после распадения в V в. гуннского государства готам, как известно, удалось восстановить свое могущество и выступить в роли завоевателей на трех южных европейских полуостровах; небольшая часть готского народа до конца средних веков оставалась в Южной России, на Крымском полуострове, где, по выражению русских ученых, ждет охраны и исследования «величественная столица готского крымского царства Мангуп-калэ, памятник единственного в мировой истории сочетания бедного культурой северного германского племени, воспринявшего восточную культуру сарматов, с пышным блеском византийской государственности и культуры».[2] Но ушедшие на юг готы не сохранили связи с германскими народами, оставшимися на севере. Археологические находки в балтийских районах показывают, что этот район с VII в. имеет также культурные сношения с бассейном Волги и Востоком, и в то же время

не дают нам никаких доказательств в пользу сношений с Византией и Черноморским побережьем. Повидимому, разобщенность между Балтийским и Черным морями отразилась как на сношениях со средиземноморским миром, так и на сношениях с Востоком; произведения Востока приносились как к берегу Черного, так и к берегу Балтийского морей, но не установили связи между обоими бассейнами.

По географическим условиям надо ожидать, что влиянию Востока, как и влиянию средиземноморской культуры, Черноморское побережье подвергалось раньше, чем Балтийское, но данных для установления точной хронологии мы не имеем. В VI в. до н. э. в состав одной и той же персидской державы входили области Средней Азии, до нынешнего Туркестана включительно, и прибрежье Средиземного моря. Но есть указания на то, что уже тогда были известны получившие впоследствии такое значение торговые пути от берегов Сыр-дарьи и Аму-дарьи к берегам Волги и дальше. В греко-персидских войнах принимали участие согдийцы и хорезмийцы, но эти войска, вместе с другими силами персидских царей, шли через Малую Азию; даже в страну европейских скифов на северном берегу Черного моря войско Дария проникло с запада, с Балканского полуострова. Рассказы Геродота об этой стране показывают, что пути оттуда в ближайшую культурную страну Средней Азии — Хорезм — были ему столь же мало известны, как пути в бассейн Балтийского моря.

О существовании пути из Хорезма к Черному морю греки впервые узнали во время походов Александра. Хорезм в это время уже не был, как при Ксерксе, провинцией персидской державы; в Хорезме был свой царь Фарасман, прибывший к Александру весной 328 г. в Бактры (Балх) со свитой из 1500 всадников. Фарасман уверял Александра, что его владения простираются до Колхиды, и предложил дать македонскому завоевателю проводников и все необходимое для похода к Черному морю, если бы такой поход входил в его намерения. Александр этим предложением не воспользовался, и после этого мы не находим в греческой литературе никаких известий ни о хорезмийском государстве, ни о торговых сношениях между ним и берегами Черного моря. Даже спутник Александра Аристобул представлял себе эти сношения в виде плавания по Аму-дарье от местности близ Балха до устья этой реки, которую считали притоком Каспийского моря, оттуда по Каспийскому морю к устью Куры и вверх по Куре до места вблизи Риона и по Риону до Черного моря. Из рассказа римского ученого Варрона некоторыми европейскими учеными был сделан ошибочный вывод, будто существование такого водного пути подтвердилось в I в. до н. э., во время похода Помпея; но из сопоставления слов Варрона со словами спутника Помпея Феофана Митиленского об устье Куры, где местное население «совершенно не нуждалось в море», ясно видно, что Варрон не нашел этого рассказа в известиях о войнах Помпея, но внес в известие об этих войнах свои географические представления, заимствованные из книг.

Более определенные известия о торговых путях к северному побережью Каспия относятся к I в. до н. э.; в это время к жившим там аорсам привозились на верблюдах товары индийские и вавилонские, последние через посредство мидян и армян. Это известие свидетельствует о существовании торговых путей к Каспийскому морю по суше с юго-запада через Кавказ и с юго-востока из Туркестана; повидимому, эта торговля успешно соперничала с торговлей порта Танаиса при устье Дона, куда, по словам того же автора, с юга привозились на судах предметы одежды, вино и другие товары культурных народов для обмена на товары кочевников — кожи и рабов. Часть аорсов в это время доходила на запад до Дона, где их царь Спадин стоял во главе войска из 200 000 всадников.

Средняя Азия в это время уже находилась в торговых сношениях не только с Индией, но и с Китаем, и постепенно товары Дальнего Востока также должны были найти дорогу в Южную Россию. «Открытие» китайцами «западного края» относится, как известно, ко II в. до н. э.; китайцами упоминаются, между прочим, народ кан-гюй, занимавший большую часть нынешнего Туркестана, и народ янь-цай, живший к северо-западу от китайцев у какого-то «северного моря». Янь-цай есть, несомненно, китайская транскрипция народного названия аорсов; в I в. н. э. китайцы говорят о «переименовании» владения «Янь-цай» в «Алань-я», и с того же времени у классических писателей вместо названия «аорсы», для обозначения того же народа, появляется название «аланы». Судя по китайским известиям, военное могущество аорсов-алан к этому времени несколько ослабело. В эпоху китайской династии старших Хань (206 до н. э. — 25 н. э.) яньцайцы были сильнее кангюйцев, в эпоху династии младших Хань (25—220 гг. н. э.) кангюйцы подчинили себе владение Янь-цай. Китайскими источниками не подтверждаются ни известие Арриана о политическом объединении Хорезма с Черноморским побережьем, ни предположение некоторых современных иранистов, что Хорезм принадлежал аланам. Хорезм упоминается в «Истории старших Хань» под названием Юе-гянь и причисляется к «малым владениям», находившимся в вассальной зависимости от кангюйцев. Юе-гянь есть китайская транскрипция названия города «Гурганча», «Орнача» русских летописей, нынешнего Куня-Ургенча, откуда в средние века, как мы увидим, шел подробно описываемый мусульманскими авторами торговый путь к берегам Волги. Очень вероятно, что этот торговый путь существовал уже во II в. до н. э., хотя вплоть до арабского завоевания мы имеем об этой торговле только крайне скудные сведения. Классические авторы, писавшие около времени начала н. э., не знали даже о существовании Волги и считали Каспийское море заливом Северного океана. Только во II в. н. э. Волга упоминается под ее финским названием Ра; тот же автор [Клавдий Птолемей] знает реку Урал под ее турецким названием Яик; [3] им приблизительно определяются границы распространения обоих племен в бассейне Каспия во II в. н. э. Двигавшийся в то время на запад турецкий народ принадлежал к числу составных частей окончательно распавшейся в конце I в. н. э. среднеазиатской кочевой империи хуннов (гуннов); при своем движении он смешивался с финскими народностями и, повидимому, положил начало тому турецкому, но непонятному для прочих турок языку, на котором говорят в настоящее время чуваши. В IV в. н. э., около 375 г., те же гунны произвели нападение на алан, живших около Дона, передвинулись оттуда к берегам Дуная и в V в. навели ужас на Западную Европу, но после смерти Аттилы снова были оттеснены на Восток, в пределы Южной России. Только из китайских известий мы знаем, что преемники Аттилы из страны алан поддерживали торговые связи со своими соплеменниками, оставшимися в Китае, и что из страны алан приходили купцы в китайский город Ланчжоу. В китайском рассказе об этих сношениях страна алан, раньше называвшаяся Янь-цай и Алань-я, упоминается под третьим названием — Су-дэ; как показывает это слово, к земле или народу алан было применено как название или эпитет то же самое иранское прилагательное Сугда, более известное как название бассейна Зеравшана. Название этого аланского «Согда» до сих пор сохранилось в названии крымского города Судака (собств. Сугдака), основанного, по церковному преданию, в 212 г. н. э. и в средине века бывшего одним из важнейших портов на Черном море.

Движение кочевых народов из Средней Азии в Европу, таким образом, не только не прекратило торговых сношений южнорусского края с Востоком, но даже содействовало их развитию. То же самое мы видим в истории последующих кочевых империй, до монгольской включительно. В VI в.

выступили турки, представители той ветви турецкого племени, к которой относятся все существующие ныне или известные по литературным памятникам турецкие диалекты, кроме чувашского и якутского. Из византийских известий мы знаем, что в состав турецкой империи входили и южнорусские земли; из византийских источников известно, что турки в 70-х годах VI в. покорили алан, живших тогда по северную сторону Кавказа, и осаждали Боспор Киммерийский (Керчь). В рассказах о поездках византийских послов в турецкую орду Волга впервые упоминается под ее чувашским названием «Итиль», сохраненным турками и потом татарами. Несомненно, что река получила такое название не позже IV в. н. э.

Источники не говорят, когда прекратилось турецкое господство в Южной России; распадение турецкой державы произошло еще в VI в., и в VII в. мы видим в Южной России державу, в которой сохранились традиции турецкой империи, но господство принадлежало народу, говорившему на другом языке. По вполне определенному известию арабских географов, народы, жившие в IX—X вв. по Волге, — хазары и болгары — говорили на языке, непонятном ни для турок, ни для финнов, что вполне соответствует характеру чувашского языка. Очевидно, процесс распадения турецкой империи VI в. во многом походил на процесс распадения монгольской империи XIII в.; в XIII в. мы после распадения монгольской империи видим в южной России государей, происходивших из рода Чингис-хана и продолжавших его традиции, но не говоривших по-монгольски. В VII в. хазарские «каганы» были такими же продолжателями традиций каганов турецких, но по языку их государство было не турецким, но «хуннским», т. е. чувашским. Мы не знаем, когда произошло отделение болгар, — главный город которых находился несколько южнее места впадения Камы в Волгу,— от хазар, столицей которых сперва был город Баланджар в северной части Дагестана, потом, после разрушения этого города арабами в 722 или 723 г., город Итиль на Волге, недалеко от ее устья.[4] В VI в. болгары, как и хазары, жили в местности по северную сторону Кавказских гор. Болгарское государство не было связано, подобно хазарскому, с традициями турецкой кочевой империи; болгарский владетель не называл себя каганом и при его дворе не было турецких обычаев. Повидимому, оттесненные на север потомки общих предков болгар и хазар более находились под славянским, чем под турецким влиянием, и арабы иногда называли царя волжских болгар «царем славян». Вполне возможно, что к волжским болгарам относится известие о «государе славян», к которому, наравне с государями греков и хазар, обратились с просьбой о помощи в 852 г. бежавшие от арабов армяне.

Вообще все военные действия между арабами и хазарами, о которых говорят арабские источники, происходили на кавказских границах халифата. На востоке хазарское государство, повидимому, не граничило непосредственно с владениями арабов, и с этой стороны в бассейн Волги проникали только купцы, ремесленники и послы преимущественно из пограничной области культурного иранского, а потом мусульманского мира, Хорезма. В китайской «Истории династии Тан», по переводам и толкованиям европейских синологов, один и тот же народ, в котором видят хазар, назван соседом Византии, Персии и Хорезма, но в китайском подлиннике названия соседей Византии и Персии (Кэ-са) написаны несколько иначе, чем название соседа Хорезма (Хэ-са); возможно, что в первом случае имеются в виду хазары, во втором — турки-огузы.

Мы не знаем в точности, когда к издавна существовавшему торговому пути из Средней Азии на запад, к Черному морю, присоединился новый торговый путь на северо-запад по Средней Волге, Каме и оттуда к Балтийскому морю; но, вероятно, этот факт находится в связи с широким развитием

караванной и морской торговли персидской сасанидской державы (III—VII вв.) в последние века ее существования. В Пермской губернии, в местностях по Каме, были найдены клады из сасанидских монет VI—VII вв., из чего делают выводы, что торговые сношения этой местности с Востоком начались еще в домусульманский период. Этот вывод подтверждается находимыми в Северо-восточной России серебряными блюдами и другими сосудами, из которых древнейшие относятся к сасанидскому периоду; наконец, в китайской истории «Северных дворов» (Бэй-ши, VII в.) среди предметов, вывозившихся из Хорезма, упоминается янтарь, несомненно привозившийся в Хорезм с берегов Балтийского моря. Всем этим объясняется, что предметом стремлений скандинавских мореплавателей VIII—X вв. были не только берега западноевропейских морей и рек, но также берега морей и рек русского Севера. Морские экспедиции мимо северного берега Норвегии в Белое море и дальше начались только со времени путешествия Отера,[5] относящегося, как полагают, ко времени между 870 и 890 гг.; значительно раньше скандинавские лодки проникли из Балтийского моря в реки восточноевропейской равнины, причем без особого труда скандинавы переносили свои лодки из рек бассейна Балтийского моря в реки бассейна Черного и Каспийского.

Русский летописец, как известно, называет этих скандинавских мореплавателей «варягами» и «русью», причем первому термину придается более широкое значение, чем второму; «варягами» называли и «русь», были также «свеи» (шведы), «урмане» (норвежцы) и другие.[6] По вопросу о происхождении обоих слов было высказано много предположений; автор последнего научного труда о происхождении русского языка, акад. Шахматов, присоединяется к мнению, по которому слово «русь» служило названием, употреблявшимся для обозначения скандинавов прибалтийскими финнами (А. А. Шахматов приводит финское *Ruotsi*, эстонское *Rots*, вотское *Rotsi*).[7] Что касается слова «варяги», то акад. Шахматов считает его отражением имени франков, фрагов, как называли на Балканском полуострове и на востоке всех вообще западноевропейцев, хотя «пути, приведшие к изменению франки в варяки, варяги, остаются неопределенными». Таким образом термин «русь» постепенно распространяется с севера на юг, термин «варяг» — с юга на север; тем не менее первый термин утвердился только на юге, где Черное море стали называть «русским», и для арабов Дон из «реки славян» сделался «рекой русов»; термин «варяги» — только на севере, где Балтийское море стали называть «варяжским».

Мусульманские авторы IX—X вв. знали только «русов» и приписывали «русам» же набеги, производившиеся скандинавами на берега Атлантического океана, причем уже древнейшие источники говорят о торговцах «русах», приходивших по Дону в страну хазар и, вероятно, более северными путями в страну болгар. Слово «рус», однако, не могло быть заимствовано арабами от болгар, так как чувашский язык разделяет особенность турецких наречий, не допускающих звука *р* в начале слова (оттого «русские» у чуваш — вырас, у других турок — урус). По странному стечению обстоятельств и западноевропейский и мусульманский мир в одно и то же время узнали о русах от греков, хотя русы лишь незадолго перед тем впервые появились в греческой столице и хотя в этом же раннем сообщении говорится о русском «кагане», что свидетельствует о более ранних связях между русами и Востоком.

В мае 839 г. в город Ингельхейм (у Рейна, несколько ниже Майнца), где тогда находился император Людовик Благочестивый, прибыло посольство византийского императора Феофила и с ним несколько человек из народа, называвшего себя «рос». По сообщению византийца, царь этих росов, по имени «Хакан», отправил в Константинополь послов с изъявлением

дружбы; путь из Константинополя на родину был им отрезан «варварскими и свирепыми народами», поэтому Феофил просил Людовика разрешить им проехать через его владения. Расследование, произведенное в Ингельхейме, выяснило, что эти «росы» в действительности были шведами.

Из этого рассказа франкской летописи видно, что к этому времени переселившиеся в Россию шведы уже присвоили себе название, которым называли шведов северные финны, а своему царю — турецкий титул. Из последнего факта делается вывод, что владение этих росов находилось в южной России; против этого, однако, говорит факт, что сами греки, как видно из подробностей рассказа, до посольства росов в Константинополь не имели сношений с этим народом и не знали о его существовании. Франкская летопись не дает никаких сведений о стране росов; мы находим эти сведения только в арабской литературе, причем тот арабский автор, к которому они, по всей вероятности, восходят, мог находиться в Константинополе во время прибытия туда русских послов, хотя в его рассказе говорится только о торговых сношениях росов с волжскими болгарами и о набегах их на славян, но не о политических сношениях с Византией.[8]

В 845 г. состоялся обмен пленными между арабами и греками; среди освобожденных мусульман был Муслим ибн-Абу-Муслим ал-Джарми, собравший во время своего плена подробные сведения о греках и их земле и написавший потом несколько сочинений, где, по словам автора X в. Мас'уди, говорилось «об истории греков, об их царях, должностных лицах, областях, о путях к ним, о времени производства набегов на них, о соседних с ними владениях бурджанов (дунайских болгар), аваров, булгаров (волжских болгар), славян, хазар и других». Сочинения этого автора не дошли до нас; прямая ссылка на него имеется только в географическом труде Ибн-Хордадбеха (дошедшем до нас только в позднейших извлечениях), законченном около 885 г.; Ибн-Хордадбех перечисляет по Муслиму провинции (фемы) византийской империи.[9] Но очень вероятно, что на трудах Муслима основаны и те сведения о народах, живших между Хорезмом и Византией, которые мы находим у арабских писателей и которые явно относятся к IX в., хотя дошли до нас в некоторых случаях только в сочинениях XI и последующих веков.[10] Ближайшими соседями Хорезма на торговом пути в Южную Россию в этих сведениях являются печенеги, в Южной России к западу от хазар и к востоку от византийских владений еще живут мадьяры; между тем мы знаем из сочинения Константина Багрянородного (944—959) «Об управлении империей», что за 50 лет до него произошло нападение печенегов на мадьяр, вследствие чего прежние владения мадьяр в Южной России были заняты печенегами, а мадьяры заняли нынешнюю Венгрию. Переселение печенегов произошло, следовательно, еще в конце IX в.

Исходным пунктом торгового пути из Средней Азии на запад оставался и в то время город Гурганч (ныне Куня-Ургенч) в Хорезме. В 12-ти фарсахах (80—90 км) от этого города находилась «хорезмийская гора», на вершине которой стояла башня, у подножия были пашни переселенцев из Гурганча. Оттуда шли 9 дней по пустыне, оставляя «Хорезмийское озеро» (Аральское море) по правую руку; каждый день или каждые два дня приходили к колодцу, из которого посредством канатов доставали воду для животных. На девятый день достигали местности, где были колодцы, трава, дичь и птицы; по этой местности шли 16 дней и на 17-й день достигали шатров печенегов. Страна печенегов простиралась на 30 дней пути; их соседями были на северо-востоке — кипчаки, на юго-западе — хазары, на востоке — гузы, на западе — славяне. Печенеги были кочевниками — владели многочисленными стадами баранов, но в то же время у них были предметы, приобретенные, очевидно, посредством набегов или торговых сно-

шений у культурных народов: золотые и серебряные сосуды, серебряные пояса.

Речь идет, очевидно, о пути через Усть-Урт к Уралу; в X в. считали 10 дней пути между Куня-Ургенчем и Усть-Уртом. Кочевья печенегов начинались, вероятно, несколько севернее Эмбы. Замечательно, что одинаковое расстояние — 10 дней пути — отделяло землю печенегов от земли хазар и от земли славян; из этого можно заключить, что кочевья печенегов находились в местности на Урале ниже Уральска, откуда почти одинаково далеко от низовьев Волги у Астрахани и до среднего течения той же реки близ Саратова.[11] Мы видим, что уже в то время должно было происходить смешение между славянами и волжскими болгарами. Арабские маршруты не описывают, однако, пути из страны печенегов непосредственно в страну болгар; говорится только о пути в страну болгар из страны хазар, причем в 15-ти днях пути от хазар жили буртасы (мордва), в 3-х днях от буртасов — болгары, к которым для торговли приходили хазары (очевидно, с юга) и русы (очевидно, с севера). Болгарский народ разделялся на три ветви; одна ветвь была отделена от своих соплеменников кочевьями мадьяр, с другой стороны доходившими до Румского (Черного) моря. Мадьяры нападали на славян и русов и привозили пленных для продажи в Византию. Таким же образом русы привозили для продажи славянских рабов в страны болгар и хазар.

Расстояние между землей русов и другими странами не указывается; говорится только, что «они живут на острове среди озера, причем остров занимает пространство в три дня пути в длину и в ширину и покрыт лесами и болотами; он отличается нездоровым климатом и сыростью;[12] когда кто-нибудь ступит на землю, земля начинает трястись от сырости. У них есть царь, которого называют „каганом русов“; они производят набеги на славян, причем садятся на корабли, отправляются к славянам, захватывают их в плен, увозят их к хазарам и болгарам и продают. Пашен у них нет, они питаются только тем, что увозят из земли славян. Когда у кого-нибудь из них родится сын, отец приносит к ребенку обнаженный меч, бросает его перед ним и говорит: „Я не оставлю тебе в наследство имущества и не будет у тебя ничего, кроме того, что ты приобретешь для себя этим мечом“. У них нет ни поместий, ни деревень, ни пашен; их единственное занятие — торговля соболями, белками и другими мехами; они продают их желающим, получают плату и завязывают в пояс.[13] Одеваются они чисто; мужчины носят золотые браслеты. Они хорошо обращаются с рабами и относятся внимательно к их одежде ради целей торговли. У них много городов; они живут богато, оказывают почет гостям и (благодеяние тем) иностранцам, кто ищет у них убежища, и всем, кто часто к ним приходит; они не позволяют никому из своей среды грабить и обижать таких пришельцев; если кто-нибудь из пришельцев жалуется им на причиненный ему вред или обиду, они оказывают ему помощь и защищают его. Мечи у них соломоновы. Если какая-нибудь часть их взывает о помощи, они выступают все вместе, не расходятся и образуют сплоченную силу против своего врага, пока не одержат над ними победу. Если кто-нибудь возбудит тяжбу против другого, он зовет его к суду царя, и там они спорят. Если царю удается решить спор, то совершается по его желанию; если тяжущиеся не приходят к соглашению по слову царя, он велит им состязаться своими мечами; чей меч окажется острее, за тем признается победа. Родственники обеих сторон выходят и становятся с оружием; соперники начинают драться мечами; кто одержит верх над своим противником, в пользу того решается спор. У них есть врачи, как бы господа для них, имеющие власть даже над их царем; они приказывают народу приносить в жертву своему создателю женщин, мужчин и лошадей; когда врачи произнесли решение, народ

не находит возможным не исполнять их приказа. Врач берет (обреченного) человека или животное, набрасывает на его шею веревку, прикрепляет его к дереву, пока жертва не испустит дух, и говорит: „Это — жертвоприношение богу". Они отличаются мужеством и храбростью. Высадившись в стране какого-нибудь народа, они не уходят, пока не истребят своих противников, не изнасилуют их жен и не обратят их (оставшихся) в рабство. Они люди рослые, видные и смелые; смелость их проявляется не на коне, все свои набеги и подвиги они совершают на лодках. Они носят шаровары, причем на отдельные шаровары идет до 100 аршин материи; надевая их, они собирают и связывают их у колен. Никто из них не идет удовлетворить свою нужду один, но всегда с ним идут трое из его товарищей, и они охраняют друг друга; при каждом меч, потому что среди них мало безопасности и распространено вероломство. Если у кого-нибудь из них есть хоть немного денег, его брат или товарищ старается его убить или ограбить. Когда умирает у них знатный человек, они роют ему могилу, наподобие обширного дома, спускают его туда, кладут с ним одежду его тела, золотые браслеты, которые он носил, много пищи, кувшины с вином и даже чеканенную монету. С ним помещают в могилу его жену, которую он любил; она оставляется в живых; потом над ней закрывается дверь могилы, и она там умирает».

Таков рассказ о русах IX в., как его дает Ибн-Русте. Думают, что им были опущены некоторые подробности; так, Гардизи, повидимому, на основании того же источника говорит, что русы совершают свои походы на славян в числе 100 или 200 человек и что многие славяне приходят к русам служить им, чтобы этой службой приобрести для себя безопасность.[14]

Наиболее правдоподобно предположение, что автор IX в. имел в виду область русов у Ильменя. Новгород носил и у скандинавов название Хольмгардр, островной город. Древнейшее поселение в этом месте — Городище при выходе Волхова из Ильменя, в местности, окруженной со всех сторон болотами и речными протоками. Слова о «трех днях пути» объясняются, конечно, только ошибкой арабского автора; таково было, вероятно, пространство не острова, но всей области русов. Русы совершали в то время набеги только на славян; в более отдаленные страны они приходили в то время только для торговли, причем пользовались торговыми путями, проложенными до них славянами. Ибн-Русте говорит только о путешествиях русов для торговли в страну болгар; о путешествии русских купцов в Византию говорится в рассказе Ибн-Хордадбеха, заимствованном, может быть, из того же источника.[15] «Что же касается русских купцов, а они (русы) — племя из славян, то они привозят меха бобров, меха черных лисиц и мечи из самых отдаленных (частей) страны славян к Румскому (Черному) морю, и взимает с них десятину царь румийцев.[16] Если же они плывут по Танаису, реке славян, то они высаживаются в городе хазар, и взимает с них десятину его владетель, потом они идут в Джурджанское (Каспийское) море и высаживаются на его берегах, где хотят; диаметр этого моря — 500 фарсахов. Иногда они привозят свои товары из Джурджана на верблюдах в Багдад, причем переводчиками им служат славянские евнухи (халифа); они выдают себя за христиан и уплачивают джизью (подушную подать)».[17]

В тексте дошедшего до нас сокращения Ибн-Хордадбеха рассказ о русах производит впечатление какой-то странной вставки; перед ним и после него одинаково говорится о путешествиях еврейских купцов из Европы в мусульманские страны. Рассказ о купцах был, однако, и в полном тексте Ибн-Хордадбеха, откуда его извлек писавший в начале X в. Ибн-ал-Факих, сочинение которого дошло до нас также только в позднейшем сокращении. В дошедшем до нас списке Ибн-ал-Факиха говорится не о русах, а только

о славянских купцах. Сказано, что они «привозят меха черных лисиц и меха бобров из самых отдаленных частей страны славян и приходят к Румскому морю, и взимает с них десятину государь румов; потом они приходят по морю в еврейский (город) Самкарич (Тмутаракань),[18] потом возвращаются в страны славян. Или они идут из славянского моря по той реке, которая называется „рекой славян", приходят в город хазар, и взимает с них десятину хазарский государь, потом они отправляются к Хорасанскому морю (вероятно надо: Джурджанскому). Иногда они высаживаются в Джурджане и распродают там все свои товары и все это попадает в Рей».[19]

Замечательно, что, по Ибн-Хордадбеху, купцы-русы не только доходили до Каспийского моря, но и переплывали через него; между тем не говорится о плавании из гаваней северного берега Черного моря в Константинополь. Муслим мог быть свидетелем прибытия в Византию тех купцов русов, о которых говорит франкский летописец, но правильных торговых сношений с Константинополем русы в то время еще не вели. Из греческих источников мы знаем, что около 30 лет спустя, в 860 г., уже произошло первое вооруженное нападение русов на Константинополь. Мусульманские источники об этом походе не упоминают, хотя в том же году, незадолго до нападения русов, в Константинополе был арабский посол.

Движение русов на юг и утверждение их на Днепре, было, как видно из русских летописей, враждебным действием против хазар, которым раньше платили дань жившие на Днепре славяне. До этих пор хазарские владения подвергались в России, при императоре Феофиле, опасности только со стороны мадьяр; этот враг, вероятно, имелся в виду, когда хазарское правительство около 833 г. обратилось к византийскому императору Феофилу (829—842) с просьбой построить ему крепость для защиты от нападений кочевников. Греческими мастерами была выстроена крепость Саркел на Дону, в месте, где река ближе всего подходит к Волге. Восточные известия о столкновении русов с хазарами и о действиях их в бассейне Каспийского моря все относятся уже к X в. По своей хронологической определенности на первом месте стоит недавно открытый еврейский документ X в., сохранившийся в рукописи XI—XII в.,[20] где упоминается «Халевгу», «царь русов», т. е. Олег русских летописей. Император Роман Лакапин (920—944) убедил Халевгу напасть на хазар (перед этим говорится о нападении на хазар, тоже по подстрекательству греческого царя, царя аланского); Халевгу взял «воровским способом», потому что «не было там начальника», город Самбарай (вероятно, Тмутаракань), но хазарский владетель, собрав свои силы, отомстил врагам, взяв три греческих города (вероятно, в Крыму), причем избил и мужчин и женщин, пошел на Халевгу и заставил его итти на греков. Халевгу четыре месяца «воевал против Константинополя на море», потерпел поражение от греческого огня. «И битым он постыдился вернуться в свою страну, а пошел морем в Персию (по другому толкованию во Фракию) и пал там он и весь стан его. Тогда стали русы подчинены власти хазар».

Автор вновь открытого еврейского документа называет своим государем хазарского «царя Иосифа». Известна переписка этого царя с испанским раввином Хисдаем, находившимся на службе кордовского халифа Абд-ар-Рахмана (912—961); Хисдай написал Иосифу два письма и на второе получил от царя ответ с подробным изложением истории принятия хазарами иудейства. Подлинность этого письма возбуждает большие сомнения; один из современных ученых считает его подделкой XII в. Наш документ тоже выдает себя за письмо, полученное из страны хазар, хотя и не от такого высокого корреспондента, каким-то знатным испанским евреем. Если в XII в. вообще была сочинена такая переписка в Испании, то возможно, что и эти документы принадлежат к той же литературе; но все-таки любо-

пытно появление имени «Олега» именно в той версии, какую предполагали норманисты; любопытны также сведения об этом, которые опровергаются хронологией русской летописи. Вопрос о степени достоверности этих сведений связан также с вопросом о времени составления письма. Из одного места, где говорится о гонении на евреев при императоре Романе Лакапине: «Когда было гонение (на иудеев) в дни злодея Романа», можно заключить, что автор не выдает себя за современника императора и, следовательно, писал, во всяком случае, после 944 г. Если письмо вообще составлено только в XII в., то вопрос о том, насколько можно положиться на точность приведенных в нем фактических сведений, становится еще более спорным. Возможно, что автор приписал Олегу поход на Константинополь, совершенный в 941 г., причем Игорь после неудачи отступал через Фракию. Рассказ еврейского автора о гибели Олега в отдаленной стране трудно примирить с фактом, что в эпоху составления русской летописи могилу Олега показывали на горе Щековице, близ Киева.

Если Олег вообще воевал с хазарами по наущению византийского императора, то это скорее всего могло произойти после 911 г., когда между русами и греками был заключен договор о дружбе и мирных торговых сношениях. В 40-х годах X в. действия русов на Каспийском море также имели место тотчас после примирения с греками; в 60-х годах русы отказались от своих завоеваний в бассейне Каспийского моря ради движения на Балканский полуостров. В виду этого можно предполагать некоторую связь между русо-греческим договором 911 г. и тем набегом русов на прикаспийские страны, о котором подробно рассказывает только автор X в. Мас'уди.

Мас'уди, писавший в 40-х годах X в., не помнил точной даты похода, но знал только, что он произошел после 300 г. хиджры т. е. после 912/13 г. По его словам, русы совершили этот набег на 500 судах, причем на каждом было до 100 человек. Суда вошли в залив Черного моря, откуда было сообщение с рекой хазар; там они вступили в переговоры с гарнизоном хазар и их князем и получили разрешение совершить набег на прикаспийские области с тем, что уступят хазарам половину добычи. «После этого они вошли в канал, достигли устья реки и плыли вверх по этому рукаву реки, пока не прибыли к хазарской реке, потом вниз по хазарской реке до города Итиля, — а река эта большая, — мимо этого города к устью реки к месту ее впадения в Каспийское море. От этого места до города Итиля это — могучая, обильная водой река. После этого суда русов рассеялись по морю, и их отряды отправились в Гилян, Дейлем, Табаристан, Абаскун на гурганском берегу, в область нефтяных источников и в Азербайджан, потому что главный город Азербайджана отстоит от моря всего на три дня пути. Они проливали кровь, захватывали женщин и детей, грабили имущество, снаряжали отряды для набегов, уничтожали и жгли (дома). Тогда поднялся крик среди живших вокруг этого моря народов, потому что они издревле не слышали ни о каких нападениях врагов на этом море, где плавали только торговые и рыбачьи суда.[21] Русы после этого сражались с гилянцами, дейлемцами и с одним из военачальников Ибн-Абу-с-Саджа [22] и дошли до берега около нефтяных колодцев ширванского царства, известных под названием „Баку“. При возвращении из набегов они удалялись на острова, расположенные у нефтяных источников и в нескольких милях оттуда. Царем Ширвана был тогда Али-ибн-ал-Хайсам. Люди вооружились, сели на барки и торговые суда и отправились к тем островам, но русы обратились против них; тысячи мусульман были убиты или потонули. Русы остались на этом море несколько месяцев, и никто ничего не мог с ними сделать, хотя люди вооружались против них и принимали меры предосторожности; местность вокруг моря была густо населена. Когда они доста-

точно награбили и когда им это надоело, они отправились к устьям хазарской реки, вступили в переговоры с хазарским князем и принесли ему сокровища и добычу, как было обещано, — у хазарского государя нет судов, и его люди не привыкли к мореплаванию, иначе мусульмане потерпели бы с этой стороны много ущерба. Арсийцы (хазарская гвардия, состоявшая большею частью из мусульман, Mas., II, 10—12) и жившие в хазарской стране мусульмане тогда обратили внимание на положение русов и сказали: „Предоставь нам расправиться с этими врагами, потому что они совершили нападение на области наших братьев мусульман, пролили их кровь и увели в плен их жен и детей". Он не мог помешать им и предупредил русов, что мусульмане решили сражаться с ними. Мусульмане собрались и стали их преследовать, когда они плыли вниз по реке.[23] Когда враги увидели друг друга, русы покинули свои суда и выстроились против мусульман в боевой порядок. На стороне мусульман было множество живших в Итиле христиан; мусульман было около 15 000, с конями и вооружением. Битва между ними продолжалась три дня и бог даровал мусульманам победу; из русов одни были убиты, другие потонули. Всего убитых мусульманами на берегу хазарской реки, насколько можно было пересчитать, было около 30 000, спаслось около 5000. Они отплыли на судах к другой стороне реки поблизости страны буртасов, там покинули свои суда и вышли на сушу; некоторые из них были убиты буртасами, другие попали в страну болгар-мусульман, которые их перебили. С этого года русы больше не совершали таких дел, как те, о которых мы рассказали».

Кроме Мас'уди, о тех же событиях говорит табаристанский историк XV в. Захир-ад-дин Мар'аши;[24] по его словам, «толпы русов прибыли на кораблях в Табаристан, сделали там высадку и произвели большие опустошения. Саманиды употребили все усилия к их истреблению и успели совершенно уничтожить этого неприятеля». Из этой подробности заключали, что набег русов произошел еще в 301 (913/14) г.; в 302 (914/15) г. Табаристан уже был отнят у Саманидов алидским имамом Хасаном Утрушем, саманидский эмир Ахмед получил известие о восстании Хасана в 914 г. накануне своей смерти (он был убит в ночь с 23 января 914 г.).

Из подробностей рассказа Мас'уди видно, что русы прибыли из Черного моря в Азовское. Переговоры с хазарами происходили, вероятно, в Тмутаракани; очень возможно, что переговорам предшествовали враждебные действия; русы сначала посредством неожиданного нападения овладели Тмутараканью, потом были вынуждены возвратить ее хазарам. Дальнейшее плавание происходило вверх по Дону до волока и вниз по Волге до устья; на берегу Каспия русы на этот раз довольствовались набегами на незащищенные места; о взятии и разграблении городов не говорится. Складочным местом добычи был Апшеронский полуостров (арабское слово «джезире» означает и остров и полуостров) и соседние острова. Нападением мусульман, возможно допущенным хазарами (хотя они и предупредили русов о намерениях их врагов), русы были отрезаны от Дона; остатки их были принуждены отправиться вверх по Волге, где и были истреблены буртасами и болгарами.[25]

После этого вооруженные отряды русов лет 30 не показывались в бассейне Каспийского моря. Торговые сношения русов с приволжскими народами, однако, продолжались; мусульмане, приезжавшие в страну хазар и болгар, могли собирать там сведения, между прочим, о русах, чем и воспользовался Ибн-Фадлан, участник посольства, отправленного к волжским болгарам из Багдада в 921 г. Записка Ибн-Фадлана известна нам только в извлечениях, сделанных в начале XIII в. Якутом, автором известного географического словаря, хотя, по словам Якута, в его время труд Ибн-Фадлана был распространен в большом числе экземпляров.

Посольство халифа было ответом на посольство «царя славян» — так называется здесь болгарский царь; царь просил халифа прислать ему, во-первых, людей, которые бы научили его правилам ислама и построили в его стране мечеть, во-вторых, мастеров для постройки крепости для защиты от врагов — к сожалению не сказано, от каких и где.[26] Болгарский царь обратился, следовательно, к главе ислама с такой же просьбой, как 90 лет раньше — хазарский царь к византийскому императору. Халиф выразил согласие и отправил ответное посольство; послом «от правительства» [27] был Сусанар-Расси, на которого, очевидно, были возложены переговоры политического характера, между прочим и по вопросу о постройке крепости.[28] Ибн-Фадлан, судя по тому, что он рассказывает о своей деятельности в стране болгар, выполнял обязанности вероучителя. Этим объясняется, что из его записки мы ничего не узнаем о результатах дипломатических сношений; не говорится даже, была ли выстроена крепость.[29] В записке был приведен маршрут посольства, опущенный Якутом; известно только, что послы ездили из Багдада к Волге не ближайшим путем, через Кавказ, но кружным, через Хорезм, очевидно потому, что в этом направлении происходили вообще сношения волжского бассейна с халифатом.[30] Покинув Багдад 21 июня 921 г., послы только 12 мая 922 г. прибыли в столицу болгар; на путешествие от Гурганча до болгарской столицы ушли последние 70 дней, следовательно, с марта 922 г.[31] Продолжительность путешествия заставляет полагать, что путь посольства шел из Хорезма к низовьям Волги и оттуда вверх по реке.[32] По словам Ибн-Фадлана, от столицы хазар до столицы болгар был месяц пути по степи или два месяца вверх по реке; путь вниз по реке совершали в 20 дней. Очень вероятно, что Ибн-Фадлан был в стране хазар и на обратном пути, о котором в дошедших до нас отрывках ничего не говорится; на это указывает рассказ о происшествии 310 г. хиджры (начался 1 мая 922 г.): хазарский царь, узнав о разрушении какими-то мусульманскими властями синагоги, велел разрушить минареты и перебить муэззинов и при этом сказал: «Если бы я не боялся, что в мусульманских областях тогда разрушат все синагоги, я разрушил бы и мечеть».[33]

Среди мусульманских болгар Ибн-Фадлан пробыл, однако, дольше, чем среди хазар, и собрал в их стране подробные распросные сведения о соседних народах. Исходным пунктом всех путей, о которых говорится в записке, является страна болгар. Летом 922 г. Ибн-Фадлан обратил внимание на краткость ночей, затруднявшую выполнение предписываемых исламом пяти ежедневных молитв; болгарский царь рассказал ему, что в трех месяцах от него живет народ Вису («Весь» русских летописей, около Белого озера), где ночь продолжается меньше часа. Вместе с народом Вису упоминаются у Якута [34] варанги (варяги) и югры, вероятно, западные и восточные соседи Веси. О юграх в отрывках из Ибн-Фадлана ничего не сообщается, но очень вероятно, что к Ибн-Фадлану восходит подробный и интересный рассказ Ауфи, свидетельствующий о подробном знакомстве болгар с далеким севером.[35] От страны болгар до страны югров считали всего 20 дней пути; у них был город Илаб или Амлаб (?); югры описываются, как «дикий народ, не общающийся с людьми и боящийся их. Жители Болгара отправляются в их земли и привозят туда свои товары — одежду, соль и другое; для перевозки товаров они приготовляют нечто вроде небольших тележек, в которые впрягаются собаки, так как вследствие большого количества снега никакое другое животное не могло бы пройти через ту страну. Люди прикрепляют себе к пяткам бычьи кости; [36] каждый берет в руки две палки с копьем, ударяет ими по снегу позади себя, скачет по поверхности снега и они несутся, как ветер, так что проходят в день большие расстояния. С юграми они ведут куплю и продажу знаками

и вывозят из их земли больших и красивых соболей. По ту сторону югров на берегу моря живет народ, отличающийся крайним неразумением.[37] Они постоянно выходят в море; один из их дурных обычаев заключается в том, что, когда в море сходятся два корабля, они привязывают один корабль к другому и начинают биться мечами, хотя бы люди обоих кораблей происходили из одного города и одного квартала и хотя бы между ними раньше не было никакой вражды; таков уже у них обычай. В том море добывается рыба, из зубов которой делаются рукоятки ножей и мечей.[38] Когда в том море корабль плывет на север, он достигает места, где летом ночи нет совсем, так что в году бывает одна ночь и один день».[39]

От Болгара считали 10 дней пути до начала византийских владений (вероятно, у Черного моря) и 20 дней до «Куябы, города русского». Русы теперь уже не описываются, как небольшое племя, живущее на острове; они разделяются на три ветви, из которых одной, жившей ближе к болгарам, управлял царь, живший в Куябе, городе, который больше Болгара. «Выше их живут салавии, царь которых живет в городе Сала; третье племя называется артаниями, и царь их живет в городе Арта. Люди приезжают для торговли в Куябу; что касается Арты, то нет известий о том, чтобы туда пришел какой-нибудь иностранец, так как они убивают каждого иностранца, вступающего в их землю. Они только спускаются вниз по реке для торговли, но не сообщают ничего о своих делах и о своих товарах и не позволяют никому следовать за ними и вступать в их область. Из Арты вывозят черных соболей, черных лисиц и свинец. Тела умерших у русов сжигаются; с ними сжигаются также невольницы задушенные. Некоторые русы бреют бороду, другие закручивают и заплетают ее, подобно лошадиным гривам. Их одежда — небольшие куртки; одежда хазар и болгар — также куртки. Русы постоянно ведут торговлю с болгарами и румами».

У Мас'уди находится еще известие, может быть тоже заимствованное у Ибн-Фадлана, о том, что в стране русов есть серебряный рудник, подобный самому обильному руднику мусульманских стран, находившемуся в долине Пенджхира (в Афганистане).[40] Ибн-Фадлан не составил сам по распросным сведениям ясного представления о географических условиях, особенно о течении рек. Дон, сделавшийся теперь из «реки славян» «рекою русов», попрежнему рассматривался, как залив или приток Волги; персидский компилятор конца X в. помещает в бассейне Дона все три главные города русов: Уртоба (Арта), Салаб (Сала) и Куяту (Куябу).[41] В действительности имеются в виду, по всей вероятности, Киев, Новгород и страна вятичей, которые и для русских летописцев были самыми отсталыми из славян.[42]

Рассказ о погребении русов основан, несомненно, на рассказе Ибн-Фадлана, который сам видел это погребение на берегах Волги и описывает его в следующих словах: «Я видел русов, когда они прибыли со своими товарами и остановились на реке Итиле. Я не видал людей более совершенного телосложения, они подобны пальмам, румяны, красны. Они не носят ни курток, ни кафтанов, но каждый мужчина надевает плащ, которым он обвивает один из боков своих и из-под которого выпускает одну из своих рук. При каждом меч, нож и секира, с которыми он не расстается; мечи у них широкие, волнообразные, франкской работы.[43] У каждого из них от края [ногтя] почти до шеи изображения зеленых деревьев, фигур и другие; [44] у каждой женщины около груди привязана коробка из железа, меди, серебра или золота, смотря по достатку ее мужа; в каждой коробке есть кольцо — в нем нож, причем нож также носится привязанным у груди. На шее у них золотые и серебряные ожерелья; каждый мужчина, когда у него соберется 10 000 дирхемов, покупает своей жене ожерелье, когда соберется 20 000 дирхемов он покупает ей два ожерелья и каждый раз, как прибавляется 10 000 дирхемов, он прибавляет ей еще ожерелье; бы-

вает, что у отдельной женщины на шее много ожерелий. Славнейшим украшением у них считаются зеленые бусы из глины, какая бывает на кораблях; они придают им большую цену и покупают одну бусу за дирхем и нанизывают их, как ожерелье для своих жен. Они грязнейшие из созданий аллаха, не очищаются после испражнений и не моются после сношений, подобно диким ослам. Они приезжают из своего города и становятся на якорь в Итиле, а это — большая река; и строят они на берегах ее большие деревянные дома; в каждом доме собирается человек десять-двадцать, меньше или больше; у каждого из них есть стул, на котором он сидит, и с ним его красивые невольницы, привезенные для торговли; сочетается каждый из них со своей невольницей, и его товарищи на него смотрят. Иногда они собираются таким образом целою толпой, один против другого; иногда к ним входит торговец, чтобы купить у кого-нибудь из них его невольницу, и застает его за сношением с ней. . . Каждый день утром непременно приходит невольница, а с ней большая лохань с водой; и подносит она лохань своему господину, и тот в ней моет свое лицо, руки и волосы на голове; и моет он голову и чешет ее гребнем в лохани, потом сморкается и выплевывает в нее и делает в этой воде всякое грязное дело. Когда он покончит с тем, что ему было нужно, невольница приносит лохань следующему, и тот делает то же самое, что делал его предшественник; и невольница переходит от одного к другому, пока не обойдет всех, кто находится в доме, и каждый из них сморкается, выплевывает в лохань, моет в ней свое лицо и волосы.

Тотчас после прибытия их кораблей к этой стоянке каждый из них выходит, берет с собой хлеб, мясо, молоко, лук и питье и приходит к длинному деревянному воткнутому в землю столбу с лицом, похожим на лицо человека; вокруг него — небольшие изображения, за этими изображениями — высокие деревянные столбы, воткнутые в землю. Он подходит к большому изваянию, совершает перед ним поклон и говорит: „О, господи, я прибыл издалека, со мной столько то человек невольниц, столько то мехов соболей“, — и перечисляет он все привезенные им товары; потом говорит: „И принес я тебе эти дары“. Затем он оставляет перед деревянным столбом принесенное им и говорит: „Я хочу, чтобы ты доставил мне купца с золотыми и серебряными монетами, чтобы он купил у меня все, что я хочу, и не противоречил мне ни в чем, что я скажу“. Потом он уходит. Если он в своих торговых делах встречает затруднения, и проходит много времени, то он возвращается с другими дарами во второй и в третий раз; если (все-таки) его желания медлят исполниться, он приносит дары одному из этих малых изваяний и просит его заступничества; он говорит: „Это жены и дочери нашего господина“, он подходит к каждому изваянию, умоляет его, просит его заступничества и униженно кланяется ему. Иногда торговля удается ему легко; когда он продаст (все), он говорит: „Господь мой исполнил мое желание, и я должен его вознаградить“. С таким намерением он берет некоторое число коров и баранов, убивает их, часть мяса раздает, как милостыню, остальное приносит, бросает перед тем большим деревянным столбом и перед малыми, находящимися вокруг него, и развешивает головы коров и баранов по тем деревянным столбам, воткнутым в землю. Когда наступает ночь, приходят собаки и съедают это, и тот, кто это сделал, говорит: „Господь мой доволен мною, съел мои дары“. Когда кто у них заболеет, они разбивают для него шатер в стороне от себя, бросают его там, оставляют ему немного хлеба и воды, не подходят к нему и не заговаривают с ним, даже не навещают его все это время, особенно если это человек бедный или невольник. Если он выздоравливает и встает, он возвращается к ним; если он умирает, его сжигают; если он был рабом, его оставляют лежать, чтобы его съели собаки и хищные птицы. Если они поймают вора

или разбойника, они приводят его к высокому, толстому дереву, привязывают к его шее крепкую веревку и вешают его на дереве; и остается он висеть, пока не разложится от времени, ветров или дождей.

Мне говорили, что они со своими начальниками делают после смерти разные вещи, из которых сожжение есть самое ничтожное; мне хотелось узнать это, когда до меня дошло известие о смерти одного знатного человека из них. Они положили его в могилу, закрыли крышкой на десять дней, чтобы за это время закончить кройку и шитье его одежды. Дело в том, что для бедного человека из своей среды они делают небольшую лодку, кладут его в нее и сжигают ее, а после богатого человека они собирают его имущество и делят его на три части; одна треть остается его семье, на одну треть они выкраивают для него одежду, на последнюю треть покупают питья и выпивают его в тот день, когда убивает себя его невольница и сжигается со своим господином. Они преданы вину и выпивают его ночью и днем; бывает, что кто-нибудь из них умирает с чашей в руке. Когда умрет у них начальник, его семья говорит его невольницам и невольникам: „Кто из вас умрет с ним?“ И кто-нибудь из них отвечает: „Я“. Когда он это сказал, это для него обязательно, и ему никак нельзя взять свое решение обратно; а если бы он захотел это сделать, ему не позволяют. Большею частью это делают невольницы.

Когда умер этот человек, о котором я упомянул, они сказали его невольницам: „Кто умрет с ним?“ Одна из них сказала „Я“. Они поставили над ней двух невольниц, чтобы охранять ее и быть с ней, куда бы она ни пошла, так что они даже иногда мыли ее ноги своими руками. И они занялись делом умершего, кройкой его одежды и приготовлением того, что было нужно для него; а невольница каждый день пила и ела, радостная, веселая. Когда наступил день сожжения мертвого и невольницы, я прибыл к реке, где стояла его лодка; оказалось, что она была вытащена на берег, и сделали для нее четыре подпорки из дерева халандж и другого; кругом нее также стояли деревянные изваяния больших людей. Потом лодка была притянута и прислонена к тем деревянным столбам, — и начали они ходить взад и вперед, говоря на непонятном мне языке; а мертвец все еще лежал в своей могиле, и они его не вытаскивали. Потом они принесли стул, поставили его на лодку и покрыли его одеялами стеганными из греческой шелковой материи и подушками из греческой шелковой материи; потом пришла женщина-старуха, которую они называют ангелом смерти, и разостлала на стуле все вышеупомянутое. Ей поручено шить и приготовить материю, она же убивает невольниц; она показалась мне ведьмой, толстой, хмурой. Когда они подошли к его могиле, они удалили землю с куска дерева, удалили самый кусок дерева и вытащили мертвеца в плаще, в котором он умер; я увидел его почерневшим от холода этой страны. Перед этим они положили с ним в его могилу питье, плоды и балалайку; все это они вытащили. Оказалось, что мертвец, кроме цвета лица, ни в чем не изменился. Они надели на него шаровары, сандалии, башмаки, куртку и кафтан из шелковой материи с золотыми пуговицами, надели ему на голову высокую шапку из шелковой материи, подбитой соболем, внесли его в палатку, поставленную на лодке, посадили его на одеяло, прислонили к подушкам, принесли питья, плодов и благовоний, положили это с ним, привели собаку, разрубили ее пополам и бросили в лодку. Потом принесли все его оружие и поставили рядом с ним; потом взяли его двух лошадей и гоняли их, пока они не вспотели, потом разрубили их мечами и бросили их мясо в лодку. Потом они привели двух коров, также разрубили их и бросили в лодку. Потом принесли петуха и курицу, убили их и бросили туда же. Невольница, которая должна была убить себя, расхаживала взад и вперед, входила в каждую палатку; каждый сочетался с ней и каждый

говорил ей: „Скажи своему господину: я сделал это только из любви к тебе“.

Когда наступило послеполуденное время, невольницу подвели к сделанному ими предмету, походившему на дверную притолку; она поставила ногу на ладони мужчин, поднялась на эту притолку и сказала что-то на своем языке, ее спустили, потом снова подняли, и она сделала то же самое, что в первый раз. Потом ее спустили и подняли в третий раз; она сделала то же самое, что в оба предшествующих раза. Потом ей подали курицу; она отрубила ей голову и бросила ее; они взяли курицу и бросили ее в лодку. Я спросил переводчика о том, что она сделала; он сказал: „Она сказала в первый раз: вот я вижу моего отца и мою мать. И сказала она во второй раз: вот я вижу всех моих умерших родственников, как они сидят. И сказала она в третий раз: вот я вижу своего господина, как он сидит в раю, и рай прекрасный, зеленый; с ним мужчины и мальчики; он зовет меня; ведите меня к нему“. И пошли они с ней на лодку; и сняла она два запястья, бывшие на ней, и отдала их старухе, которая называется ангелом смерти; а это та, которая должна была ее убить. И сняла она ножные браслеты, бывшие на ней, и отдала их двум невольницам, перед тем прислуживавшим ей; а они — дочери известной под названием ангел смерти. Потом ее подняли на лодку, но не ввели в шатер; и пришли мужчины со щитами и кусками дерева и подали ей чашу с питьем. Она запела над ней и выпила ее. И сказал мне переводчик: „Она прощается этим со своими подругами“. Потом ей была подана другая чаша; она взяла ее и запела длинную песнь, а старуха торопила ее выпить чашу и войти в палатку, где лежал ее господин. Я видел, как она растерялась и хотела войти в палатку; она всунула свою голову между палаткой и лодкой; и взяла старуха ее за голову и ввела ее в палатку; и вошла старуха вместе с ней. И начали мужчины ударять кусками дерева по щитам, чтобы не были слышны звуки ее крика, чтобы не испугались другие невольницы и не отказались умереть со своими господами. Потом вошли в палатку шестеро мужчин и все сочетались с невольницей, потом положили ее набок рядом с ее мертвым господином, двое взяли ее за ноги, двое за руки; а старуха, которую называют ангелом смерти, обвила вокруг ее шеи веревку и подала концы двум остальным мужчинам, чтобы они тянули их; а старуха, при которой был большой кинжал с широким лезвием, начала втыкать его между ребрами невольницы и вынимать; а те двое мужчин душили ее веревкой, пока она не умерла. Потом пришел ближайший родственник того покойника, взял кусок дерева и зажег его огнем; потом он пошел, пятясь задом, к лодке, держа в одной руке зажженный им кусок дерева, а другую держа позади, будучи голым, пока не зажег тех дров, которые они приготовили под лодкой, после того как положили убитую ими невольницу около ее господина. Потом пришли люди с кусками дерева и дровами; при каждом был кусок дерева с зажженным концом, и эти куски они бросали в дрова; огнем воспламенились дрова, потом лодка, потом палатка с (мертвым) мужчиной, невольницей и всем, что в ней было. Потом поднялся большой, страшный ветер, и усилилось пламя огня, и разгорелось оно. Рядом со мной был мужчина из русов; я услышал, как он заговорил с бывшим со мной переводчиком. И спросил я его о том, что он сказал; он ответил: „Он говорит: вы, арабские люди, глупцы; вы берете человека, которого любили и уважали больше всех, и бросаете его в землю, где его съедают насекомые и черви. А мы сжигаем его огнем в одно мгновение, и он входит в рай тотчас же“. Потом засмеялся он долгим смехом и сказал: „Признаки любви к нему (покойнику) его господа в том, что он послал ветер, унесший его в один час“. И действительно, не прошло и часа, как лодка, дрова, мертвый мужчина и невольница обратились в мелкий пепел. Потом они на месте

лодки, которую вытащили на берег из реки, соорудили нечто вроде круглого холма, воткнули в середину его большой кусок белого тополя,[45] написали на нем имя того мужчины и имя царя русов и удалились.

К обычаям царя русов принадлежит то, что с царем в его замке сидят 400 человек из храбрейших и виднейших его приверженцев; они умирают при его смерти и подвергаются убиению за него. С каждым из них невольница, которая служит ему, моет ему голову, приготовляет ему пищу и питье и другая невольница, с которой он сожительствует. Те 400 сидят под престолом царя, а престол его большой, усыпанный драгоценными камнями. С ним на престоле сидят 40 невольниц, обязанных стлать ему постель, иногда он сочетается с одной из них в присутствии упомянутых своих приверженцев, не сходя с престола. Когда он захочет удовлетворить свою нужду, он делает это в таз; когда он захочет сесть на коня, ему подводят коня к престолу, и он садится с него; когда он захочет сойти с коня, его лошадь подводят так, чтобы он сошел на престол. У него есть заместитель, который предводительствует войсками, сражается с войсками и заступает его место в сношениях с его подданными».

Несомненно, что в собранных Ибн-Фадланом распросных сведениях много фантастичного; возможно, что и там, где он говорит, как очевидец, он не все сумел правильно понять, запомнить и передать, но все-таки в его рассказе, особенно в рассказе о погребении знатного руса, виден внимательный и добросовестный наблюдатель. Можно только пожалеть о том, что до нас не дошел полный текст его труда и что многочисленные списки, существовавшие в эпоху Якута, повидимому, все исчезли бесследно.

О русах снова заговорили в мусульманском мире после их второго похода на прикаспийские области. Поход имел место в 332 г. мусульманской эры, начавшемся 4 сентября 943 г.; источники, рассказывающие о походе, не приводят более точных дат (с указанием месяцев и чисел). Это было бы интересно для решения вопроса, произошел ли этот поход до или после второго похода Игоря на греков в 944 г. Как известно, флот Игоря в мае или июне 941 г. потерпел жестокое поражение у Босфора и в сентябре удалился во Фракию, где снова был разбит греками; и упоминая Игоря в следующие годы, летопись сообщает только, что Игорь для нового похода на греков обратился за помощью к варягам. Этот новый поход состоялся в 944 г., причем силы русов состояли из войска и конницы; кроме славян и варягов, в походе принимали участие нанятые Игорем печенеги. Греки получили известия о походе от корсунцев и болгар; на Дунае войско Игоря встретило послов императора с подарками для русов и печенегов. По совету своей дружины, Игорь велел печенегам напасть на болгарскую землю, а сам взял греческие подарки и вернулся в Киев. В следующем, 945 г. греческие послы прибыли к Игорю (вероятно, в Киев) и заключили с ним договор, текст которого вошел в летопись; в отличие от договора Олега, точная дата договора не приводится.

Источники не говорят, предшествовали ли на этот раз появлению русов на Каспийском море враждебные действия между русами и хазарами или, как в 913 г., соглашение между обоими народами. Единственный дошедший до нас подробный рассказ об этом событии принадлежит историку XIII в. Ибн-ал-Асиру и извлечен из какого-то сочинения X в., так как автор ссылается на рассказ самого воевавшего с русами владетеля области Азербайджан Марзбана. Рассказ прямо начинается с прихода судов русов в устье Куры. Против них выступил правивший в городе Берда'а, тогдашнем главном городе всего Кавказа, наместник владетеля Марзбана, происходившего из Гиляна и овладевшего Азербайджаном всего несколько лет перед этим, в 330 (941/42) г. С наместником было 5000 человек из дейлемцев и добровольцев (борцов за веру). «И не прошло больше часа, как мусуль-

мане были обращены русами в бегство, и были перебиты дейлемцы все до последнего. Русы последовали за бежавшими до города; и убежали все, у кого было верховое животное, и покинули город. Русы поселились в нем, объявили там о пощаде и вели себя хорошо. И прибыли мусульманские войска со всех сторон; и русы сражались с ними, и не выдерживали боя с ними мусульмане. Жители города из простонародья выходили, бросали в русов камнями и кричали на них; русы удерживали их от этого, но воздерживались только благоразумные — они сдерживали себя. Остальные люди из простонародья и черни не сдерживали себя. Так это продолжалось некоторое время. Глашатай русов объявил жителям приказание выйти из города и не оставаться там долее трех дней. И вышли все, у кого было на чем уехать, а большая часть осталась после назначенного срока. И наложили русы на них свои мечи, перебили из них много народа и после резни взяли в плен около 10 000 душ; и собрали они оставшихся в соборной мечети и сказали: „Заплатите за себя выкуп, не то мы перебьем вас". За них постарался человек-христианин и определил с каждого мужчины выкуп в 20 дирхемов, но приняли это только благоразумные из них. Когда русы увидели, что с них им ничего не собрать, они произвели среди них общее избиение, и спаслись только те, кому удалось убежать. И взяли они в добычу имущество жителей, обратили в рабство пленных и выбрали женщин, которые им понравились.

Когда сделали русы с жителями Берда'а то, что мы рассказали, мусульмане признали это большим бедствием и стали призывать друг друга к выступлению. Марзбан ибн-Мухаммед собрал людей и призвал их к оружию; число бывших с ним дошло до 30 000. Он отправился с ними, но не был в состоянии вступить в борьбу с русами; Марзбан решил сражаться с ними по утрам и вечерам, но каждый раз возвращался, потерпев неудачу. Так продолжалось много дней; перед тем русы совершили набег на Мерагу, поели много плодов, среди них распространилась эпидемия, многие заболели и умерли. Наконец, Марзбан прибег к хитрости. Он решил поместить часть своих воинов в засаде, потом пойти на русов со всем войском и сделать вид, что бежит от них, потом, когда выйдет засада, возобновить битву. Он дал соответствующие приказания, поместил отряд в засаде, пока встретил русов. Они сразились. Марзбан и его спутники сделали вид, что бегут; русы преследовали их и прошли место засады, но мусульмане продолжали бежать, не обращая никакого внимания друг на друга. И рассказал Марзбан: „Я кричал своим, чтобы они обернулись; они не слушались, так велик был страх, внушенный им русами. Я понял, что если люди будут продолжать бежать, русы перебьют большую часть их, потом обратятся против засады, легко справятся с нею и всех перебьют. Я вернулся один и последовал за мной мой брат с еще одним спутником, и приготовился я умереть за веру; и тогда, устыдившись, вернулась большая часть дейлемцев. И вступили мы в битву с русами и обратились условленным между нами звуком с призывом к стоявшим в засаде; и те показались в тылу русов. И сражались мы с ними хорошо и перебили из них много народа, в том числе их предводителя; а остальные искали убежища в крепости города, которую называют Шахристаном. Они перед тем перенесли туда много припасов, и поместили там с собой пленных и имущество". И осадил их Марзбан и терпеливо воевал с ними. И пришло к нему известие, что Абу-Абдаллах Хусейн ибн-Са'ид ибн-Хамдан отправился в Азербайджан и дошел до Сельмаса; его послал двоюродный брат Насир-ад-дауле, чтобы овладеть Азербайджаном. Когда это известие дошло до Марзбана, он оставил отряд для осады русов и пошел за Ибн-Хамданом, и сразились они; потом выпал снег, и рассеялись люди Ибн-Хамдана, так как они большею частью были бедуинами. Потом пришло к нему письмо Насир-ад-дауле с известием

о смерти Тузуна и о намерении Насир-ад-дауле отправиться в Багдад, и приказом вернуться к нему; и тот вернулся. Что касается людей Марзбана, то они продолжали сражаться с русами; и усилилась эпидемия среди русов; когда они хоронили кого-нибудь, они зарывали с ним его оружие; мусульмане извлекали из земли многое из этого, после ухода русов. Потом они вышли из крепости ночью и унесли на спинах своих сколько хотели из имущества и другого, ушли к Куре и сели на свои суда и удалились. Люди Марзбана были слишком слабы для того, чтобы преследовать их и отнять у них то,что было с ними, и оставили их. И очистил бог землю от них».

Источником Ибн-ал-Асира было, повидимому, или утраченное сочинение Сабита ибн-Синана ас-Саби, доведенное до 363 (973/74) г., или сохранившееся, но еще неизданное сочинение Ибн-Мискавейха, доведенное до 369 (979/80) г.[46] Кроме Ибн-ал-Асира, остальные мусульманские писатели говорят о нашествии русов только в кратких словах; из этих кратких известий дополнение в рассказ Ибн-ал-Асира вносит только рассказ другого автора XIII в. Григория Бар-Эбрея,[47] по которому число убитых русами жителей города доходило до 20 000. Из неарабских известий можно привести только слова современника события, армянина Моисея Каганкатваци. [48] Как житель разоренного русами края, Моисей проникнут еще большей враждой к пришельцам, чем автор-мусульманин. Источник Ибн-ал-Асира, как мы видели, признает, что русы при занятии города приняли меры для сохранения порядка и безопасности и подвергли город разграблению только после того, как эти меры, по вине самих жителей, оказались тщетными. Моисей совершенно не упоминает о сдержанности русов в первое время после занятия города и говорит только, что они «предали город лезвию меча и завладели всем имуществом жителей». Вместо рассказа об эпидемии, Моисей говорит об отравлении русов городскими женщинами, вследствие чего русы, «узнав об этой измене, безжалостно перебили женщин и детей их». О действиях Марзбана говорится, что он осаждал занятый русами город, но безуспешно, «ибо они были непобедимы силой». Русы, по словам Моисея, пробыли в городе шесть месяцев, совершенно опустошили его, потом, «подобно трусам (?), отправились в страну свою с несметною добычею».

Появление русов на Каспийском море в 944 г. вполне правдоподобно объяснено еще А. А. Куником (Dorn, Caspia, 302); после примирения с Византией Игорь должен был найти дело для приведенного им варяжского и русского флота, подобно тому, как печенежская конница была отправлена в страну болгар. Игорь сам не принимал участия в походе, что видно и из рассказа арабского автора о гибели русского предводителя в битве с Марзбаном, но вернулся в Киев, куда в конце того же года прибыли греческие послы; договор был заключен от имени трех императоров: Романа, Константина и Стефана, из которых Роман был низложен 19 декабря 944 г., Стефан — 27 января 945 г.[49]

332 г. хиджры, к которому источник Ибн-ал-Асира относит поход русов, начался в сентябре 943 г. и окончился 23 августа 944 г.; прибытие русов к устью Куры относится, вероятно, к самому концу этого периода. Тем не менее русы пробыли в Берда'а дольше, чем 6 месяцев. Набег на Мерагу, эпидемия, вызванная неумеренным потреблением плодов, и осада города Берда'а Марзбаном относятся, несомненно, к лету 945 г. Смерть Тузуна последовала в мухарреме 334 г., т. е. в августе или сентябре 945 г.; известие об этом побудило мосульского князя задумать поход на Багдад и приказать своему двоюродному брату покинуть берега озера Урмии, где он находился. Письма об этом дошли до предводителя мосульского отряда, вероятно, поздней осенью 945 г.; незадолго перед этим должны были иметь место те военные действия, о которых говорит Ибн-ал-Асир, упоминающий

о выпадении снега и о впечатлении, произведенном этим на бедуинов. Из слов арабского текста можно вывести заключение, что русы покинули Берда'а еще до возвращения Марзбана из похода против хамданидского отряда. Из всего этого видно, что очищение русами Берда'а произошло не раньше лета и не позже осени 945 г.

Русы теперь, повидимому, были знакомы с берегами Каспийского моря лучше, чем 30 годами раньше, и потому направились прямо против главного города мусульманского Кавказа. Расстояние от Берда'а до Куры определяют в два или три фарсаха (15—20 км); замечательно, что осаждавшее Берда'а мусульманское войско, тем не менее, не захватило оставленных на Куре русских лодок, и русы, очистив город, могли беспрепятственно вернуться на свои суда и отплыть на них. Подробности рассказа показывают, что взятие Берда'а было совершено более стройными и дисциплинированными силами, чем набеги норманнов на христианские и мусульманские города Европы. В рассказах об этих набегах норманны обыкновенно изображаются беспощадными варварами, истребляющими и сжигающими все на своем пути; едва ли в Европе был случай, чтобы языческие норманны при взятии большого города объявляли жителям, что будут охранять безопасность их жизни и имущества.

Вернувшись к концу 945 г. на родину, русы, вероятно, уже не застали в живых Игоря; 6453 г. византийской эры, к которому летопись относит его гибель в борьбе с древлянами, оканчивался 31 августа 945 г. Двадцать лет спустя хазарское царство было разгромлено сыном Игоря Святославом, причем летописец сообщает об этом событии только краткие сведения; Святослав в 965 г. разбил хазар, выступивших против него «с князем своим каганом», взял их город Белую Вежу, победил также ясов и косогов. Из этих подробностей можно заключить, что говорится о военных действиях на Дону и у Черного моря; на косогов (черкесов) в XI в. несколько раз налагали дань русские князья Тмутаракани. К этому же 965 г. (354 г. хиджры = 7 января — 27 декабря 965 г.) мусульманская историография относит нападение на хазар какого-то турецкого народа. Ибн-ал-Асир,[50] единственный историк, сохранивший нам это известие, говорит, что хазары просили помощи у хорезмийцев. Те ответили, что помогут им только в том случае, если они примут ислам; хазары, за исключением своего князя, сделались мусульманами. Хорезмийцы выступили на защиту их и отразили турок, после чего хазарский князь также принял ислам.

Совсем иной рассказ о судьбе хазарского царства в 60-х годах X в. мы находим у современника этих событий, географа Ибн-Хаукаля. О перемене веры хазарами в этом рассказе ничего не говорится, чем безусловно опровергается это известие; о подобном событии автор мусульманин не мог бы умолчать. Ибн-Хаукаль приписывает нашествие на хазар русам и говорит о полном разгроме русами не только всего хазарского царства, но и хазарских владений на западном берегу Каспия.

О торговле русов на Волге и Каспийском море говорится в нескольких местах труда Ибн-Хаукаля. В общем введении, при описании северных стран, встречаются следующие слова: «Болгар — город небольшой, без многочисленных административных округов. Он пользовался известностью, потому что был складочным местом товаров для этих государств; разорили его русы, как и города Хазаран, Итиль и Семендер, в 358 г. (25 ноября 968 — 13 ноября 969 г.). И отправились они тотчас же в области Рум и Андалус». В главе, специально посвященной прикаспийским областям, в справке о торговле хазар и их соседях сказано: «Большая часть этих мехов, даже лучшие из них добываются в стране русов, а некоторые дорогие меха привозятся из страны народов Гог и Магог; (эти меха) доходят до русов вследствие их соседства с народами Гог и Магог и торговли с ними; и они

продавали их (меха) в Болгаре, пока не разорили его в 358 г. Часть этих товаров доходила до Хорезма, вследствие того, что хорезмийцы часто вторгаются в земли болгар и славян, совершая на них походы и набеги и захватывают их в плен. Таким образом не прекращался приток товаров русов к городу Хазарану. Хазаран — восточная половина города, известного под названием Итиль; там преимущественно живут купцы и мусульмане и находятся товары; а западная половина принадлежит исключительно царю, его свите и его войску».[51] В той же главе несколько ниже говорится о городе Семендере, находившемся в нынешней Дагестанской области, недалеко от Петровска [теперь Махач-кала в Дагестанской АССР] на месте города Тарки, в восьми днях пути от Итиля и в четырех — от Дербента: [52] «У хазар есть еще город, под названием Семендер; он расположен между страной хазар и Дербентом; в нем было много садов, говорят, что число наполнявших его виноградников доходило до 40 000. Я спросил об этом в Джурджане в 358 г., вследствие того, что там с этим городом были близко знакомы. Мне ответили: „Если там был виноградник, то плоды его сделались милостыней для бедных, разве что бог там позволил снова расцвесть (голому) стволу". Он хотел этим сказать, что все это погибло вместе с городом, большая часть которого была занята виноградниками; и жили в нем мусульмане и другие, у них были там мечети, у христиан церкви, у евреев синагоги. И произвели нашествие на все это русы, и погубили все, что принадлежало на реке Итиле всем созданиям божиим из хазар, болгар и буртасов, и овладели ими. И искало убежища население Итиля на острове (близ) Дербента и укрепились там, а некоторые живут в страхе на острове Сияхкух [полуостров Мангышлак]. Их жилищем были шатры и деревянные постройки, причем бревна скреплены между собой и крыши сделаны в виде сводов. Их (семендерский) царь был из евреев, из родственников хазарского царя».

В конце той же главы сказано: «В это наше время не осталось ничего ни от болгар, ни от буртасов, ни от хазар. Дело в том, что на всех них произвели нашествие русы и отняли у них все эти области, которые и перешли во власть их (русов); кто спасся от их руки, те расселились по соседним областям, желая находиться вблизи своей страны и надеясь заключить с ними (русами) договор и вернуться под их владычество».

Из сопоставления этих отрывков видно, что 358 г. хиджры, который в некоторых местах неточно указывается как год нашествия русов, в действительности только был годом, когда Ибн-Хаукалю, находившемуся в то время в Джурджане, рассказали об этом нашествии и его результатах. Вполне возможно, что между самым событием и рассказом о нем джурджанцев прошло несколько лет; беглецы из Итиля и Семендера, повидимому, уже некоторое время жили на Мангышлаке и на Апшеронском полуострове и предполагали, что бывшие хазарские владения останутся во власти русов и хотели заключить с ними договор, чтобы вернуться на родину и жить там хотя бы под чужеземным владычеством. Таким образом хронологическое противоречие между русским и арабским рассказом, повидимому, устраняется. Труднее примирить между собой оба рассказа в другом отношении. По русскому летописцу, Святослав шел от Оки по Дону к Черному морю; Ибн-Хаукаль утверждает, что русы шли по Волге к Каспийскому морю и до разгрома хазар разгромили буртасов и болгар. Для решения вопроса было бы важно знать, посетил ли Ибн-Хаукаль сам бассейн Волги, притом после 969 г., или вплоть до издания своего труда (в 367 = 977/78 г.) знал о походе русов только по рассказам джурджанцев. Повидимому, более правдоподобно второе. Неизвестно, откуда А. А. Куником (Dorn, Caspia, 303) заимствовано известие, что Ибн-Хаукаль четыре года спустя, т. е. в 973 г., лично видел развалины Итиля; в тексте Ибн-Хаукаля об

этом ничего нет. Только из одного места Ибн-Хаукаля можно заключить, что он был в Болгаре; говорится о словах некоего «хатиба» (вероятно, это относится к Ибн-Фадлану) о краткости летних ночей; автор замечает по этому поводу: «Я был свидетелем того, что указывает на правдивость такой вещи, когда я прибыл к ним зимой; день тогда был таков, что мы совершили четыре салата [молитвы], один салат за другим с небольшим числом ракатов [поклонов] между азаном и икамой».[53] Но, во-первых, в сочинении Ибн-Хаукаля встречаются места, где из книжных источников выписываются рассказы в первом лице без указания, что говорит не автор, а его источник; во-вторых, неизвестно, было ли это путешествие, если оно действительно имело место, до или после 969 г. Слова о том, что русы после разгрома хазарского царства отплыли в Андалус, объясняются только тем, что Ибн-Хаукаль произвольно связал между собой такие события, как поход русов на Итиль и Семендер и поход норманнов к берегам Испании, причем весной 970 г. ими был разграблен в христианской Испании город Сан-Яго-де-Компостелла, а летом 971 г. в мусульманской столице Кордове было получено известие о приближении норманнов, и стоявшему в Альмерии флоту было приказано отправиться в Севилью. Очень вероятно, что таким же образом Ибн-Хаукаль слышал потом о разгроме русами дунайских болгар, смешал этих болгар с волжскими и свою догадку о том, как русы могли дойти по Волге до хазар, выдал за действительный факт. Против известия о разгроме болгар говорят последующие события. Хазарское царство не могло уже оправиться от удара, нанесенного ему Святославом, и после 60-х годов X в. уже не являлось крупным политическим фактором, но его разгромом воспользовались не столько русы, сколько болгары, производившие с XI в. нападения на русские пограничные города на Оке. К болгарам перешло, если не во всей восточноевропейской равнине, то в бассейне Волги наследие хазар; поступательное движение русских в бассейн Оки происходило очень медленно и только в XIII в., незадолго до монгольского нашествия, достигло места впадения Оки в Волгу, где был построен Нижний-Новгород.

Войны Святослава предпринимались уже не для грабежа, как некогда войны норманнов и первые походы русов за Каспий, но для завоеваний. Заняв Итиль и Семендер, русы не совершали никаких набегов на прибрежные пункты мусульманских областей; Апшеронский полуостров, куда русы в 913 г. свозили свою добычу, теперь служил убежищем для беглецов, которых там, повидимому, никто не тревожил. Сами беглецы были убеждены, что завоевание русами устья Волги есть окончательный факт, с которым приходится мириться, и путем переговоров хотели получить разрешение вернуться на родину и жить там под русским владычеством. Неожиданно русы покинули завоеванный край, пожертвовав уже достигнутыми результатами, ради несбыточной, как потом оказалось, мечты о завоеваниях на Балканском полуострове. Для дальнейшего хода русской истории это событие имело решающее значение. Утвердившись в бассейне Волги, русы, несомненно, подчинились бы влиянию мусульманской культуры; отказ от этого завоевания и движение на Балканский полуостров способствовало усилению византийского влияния, сила которого проявилась еще раньше в таком факте, как крещение Ольги. Через 20 лет после очищения Святославом берега Волги представители греческого духовенства присоединили к христианству его сына Владимира со всем его народом.[54]

Для русского летописца крещение Руси — только последствие религиозной пропаганды, которой будто бы подвергалась тогда Русь с разных сторон. Летописец относит к 986 г. прибытие в Киев миссионеров сначала от волжских болгар-мусульман, потом от «немцев», причем миссионеры объявили, что их прислал папа. Услышав об этих посольствах исповеды-

вавшие иудейство хазары также прислали людей, чтобы предложить Владимиру принять веру в бога Авраама, Исаака и Иакова; наконец, прибыл греческий философ и своими рассказами о православном учении произвел на Владимира сильное впечатление. В 987 г. Владимир будто бы отправил 10 человек для испытания веры, кроме, однако, еврейской; по словам летописца, Владимир еще в 986 г. решительно отказался принять еврейский закон, когда узнал от самих носителей этого закона, что бог за грехи изгнал их из их земли и рассеял по всем странам. Испытание вер в 987 г. летописец представляет себе в таком же порядке, как миссионерские посольства 986 г., — русские послы отправляются сначала к болгарам, потом к «немцам», наконец, к грекам, где патриарх устраивает для них торжественное богослужение и где их принимают сами императоры Василий и Константин (о приеме государями болгар и «немцев» ничего не говорится). Вернувшись в Киев, послы с увлечением рассказали князю о красоте греческого богослужения; бояре прибавили к этому, что, если бы греческий закон был дурен, его бы не приняла бабка Владимира, Ольга, которая была «мудрее всех людей». Владимир спросил у бояр совета о принятии христианства; они предоставили ему самому решить. В следующем, 988 г. Владимир совершил поход на главный греческий город в Крыму, Корсунь (Херсонес), и после осады заставил его сдаться. После этого он отправил послов к императорам Василию и Константину, требуя, чтобы они выдали за него свою сестру Анну, угрожая сделать с Константинополем то же, что с Корсунем. Императоры согласились на брак, но с тем чтобы Владимир принял крещение; Владимир дал обещание и просил прислать священников вместе с царевной, что и было сделано. Обряд крещения был совершен в Корсуни; еще во время летописца в Корсуни показывали церковь св. Василия, где русский князь принял крещение, «палату» Владимира «с краю церкви» и «палату» царевны за алтарем. Владимир возвратил Корсунь грекам и вернулся в Киев, где крестил свой народ. В следующем, 989 г. из Византии были присланы мастера для постройки церкви в Киеве; к церкви были приставлены «корсунские попы», там же были помещены вывезенные из Корсуни иконы, сосуды и кресты.

Летописец, очевидно, соединил в своем рассказе церковные легенды, связанные с принятием русскими христианства, и предания о таком несомненном историческом факте, как взятие русскими Корсуни. Поставленный вне связи с прочими событиями политической жизни этот поход остается необъясненным; едва ли возможно, что поход на Корсунь, как, повидимому, полагали летописцы, был для Владимира решением вопроса — где принять греческую веру и как получить необходимых для совершения обряда крещения священников. Почва для крещения Руси, как известно, была давно подготовлена; еще при Игоре была в Киеве христианская церковь св. Илии, где при заключении договора между Игорем и греками принесла клятву соблюдать договор христианская часть дружины русского князя. Едва ли константинопольскому патриарху того времени, Николаю Хрисовергу (979—991), было нужно посылать миссионеров для ознакомления русских с христианством, давно уже имевшим приверженцев в самом Киеве; едва ли и сами русские отправляли с этой целью посольство в Константинополь.

Чтобы получить понятие о действительном ходе событий, приходится обратиться к византийским и арабским источникам; из последних самые подробные сведения дает христианский автор Яхья Антиохийский. По его словам, против императора Василия поднял восстание и 14 сентября 987 г. [55] принял императорский титул Варда Фока, племянник прежнего императора Никифора Фоки (963—969); он «овладел страною греков до Дорилеи и до берега моря, и дошли войска его до Хрисополя.[56] И стало опасным дело его и был им озабочен царь Василий по причине силы его

войска и победы его над ним. И истощились его богатства и побудила его нужда послать к царю русов, — а они его враги, чтобы просить их помочь ему в настоящем положении. И согласился он на это. И заключили они между собою договор о свойстве, и женился царь русов на сестре царя Василия, после того, как они поставили ему условие, чтобы и он крестился и весь народ его страны, а народ этот великий. И русы тогда не причисляли себя ни к какому закону и не исповедывали никакой веры. И послал к нему царь Василий впоследствии митрополитов и епископов, и они окрестили царя и все население его земель; и отправил он к нему сестру свою, и она построила много церквей в стране русов. И когда было решено между ними дело о браке, прибыли также войска русов и присоединились к войскам греков, бывших у царя Василия, и отправились все вместе для встречи с Вардой Фокой на суше и на море в Хрисополь. И одержали они победу над Фокой, и овладел царь Василий приморской областью, и захватили все суда, бывшие в руках Фоки». Дальше рассказывается, как в это самое время грузины, призванные на помощь Фокой, разбили отряд, несколько раньше посланный императором в Трапезунд, и как сын Варды, Лев Фока, занимавший должность наместника Антиохии, по желанию отца, выпроводил из этого города патриарха Агапия, что произошло в субботу 9 марта (у Яхьи 8-го) 989 г. После этого говорится о новой битве между императором и мятежниками: «И выступили царь Василий и брат его Константин со своими войсками и войсками русов и встретили Варду Фоку в Абидосе, а это близко от берега константинопольского, — и одержали победу над Фокой; и был он убит в субботу, 13 апреля того же года, и была принесена голова его в Константинополь и там выставлена (или обнесена вокруг города). И было время его мятежа год и семь месяцев».

О крещении Руси мы имеем еще известие, заимствованное из неизвестного источника, у историка XIII в. Ибн ал-Асира; к тому, что сказано у Яхьи, Ибн-ал-Асир прибавляет, что сама греческая царевна «отказалась отдать себя человеку неодинаковой с ней религии», чем и было вызвано принятие русским князем христианства. Ни Яхья, ни Ибн-ал-Асир не упоминают о военных действиях в Крыму; но о них, кроме русских источников, говорят византийские. Современник этих событий, историк Лев Диакон, упоминает об «огненных столбах», предвещавших взятие Херсонеса «тавроскифами» и взятие Веррии «мисянами».[57] Под этими книжными названиями скрываются русские и болгары, также воевавшие в то время с Византией. В том же году Лев Диакон отмечает другое зловещее явление — комету, показавшуюся 27 июля и предвещавшую опустошительное землетрясение 25 октября. Оба небесные явления упомянуты Яхьей, который видел огненные столбы в Каире в ночь на субботу 6 апреля 989 г. Отсюда делают вывод, что взятие Корсуни, как и взятие Веррии, произошло в 989 г. после апреля и до июля, т. е., повидимому, уже после усмирения при помощи русов восстания Варды Фоки. Что заставило русского князя в это время выступить против греков, неизвестно. Очень правдоподобные соображения были высказаны русским переводчиком-исследователем показаний Яхьи, В. Р. Розеном, опиравшимся на слова Яхьи, что царь Василий только впоследствии отправил к русам, вместе с иерархами для крещения князя и народа, свою сестру. Розен полагает, что византийский император во время опасного восстания обратился к русскому князю с просьбой о помощи и принял все его условия; им в том же году был заключен невыгодный для Византии мир с Египтом, но после усмирения восстания он медлил исполнить свое обещание и, может быть, надеялся, что ему удастся избавить свою сестру от брака с государем варварского народа. Только взятие Корсуни, в связи с неудачей в войне с болгарами, заставило императора выполнить условия договора, заключенного в трудную для империи минуту.

Других неблагоприятных последствий для Византии вероломство императора не имело, хотя в то же время русские, как и другие народы, присоединенные к церкви Византией, не сделались друзьями греков и их правительства. В XI в. Византия вела упорные войны с христианскими народами на Балканском полуострове и в Азии; в 1043 г. Константинополь подвергся также нападению христиан-русских под начальством внука Владимира, носившего то же самое имя. Военное счастье, вообще сопровождавшее византийское оружие в первой половине XI века, не изменило ему и в данном случае; русский флот потерпел полное поражение, чем и закончились предприятия русских против греческой столицы. Общность религии не мешала грекам крайне жестоко расправляться с пленными врагами; многие из взятых в плен русских, как в 1016 г., и пленные болгары были подвергнуты ослеплению. По рассказу арабского автора, пленным русским отрубали правую руку и в таком виде водили их по городу. Распадением Руси на уделы воспользовались не только кочевники южнорусских степей, но и греки. Не утвердившись на Каспийском море, русские в то же время были оттеснены кочевниками и греками от Черного. [58]

Походом 1043 г., может быть, объясняется странный рассказ персидского автора XIII в. Ауфи о принятии русскими ислама. Ауфи — единственный из мусульманских писателей, которому было известно имя Владимира Святого, хотя это имя по ошибке было принято им за титул. Ауфи представлял себе русских таким же разбойничьим народом, каким были в IX в. варяги, пришедшие в Новгород; без всякой оговорки он повторяет слова своих книжных источников об острове, где жили русы и откуда ими совершались набеги, и об отцах, оставлявших в наследство своим сыновьям только мечи. Затем он говорит о принятии русами христианства и продолжает: «И те мечи они вложили в ножны. Так как они не знали другого способа добыть себе пропитание, а (прежний) способ был для них (теперь) закрыт, то их дела пришли в расстройство и жить стало им трудно. Поэтому они почувствовали склонность к религии ислама и сделались мусульманами; их побуждало к этому желание получить право вести войну за веру. Они отправили послов к хорезмшаху; послов было четверо из родственников царя, правившего вполне самостоятельно и носившего титул „Буладмира". Когда послы пришли к хорезмшаху, он очень обрадовался их желанию принять ислам, пожаловал им почетные дары и отправил одного из имамов, чтобы научить их правилам ислама. После этого они все сделались мусульманами. Они совершают походы на отдаленные земли, постоянно странствуют по морю на судах, нападают на каждое судно и грабят его. Силой они превосходят все народы, только что у них нет лошадей; если бы у них были лошади, то они приобрели бы господство над многими народами». [59]

Едва ли можно смотреть на рассказ Ауфи, как на подтверждение летописного известия об испытании вер и о сношениях Владимира с мусульманскими народами. [60] Даже разрыв с Византией перед походом на Корсунь едва ли мог повести к сближению с мусульманским миром. Те мусульманские правительства, с которыми сносились русские, не имели отношения к борьбе с Византией; с той мусульманской державой, с которой в X в. несколько раз сближались христианские враги Византии, абхазы и болгары, именно с египетским халифатом, русский великий князь не имел сношений, хотя в действиях греческих войск в Сирии принимали участие и русские вспомогательные отряды. Яхья рассказывает о взятии в 999 г. греками города Химса в Северной Сирии, причем находившимися с ними русскими был сожжен знаменитый собор св. Константина, где искала убежища часть жителей. [61] В 1000 г. русский вспомогательный отряд принимал участие в походе императора на Грузию.

Очень возможно, что легенда о принятии русскими ислама возникла под влиянием ошибочного представления о Корсунском походе или скорее, о походе Владимира Ярославича, как о войне за веру; совпадением имени внука и деда, может быть, объясняется и факт принятия имени за титул.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Настоящая статья, написанная акад. В. В. Бартольдом в 1918 г., не была напечатана. Она представляет собою весьма интересную попытку дать, на основании, главным образом, арабских источников, общий обзор одной из важнейших областей истории народов СССР. В. В. Бартольд продолжал работу в том же направлении и далее и 29 ноября 1926 г. прочитал в Русско-византийской комиссии Академии Наук (см. «Отчет о деятельности Академии Наук СССР за 1926 г.», стр. 36) доклад на ту же тему («Арабские известия о Руси IX—X вв.»), также сохранившийся в его архиве. В этом докладе он еще раз дает обзор того же круга вопросов, что и в более ранней статье, но при этом привлекает новейшую, вышедшую за протекшее время литературу. Как он сам отмечает в начале доклада, сюда относятся следующие сочинения: 1) акад. А. Шахматов. Древнейшие судьбы русского племени. Пгр., 1919; 2) статья акад. А. Е. Крымского «Декотрі русько-слов'янські слова та ймення в арабских істориків и географів IX—X в.» в книге: акад. Ол. Шахматов, Аг. Кримський. Нариси з історії української мови та хрестоматія з пам'ятників староукраїнщини XI—XVIII вв. Київ, вид. «Друкар», 1922, стор. 131—134; 3) предварительное сообщение о рукописи подлинного сочинения Ибн-Фадлана, до тех пор известного только в извлечениях Якута (автора XIII в.) в «Известиях Российской Академии Наук», 1924, № 1—11 (VI серия, 15 января — 15 июня), стр. 237—248; 4) статья J. Marquart «Ein arabischer Bericht über die arktischen (uralischen) Länder aus dem 10 Jahrhundert» (Ungarische Jahrbücher, 1924, Bd. IV, H. 3/4, SS. 261—334) об известиях, сохраненных в персидской антологии Ауфи (начало XIII в.), но, несомненно, восходящих к гораздо более раннему арабскому оригиналу. Впрочем, этот персидский текст еще до этого был использован В. В. Бартольдом по рукописям (см. его статью «Новое мусульманское известие о русских», ЗВО, IX, 1895, стр. 262—267).

Несмотря на то, что доклад В. В. Бартольда написан почти на десять лет позднее статьи, опубликование его в целом не представляется целесообразным, так как в значительной своей части он представляет собою сокращенное изложение статьи, в которой по большей части те же выводы обоснованы более полно. Чтобы, однако, сохранить то новое, что В. В. Бартольд внес в эту вторую свою работу, соответствующие ее части даются в примечаниях.

Статья 1918 г. сохранилась в виде черновика, окончательно к печати автором не подготовленного; в частности, В. В. Бартольдом не были оформлены примечания и ссылки на источники и имеются только краткие заметки на полях рукописи статьи. Редакция сочла возможным без особых оговорок заменить сокращенные ссылки в таких примечаниях более полными, а также внести несколько мелких стилистических поправок в текст статьи. Кроме того, примечания редакции дают некоторые, главным образом, более точные указания на тексты и сочинения, приводимые автором. Отчасти отмечаются более новые исследования, появившиеся уже после того, как писал В. В. Бартольд. Кроме того, в отношении Ибн-Фадлана приводятся некоторые данные по полному тексту его записки, в настоящее время изданному: Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Перевод и комментарий под редакцией акад. И. Ю. Крачковского. М.—Л., 1939.

Текст статьи и доклада В. В. Бартольда печатается по двум рукописям Архива Академии Наук СССР — фонд 68, опись 1, №№ 164 и 169.

[2] Самое имя Мангуп, правда, известно не ранее 1374 г. Более раннее название Dory-Doros — Theodoropolis. См.: N. Bănescu. Contribution à l'histoire de la Seigneurie de Théodore-Mangoup. Byz. Zeitschr., XXXV (1935), ff. 20—37.

[3] Т. е. под тем названием, которое позднее было в употреблении у турецких народов.

[4] Примечание В. В. Бартольда:* «Столкновение между Дарием и Александром; Табари, I, 699_1 بناحية خراسان مما يلى الخزر ['в округе Хорасана, прилегающем к хазарам']; I, 2876_{12} послание Иездигерда о помощи из Мерва к ملك الخزر ['царю хазар']».

[5] Ottar, или по-англо-саксонски Ohtere, — норвежский предводитель викингов, проживавший в крайней северной области Норвегии (Hålogaland), вероятно, на острове Сеньем, совершил около 870—890 г. первое известное нам путешествие вокруг Нордкапа и к берегам Биармии. Впоследствии он был на службе у английского короля Альфреда Великого и его рассказ был переведен по-англо-саксонски.

[6] Прим. В. Б.: «Ср. слова Амартола у Шахматова. Введение в курс истории русского языка, ч. I. П., 1916, стр. 91».

* В дальнейшем — В. Б.

[7] А. Шахматов, там же, стр. 67. Прим. В. Б.: «J. Marquart. Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge. 1903, S. 353 — тоже ливское». У Маркварта приведена еще ливская форма: Rúotsi — Rúotsli.

[8] В докладе 1926 г. В. В. Бартольд в связи с этим говорит: «Пользование трудами арабских географов и историков затрудняется крайне книжным характером арабской культуры. Если мы знаем в точности время, когда писал данный автор, это еще не дает нам ответа на вопрос, к какому времени относятся данные известия; большею частью они заимствуются из книг, без ссылки на источник и без оговорки, что они относятся не к времени данного автора, а к гораздо более раннему времени. Так, напр., автор XIV в. Абу-л-Фида берет описание Мерва из сочинения X в., и это ввело в заблуждение Риттера, сделавшего из описания Мерва у Абу-л-Фиды вывод, что город быстро оправился после монгольского нашествия.

Шахматов постарался доказать, что для областей к востоку от Балтийского моря экономические связи установились гораздо раньше с Каспийским морем и культурными странами Востока, чем с Черным морем и Византией. Как ни убедительны его доводы, остается одна невыясненная подробность: почему переселенческое движение, обыкновенно находящееся в связи с направлением культурного влияния, всегда шло, как признает сам Шахматов, из Балтийского бассейна в Черноморский?

Балтийско-Каспийский путь сохранял значение и в первые века ислама, тем не менее первые сведения о русских, тогда еще норманнах, проникли в арабскую литературу, повидимому, не от торговавших со славянами и русскими хазарских и болгарских купцов, но книжным путем, из Византии, как и слово для обозначения „славян", صقلب (саклаб), было заимствовано арабами от греков. На заимствование от греков, а не от хазар и болгар, указывает и слово روس (рус), вполне соответствующее греческому 'Рῶς; язык хазар и болгар, непонятный для турок и финнов, соответствовал, повидимому, языку современных чувашей и разделял с турецкими языками недопущение звука *р* в начале слова; оттого „русские" теперь по-чувашски *вырас*, как по-турецки *урус*.

По замечательному совпадению с именем *рус* ознакомились в одно и то же время через греков арабы и западные европейцы. Шахматовым и многими другими приводится из аннал Пруденция рассказ о приеме Людовиком I в Ингельхейме 18 мая 839 г. послов византийского императора Феофила, с которыми были люди народа Rhos, прибывшие в Константинополь от своего „кагана", причем это посольство каганов русов в Византию было первым; послы не могли вернуться из Константинополя прямо к себе на родину вследствие закрытия этих путей „варварскими и весьма жестокими народами" и потому отправились вместе с византийскими послами в Германию. В Ингельхейме выяснилось, что эти русы были по языку шведами.

В 1916 г. Шахматов писал: „Едва ли можно усомниться в том, что эта Русь прибыла в Константинополь из Южной России". Мне это мнение тогда же показалось ошибочным; я был убежден, что имеется в виду то же русское каганство на острове, о котором говорят арабы и которое можно искать только на севере. Известно, что к этому мнению пришел и сам Шахматов в своей работе 1919 г.; там сказано, что послы русского кагана возвращались к себе „на родину, т. е. на северо-запад России", потому что по политическим обстоятельствам того времени не надеялись на свободный пропуск через Днепр. Факт, что до этого русских посольств в Константинополе не было, ясно показывает, что русское завоевательное движение на юг России в то время еще не началось; оно было уже закончено к 860 г., когда русские появились под стенами Константинополя. В противоположность Шахматову, Крымский и в 1922 г. искал тот остров русских, о котором говорят арабы, на юге, в Тмутаракани».

[9] Изд. De-Goeje (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, VI) p. 105; об ал-Джарми у ал-Мас'уди, BGA, VIII, pp. 190—191. Эти тексты в переводе см.: Гаркави. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870, стр. 29—34.

[10] В докладе 1926 г. В. В. Бартольд говорит: «Вместе с Муслимом были освобождены арабы, взятые в плен в 837 г. при взятии греками Заметры; из слов Мас'уди не видно, принадлежал ли Муслим к их числу, что было бы важно для решения вопроса, сколько времени он пробыл в Византии и мог ли он находиться в Константинополе во время прибытия туда русского посольства.

Маркварт полагает, что к Муслиму восходит арабский рассказ о русских и нескольких других народах, подробности которого указывают на первую половину IX в. Этот рассказ был потом использован целым рядом мусульманских авторов без ссылки на источник на протяжении нескольких веков, по крайней мере до XIII в., и почти на всем пространстве мусульманского мира от Испании до Афганистана. Прямая ссылка на Муслима есть, кажется, только у писавшего еще в IX в. Ибн-Хордадбеха, в рассказе о делении Византии на фемы. Из этого рассказа, между прочим, видно, что Муслим называл Хазарским морем Черное море и знал славян, как западных соседей Македонии, отличая от них бурджанов или дунайских болгар, как западных соседей Фракии и северных соседей Македонии».

[11] В примечании В. В. Бартольд отмечает мнение И. Маркварта в «Osteuropäische Streifzüge» (S. 467), где этот последний, сопоставив разные варианты приведенного сообщения у Ибн-Русте и Гардизи, приходит к выводу, что первоначально (предположи-

тельно у Муслима ал-Джарми) тут говорилось о расстоянии в 10 дней между мадьярами и славянами, а не печенегами и славянами.

[12] Прим. В. Б.: «Ср. еще Якут, II, 834 со ссылкой на Макдиси о 100 000 людей». В данном месте у Якута сказано: «Сказал ал-Макдиси: Они (русы) находятся на нездоровом острове, окруженном озером (или „маленьким морем"), которое является защитой (крепостью) для них от тех, кто на них посягнет. Общее их количество исчисляется в сто тысяч человек». Ср. в прим. 14. Это известие заимствовано Якутом не у географа Абу-Абдаллаха Мухаммеда ибн-Ахмеда ал-Макдиси (ал-Мукаддаси), как полагал В. В. Бартольд, а у историка X в. Мутаххара ибн-Тахира ал-Макдиси, см.: Le livre de la création et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi publié et traduit par Cl. Huart, t. IV, текст стр. 66, перевод стр. 62.

[13] Прим. В. Б.: «Ср. слова Гардизи (98) о болгарах и торговле их со славянами и румами на дирхемы». — В. Бартольд. Отчет о поездке в Среднюю Азию. СПб., 1897, стр. 98 и сл.

[14] В докладе 1926 г. предыдущий вопрос изложен в следующем виде: «Рассказ о русах и других народах издавался в русском переводе несколько раз, прежде всего по арабским авторам Ибн-Русте и ал-Бекри. Некоторые подробности, которых нет в арабском тексте, находятся у персидского автора Гардизи, рассказ которого явно представляет перевод с арабского. Так, Гардизи говорит, что русы совершают свои набеги на славян в числе от 100 до 200 человек, что многие славяне приходят к русам служить им, чтобы этой службой приобрести для себя безопасность, и что орудием торговли болгар со славянами и русами уже тогда были дирхемы, т. е. арабские серебряные монеты. Об острове русов еще говорится у Якута, по автору конца X в. Мукаддаси или Макдиси, что население острова доходило до 100 000 человек; в вошедшем в издание „Bibliotheca Geographorum Arabicorum" тексте Мукаддаси этого известия нет [см. прим 12]. Наиболее правдоподобное мнение о местоположении острова высказано Шахматовым в статье „Древнейшие судьбы русского племени": имеется в виду Старая Русса и прилегающий к ней район. Известие о трех днях пути в длину и ширину и о 100 000 населения, вопреки арабскому тексту, должно быть отнесено, конечно, не к острову, а ко всей территории русов.

В пользу мнения, что весь рассказ в том виде, как его сохранил нам Ибн-Русте и другие авторы, относится к IX в., чаще всего приводили известия о печенегах. Текст этих известий можно восстановить только путем сличения текстов Гардизи и Бекри; у каждого из этих авторов есть подробности, опущенные у другого. По Гардизи к шатрам печенегов приходили на 17-й день после выхода из Гурганча или нынешнего Куня-Ургенча. Область печенегов простиралась на 30 дней пути; она граничила на севере с кипчаками, на юге или точнее на юго-западе (так у Гардизи) с хазарами, на западе со славянами.

С этим маршрутом мы теперь имеем возможность сопоставить маршрут Ибн-Фадлана в марте 922 г. Ибн-Фадлан на 15-й день пути прибыл к Чинку, спуску с Усть-урта, пришел к гузам, прошел после этого еще большое расстояние, переехал через реку, где встретил передовые части башкир, оттуда через Эмбу и еще через несколько рек и только там встретил печенегов, расположившихся на большой, подобной морю, непроточной воде; надо думать, что имеется в виду Яман-Сор в Уральской области [теперь в Западно-Казахстанской области]. Эти печенеги, по словам Ибн-Фадлана, были гораздо беднее гузов; по мнению Валидова, это были бедняки, оставшиеся в стране после ухода главной массы своего народа; по Мас'уди, и эти печенеги в 912—913 гг. переправились через Волгу и в 915 г. имели с русскими столкновение, о котором говорится в русской летописи, кончившееся миром, хотя в 920 г. Игорь снова начал с печенегами войну. В 932 г. обе группы печенегов вместе осаждали Константинополь.

В Уральской области печенеги были и в то время, к которому относится первый арабский маршрут; на это указывают слова об одинаковом расстоянии (10 дней пути) от земли печенегов до земли хазар и до земли славян. Берег Урала, ниже Уральска, находится приблизительно в одинаковом расстоянии от нижнего течения Волги близ Астрахани и от среднего течения той же реки близ Саратова.

Труднее всего было примирить с отнесением к IX в. слова о распространении ислама среди волжских болгар, причем говорится, что у них есть мечети, школы, муэззины и имамы. На этом основании Маркварт пришел к убеждению, что рассказ в том виде, как он дошел до нас, написан после посольства Ибн-Фадлана, которое связывается с принятием болгарами ислама, т. е. после 922—923 г., тем более что болгарский царь упоминается в рассказе под тем же именем как у Ибн-Фадлана (الملشى). Составителем этого рассказа Маркварт считает Джейхани, везира саманидского эмира Насра ибн-Ахмеда (914—943) и автора обширной географической компиляции, не дошедшей до нас. Это же мнение Маркварта принято Шахматовым, которым оно сначала было неверно понято; в брошюре „Древнейшие судьбы русского племени" в одном месте (стр. 18) сказано, что Джейхани писал „в первой половине IX стол.", в другом (стр. 55) — что труд Джейхани „составлен, повидимому, после 922—923 гг. и в нем также использованы некоторые известия, восходящие к первой половине IX ст."

Но, во-первых, сомнительно мог ли Джейхани писать после 922 г.; Джейхани был везиром саманида Насра именно в первые годы его царствования, во время его малолетства (он вступил на престол восьми лет), и в эти же годы, по словам Гардизи, написал свой труд; единственная точная дата, относящаяся к его везирству — рассказ бухарского историка Нершахи о постройке везиром Джейхани минарета в Бухаре в 306 г. хиджры, т. е. в 918—919 г.; еще более сомнительно, мог ли писать после 922 г. и уже пользоваться трудами Ибн-Фадлана и Джейхани Ибн-Русте. Из его сочинения видно только, что он писал после 903 г., когда он совершил паломничество в Мекку. Издатель Ибн-Русте — Де-Гуе — утверждал, что Ибн-Русте говорит о халифе Мутадиде, умершем в апреле 902 г., как о живом лице; из этого можно было бы заключить, как я и сделал в одной из своих статей, что Ибн-Русте писал очень скоро после 903 г. В действительности в цитированном у Де-Гуе месте приводятся не слова самого Ибн-Русте, но слова надписи, виденной им в 903 г. в Медине и относящейся к 282 г. хиджры, т. е. к 895/96 г. н. э. Более важно замечание Де-Гуе, до сих пор не опровергнутое, что Ибн-Русте не называет ни одного автора, который бы жил после III в. хиджры, не упоминает ни об одном событии, которое бы совершилось после 903 г. н. э. На основании того, что у него сказано о волжских болгарах, Вестберг пришел к совершенно правильному заключению, что запиской Ибн-Фадлана он не пользовался; тем не менее Вестберг убежден, что не только труд Ибн-Русте, но и общий источник Ибн-Русте, Бекри и Гардизи написан после путешествия Ибн-Фадлана, так как болгары названы мусульманами и даже говорится о существовании у них мечетей и школ, муэззинов и имамов. Другой автор X в., Мас'уди, определенно говорит о принятии болгарами ислама после 310 г. хиджры, т. е. связывает это событие с посольством Ибн-Фадлана. Такое мнение могло возникнуть под влиянием самого Ибн-Фадлана, явно преувеличивающего результаты своей деятельности, хотя из его же рассказа видно, что болгары были уже мусульманами до него и что ему принадлежало только ближайшее ознакомление их с предписаниями ислама. Упоминание о школах в источнике Ибн-Русте, Бекри и Гардизи свидетельствует только о преувеличенных слухах о мусульманстве болгар, проникавших в X в. в мусульманские страны. Возможно, что болгары еще до принятия ислама ради облегчения торговых сношений выдавали себя за мусульман, как русские для той же цели задолго до принятия христианства выдавали себя за христиан. В общем этот рассказ показывает, какие скудные и противоречивые известия о болгарах были у арабов до посольства Ибн-Фадлана. Говорится о мечетях и школах, но ничего не сказано о городах; народ живет в лесах и занимается земледелием.

Более всего говорило бы в пользу зависимости рассказа, если не от записки Ибн-Фадлана, то от факта его путешествия, совпадение имени болгарского государя Алмуш (المشى, произношение, конечно, не вполне установлено). Вестберг не придает этому факту решающего значения и, повидимому, полагает, что имя Алмуша, благодаря его обращению в ислам и сношениям с халифом, и без записки Ибн-Фадлана могло стать известным мусульманскому миру; но этот довод имеет значение только в том случае, если Ибн-Русте и его источник писали после 922 г. Однако есть доводы против того, что имя Алмуш вообще стояло в первоначальном тексте Ибн-Фадлана, хотя оно находится в такой форме не только у Якута, но и в рукописи, открытой Валидовым. На монете болгарского царя, чеканенной в Суваре еще при халифе Муктадире, т. е. до 932 г., где болгарский правитель носит титул „эмир", принятый им под влиянием беседы с Ибн-Фадланом и потом на болгарских монетах не встречающийся, мы находим другое имя, вероятно بارمان (Барман), или تارمان (Тарман). Вследствие этого мною было высказано предположение, что имя المشى (Алмуш) было вставлено одним из переписчиков отчета Ибн-Фадлана из более раннего труда вместо названного самим Ибн-Фадланом имени بارمان (Барман) по сходству начертания.

Более всего говорило бы против предположения о Джейхани, как общем источнике Ибн-Русте, Бекри и Гардизи, существование цитаты из Джейхани (собственно из персидского сочинения „Ашкаль-ал-алем", выдающего себя за перевод сочинения Джейхани, хотя Джейхани там назван Абу-л-Касим вместо Абу-Абдаллах), где, как у авторов X в., говорится о разделении русов на три племени. В этом наиболее существенное различие между первоначальным рассказом, знающим только единую Русь на острове под властью кагана, и позднейшими. Ясно, что если уже Джейхани говорил о трех русских владениях, то не к нему восходит рассказ, где говорится только о единой Руси, хотя этот рассказ мог бы быть использован им; так, анонимный персидский географ конца X в. говорит о трех русских городах и в то же время заимствует из первоначального рассказа известие о русском кагане вместе с некоторыми другими».

[15] Из которого заимствовал и Ибн-Русте, а не из этого последнего, который писал после Ибн-Хордадбеха.

[16] Прим. В. Б.: «У Гардизи о царе русов و ملك ايشان از باركانان دهيك ستاند ['Их царь взимает десятину с купцов']». См.: В. Бартольд Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью. СПб., 1897, стр. 101, 124.

[17] Ибн-Хордадбех в издании Де-Гуе, стр. 154. Или: A. Seippel. Rerum normannicarum fontes arabici. Fasc. I. Christianiae, 1896, p. 49.

[18] В издании Де-Гуе (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, V, p. 271,1) سمكوش (Самкуш), причем издатель замечает, что буква *вав* по рукописи может читаться и как *р* и как *д*, а конечное *шин*, как *син*. «Город повидимому, лежал на полуострове Тамани». Чтение سمكرس 'Самкарс', по мнению Де-Гуе, может быть поддержано тем, что есть соответствующая еврейская параллель в письме хазарского царя, найденном Фирковичем в 1869 г., где в конце стоит *ц*. Ссылка на Harkavy «Altjüdische Denkmäler aus der Krim» (1876, Mém. de l'Acad. des Sciences de St. Pét., VII[e] série, t. XXIV n. I, p. 184 ad. p. 140, ann. 2). Именно этому еврейскому чтению и следует В. В. Бартольд (заменяя *ц* на *ч*, которого, конечно, ни в еврейском, ни в арабском нет). В докладе 1926 г. это имя передано уже как «Самкус или Самкарс». В. В. Бартольд пишет: «Повидимому, все исследователи теперь согласны в том, что Самкус или Самкарс соответствует Тмутаракани; город тогда был еврейским и принадлежал хазарам; появление русской Тмутаракани было, вероятно, одним из последствий похода Святослава. Славяне или русы, следовательно, в то время торговали с греками только на северном берегу Черного моря, не отправляясь в Византию; потом они ехали морем в Тмутаракань, принадлежавшую хазарам, оттуда по Азовскому морю и вверх по Дону, иногда перетаскивали свои лодки из Дона в Волгу и дальше плыли по Волге к Каспийскому морю. Первая подробность показывает, что рассказ может относиться и ко времени до прибытия первого русского посольства в Константинополь, хотя русские и потом избирали тот же кружный путь в страну хазар: морем, из устья Днепра или другого места, к Таманскому полуострову, оттуда по Азовскому морю и вверх по Дону до волока, оттуда вниз по Волге в Итиль и в Каспийское море. Известно, что таким способом был совершен и тот набег на прикаспийские области, о котором рассказывает Мас'уди».

[19] Этот абзац из Ибн-ал-Факиха, см. в упомянутом выше издании, стр. 270—271. О сообщении Ибн-Хордадбеха В. Бартольд в докладе 1926 г. пишет: «Часто обсуждавшийся в печати вопрос, когда писал Ибн-Хордадбех, не имеет большого значения, в виду невозможности доказать, был ли рассказ о русах в первоначальном тексте Ибн-Хордадбеха. Известно, что Де-Гуе предполагал две редакции сочинения Ибн-Хордадбеха, из которых первая была составлена около 232 г. хиджры или 846/47 г., другая сорок лет спустя, не ранее 272 г. или 885/86 г.; Де-Гуе настаивал на том, что рассказ о русских купцах находился уже в первой редакции; против возможности такого известия в такое раннее время возражали специалисты по русской истории. Не касаясь этого вопроса, ограничусь указанием на совершенную неосновательность довода Маркварта, которым был введен в заблуждение Вестберг, против мнения Де-Гуе. По мнению Маркварта, решающее значение имеет упоминание уже в той редакции, которую Де-Гуе считал первой, турок-тогузгузов, как арабы называли уйгуров, в области нынешнего Турфана, между тем эта область была завоевана уйгурами только в 866 г. Несомненно, что арабы перенесли название „тогузгуз" на завоевавших область Турфана уйгуров, но первоначально оно относилось к прежним, тоже турецким владетелям той же области; это ясно видно из приведенного самим Марквартом, но неправильно истолкованного им, рассказа умершего в 869 г. Джахиза, где говорится о долгих войнах между тогузгузами и их западными соседями — карлуками; сперва тогузгузы одерживали верх, хотя по численности значительно уступали своим врагам, потом, когда они приняли манихейство, они стали терпеть поражения. Из этого ясно видно, что по Джахизу тогузгузы (в названии этого народа находится не название уйгур, а название другого турецкого народа, огузов) были соседями карлуков, т. е. владели восточной частью нынешнего Китайского Туркестана задолго до 866 г.»

[20] Имеется в виду письмо анонима, опубликованное S. Schechter'ом (An unknown Khazar document. Jewish Theological Seminary of America, 1912, fasc. oct., pp. 182—219) и также акад. П. К. Коковцовым в «Журн. Мин. нар. просв.» (1913, ноябрь, стр. 150 и сл.). См. также: П. К. Коковцов. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932. — На подложность всей этой переписки, в том числе и данного письма анонима указывает H. Grégoire (Le «glozel» khazare. Bizantion, t. XII, 1937, pp. 225—266).

[21] Прим. В. Б.: «С другой стороны слова Хиляля ас-Саби (217) о восстановлении Юсуфом дербентских стен, о моле в 600 аршин (ذراع), который препятствовал вторжению хазарских судов (مراكب الخزر). О хазарских судах на реке буртасов см.: Marquart. Osteurop. Streifzüge, p. 336 (по Мас'уди). — О третьем походе русов: Dorn. Caspia, p. 3 и сл.: первый поход при Хасане ибн-Зейде (864—884), второй — в 909—910 гг. Первый отнесен Куником (Caspia, 17) к 880 г. Ср. Исфендияр-намэ (GMS, II, 199), по которому и третий поход до 913 г.» Здесь ссылка на немецкое издание книги Б. Дорна «Каспий» (СПб., 1875 г.). Хиляль ас-Саби — известный историк XI в. (970—1056). Ссылка на собрание фрагментов его сочинений, издание H. F. Amedroz, Leiden, 1904.

[22] Прим. В. Б. на полях: «Юсуф ибн-Аби-с-Садж, по Лэн-Пулю (Мусульманские династии, СПб., 1899, стр. 103), с 288 (901) г. по 307 (919) г. заключен в тюрьму халифом, но в 310 (922) г. восстановлен в своей должности. По Григорьеву („Россия и Азия", СПб., 1876, стр. 19), Юсуф назначен правителем в 296 (908/09) г. О событии 288 г. Tab. III, 2204 сл. Война с Юсуфом в 295 г. — ibid., 2280; [вновь назначен правителем] Юсуф в 296 г., ibid., 2284». В скобках слова неразборчивы и вставлены в соответствии с текстом ат-Табари.

[23] В этом месте В. В. Бартольд карандашом надписал какой-то вариант текста арабского оригинала: منحدرين من الماء. Очевидно, его собственный перевод показался ему сомнительным, так как, ведь, русы поднимались вверх по Волге. В действительности эта фраза относится, несомненно, не к русам, а к самим хазарским мусульманам. В тексте ал-Мас'уди (парижск. изд., II, 23. — S e i p p e l. Rerum normanicarum, I, p. 63) стоит ومنحدرين مع الماء, т. е. «(мусульмане выехали), спускаясь вместе с водой (по течению воды)». У Зейппеля (II, p. XXIX) указан лишь один вариант в Лейденской рукописи, где стоит предлог على 'на', что, конечно, не меняет дела, но лишь указывает на то, что в остальных всех рукописях, использованных Зейппелем, стоит предлог مع.

[24] Пометка В. Б.: «Григорьев. Россия и Азия, 19».

[25] По поводу этого набега русов, рассказанного у ал-Мас'уди, в докладе 1926 г. В. В. Бартольд говорит: «Известно, что нападение русского флота на Константинополь относится к 860 г., тогда как рассказанный у Мас'уди набег на прикаспийские области совершился, по его словам, после 300 г. хиджры, т. е. после 912/13 г., причем Мас'уди категорически настаивает на том, что это было первое появление русских и вообще каких бы то ни было военных судов на Каспийском море; до тех пор там никаких судов, кроме торговых, не видали. Казалось, что эти слова опровергаются словами прикаспийского историка XIII в. Ибн-Исфендияра, подтвержденными рассказами еще более позднего историка той же местности Захир-ад-дина Мар'аши (XV в.); по этим известиям, первый набег русских совершился еще при Хасане ибн-Зейде, правившем с 864 до 884 г. (Куник относил этот набег к 880 г.), второй — в 207 г. хиджры, т. е. 909/10 г. н. э. Но пока свидетельства этих поздних авторов не находят себе подтверждения в более ранних источниках, мне казалось бы невозможным противопоставлять их категорическим словам Мас'уди, знавшего историю прикаспийских областей, особенно кавказских, лучше других авторов X в.

Современный ему набег описывается им очень подробно; только точной даты он не мог сообщить. Была попытка установить эта дату на основании сообщений тех же прикаспийских историков; заслуга отражения русских приписывается ими династии саманидов, господство которой над южным берегом Каспия прекратилось уже в 301 г. хиджры, т. е. в 913/14 г.; саманидский эмир Ахмед ибн-Исмаил, убитый 23 января 914 г., получил известие о восстании в Мазандеране накануне своей смерти. Из слов Мас'уди „после 300 г.“, и слов прикаспийских авторов о саманидах, власть которых прекратилась в 301 г., был сделан вывод, что набег произошел именно в 301 г., т. е. в 913 г. н. э. Этот довод имел бы значение, если бы можно было признать достоверным известие о заслугах саманидов; но Мас'уди прямо говорит, что русы не потерпели никакого поражения, а прекратили свои набеги только потому, что достаточно награбили и что это им надоело. Большее значение для датировки имеют, как понял Вестберг, слова Мас'уди, что против русских действовал полководец Юсуфа ибн-Абу-с-Саджа. Юсуф еще в 288 (901) г. имел столкновение со своим племянником в Азербайджане и тогда же, повидимому, овладел этой областью, куда против него выслал войско халиф в марте 908 г.; столкновение кончилось миром, и в марте 909 г. Юсуф был утвержден наместником Азербайджана. В 306 (918) г. он сделал нашествие на Рей, потерпел поражение и был заключен в тюрьму халифом, но в 310 (922) г. освобожден и восстановлен в своей должности; в 315 (927) г. он был взят в плен и убит в войне с карматами. Вестберг на основании совершенно неубедительного довода (в Армении русские во всяком случае не были, Армения упоминается среди областей Юсуфа только в рассказе о его первом наместничестве) склонен отнести набег русских ко второму наместничеству Юсуфа, а именно ко времени около 925 г. Мало правдоподобно, чтобы Мас'уди в таком случае ограничился неопределенной датой: „после 300 г.“ Вестберг указывает на неопределенность даты Мас'уди „до 300 г.“ в рассказе о набеге норманнов на Испанию в 844 г.; но одно дело — датировка событий IX в., другое дело — датировка событий X в., совершившихся при жизни Мас'уди.

О действиях Юсуфа против северных врагов говорит еще писавший в XI в. Хилаль ас-Саби. По его словам, Юсуф восстановил входившие в море дербентские стены, препятствовавшие вторжению в гавань хазарских судов, причем получил указания от багдадского везира Ибн-ал-Фурата Абу-л-Хасана Али. Подробности рассказа несколько легендарны. Историк не говорит — к которому из трех везирств Ибн-ал-Фурата (в 296—299, 304—306 и 311—312 гг.) относится это событие. Конечно, принятие мер для защиты Дербента могло и не иметь отношения к набегу русов.

Слова Хилаля о хазарских судах находятся в противоречии со словами Мас'уди, что у хазар никаких судов не было. Как замечает Маркварт, Мас'уди в этом случае противоречит и сам себе; в другом месте он говорит о хазарских судах на р. Буртасе, под которой, вероятно, надо понимать р. Самару. Возможно, что эти суда и, в особенности, морские в действительности принадлежали местным славянам или русам, на которых хазарский каган мог смотреть, как на своих подданных.

Подробности рассказа Мас'уди о несчастном отступлении русов после набега достаточно известны, о них почти не говорит ни один из других источников. Хазарский каган, вероятно, допустил нападение мусульман на русских, хотя они, насколько можно видеть

из рассказа Мас'уди, не нарушили своего обещания предоставить хазарам половину добычи. Как заметил Маркварт, русов, по Мас'уди, на обратном пути, несмотря на неизбежные потери во время набега, оказывается гораздо больше, чем было в начале похода; сначала говорится о 500 судах по 100 человек на каждом, потом о войске около 35 000 человек, из которых спаслось около 5000. Любопытно известие, что в нападении на русов, кроме мусульман, в числе 15 000, мстивших за своих единоверцев, приняли участие и христиане Итиля, очевидно, также заинтересованные в безопасности торговли на Каспийском море».

[26] В полном тексте Ибн-Фадлана говорится подробно о том, что этими врагами были хазары, которые «поработили» болгар.

[27] В оригинале: من السلطان 'от султана'. Из различных мест полного текста Ибн-Фадлана с очевидностью явствует, что этим термином автор обозначает просто халифа.

[28] Из рассказа Ибн-Фадлана, даже в полном тексте, этого совершенно не видно. В Болгаре этот посол ничем себя не проявляет. Однако Ибн-Фадлан мог, конечно, сознательно затушевать его роль.

[29] Крепость не была выстроена, по крайней мере на средства, обещанные халифом, так как предназначенная на это сумма в 4000 динаров, вследствие интриг саманидских властей и хорезмшаха, так и не была доставлена в Болгар.

[30] Конечно, между Бухарой и средней Волгой существовала такая проторенная дорога, но в данном случае маршрут, повидимому, определили две причины. Во-первых, так как халиф оказывал помощь болгарам против хазар, то нельзя было ехать через Хазарию. Во-вторых, в Средней Азии имелось в виду собрать некоторые средства для оплаты всего этого предприятия.

[31] Точнее — 4 марта 922 г.

[32] В действительности посольство ехало по степи от Хорезма на северо-запад через Башкирию, минуя Хазарию.

[33] Хотя конец сочинения Ибн-Фадлана, содержавший описание возвращения посольства в Багдад, не сохранился даже и в мешхедской рукописи, однако из различных косвенных данных обстоятельств дела видно, что посольство возвращалось тем же путем, так что Ибн-Фадлан в Хазарии так и не был.

[34] У Якута (I, 34_{21}) в обзоре седьмого климата говорится, что сейчас же за ним севернее имеются народы ису (= вису), варанг, юра и подобные им (ايسو و ورنك ويوره و امثالها).

[35] В действительности Ибн-Фадлан о югре ничего не сообщает. Здесь прим. В. Б.: «Ср. теперь у J. Markwart (sic!), Ungarische Jahrbücher, IV, 1924, стр. 261—334. Предположение о Джейхани, как источнике — 303».

[36] Прим. В. Б. на полях: «лыжи».

[37] Прим. В. Б. на полях: «Об этом народе еще Якут I, 113». На этой странице передается рассказ Ибн-Фадлана о великане, прибывшем некогда в Болгар, и о северном народе великанов. Отрывок переведен полностью В. Розеном в статье «Пролегомена к новому изданию Ибн-Фадлана» (ЗВО, XV, стр. 54—58).

[38] Прим. В. Б.: «Рыбьи зубы — моржевые клыки. Мнение Markwart'a (Bartenwal. Ung. Jahrbücher, IV, 312): „das Walross, an das man sonst auch denken könnte, hätte man wohl schwerlich als Fisch bezeichnet“».

[39] В докладе 1926 г., уже имея перед собою новую работу Маркварта, В.В. Бартольд говорит о сообщениях, переданных Ауфи, следующее: «К числу рассказов, сообщенных или Ибн-Фадланом, или другими арабами после него о стране волжских болгар, принадлежит и рассказ Ауфи о странах далекого севера, разобранный Марквартом. По Якуту, Ибн-Фадлан слышал от болгарского царя рассказы о стране Вису, которая будто бы находилась на расстоянии трех месяцев пути от Болгара; там самая краткая ночь продолжалась меньше часа, самая долгая была так длинна, что света совсем не было видно. По Ауфи расстояние между Болгаром и Вису было всего 20 дней, из чего Маркварт делает вывод, что Ауфи тут не находится в зависимости от Ибн-Фадлана. Страна называется у Ауфи Ису; ту же форму употребляет Якут в другом месте, независимо от Ибн-Фадлана, где рядом ставятся им страны крайнего севера: Ису, Варанг и Юра. Форма Ису есть и у путешественника XII в. Абу-Хамида Андалуси. А автор XIII в., Закария Казвини, пользуясь рассказом Абу-Хамида, заменяет слово Ису известным ему по Ибн-Фадлану словом Вису (так у Маркварта, — лучше было бы сказано: „из Якута“, так как непосредственное знакомство Казвини с Ибн-Фадланом отвергалось Розеном, повидимому, основательно). Слово يوره — юра, в такой же форме, как у Якута, находится у Ауфи, который только говорит, что эта страна находилась по ту сторону страны Вису; расстояние не указывается. Было ли слово ю р а у Ибн-Фадлана — из выписок Якута не видно. По Ауфи, юра — дикий народ, не общающийся с людьми и боящийся их, но болгары приезжают в их земли, привозят одежду, соль и другие предметы, которыми торгуют; для перевозки товаров употребляются повозки, запряженные собаками, — снега так много, что никакое другое животное не может прорезать эту землю. Люди прикрепляют к пяткам своих ног бычьи кости, каждый берет в руки две палки с копьем (т. е. с железным наконечником), и толкают их в снег за собой и бегут по снегу, как ветер (у Маркварта здесь ошибочное разделение слов и ошибочный перевод: wie mit

einem Ruder). С людьми юра (болгары) ведут торговлю, объясняясь посредством знаков; они привозят из их земли больших и красивых соболей (очевидно меха).

Слово يورد — юра в несколько иной форме (يورا) находится у Казвини, ссылающегося на Абу-Хамида Андалуси; Маркварт посредством сопоставления текста обоих авторов доказывает, что Казвини вставил слово يورا в рассказ Абу-Хамида, где его не было. Абу-Хамид говорит, что в страну Ису или Вису привозятся мечи, выделываемые в Азербайджане и продаваемые там за 4 динара каждый; с этими мечами жители Вису идут в страну мрака у Черного или Ледовитого моря, бросают их в море, и тогда выходит огромная рыба. Казвини заставляет Абу-Хамида говорить, что эти мечи привозятся из страны Вису в страну Юра и уже оттуда к морю, где бросаются в воду с таким результатом. По мнению Марквардта, сведения о Юре и самое название يورا получены Казвини, благодаря монгольским походам, но у автора XIV в., Ибн-Фадлаллаха Омари, мы находим это название в более полной и, вероятно, более близкой к туземному произношению форме يوغره — югра, вполне соответствующей русскому югра и прилагательному югорский. Порядок слов у Якута (чего Маркварт не отмечает) يوره ويسو ورنك,* повидимому, указывает, что югра жили к востоку, варяги к западу от Вису. Балтийское море называется „варяжским" (بحر الورنك) и у автора XI в. Бируни (в дошедших до нас сочинениях IX в. этого названия, повидимому, нет), который несомненно, как отмечает и Маркварт, был источником Якута. Общим источником Бируни и Ауфи автор считает все то же не дошедшее до нас сочинение Джейхани. За страной юра, опять-таки без указания расстояния, по берегу моря Ауфи помещает другой народ (название его тоже не приводится), у которого был такой дурной обычай: когда сходились между собой два корабля, они тотчас вступали между собой в бой мечами, хотя бы люди обоих кораблей происходили из одного города или даже из одного квартала и хотя бы между ними прежде не было никакой вражды. В том море добывалась рыба, из зубов которой выделывались рукоятки ножей и мечей. Очевидно, это те „рыбьи зубы", о которых часто говорится в русских источниках и о которых существует обширная литература. По рассказу Ауфи в том море корабль по мере приближения к полюсу достигал места, где летом солнца не было совсем, а зимой солнце совершенно не появлялось над головами людей и вертелось на горизонте, подобно мельничному жернову, так что весь год состоял из одной ночи и одного дня. Текст в этом месте, как полагает Маркварт, несколько искажен, так как приведенная у Ауфи картина относится к летнему, а не к зимнему времени».

[40] См.: ал-Мас'уди, парижское издание, т. II, 15. — Seippel, I, 61_{13}. — Сведения о серебряном руднике у русов взяты не у Ибн-Фадлана.

[41] Имеется в виду персидское сочинение под названием «Худуд-ал-Алем» — «Границы (стран) мира». Издано фототипически по рукописи Туманского с введением и указателем В. Бартольда (Академия Наук СССР, Л., 1930). Перевод с большим научным аппаратом и английским переводом статьи В. Бартольда: V. Minorsky. Hudud al-alam. London, 1937 (Gibb Memorial Series, N. S., XI). — Место, о котором говорит В. Бартольд, см. л. 37б и сл. оригинала, в переводе Туманского (ЗВО, X) стр. 136; в англ. пер. стр. 159; ср. введение В. В. Бартольда к изданию, стр. 28—29.

[42] Относительно этих позднейших сообщений X в. в сравнении с более ранними, в частности и Ибн-Фадланом, В. В. Бартольд в докладе 1926 г. говорит следующее: «Ибн-Фадлан единственный очевидец, рассказ которого дошел до нас, бывший в стране болгар, видевший там русов и, кроме того, слышавший рассказы о них и о других соседних с ним народах. Из этого, конечно, не следует, чтобы все сведения этого характера, встречающиеся у авторов X в., писавших после Ибн-Фадлана, восходили к нему; из слов Мас'уди видно, что еще при халифе Муктадире, т. е. до 932 г., сын болгарского царя совершил паломничество в Мекку и по этому случаю посетил Багдад и халифа.** Еще теснее, чем с Багдадом, как и следовало ожидать, была в X в. связь с государством саманидов; когда саманиды не признали возведенного на престол буидами в 946 г. халифа Мути и продолжали чеканить монеты с именем низложенного халифа Мустакфи, монеты с именем Мустакфи чеканились и в Болгаре. Но во всяком случае полученные во время посольства Ибн-Фадлана более ясные и отчетливые сведения о народах восточной Европы являются главной причиной превосходства сведений авторов X в. над сведениями их предшественников, хотя едва ли кто из арабских компиляторов сумел вполне разобраться в письменных источниках разного периода и не соединять в один рассказ известий, относящихся к совершенно различному времени.

---

* Как раз у Якута (I, 34) порядок иной: «Ису, Варанг, Юра». См. выше, прим. 34. — *Ред.*

** У ал-Мас'уди (парижское издание, II, 16) сказано: «Он (царь болгар) принял ислам в дни (правления) ал-Муктадира би-ллаха после 310 года вследствие виденного им сна». 310 г. хиджры начался 1 мая 922 г., т. е. как раз во время пребывания Ибн-Фадлана в Болгаре. 932 г. — время смерти халифа ал-Муктадира. — *Ред.*

Главное различие между рассказами X в. и более ранними заключается, во-первых, в том, что Дон теперь у писавшего во второй половине X в. Ибн-Хаукаля называется рекой русов, а не рекой славян, как у Ибн-ал-Факиха; во-вторых, еще со времен Истахри, сведения которого относятся к первой половине X в., вместо одного острова под властью русского кагана говорится о трех племенах или, буквально, о трех родах или категориях (اصناف) русов. Ибн-Хаукаль говорит, что река русов называется Итилем, что три ветви ее впадают в море у земли Константинополя и оттуда в океан. Очевидно, как и у некоторых других географов, низовье Дона рассматривается как рукав Волги. Писавший в пределах Афганистана в 372 г., т. е. в 982/83 г. анонимный персидский географ, напротив, рассматривает реку русов, т. е., вероятно, часть Дона как приток Волги, и говорит, что эта река „проходит среди славян, направляясь к востоку, до самой границы русов, потом протекает мимо трех русских городов, проходит через пределы кипчаков, меняет направление, поворачивает к югу, к пределам печенегов и впадает в реку Итиль". Посредством неудачной комбинации автор соединяет в одно целое известие о реке русов и о трех городах и помещает все три города на одной и той же реке. Из более раннего рассказа им, вместе с некоторыми другими подробностями, приводится известие о русском кагане, причем, повидимому, он не ставил себе вопроса, в котором из трех городов живет каган. Из предшествующих в литературе попыток объяснить известие о трех городах русов мне представляется наиболее правдоподобным мнение о Киеве, Новгороде и стране вятичей. Арабская транскрипция названия Киев (كويابه) близко подходит к греческой Киоава Багрянородного (Κιοάβα). С этим согласно и мнение Шахматова об образовании трех ветвей русов — южной, северной и восточной и о Руси на Дону, откуда она постепенно была вытеснена кочевниками. Как велика была перемена между тем временем, когда Дон считался „рекой русов" и последующим периодом, когда Русь окончательно обратилась лицом к Византии, видно из того факта, что в „Повести временных лет" говорится о Днепре и Волге и совершенно умалчивается о Доне, как будто бы его не было совсем».

[43] Отметка В. Б.: «Струистый отлив клинков». Выражение взято из статьи В. Тизенгаузена «В защиту Ибн-Фадлана» (ЗВО, XIII, 1900, стр. 024—032).

[44] Прим. В. Б. на полях: «Ср. Тизенгаузен, 032: „зеленые деревья" появились вследствие того, что переводчик вместо مُحصِر (изображающий) прочел مُخضِر (зеленый). В издании Розена مُخَصَّر». Имеется в виду упомянутая выше статья В. Тизенгаузена. «Издание Розена» — очевидно «Арабская хрестоматия» В. Гиргаса и В. Розена (1875), где помещен текст описания русов Ибн-Фадлана (данное слово в т. I, стр. 317).

[45] Над словами «белого тополя» рукой В. В. Бартольда написано — خذنج, а на полях примечание: «Тизенгаузен, Зап. В. О., XII, 030 خذنج — береза, может быть плакучая ива». Речь идет о названии дерева «хаданг», «халандж», значение которого и сейчас еще нельзя считать окончательно установленным. В тексте В. В. Бартольд дает обычное значение персидских словарей.

[46] Вернее уже в 1871 г. Де-Гуе издал часть сочинения этого автора (Fragmenta historicorum arabicorum, II). Сочинение доведено автором до указанного В. В. Бартольдом года, хотя автор умер в 421 (1030) г. Теперь изданы Caetani (GMS, VII), тт. I, V, VI сочинения Ибн-Мискавейха и Amedroz'ом и Margoliouth'ом тт. V и VI с переводом (The Eclipse of the Abbasid Caliphate, Oxford, 1920—1921). Сообщение Ибн-Мискавейха использовано в указанной в прим. 54 статье А. Ю. Якубовского.

[47] Прим. В. Б.: «Бар Эбрей вместо русов называет алан, славян и лезгин». Речь идет о сирийском тексте истории Абульфараджа Бар-Эбрея (ум. 1286), на который ссылался еще Б. Дорн (Каспий, 1875, стр. 515). В арабском тексте этого сообщения нет.

[48] Моисей Каганкатваци. История Агван. Перевод К. Патканьяна, СПб., 1861, стр. 275—276.

[49] Прим. В. Б.: «Гельцер „Очерк политической истории Византии", стр. 90, 16 дек. 944 и 27 янв. 945. Ср. Яхья в „Scriptores", 101, конец, — 16 дек. 944 г., воскресенье 23 شباط (февр.); пребывание Стефана и Константина у власти после измены Романа — 41 день».

[50] Прим. В. Б.: «Ибн-ал-Асир VIII, 418». Это же известие имеется у Ибн-Мискавейха «The Eclipse», II, 209.

[51] Ибн-Хаукаль (BGA, II), 14, $_{21-23}$ и 281$_{9-16}$.

[52] Прим. В. Б. на полях: «На стр. 278 наверху 7 дней через степь». Дальнейший отрывок взят со стр. 282.

[53] BGA, II, 285, $_{14-16}$. В другой редакции сочинения Ибн-Хаукаля (ed. Kramers 397, $_{3-4}$) вместо слов «когда я прибыл к ним зимой» — «когда я был поблизости от их страны». Здесь на полях большая заметка В. В. Бартольда о путешествиях Ибн-Хаукаля: «Начало путешествия Ибн-Хаукаля [5] в рамадане 331 г. (май—июнь 943 г.). Современники [341] Абу-Салих Мансур (961—976); хамданид Гаданфар (967—979) [77, 142]. В 358 г. [142] Ибн-Хаукаль был в Нисибине, в том же году в последний раз в Мосуле [146]. Ал-Муизз (953—975) [58]; [170] о нем, как об умершем. Упоминается 359 г. в сообщении об ал-Муиззе [108]. Упоминаются [22] 358 и 361 гг. в рассказе о карматах. В 361 г.

в Сицилии». Цифры, поставленные в квадратных скобках, написаны у В. Б. над строкой и обозначают страницы арабского текста издания Ибн-Хаукаля в «BGA», II, 1872.

[54] В своем докладе 1926 г. В. В. Бартольд по поводу последних походов русов на Берда'а и Хазарию говорит: «Остается еще сказать несколько слов о двух главных походах русов на мусульманские страны. О походе на Берда'а в 944/45 г. уже имеется некоторая литература, и об этом, как мне известно, должна выйти в скором времени новая работа А. Ю. Якубовского.* К прежним известиям мне в одной из своих работ удалось прибавить известие уже упомянутого анонимного персидского географа, где приводится название места на Куре, Мубареки, где остановился русский флот. Более спорен вопрос о походе, о котором из мусульманских источников говорит только Ибн-Хаукаль, относящий его к 358 г. хиджры, т. е. к 969 г. На основании этой даты и на основании слов Ибн-Хаукаля, что русы тотчас после этого ушли в область Рум и Андалус, Маркварт и Вестберг решили, что этот поход не имел никакого отношения к русам Святослава и был одним из набегов норманнских викингов. В нескольких работах я решительно высказался против этого мнения. 358 г. хиджры, как видно из Ибн-Хаукаля, по небрежности назван у него датой самого события; из его же слов видно, что в этом году Ибн-Хаукаль только узнал в Джурджане, где он тогда находился, о произведенных русами опустошениях. Что со времени нашествия прошло уже несколько лет, видно из слов Ибн-Хаукаля, что бежавшие из страны хазар на остров близ Дербента (т. е. на Апшеронский полуостров) и на полуостров Сияхкух (Мангышлак) жители надеялись заключить с русскими договор и вернуться под их владычество. Эти же слова показывают, что на нашествие русов смотрели не как на набег, вроде грабежей, производившихся норманнами в IX и X вв. в Испании, а как на завоевательный поход. Святослав, очевидно, хотел сначала остаться в Итиле, как он потом не хотел возвращаться в Киев из дунайской Болгарии. Слова о плавании тех же русов в Рум и Андалус появились, вероятно, только вследствие неудачной попытки Ибн-Хаукаля связать события в стране хазар с событиями, происходившими в 970 и 971 гг. в Испании, когда весной 970 г. был разграблен христианский город Сан Яго де-Компостелла, а летом 971 г. в мусульманской столице Кордове было получено известие о приближении норманнов, и стоявшему в Алмерии флоту было приказано отправиться в Севилью. По рассказу Ибн-Хаукаля, опустошению области хазар предшествовало опустошение стран болгар и буртасов; это известие не находится в согласии с русской летописью и явилось плодом таких же неудачных комбинаций. Ибн-Хаукаль мог слышать о разгроме русами дунайских болгар, смешать их с волжскими и таким образом объяснить появление русов в стране хазар. Что страна болгар не была опустошена, доказывается, как замечает справедливо Маркварт, существованием монет, чеканенных в Суваре в 366 г. хиджры, т. е. в 976/67 г. Для решения этого вопроса было бы важно знать, посетил ли Ибн-Хаукаль после 969 г. сам бассейн Волги или вплоть до издания своего труда в 367 (977/78) г. знал о походе русов только по рассказам, слышанным им в Джурджане. Куник уверял, что Ибн-Хаукаль четыре года спустя, т. е. в 973 г., видел развалины Итиля собственными глазами; но Ибн-Хаукаль этого не говорит. Из одного места в его сочинении заключают (это повторил и Маркварт в статье об Ауфи), что Ибн-Хаукаль был лично в Болгаре, притом зимой; там говорится о краткости дня, причем автор говорит о себе в первом лице и ссылается на свой собственный опыт. Казалось бы, что там, где автор говорит о себе в первом лице, нельзя предполагать, что он выписывает чужие слова, но в арабской книжной литературе такие примеры бывают, в том числе и в сочинении самого Ибн-Хаукаля. В рассказе Ибн-Хаукаля о Самарканде он говорит, что видел железную плиту с надписью на воротах города, потом исчезнувшую во время восстания; эти слова представляют повторение слов говорящего в первом лице Истахри. В XIV в. то же самое повторил, тоже от своего имени в первом лице и тоже без ссылки на источник, Абу-л-Фида; члены французской Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, составлявшие инструкцию для экспедиции Нибура, были убеждены, что Абу-л-Фида говорит о надписи, существовавшей в его время и уничтоженной во время его пребывания в Самарканде, где он вообще никогда не был.

Сопоставление источников показывает, что каспийские походы русов теснее, чем обыкновенно думают, связаны с укладом русской государственности. Поход, о котором рассказывал Мас'уди, был таким же грабительским набегом, как набеги норманнов; никакой другой цели, кроме захвата добычи, не было; грабили селения и не трогали городов, на осады которых, очевидно, не располагали средствами. Поход на Берда'а был лучше подготовлен; нападение было произведено, без остановки в промежуточных пунктах, на самый большой и богатый город Кавказа, причем сначала русы не производили никаких грабежей и уговаривали население вернуться к своим обычным занятиям, и только восстание жителей имело последствием избиение. Поход 960-х годов был сознательным завоевательным походом; были захвачены все области хазарского царства, до хазарских владений в Дагестане включительно, но никаких других земель не трогали, и даже беглецы, искавшие спасения на Апшеронском полуострове и на Мангышлаке,

* Ибн-Мискавейх о походе русов в Берда'а в 332 г. = 943/44 г. Византийский временник, т. XXIV, 1926, стр. 63—92. — *Ред.*

не подвергались преследованию. По всей вероятности, это тот же поход 354 г. хиджры или 965 г. н. э., где говорится о походе „турок" на хазарское царство и об отражении их хорезмийцами. Походы против хазар, болгар и славян вообще предпринимались из Хорезма, в том числе и в конце X в., когда в Гурганче правил умерший в 997 г. Мамун ибн-Мухаммед. Русы тогда не остались на Волге, но отголоском бывших походов осталось название „Хвалынское" или „Хвалимское море" и предположение о тесном родстве между волжскими болгарами и хвалисами, т. е. хорезмийцами. В действительности близость была только культурная».

[55] Прим. В. Б. на полях: «По византийским изв. 25 авг.» Дальнейший перевод отрывка из Яхьи дан по работе В. Розена «Император Василий Болгаробойца» (СПб., 1883, стр. 23 и сл.), однако с некоторыми изменениями.

[56] Прим. В. Б. на полях: «Розен, 21, Script., 168; Роз., 194. Дорилай на месте Эскишехра в сев. Фригии; Хрисополь-Скутари, напротив Константинополя; провозглашение Фоки императором в Каппадокии в феме Харсианы во дворце Евстафия Малеина (Гельцер, стр. 100). Фема Харсианы к сев.-вост. от фемы Каппадокии, в местности к сев. от Кайсарии и к зап. от Сиваса». Ссылки даны на работу В. Розена (арабск. текст, стр. 21 и русск., стр. 194) и издание Corpus Scriptorum christian. orientalium. Scriptores arabici. Series III, t. VII, стр. 168.

[57] Прим. В. Б. на полях: «Веррия, вероятно, Триадица или Средец, т. е. София. См. Васильевский в „Журн. Мин. нар. просв.", 1876, 184, март, Русско-византийские отрывки [стр. 141]».

[58] Ср. еще: Кезма Тевфик. Оповидання арабського историка Абу-Шоджа Рудраверійського XI в. про те, як охрестилася Русь (з передмовою від акад. А. Е. Кримського). Юбил. збирник в честь акад. Д. І. Багалія, Київ, 1927, стор. 383—395. — С. Бахрушин. К вопросу о крещении Киевской Руси. Историк-марксист, 1937, № 2, стр. 40—77.

[59] Этот отрывок из Ауфи был сообщен В. В. Бартольдом еще в 1896 г., в статье «Новое мусульманское известие о русских» (ЗВО, т. IX, 1896, стр. 262—267). Перевод дан с незначительными изменениями и пропуском после слов «Титул Буладмира» следующей фразы: «Как туркестанский царь носит титул хакана, болгарский — титул владавца» (стр. 265).

[60] По поводу самого названия предводителя русов В. В. Бартольд в докладе 1926 г. замечает: «Интересно имя русского царя — Буладмир, которое Ауфи или его источник, очевидно, считал титулом, передающее, по моему мнению, к которому теперь присоединился Крымский, имя русского князя в полногласной форме Володимер. Этого имени не знает ни один мусульманский источник, кроме Ауфи». Имеется в виду указанная в прим. 1 работа акад. А. Крымского, стр. 133. Однако нужно сказать, что здесь А. Крымский делает подробную оговорку, именно, что эта «полногласная» форма могла возникнуть на почве персидско-турецкой народной этимологии (персидское и турецкое «булад» — сталь и «эмир», «мир» — князь, или «демир» — железо).

[61] Прим. В. Б.: «В издании Scriptores,.. стр. 183, 10 сл. об искании спасения في كنيسة مار قسطنطين التى فيها تحرما بها فلما علم الروس من اهل عسكره احرقوها وكانت كنيسة معجزة و حمل نحاسها ورصاصها

См. это место у Розена — арабск. текст, стр. 38. Перевод, стр. 40: «(И укрепились некоторые из жителей) в находящейся там церкви св. Константина, считая себя в ней в безопасности. И когда узнали (это) русы из его войска, то они подожгли ее. Была же эта церковь удивительная. И были увезены медь ее и свинец».

А. Н. БЕРНШТАМ

ИЗ ИСТОРИИ ГУННОВ I В. ДО Н. Э.

ХУ-ХАНЬ-Е и ЧЖИ-ЧЖИ ШАНЬЮИ

I

В истории гуннского племенного союза имена гуннских вождей Ху-хань-е и Чжи-чжи едва ли менее значительны, чем прогремевшее во всем мире имя блистательного полководца и «собирателя» кочевых племен Центральной Азии, завоевателя огромных территориальных пространств на Востоке, в том числе и Китая, — Мао-дуня шаньюя.[1]

С именами Ху-хань-е и Чжи-чжи более всего связано крупнейшее событие в истории кочевых племен Центральной Азии: разделение гуннского племенного союза на две части — на южных и северных гуннов.

Несомненно, что это событие большого исторического масштаба дало существенные плоды в размещении разнообразных этнических племен гуннского племенного союза. Оно также связано с проникновением на территорию Советского Союза новых этнических групп и является результатом исключительно серьезных переворотов в экономике и социальном строе самих гуннов.

Традиционным недостатком (одним из многих) существующих работ по истории Китая является то, что история последнего, как правило, рассматривается вне связи с историей окружающих его варварских племен.

Эта традиция идет от первых миссионеров и ученых типа J. Klaproth [2] и Abel Rémusat; [3] достаточно ярко выражена она и у G. Maspero,[4] M. Cranet,[5] R. Grousset,[6] H. Cordier,[7] O. Franke [8] и др., трудами которых так

[1] О гуннах вообще и шаньюе Мао-дуне литература огромна. Основные переводы источников см.: И. Бичурин. Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. СПб., 1851. — De Groot. Die Hunnen der vorchristlichen Zeit. Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens. Berlin—Leipzig, 1921—1926. — См. рецензию на работу De Groot'a: E. von Zach. Einige Verbesserungen zu De Groot, Die Hunnen der vorchristlichen Zeit. Asia Major, Bd. I, v. 1, январь, 1924, стр. 125—133.— По поводу транскрипции Groot'a Zach заявляет: «Die Transcriptionen sind wertlos, häufig geradezu falsch» (стр. 133). Много специальных работ посвятил, в частности, Мао-дуню F. Hirth. О них см. в нашей работе «Очерк истории гуннов». Там же см. о Мао-дуне шаньюе.

[2] J. Klaproth. Tableaux historiques de l'Asie. Paris. 1826.

[3] Abel Rémusat. Recherches sur les langues tartares. Paris, 1820.

[4] G. Maspero. La Chine, t. I. Paris, 1925.

[5] M. Granet. La civilisation chinoise. Paris, 1929; цитирую здесь и далее по английскому переводу — «Chinese civilization» (London, 1930).

[6] R. Grousset. Histoire de l'Extrême Orient. Paris, 1929.

[7] H. Cordier. Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers, t. I. Paris, 1920.

[8] O. Franke. Geschichte des Chinesischen Reiches. Berlin—Leipzig, Bd. I, 1930; Bd. II, 1936.

широко пользуются историки Центральной Азии. Характерно, что многие из них были или являются в какой-то степени историками не только Китая, но и Центральной Азии, не только описывали или изучали Китай ханьской эпохи, но и гуннов Центральной Азии. Укажем в этом отношении, напр., на O. Franke, с работами которого мы столкнемся ниже.[1]

Замечание К. Маркса в письме к Ф. Энгельсу, от 2 июня 1853 г., в котором он говорит: «У всех восточных народов можно, с тех пор как этот процесс происходит, установить о б щ е е взаимоотношение между оседлостью одной части этих племен и продолжающимся кочевничеством другой части»,[2] равно как и ряд других высказываний классиков марксизма — ленинизма по вопросу об истории кочевых народов заставляют иначе подойти и к истории гуннов, беря их не изолированно, а в связи с историей Китая.

II

Период в истории гуннов, который мы намереваемся разобрать, является логическим завершением ряда социальных преобразований, которые претерпевал гуннский племенной союз с начала своего расцвета, т. е. с шаньюя Мао-дуня, с конца III в. до н. э.[3]

Гуннский племенной союз, ядро которого занимало примерно территорию современной Монголии, а сфера власти выходила далеко за указанную территорию как на востоке, так и на западе, захватывая в разные времена Маньчжурию, Сибирь, Восточный Туркестан и Среднюю Азию, представлял собой «варварскую» периферию Китая.[4]

[1] O. F r a n k e. Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens. Berlin, 1904. — E. P a r k e r. The Turco-Skythian Tribes. China Review, tt. XX—XXV. — Ср.: е г о ж е, A thousand years of the Tartars. Shanghai, 1895. — В таком же положении Wylie, Hirth и др.; ср. напр.: W y l i e. History of the Heung-Noo in their Relations with China (отд. отт.), перевод главы из Цянь Хань шу.

[2] К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. XXI, стр. 488.

[3] Комментатор Цянь Хань шу Янь Ши-гу сообщает, что иероглифы 冒頓 читаются как «Мо-ду» 墨毒. Groot принимает транскрипцию «Мао Дунь». Ср. его «Chinesischer Purismus bezüglich einiger Fremdnamen». Festschrift für F. Hirth, Berlin, 1920, стр. 137. F. Hirth сближает это с китайской транскрипцией тюркского слова «baγadur». См. его «Sinologische Beiträge zur Geschichte der Türkvölker. I. Die Ahnentafel Attila's nach Johannes von Thurocz» (Изв. Акад. Наук, т. XIII, № 2, 1900). Возражения см. в «Asia Major», т. II, вып. 2, 1925, стр. 301. Год рождения Мао-дуня неизвестен. Он вступил на престол в 206 г. (?), умер в 174 г. до н. э.

[4] На всех китайских картах гунны располагаются по северу Китая. В Цзинь шу 晉書 говорится, что «Сюннуская земля на юге соединяется с уделами Янь и Чжао, на севере с Шамо, на востоке примыкает к северным, на западе достигает до шести жун'ских [родов] 匈奴地南接燕趙。北暨沙漠東連北夷。西距六世。» (гл. 97, стр. 12 v). На карте периода Вэй, относящейся к 440 г. н. э. 魏西域圖 Вэй си юй ту 'Карта западных областей дин. Вэй', изданной Albert Herrmann'ом в статье «Die ältesten chinesischen Karten von Zentral- und Westasien» (Festschrift für Friedrich Hirth, Berlin, 1920, стр. 185—198), территория гуннов занята жуань-жуанями, в свою очередь являвшимися северо-восточными соседями племен Восточного Туркестана и тяньшаньских усуней. На карте 隋西域圖 Суй си юй ту 'Карта западных областей дин. Суй' территория жуань-жуаней занята те-ле и западными тюрками. Эти карты, как утверждает A. Herrmann, говорят уже о научной картографии в Китае и больших успехах в этом деле, начатом еще с Хань (там же, стр. 193). Таким образом это наиболее старые и точные указания о местонахождении гуннов. Любопытные данные приводит в своей статье и Ed. Chavannes (Les deux plus anciens spécimens de la cartographie chinoise. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient, 1903, t. III, № 2). Он издал в своей статье две карты, выгравированные на камне и хранящиеся в музее в Сианьфу. Первая карта 華夷圖 Хуа и ту 'Карта Китая и иностранных областей' датируется серединой XI в. На ней области древних северных

Те описания гуннов, которые мы имеем в китайских источниках,[1] в Ши цзи ('Исторических записках') Сыма Цяня,[2] Цянь Хань шу ('История старшей династии Хань') Бань Гу,[3] а также археологический материал этой эпохи дают нам все основания для утверждения о существовании варварского, военно-демократического строя гуннского общества.[4]

На аргументации этого положения мы останавливаться в настоящей работе не будем, так как посвятили этому ряд наших статей и работ,[5] и считаем, что разбор предлагаемого вниманию читателей сюжета явится дополнительным материалом, аргументирующим наше положение о варварском строе гуннского племенного союза.

Еще для середины VII в. до н. э. «Исторические записки» Сыма Цяня показывают, что северные соседи Китая, охотники и кочевники жуны 戎, представляли собой разрозненные племена, автономно существовавшие по горным долинам. В источнике сказано, после перечисления племен, что «Каждое (из поколений) было рассеяно по краям горных долин; они имели предводителей и старейшин; часто собиралось до 100 с лишним (семейств) жунов, но все не могли соединиться».[6]

Эта раздробленность племен стоит в тесной связи с теми процессами, которые мы наблюдаем как в истории периферии Китая, так и внутри него. В эпоху Чжоу мы не имеем еще консолидации племен внутри Китая как кочевых, так и земледельческих в единый народ.[7] Отсутствие достаточных

варваров 北 狄 бэй-ди, впоследствии гуннов, затем сяньби (168—189), жужан (386—533), тюрков («tous ces peuples possédèrent l'ancien territoire des Hiong-nou, стр. 221) расположены к северу и востоку от Ордоса. Восточная часть их земель, как говорится в китайской легенде к карте, была завоевана «Тоба». Территории Лобнора, Кукунора, Турфана, Хами и т. д. показаны в юго-западном крае карты по отношению к гуннам (там же, стр. 214—221). Неплохие карты гуннского племенного союза, Китая, окружающих гуннов и Китай племен, с нанесением маршрутов основных походов и передвижений племен, см. в атласе: Al. Herrmann. Historical and Commercial Atlas of China. Harvard-Yenching Institute, Monograph Series, v. I, Cambridge, Mass., 1935, стр. 17.

[1] О переводах китайских источников о гуннах см. выше. Выдержки и переводы из летописей имеются в большом количестве. Обзор большинства из них см.: К. Иностранцев. Хунну и гунны. Ленингр. инст. живых вост. яз., Л., 1926, а также в нашей работе «Очерк истории гуннов».

[2] Ши цзи, гл. 110; сочинение закончено составлением в 87 г. до н. э. (в дальнейшем цитируется сокращенно: ШЦ).

[3] Цянь Хань шу, гл. 94; сочинение закончено составлением в 23 г. н. э. (в дальнейшем цитируется сокращенно: ЦХШ). Об указанных источниках см.: Wylie. Notes on Chinese Literature. London, 1867.

[4] Понимая его как последний этап доклассового общества, этап перехода к классовым, антагонистическим обществам.

[5] См. наши статьи: «К вопросу о социальном строе восточных гуннов». Проблемы истории докапиталистических обществ (ПИДО), № 5—6, 1935; «К вопросу о наследственности и выборности у кочевников Азии» (ПИДО, № 7—8, 1935). Нами сдана в печать рукопись «Очерк истории гуннов», которая докладывалась на заседаниях Института востоковедения и Гос. Акад. ист. матер. культ. еще в 1935 г. В последней мы подробно останавливались на этой проблеме.

[6] ШЦ, гл. 110; ЦХШ, гл. 94, стр. 4 г. — И. Бичурин, ч. I, стр. 7. — О жунах и вообще племенах, окружавших Китай, из которых произошли гунны, см.: Maspero. La Chine Antique, Paris, 1926. — См. также: F. Hirth. The Ancient History of China. New-York, 1909 (Hirth писал, что «The Jung barbarians probably Huns», стр. 263). — См.: Plath. Fremde barbarische Stämme im alten China. Sitzungsberichte der Kgl. Akad. der Wissensch. zu München (SKAW), 1874, Bd. 4. — См. у него замечания «Die Hien-Jün, die späteren Hiung-nu und die Hu, während der Name Jung später verschwindet» (стр. 495). О названии древних племен см.: Kingsmill. The Ancient Distribution of Peoples on the Western and Northern Frontiers of China. The China Review, t. XXV, 1900—901, стр. 215—227. — Его же. Ethnological Sketches from the Dawn of History. China Review, t. VII, 1878—1879, стр. 386 и сл.

[7] Факт этот общеизвестен. См., напр., характеристику княжества Чу: A. Pfizmaier. Die Geschichte des Königslandes Tsu. SKAW zu Wien, 1863, t. 44, стр. 68—139

предпосылок для объединения объясняет также автономность варварских племен на севере Китая.

Общеизвестны факты большой этнической раздробленности Китая при Чжоу в результате его экономической раздробленности. «Колонизационная политика» Китая, начавшаяся с 1100 г., была лишь слабой попыткой объединения племен. В системе социальных отношений господствовала патриархальная семья, в которой Richard Wilhelm видит возникновение феодальных принципов,[1] забывая, однако, что pater familias, пожалуй, больше характерен для античного времени. Частые войны порождали и развитие рабства.[2]

Известно, что сама дин. Чжоу не была «чисто китайского происхождения» и Мэн-цзы склонен называть короля Вэнь-вана западным варваром, происходящим от Сянь-юй, предков гуннов.[3]

Albert Tschepe приводит названия китайских знатных родов и отдельных семейств эпохи Чжоу, указывая на варварское их происхождение, т. е. от тех северных племен, которые связаны и с происхождением гуннов.[4]

Постепенное объединение Китая и экспансия его к северу привели к частичному покорению части жунов, например жунов И-цюй 義渠.[5]

К концу эпохи Чжоу начинается строительство (по частям) стен, ограждающих Китай от кочевников севера. Таковы предприятия китайского князя У Лин-вана 武靈王 в 307 г., достигшие своего развития при циньском императоре Ши Хуан-ди, который с помощью своего полководца Мын Тяня забрал у гуннов Ордос, выстроил 44 поселения по границе, населив их ссыльными (преступниками) и создал явно очерченный рубеж между Китаем и кочевниками-гуннами.[6]

Деятельность императора Ши Хуан-ди, как и самой дин. Цинь, была лишь началом тех крупных изменений как внутри Китая, так и внутри

---

[1] Richard Wilhelm. Geschichte der chinesischen Kultur. München, 1928, стр. 90.

[2] О рабстве см. ниже. Характерно, что в эпоху Чжоу термин «ну» — 奴 обозначает уже рабов. См. заметку: E. J. Eitel. Slavery in China. China Review, t. X, 1881—1882, стр. 284. — Он пишет, что в Чжоу (1100 г.) термин 奴 — «supplied the class of lictors and official menials, whilst their daughters supplied the ranks of domestic servants hulling rice and washing clothes».

[3] Richard Wilhelm, ук. соч., стр. 93. — Richard Wilhelm пишет, что Чжоу — «nicht rein chinesischen Ursprungs» (там же).

[4] Le père Albert Tschepe. Histoire du Royaume de Tch'ou. Variétés Sinologiques, № 22, Chang-Hai, 1903, стр. 386—389.

[5] ШЦ, гл. 110; ЦХШ, гл. 94, стр. 4 г. — И. Бичурин, ч. I, стр. 9.

[6] ШЦ, гл. 110; ЦХШ, гл. 94. — И. Бичурин (ч. I, стр. 10) обычно переводит 城 «чэн» как «город». У И. Бичурина «уездный город» (ук. соч., стр. 10). Однако этот знак вообще значит «поселение, огражденное валом», «городище» и еще далеко от понятия «город» в современном смысле этого слова. A. Forke пишет, что «чэн» значит: «Stadt ist Erdwall, Stadtmauer. Stadt und Festung ist für den Chinesen gleichbedeutend». См.: Der Festungskrieg im alten China, Festschrift für F. Hirth, Berlin, 1920, стр. 104. — Он указывает, что это было характерно и для Хань. Ср. о способе заселения границ преступниками: O. Franke. Geschichte des Chinesischen Reiches, Bd. I. Berlin—Leipzig, 1930, стр. 244. — В путешествии Сюань Цзана, описывавшего, в частности, страны Средней Азии, показано большое количество таких «городов», например, у северных отрогов Александровского хребта. Летом 1936 г., во время нашей экспедиции в Южный Казахстан, раскопками удалось показать, что большинство «городов» не что иное, как либо дихканские замки, либо сельские поселения (ср. 大唐西域記, гл. I, стр. 8 г; переведено у St. Julien.: Mémoire sur les contrées occidentaux, Paris, 1857, стр. 9—10). Из текста следует также, что и для танского времени иероглиф «чэн» обозначал в ряде случаев просто обнесенное стеной поселение.

кочевников, которые лишь знаменуют переход к особого рода отношениям между этими двумя обществами.[1]

Деятельность дин. Цинь весьма знаменательна и имеет для нас большое значение.

Тенденции этой династии объединить Китай, весьма ярко и подчас успешно проявленные, были следствием далеко зашедшей классовой дифференциации внутри китайских племен. «Переход от „уделов" к единодержавию, — говорит И. Захаров, — по свидетельству истории, стоил государству трети населения всего Китая тогдашнего времени».[2]

Постройка стены потребовала 400 000 человек.[3] Тяжелые повинности крайне разорили китайское земледельческое население. Стремление увеличить доходы государства привело еще раньше при Шан Яне (350 г. до н. э.) к ликвидации общинных порядков. В результате, для аренды земли при дин. Цинь и Хань крестьяне начинают закладывать в рабство себя, жену и детей.[4]

Эта политика разорения крестьянства для получения больших доходов увеличивала контингент недовольных императорской властью в Китае. В то же самое время построенная стена не отграничила варваров-кочевников от Китая.

Еще при дин. Цинь, как отмечает Richard Wilhelm, уничтожение народонаселения из-за междоусобиц влекло на Китай набеги окружающих племен, которые зачастую оседали на его территории целыми поселениями.[5] Построенная же стена хотя и отделила земледельческий Китай от скотоводческого севера, однако по ее южную сторону осталось огромное количество варваров, с которыми китайцы имели родственные связи.[6]

Следует все же указать, что события циньской эпохи завершили собой первый этап разделения труда между кочевыми гуннами и земледельческим Китаем, в котором мы наблюдаем к ханьской эпохе полную победу земледелия над скотоводством. Иначе говоря, мы можем этим временем датировать завершение процесса первого общественного разделения труда между кочевниками и земледельцами.[7] Однако завершение этого процесса, согласно Ф. Энгельсу, совпадает с первым значительным делением общества на классы — рабов и рабовладельцев,[8] который в Китае начался значительно раньше (поскольку и общественное разделение труда началось еще с эпохи Чжоу), но должен был получить свое развитие именно в период дин. Цинь, а особенно Хань.

Имеющиеся в нашем распоряжении данные показывают развитие рабства в Китае и рост закабаления свободной части населения. «Все почти

[1] О деятельности Ши Хуан-ди см.: A l. T s c h e p e. Histoire du Royaume de Ts'in. Variétés Sinologiques, № 27, Chang-Hai, 1909. О строительстве стены — стр. 271. Первый ее участок был в районе Желтой реки до Иньшань 陰山, см. стр. 274. Сведения о гуннах ему представил министр Ли Сы 李斯, см. стр. 273.

[2] И. З а х а р о в. Историческое обозрение народонаселения Китая. Труды членов Российской духовной миссии в Пекине, т. I, 1852, стр. 261.

[3] Ук. соч., стр. 261. — Ср.: M. G. P a u t h i e r. Chine. Paris, 1837, стр. 221.

[4] И. З а х а р о в. Поземельная собственность в Китае. Труды членов Российской духовной миссии в Пекине, т. II, 1853, стр. 19.

[5] Richard W i l h e l m, ук. соч., стр. 139.

[6] Ук. соч., стр. 169—170.

[7] Ф. Э н г е л ь с. Происхождение семьи, частной собственности и государства. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 135 и сл.

[8] Ук. соч., стр. 137: «Первое крупное общественное разделение труда вместе с увеличением производительности, а следовательно, и богатства, и с расширением поля производительной деятельности, при всех данных исторических условиях, с необходимостью влекло за собою рабство. Из первого крупного общественного разделения труда возникло и первое крупное разделение общества на два класса — господ и рабов, эксплоататоров и эксплоатируемых».

преобразования, сделанные циньским государем Ши-Хуан-ди, — пишет И. Захаров, — возбуждавшие повсюду ропот и кончившиеся падением его дома, при династии Хань, напротив, были усвоены и получили настоящий ход».[1] Откуп был заменен подушной податью, разрешено было продавать себя и родственников (дети, жена) в рабство. Огромная потребность в дешевых рабочих руках неизбежно влекла Китай по пути развития рабства и увеличения народонаселения любыми способами. Характерно, что девушки с 15 до 30 лет, не вышедшие замуж, облагались повинностью в 5 раз большею, чем мужчины.[2] К этим фактам о рабстве мы вернемся ниже постольку, поскольку они нам будут необходимы для понимания процессов, происходивших в гуннском племенном союзе.

В ханьскую эпоху особого внимания заслуживают в связи с историей гуннов два момента в истории Китая: 1) развитие рабства и на основе рабства развитие сельского хозяйства и домашней промышленности и 2) развитие торговли.

Внешним источником рабов для Китая являются кочевые племена — северо-гуннский племенной союз. Как выше было указано, при Хань особое развитие получает торговля с Западом,[3] в частности шелком. Торговые пути лежат через земли кочевников.[4]

Эти два обстоятельства являлись основными, определяющими весь ход взаимоотношений Китая с гуннами.

В несколько ином плане развертываются причины и порождаемые ими формы взаимоотношений со стороны гуннов с Китаем. Так как анализ этого является нашей основной задачей, то мы и постараемся подробней проследить эти явления.

III

Победа Китая над кочевниками при дин. Цинь не могла пройти бесследно для них. Отброшенные к северу гунны прежде всего лишились возможности получать продукты земледельческого производства. Кроме того, кочевые племена оказались лишенными плодородных пастбищ Северного Китая по Желтой реке (Хуан хэ) и вынуждены были занять местности, значительно меньше обеспечивающие кочевое скотоводство. Условием, значительно способствовавшим политическому кризису гуннов, было также то обстоятельство, что восточные соседи — племена дунху 東胡 и западные юэчжи 月氏 — находились в ту пору, по выражению источника, в «силе и расцвете».[5]

[1] И. Захаров. Историческое обозрение народонаселения Китая, стр. 267.

[2] Ук. соч., стр. 268.

[3] О развитии торговли с Западом при Хань см.: F. Hirth. China and Roman Orient. London, 1882. — Основным предметом торговли был шелк. О проникновении китайского шелка на Запад см. также: B. Laufer. Sino-Iranica. Chicago, 1918, стр. 489 и сл. — Изложением вышеупомянутой большой работы F. Hirth является его статья «Contributions to the History of Ancient Oriental Trade» (отд. отт. из «Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin», 1889, № 1).

[4] О торговых путях см.: A. Herrmann. Die Seidenstrassen zwischen China und Syrien. 1910. — Изложение работ о торговых путях и полемику см.: Г. Грум-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край, т. II, Л., 1926. — Анализу торговых путей и проникновению Китая на Запад, в частности в земли гуннов, посвящена содержательная статья: T. W. Kingsmill. The Intercourse of China with Eastern Turkestan and the Adjacent Countries in the Second Century B.C. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New series, t. XIV, 1882. — Интересны его замечания об определенном единстве мирового процесса в то время (стр. 74 и сл.). Многие отожествления китайских названий приняты и вошли в литературу.

[5] «В то время дунху были сильны, а юэчжи процветали» (ШЦ, гл. 110; ЦХШ, гл. 94, стр. 5 г).

Состояние гуннов значительно улучшилось только на время: когда пала дин. Цинь, гарнизоны по границе были ликвидированы.[1] Гунны возобновили свои старые границы с Китаем по долине Желтой реки. Естественно, что этот успех, не зависящий от самих гуннов, был временным и к началу дин. Хань предстояло восстановление status quo в положении гуннов.

Растущее скотоводческое хозяйство гуннов и их международное положение послужило развитию централизации кочевых племен и необходимости перехода их к системе военно-демократического управления.[2]

Наилучшим выразителем этих объективно исторических задач гуннского племенного союза был Мао-дунь, с именем которого можно связывать сложение военно-демократического строя у гуннов.

Удачные войны Мао-дуня, покорение ряда окружающих племенных образований типа дунху, юэчжи, динлин, гэкунь, хуньюй, цзюеши, цайли и др.,[3] а также завоевание части Северного Китая,[4] были непосредственными причинами укрепления авторитета Мао-дуня, несомненно талантливого и умного полководца.

Успех Мао-дуня имел своим результатом установление между гуннами и Китаем союза на основе мира и родства и определение ежегодной дани, состав которой красноречиво говорил о нуждах кочевников в продуктах сельскохозяйственного производства.

Военные успехи гуннов при Мао-дуне были прежде всего причиной перехода к гуннам ряда начальников из Китая [5] и перехода на сторону гуннов владетеля княжества Янь некоего Лу Ваня,[6] а также прецедентом для дальнейших набегов на Китай отдельных предводителей гуннов типа западного чжуки[7]-князя, в 177 г. захватившего Ордос и уведшего большое количество населения в плен.[8] Эти походы с уводом населения в плен, в рабство были существенным условием усиления классовой дифференциации гуннов и исподволь создавали у них определенный слой родовой рабовладельческой аристократии. Китайские источники о гуннах сообщают, что «пленные мужчины и женщины поступают в рабство».[9]

Однако процесс накопления рабов у гуннов и их использование были, повидимому, еще весьма незначительными, ибо беглый китаец Чжун Хан-юе 中行說, описывая обычаи гуннов при шаньюе Лао-шан Цзи-юй 老上稽粥單于, сыне Мао-дуня, мог подчеркивать у них господство патриархальных отношений и резко противопоставлять их системе общественных отношений Китая.[10]

Эта патриархальность отношений у гуннов объясняет стремление к бегству из Китая определенной части населения к гуннам.

---

[1] ЦХШ, гл. 94, стр. 5 v.

[2] См. об организации племен у гуннов: ЦХШ, гл. 94, стр. 7 v. — И. Бичурин, ч. I, стр. 14.

[3] ЦХШ, гл. 94, стр. 8 v; динлин 丁靈; гэкунь 鬲昆; хуньюй 渾窳; цюйшэ 屈射; цайли 薪犁. — ШЦ, гл. 110, стр. 11 v. — О племенах см.: O. Franke. Beiträge, стр. 14 и сл. — Названия племен и титулов взяты по И. Бичурину. Вместо цайли следует читать синьли. По ЦХШ — несколько иное обозначение племен, а именно: 渾窳窋; 屈射; 丁零; 隔昆; 新犁.

[4] См. ЦХШ; речь идет о завоевании области Дай 代.

[5] ЦХШ, гл. 94, стр. 9 r.

[6] 燕王盧綰, ЦХШ, гл. 94, стр. 9 v. — У И. Бичурина — Лу Гуань.

[7] Чжуки — титул.

[8] Об этом см.: ЦХШ, гл. 94, стр. 10 v.

[9] 奴婢, ЦХШ, гл. 94, стр. 8 r. — И. Бичурин, ч. I, стр. 17.

[10] ЦХШ, гл. 94, стр. 12 v — 13 r.

Количество перебежчиков было, повидимому, настолько значительно и являлось таким ущербом для Китая, что могло конкурировать в известной степени с ущербом, причиняемым набегами гуннов. Во всяком случае, в письме к гуннам китайского императора Сяо Вэнь-ди (179—156 гг. до н. э.) от 162 г. имеются следующие любопытные строчки: 亡人不足以益衆廣地。匈奴無入塞。漢無出塞。犯令約者殺之。'Беглые люди недостаточны для того, чтобы увеличить население и расширить территорию. Сюнну пусть не входят в наши границы, а Хань (китайцы) не выходят за границу. Тех, которые будут нарушать этот договор, предавать смертной казни'.[1]

Эффект от этого соглашения был невелик, насколько мы можем судить по дальнейшим сообщениям.

Неоднократно прерываемый набегами гуннов и изменами внутри Китая договор мира и родства был, однако, дипломатическим стержнем в нормализации, со стороны Китая, взаимоотношений с гуннами. Прежде всего это отражалось в отправке регулярных даней и открытии при императоре Цзин-ди (156—140 гг. до н. э.) регулярной торговли с гуннами, расширенной при императоре У-ди (140—87 гг. до н. э.), и с Восточным Туркестаном.[2]

Следует отметить, что китайский двор отправлял два типа дани гуннам. Одна дань состояла, главным образом, из предметов широкого потребления и в значительной степени распределялась между всеми гуннами. Другой тип дани шел только шаньюю и, вероятно, наиболее знатной части гуннских родов, в первую очередь шаньюйскому роду. Упоминание о двух типах дани неоднократно встречается в текстах.[3] Кроме того, необходимо указать, что массы гуннов удовлетворяли свои потребности в результате многочисленных походов, в то время как шаньюи в значительной степени довольствовались непосредственными подарками от китайского двора.

Этот факт имеет существенное значение потому, что ускорял разрыв между интересами всего гуннского племенного союза и его незначительной частью — шаньюйским родом. Это имело также своим результатом развивающуюся борьбу за шаньюйский престол. Если первые шаньюи Мао-дунь, Цзи-юй и Цзюнь-чэнь 軍臣 наследовали престол по прямой линии, то шаньюй И-чи-се 伊稚斜, бывший восточным лули-князем, как сообщает источник, сам объявил себя шаньюем после смерти Цзюнь-чэня в 126 г., разбив войска наследника Юй-би, который бежал в Китай.[4]

Следствием этого было широкое развитие войн с Китаем с переменным успехом для обеих сторон, закончившееся в 121—119 гг. крупной победой китайцев над гуннами. Вообще борьба с гуннами у Китая была составной и необходимой частью борьбы с варварами севера и запада. Проникновение Китая на запад начинается особо сильно со времени путешествия Чжан Цяня 張騫, в 138—126 гг. посетившего западные страны, в том числе и

---

[1] ЦХШ, гл. 94, стр. 16 v. — И. Бичурин, ч. I, стр. 32.

[2] О племенах Восточного Туркестана и связях с ними Китая см.: Th. W. Kingsmill. Han Wu Ti, and the Aboriginal Tribes on the South-western Frontier of China. China Review, t. XXV, 1900—1901, стр. 103—109.

[3] Напр. дань 198 г. до н. э. состояла, главным образом, из продуктов питания (ЦХШ, гл. 94, стр. 9 v) и дань 174 г. до н. э. лично Мао-дуню — из предметов роскоши; см.: ЦХШ, гл. 94, стр. 12 rv.

[4] 其(Цзюнь Чэня)弟左谷蠡王伊稚斜自立爲單于。攻敗軍臣單于太子於單於單亡降漢. ЦХШ, гл. 94, стр. 18 v. — И. Бичурин, ч. I, стр. 36.

Среднюю Азию (Фергану, тогда называвшуюся 大宛 Да-вань).[1] К 129 г. относятся походы Вэй Цина 衛青,[2] к 119 — походы Хо Цюй-бина 霍去病 и Вэй Цина,[3] к 166 г. — первые походы Ли Гуана 李廣[4] и к 99 г. — Ли Лина 李陵[5] в гуннские ставки. Известны также походы Хо Цюй-бина 121 г. и походы в Западный край, также затрагивавшие непосредственные интересы гуннов,[6] вторичное путешествие 115 г. Чжан Цяня[7] и мн. др.

Pfizmaier в статье, посвященной походам Вэй Цина и Хо Цюй-бина, приводит состав начальников отрядов в армиях того и другого полководцев.[8] Характерно, что это все люди знатного происхождения, а военачальников войск Хо Цюй-бина он просто называет ленными князьями (Lehenfürsten).[9] Эта победа китайцев дала в их руки не только территорию к северу от Желтой реки, но и огромное количество рабов. Так, например, в 121 г. было взято в плен, по сведениям китайских источников, 30 000 гуннов и несколько позднее 40 000, а в 119 г. в течение трех битв в разное время было взято 19 000, 70 000 и 90 000 гуннов.[10] Какова ни была бы достоверность этих цифр, ясно, что в течение трех лет Китай обрел огромное количество военнопленных, причем в текстах подчеркивается, что они были взяты в плен (虜).[11]

Эти победы Китая существенно отразились на его экономическом развитии. Прежде всего они включили в состав непосредственных производителей Китая огромный контингент рабов из гуннов, во-вторых, они частично обеспечили развитие торговли с Западом; благодаря этим победам был расчищен путь для сражений с северными соседями, в частности с царством Давань, которое было ими покорено в 102 г.

В общем, царствование У-ди (140—87 гг. до н. э.) было для гуннов наиболее тяжелым. У-ди прежде всего лишил гуннов их мощи в окружающих варварских племенных союзах и подготовил в определенном отношении консолидацию всего древнего мира от Китая до Рима, этим самым, правда, создавая условия для консолидации и варварской периферии, причем

[1] См. из последних переводов описания путешествия Чжан Цяня: F. Hirth. The Story of Chang K'ién. Chinas Pioneer in Western Asia. Journal of the American Oriental Society (JAOS), t. 37, стр. 2, сентябрь, 1917, текст, стр. 77 и сл.

[2] A. Pfizmaier. Die Heerführer Wei-tsing und Ho-khiü-ping. SKAW zu Wien, 1864, t. 45, стр. 139—180. — Первый поход Вэй Цина он относит к 129 г., см. стр. 143.

[3] См. ук. соч., стр. 152—172. Хо Цюй-бин был сам знатного происхождения — он был сыном старшей сестры жены императора.

[4] A. Pfizmaier. Die Heerführer Li-Khuang-li und Li Ling. SKAW zu Wien, 1863, t. 44, стр. 511—544. — Ли Гуан родился в Лунси (провинция Ганьсу), умер в 118 г. до н. э.

[5] О Ли Лине имеется вообще большая литература. См. ук. соч., стр. 529 и сл. Известно, что Ли Лин женился на дочери шаньюя и, получив в надел земли Хакас, остался у гуннов, прожив у них 25 лет. Умер он в 74 г. до н. э. В китайскую литературу вошло его письмо на родину. Издано: G. Margouliès. Le Kou Wen Chinois. Paris, 1925, стр. LII—LV и стр. 93—100. — Ли Лин был заподозрен в измене, отчего был вынужден остаться у гуннов, которыми он был взят в плен. Во всех сводных работах по истории гуннов или Китая всегда имеются описания инцидента с Ли Лином. Его пребыванию у гуннов и взаимоотношениям с другим китайским деятелем Су У 蘇武 посвящена специальная статья A. Pfizmaier'a «Die Geschichte einer Gesandtschaft bei den Hiung-nu's» (SKAW zu Wien, 1863, Bd. 44, стр. 581—600).

[6] Ed. Chavannes. Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan Oriental. Oxford, 1913, стр. V.

[7] См.: H. Cordier. Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers, t. I. Paris, 1920, стр. 233.

[8] См. его «Heerführer Wei-tsing und Ho-khiu-ping», стр. 172 и сл.

[9] Ук. соч., стр. 178—179.

[10] ЦХШ, гл. 94, стр. 20 r—21 v.

[11] ЦХШ, гл. 94, стр. 21 r. — И. Бичурин, ч. I, стр. 41.

на востоке в роли ее стихийного организатора снова выступают гунны, но значительно позднее. Гуннам, по существу, не удается занять того положения, которое они занимали при Мао-дуне и его ближайших преемниках. В самой среде гуннов, да и во всей варварской периферии того времени, происходят события, которые существенно изменяют соотношения сил. Ранее покоренные гуннами племена типа усунь, динлин, ухуань и др., пользуясь переживаемым кризисом гуннов, выходят из-под их власти и, более того, наносят им весьма существенные удары в 70-х годах I в. до н. э. Источник по этому поводу гласит: «В то время динлины 丁令, пользуясь слабостью (сюнну), напали на них с севера, ухуань 烏桓 вступили в их (земли) с востока, усунь 烏孫 [1] разбивали их с запада. Эти три народа порубили несколько десятков тысяч человек и в добычу получили несколько десятков тысяч лошадей и великое множество быков и овец. Кроме этого, $^{3}/_{10}$ людей и $^{3}/_{10}$ скота от голода погибли и $^{5}/_{10}$ имущества погибло. Сюнну пришли в крайнее бессилие. Подвластные им владения отложились от них, и сюнну не могли больше нападать и грабить».[2]

IV

Разгром гуннов не был фактически разгромом шаньюйского рода. Потери при военных неудачах, тем более при голоде и падеже скота, подрывали главным образом массу гуннских племен. Выше было указано, что в 70-х годах I в. до н. э. гунны потеряли $^{3}/_{10}$ всего состава людей и $^{3}/_{10}$ скота, а зимой 68 г. во время голода погибло $^{6}/_{10}$ народа и $^{6}/_{10}$ скота.[3] Такие потери, пусть несколько преувеличенные, сильно ослабили гуннов, которые к тому же лишились в 67 г. своих западных владений — главных поставщиков зерна.[4] Зерно для гуннов было существенно необходимым продуктом. Известно, что еще в 80-х годах I в. до н. э. гунны устраивали запасы зерна, причем в этом им помогали китайцы, издавна жившие среди гуннов (потомки перебежчиков при дин. Цинь).[5] В 66 г. гунны посылали специальные войска в Западный край для организации земледельческих поселений.[6] Эта энергичная деятельность гуннов показывает, что абсолютно отрезанным от земледельческих районов кочевник существовать не может. В это же время положение было особо обостренным, ибо нападать на Китай они не могли по своей слабости, да к тому же сами находились под ударами своих соседей. К этому надо присовокупить тот факт, что среди гуннов развивалось недовольство. По смерти шаньюя Сюй-люй Цюань-цюй 虛閭權渠 в 60-х годах, нарушив все демократические выборы, престол занял Во-янь Цзюй-ди 握衍朐鞮, представлявший тип крайнего диктатора и деспота.[7] Прежде всего Во-янь выступил открыто против традиций гуннского племенного союза, нарушив традиционное «избрание»; далее он активно начал истреблять всю непокорную знать и старался занять всевозможные руководящие посты своими родственниками. Естественно, что резкое попрание всех демократических прав гуннских племен вызвало единодушный отпор, выразившийся прежде всего в неподчинении шаньюю

[1] Об усунях см.: Kurakichi Shiratori. Über den Wu-Sun-Stamm in Centralasien. Revue Orientale (Keleti Szemle, t. III, v. 2—3, 1902). — Ср.: В. Бартольд. Очерк истории Семиречья. Верный, 1898, стр. 2—9.

[2] ЦХШ, гл. 94, стр. 34 г. — И. Бичурин, ч. I, стр. 63—64.

[3] ЦХШ, гл. 94, стр. 34 v—35 г.

[4] ЦХШ, гл. 94, стр. 35 г.

[5] ЦХШ, гл. 94, стр. 30 v.

[6] ЦХШ, гл. 94, стр. 35 г.

[7] ЦХШ, гл. 94, стр. 35 v и сл.

ряда родов. Заканчивается эта борьба тем, что вожди и старейшины части племен выбрали некоего Цзи-хоу-шань 稽侯狦 под именем Ху-хань-е шаньюя 呼韓邪單于 в 58 г. и, собрав около 50 000 войска, отправились походом против Во-янь Цзюй-ди шаньюя. Не получив ни от кого поддержки, Во-янь Цзюй-ди кончил жизнь самоубийством, а престол шаньюя занял Ху-хань-е. Характерно, что Ху-хань-е, не будучи законным наследником, является ставленником масс гуннских племен, и, как сообщают источники, «Весь его народ перешел к Ху-хань-е шаньюю».[1] Избрание Ху-хань-е является в истории гуннов фактом, утверждающим силу военно-демократических начал племенного союза, и свидетельствует о серьезном расслоении, о социальной дифференциации внутри гуннов.

Избрание Ху-хань-е было демонстрацией силы демократического строя гуннов, способного преодолевать узурпаторские тенденции шаньюйского рода. Дальнейшая история показывает, что демократический строй гуннов неоднократно давал чувствовать себя шаньюям, часто признававшимся в своем бессилии совладать с гуннскими племенами.[2]

Деятельность Ху-хань-е имеет для нас особый интерес, ибо с ней связан определенный этап в истории гуннов.

Будучи выбран шаньюем, он прежде всего завершает начатую деятельность по уничтожению старого шаньюйского рода, приказывая старейшинам убить младшего брата Во-янь Цзюй-ди, бывшего чжуки-князем, распускает войска, истомленные непрерывными войнами, и возводит в достоинство восточного лули-князя, своего брата Ху-ту-у-сы 呼屠吾斯, как подчеркивает летопись, «находившегося среди народа».[3]

Деятельность Ху-хань-е вызывает исключительных масштабов борьбу за власть в гуннском племенном союзе. У гуннов одновременно, в течение 57 г., появляются пять шаньюев, а именно: восточный чжуки, младший брат бывшего шаньюя, Во-янь, объявил себя шаньюем, князь Ху-цзе 呼揭 и Юй-цзянь, князь Западной стороны 奧鞬王 также объявили себя: первый — Ху-цзе шаньюем, второй — Чэ-ли шаньюем 車犁單于. Ду-юй У-цзи 都尉烏藉 также объявил себя шаньюем. Таким образом были: Ху-хань-е шаньюй, выбранный, и четыре самозванца: У-цзи и чжуки из старого шаньюйского рода и Чэ-ли и Ху-цзе из Западной стороны.[4]

---

[1] ЦХШ, гл. 94-а, стр. 37 г: 所其民衆盡降呼韓邪單于. — И. Бичурин, ч. I, стр. 69.

[2] Соответствующий, наиболее яркий пример приведен в нашей статье «Гуннский могильник Ноин-Ула и его историко-археологическое значение» (Известия Акад. Наук, № 4, 1937). См. также нашу статью «Наследственность и выборность у кочевников Азии» (ПИДО, 7—8, 1936); там же — литература вопроса.

[3] 在民間 ЦХШ, гл. 94, стр. 1 г. — A. Wylie. History, стр. 46: — «from among the people».

[4] ЦХШ, гл. 94, стр. 1 г—1 v. — Чтение имен сохранено в основном по И. Бичурину. Этот факт особо выделяет и более поздняя история Цзинь шу 晉書. Она сообщает о мятеже пяти шаньюев и выделяет деятельность Ху-хань-е, направленную к подчинению гуннов Китаю. Вот, что сообщает Цзинь-шу: 'У сюнну произошли беспорядки. Пять шаньюев боролись за престол, Ху-хань-е шаньюй потерял свое государство. Возглавив кочевья (собств. племена кочевников, — *А. Б.*), он вошел вассалом в Китай.' Характерно, что в то время как деятельность Ху-хань-е восхваляется, о Чжи-чжи вообще Цзинь-шу не считает нужным говорить. Характерно это замалчивание при сравнительно большом описании деятельности Ху-хань-е. Шаньюи до Ху-хань-е вообще не упоминаются. Сравнительно подробно об этом событии сообщает и более поздняя история Тун-цзянь ган-му (кн. 6, стр. 24 г), которая датирует это событие 57 г. до н. э.: 五鳳元年秋匈

Разгром шаньюев Ху-цзе, Чэ-ли и У-цзи произошел в результате как междоусобиц, так и благодаря разгрому их чжуки шаньюем, после чего Чэ-ли был вынужден отправиться на северо-запад. Шаньюи У-цзи, и Ху-цзе, поддерживавшие Чэ-ли, сняли с себя звание шаньюев еще до разгрома их войсками чжуки.

Разгром войск чжуки войсками Ху-хань-е привел к тому, что Чэ-ли шаньюй покорился шаньюю, а остатки старошаньюйского рода Ду-лун-ци 都隆奇 — дядя бывшего шаньюя Во-янь и племянник Во-янь, сын Чжуки (Чжуки покончил жизнь самоубийством), — бежали в Китай, равно как и еще ряд представителей шаньюйского рода.[1]

Однако на этом события с шаньюями не прекращаются. Вторично был объявлен шаньюем У-цзи, вскоре убитый Ху-хань-е. Сопротивлялся и старошаньюйский род в лице родственника убитого Чжуки шаньюя Сюцзюй-князя 休旬王, который объявил себя Жунь-чжэнь шаньюем 閏振單于.[2]

Наиболее, пожалуй, значительным фактом является объявление себя шаньюем ставленника Ху-хань-е — Ху-ту-у-сы, который будучи восточным чжуки-князем, объявил себя Чжи-чжи-шаньюем,[3] разбил через два года войска Жунь-чжэня и убил его, разбил войска Ху-хань-е и стал почти полновластным владетелем в союзе. С этого времени среди гуннов два брата—Ху-хань-е и Чжи-чжи—являются соперниками, борющимися за господство внутри гуннского племенного союза.[4] Несмотря на внешнее сходство в их действиях, например в стремлении обоих заручиться поддержкой Китая, наиболее активную роль играет Ху-хань-е, вызывая нарекания старейшин, в то время как Чжи-чжи чаще выступает против китайского императора, выражая настроения варварской периферии. Не случайно, что не Чжи-чжи, а Ху-хань-е получает огромные личные подарки от Китая. Деятельность Ху-хань-е не вызывает одобрения в массе гуннских племен, которые устами своих «старейшин» 大臣 да-чэнь[5] в следующих словах резюмировали мнение масс гуннских племен на предложение Ху-хань-е стать вассалами Китая: «Это невозможно. Сражаться на коне есть наше господство и потому мы страшны всем народам. Мы еще не обеднели в отважных воинах. Теперь старший и младший братья спорят о государстве, и если не старший, то младший получит его. При этих обстоятельствах и умереть составляет славу. Наши потомки (букв. сыновья и внуки, — *А. Б.*), всегда будут царствовать над государствами. Хань (Китай, — *А. Б.*) как ни могуществен, не в состоянии поглотить Сюнну. Для чего же нарушать традиции предков? Сделаться вассалами Хань — значит унизить и постыдить покойных шаньюев и подвергнуть посмеянию соседних владений. Правда, что такой

奴亂。五單于爭立 'У-фын, первый год, осенью, у сюнну произошли беспорядки. Пять шаньюев боролись за престол'. См. рукописный перевод источника И. Бичурина (хранится в Рукописном отделе Института востоковедения Акад. Наук), т. I, стр. 123. Полный перевод текста Цзинь-ши о гуннах см. в нашей рецензии на работу McGovern'a в «Вестнике древней истории» за 1940 г. (печатается).

[1] ЦХШ, гл. 94, стр. 1 v.

[2] 自立爲閏振單于 ЦХШ, гл. 94-в, стр. 2 v.

[3] 後呼韓邪單于兄左賢王呼屠五斯亦自立郅支骨都侯單于在東邊 'Затем старший брат Ху-хань-е шаньюя, восточный чжуки-князь Ху-ту-у-сы, объявил себя Чжи-чжи Гу-ду-хоу шаньюем с местопребыванием на восточной границе'. ЦХШ, гл. 94, стр. 2 v. — И. Бичурин, ч. I, стр. 72.

[4] ЦХШ, гл. 94, стр. 3 г. — И. Бичурин, ч. I, стр. 72.

[5] Имеется в виду племенная знать — букв. «высшие сановники».

ответ доставит спокойствие, но мы более не будем владычествовать над народами».[1]

Ху-хань-е склонился к совету восточного князя И-чжи-цзы и поддался Китаю в 53 г. I в. до н. э.,[2] за что неоднократно получал большие подарки от китайского императора в 52, 49 и 33 гг.[3] Пришедшие с ним гунны были ассимилированы Китаем.

Чжи-чжи, который не имел такого успеха у китайского двора, покорив усунь, уцзе 烏揭, цзянькунь 堅昆 и динлин, утвердился на севере, в 7000 ли на юго-восток от Цзянь-кунь, заложив основание северной гуннской орде.[4] Таким образом, если в 55 г. Чжи-чжи объявил себя шаньюем, то 48 годом можно датировать окончательный раскол гуннского племенного союза. В то время как южная часть гуннов во главе с Ху-хань-е находилась под непосредственным китайским влиянием, северные гунны были более автономны.

Ху-хань-е же кладет основу новым типам отношений с Китаем; это — полная продажа себя интересам китайского двора, и это было скреплено клятвой 47 г. в присутствии китайских чиновников Чан и Мэн 昌 и 猛 с ритуальным убийством белой лошади и питьем вина из чаши, сделанной из головы юе-чжийского вождя.[5]

Чжи-чжи погибает от руки Китая, который был заинтересован в сохранении преданного им Ху-хань-е и уничтожении Чжи-чжи, ибо как последний ни пытался связаться с Китаем, объективно он был выразителем той части племен, которые были исконными и непримиримыми врагами Китая. Надо отметить, что различие в поведении Ху-хань-е и Чжи-чжи очень тонко подметил в свое время такой талантливый китаист-историк, как F. Hirth, указавший на различие двух «военных» партий (Kriegspartei) у гуннов: одна стремилась к союзу с Китаем и к подчинению ему, а другая боролась за независимость. По поводу вышецитированного текста ответа старейшин F. Hirth писал, что в нем отразились воззрения этих партий.[6] Меньшая часть ушла с Ху-хань-е в Китай, а Чжи-чжи «der als echtes Vorbild seines Nachkommen Attila, nachdem er sich von den chinesenfreundlichen Hiung-nu getrennt hatte, das in jener Rede aufgestellte Programm zur Ausführung brachte».[7]

Эту абсолютно верную, по нашему мнению, трактовку раскола гуннов у F. Hirth'а встретил в штыки Г. Грум-Гржимайло, который не хотел видеть в лице Чжи-чжи выразителя интересов военно-демократических гуннских племен, преуменьшал его историческую роль, подчеркнутую F. Hirth'ом, и пытался представить Чжи-чжи простым претендентом на престол.[8]

Однако мнение F. Hirth'а представляется нам абсолютно правильным. Прежде всего следует остановиться на том, какие последствия были от ухода Чжи-чжи на север и какой стала та огромная варварская периферия, которая окружала в Азии такие государства, как Китай и Индию. Подачка

---

[1] ЦХШ, гл. 94, стр. 3 г. — И. Бичурин, ч. I, стр. 72.

[2] 左伊秩訾, ЦХШ, гл. 94, стр. 3 г.

[3] ЦХШ, гл. 94, стр. 3 v, 4 v, 7 г.

[4] ЦХШ, гл. 94, стр. 5.

[5] ЦХШ, гл. 94, стр. 6 г. Происходило это на восточной стороне реки Но-шуй 諾水. См.: И. Бичурин, ч. I, стр. 78. — Полные имена чиновников Чжан Мэн 張猛 и Хань Чан 韓昌

[6] F. Hirth. Ueber Wolga-Hunnen und Hiung-Nu. SKAW zu München, 1899, Bd. II, H. 11, стр. 270.

[7] Ук. соч., стр. 270.

[8] Г. Грум-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край, т. II. Л., 1926, стр. 119.

Ху-хань-е в виде одежд, шелковой ткани и тому подобных вещей в 33 г. еще более укрепляет верноподданнические чувства Ху-хань-е по отношению к Китаю.[1] Если верить источникам, он за три приема получил громадное количество подарков и в жены девицу Ван Цян 王嬙, по прозванию Чжао-цзюнь, происходящую из знатного китайского семейства.[2]

Ху-хань-е, не считаясь с мнением племенной знати, изъявляет свое желание взять на себя защиту границ Китая от Шан-гу до Дунь-хуана на запад с тем, чтобы Китай снял пограничные гарнизоны.

Предложение шаньюя было передано на рассмотрение совета сановников, почти единогласно признавшего его ценность и необходимость принятия. Только один из сановников, лан-чжун Хоу Ин 郎中侯應[3] запротестовал, представив подробную на сей счет докладную записку. Эта докладная записка Хоу Ина является замечательнейшим документом и для истории Китая и для истории гуннов, ибо она подводит итог роли гуннов по отношению к Китаю, а также раскрывает основные слабые стороны Китая ханьского периода.

Интересующий нас документ приводим полностью в том виде, как он сохранен «Историей старшей Хань».

«С династии Чжоу [1122—255 гг. до н. э.] и Цинь [255—209 гг. до н. э.] сюнну разбойничали и грабили пограничные места. Династия Хань[4] [206 г. до н. э. — 9 г. н. э.] при своем возникновении особенно подверглась их злу.

Я слышал, что по северному пограничному рубежу до Ляо-дуна имеется хребет Инь-шань 陰山 на запад и восток на 1000 с лишним ли. Там много деревьев и трав, много диких птиц и зверей. Утвердившись, Мао-дунь шаньюй 冒頓單于 в этих горах делал луки и стрелы и выступал в походы. Это было его местопребывание [букв. зверинец]. При Сяо У[5] выступили войска в поход против сюнну с целью прогнать их и отнять эти земли. Выгнали их на север степи (Ша-мо), построили границу с пограничными крепостями и открыли станции и узкие дороги: построили внешнюю стену, учредили гарнизоны для ее охраны. Затем на границе стало немного спокойнее. По северную сторону степи земля ровная, мало деревьев и трав, много больших песков. Когда сюнну производят набеги, то мало мест для убежища. От границы на юг расположены глубокие горные долины, проходить которые трудно. Старики говорят, что сюнну после потери Инь-шань пройти его без слез не могут. Если снять пограничные укрепления и гарнизоны, то это значит показать, что варвары 夷狄 имеют большие преимущества. Это первая (причина) невозможности (принять предложения Ху-хань-е).

Ныне сюнну осенены милостями нашего двора.[6] Сюнну удостоились безопасной жизни, они бьют челом, желая стать вассалами. Если у варваров бывают затруднения, то они делаются своевольными и мятежными. Качества эти природные. Вместо того, чтобы отзывать войска с внешней стены и сокращать станции и дороги, достаточно отменить сигнальные маячные огни. В древности и (во время) спокой-

[1] ЦХШ, гл. 94, стр. 7 r.
[2] ЦХШ, гл. 94, стр. 7 rv.
[3] ЦХШ, гл. 94, стр. 7 v.
[4] Речь идет о завоеваниях Мао-дуня в 176 г. до н. э.
[5] Император Сяо У-ди (140—87 г. до н. э.).
[6] Следуем И. Бичурину, ук. соч., стр. 82.

ствия не забывали об опасностях. Невозможно отменить эти меры. Вот вторая причина.

В Китае есть учение о приличии и справедливости и уголовные законы о наказаниях, а глупый народ все же нарушает запреты. Тем более, что же можно сказать о шаньюе? Может ли он поручиться, что его народ не нарушит договор? Это — в-третьих.

С того времени как Китай нашел нужным построить крепости и заставы для обуздания удельных князей и пресечения всяких завистливых желаний со стороны подданных, завели пограничные крепости, учредили гарнизоны. Сделали это не только для Сюнну, (но) и для зависимых государств, народа подданного, собственно в прошлом сюннских людей, опасаясь, что они, соскучась по родине, не взумали бы бежать. Четвертая причина.

Ближние западные цян 近西羌 охраняли границу, вошли в сношения с китайцами. Чиновники и народ, думая о выгоде, отнимали у них скот, имущество, жен и детей, и вследствие этого возникли неудовольствия и ненависть, бывшие причиной непрекращающихся волнений.

Теперь, если оставить границу, то мало-помалу возродятся недоразумения и споры. Пятая причина.

В прошлое время многие из ушедших в войска без вести пропали и не возвратились; сыновья и внуки их в бедности и нужде. В один день они убегут за границу к своей родне. Шестая причина.

Рабы пограничных жителей 又邊人奴婢, испытывая всякие несчастья, все думают бежать. Многие, говоря „у сюнну весело жить (и) пусть бдительны будут караулы", часто перебегают границу. Седьмая причина.

Жестокие и коварные шайки разбойников 盜賊榮黠羣 при крайних обстоятельствах перебегают границу, выходя на север, и там невозможно справиться с ними. Восьмая причина.

Со времени постройки границы прошло более 100 лет. Она не вся состоит из земляного вала. Местами по гребням гор камни и валежник обвалились, по ущельям и долинам речные ворота 水門[1] мало-помалу сравнялись. Солдаты строили и поддерживали эту границу. Эти труды потребовали много времени и великих издержек. Нельзя исчислить их. Я боюсь, что в совете, поверхностно продумав суть дела, хотели сократить караулы. Что будет, если в будущем случится переворот, а укрепления и караулы будут развалены и уничтожены. Тогда потребуется снова высылать гарнизоны и возобновлять линию, а труд нескольких десятков лет невозможно восстановить. Девятая причина.

Если шаньюй сам будет охранять пограничные укрепления после снятия гарнизонов и уменьшения караулов, то он, (считая) это большой услугой Хань, непременно представит разные требования и им не будет конца. Немного, (если он) потеряет (букв. недополучит), то невозможно будет предсказать его намерений. Разлад с варварами всегда наносит вред Китаю. Десятая причина.

Мнение совета не содействует долговременному сохранению спокойствия и обузданию иноземных народов».[2]

---

[1] Специально сделанные в Великой Китайской стене проходы для речных потоков.

[2] ЦХШ, гл. 94, стр. 7 v—9 r. — Вэнь-сянь тун-као, гл. 341, стр. 4—5. — И. Бичурин, ч. I, стр. 81—84. — A. Wylie, стр. 51—53. — Groot, стр. 240—243. — Parker, стр. 107—108; в подробных описаниях гуннов в Тун-цзянь ган-му и в энци-

Доводы были настолько убедительны, что китайский император немедля дал ответ шаньюю, представляющий, пожалуй, не меньший интерес, чем цитированная выше «докладная» записка Хоу Ина. Ответ гласил: «Шаньюй в представленном докладе предложил снять по северной границе служащих воинов охранных гарнизонов [1] и принять ее охрану на своих детей и внуков. Шаньюй, порываемый любовью к благоприличию и справедливости, предложил самое прочное средство к облегчению народа, которое я очень одобряю. Китай со всех четырех сторон имеет крепости и заставы не только в целях защиты внешней границы, но и для обуздания своевольствующих и бунтующих жителей Китая, которые выходят за границу и производят грабежи; потому я для успокоения народа предпринимаю законные меры. Я не сомневаюсь в искренности мыслей шаньюя, но чтобы шаньюй не удивлялся, почему не снимают гарнизонов, то я послал главнокомандующего конницей и колесницами по (имени) Цзя [2] довести (свое постановление) до сведения шаньюя».[3]

Шаньюй покорно принял отказ императора, не имея аргументов для ответа, и скромно признал свою недальновидность.[4]

Протест Хоу Ина и ответ императора нуждаются в некоторых комментариях и богаты материалом для некоторых весьма существенных выводов, которые мы намереваемся сделать.

V

Аргументация Хоу Ина против предложения Ху-хань-е может быть разбита на следующие основные группы. Первая группа — это сумма возражений, связанных с субъективными наклонностями гуннов не выполнять обещаний, и необходимость сохранения стены, независимо от достигнутого перемирия. Это — причины первая, вторая, третья.

Вторая группа связана с указанием о том, что все виды зависимых, в том числе и рабов, стремятся к гуннам, у которых жизнь намного лучше и легче, чем в Китае. Здесь прежде всего следует отметить: а) данников, б) семейства беднейшей части, по всей вероятности крестьянства, в) рабов, г) всякого рода «преступников», т. е. лиц, боровшихся против «законной» власти.

Третья группа возражений базируется на необходимости поддерживать Великую Китайскую стену, которая приходит в ветхость и требует постоянного ремонта, вряд ли выполнимого силами кочевников; если они и будут кое-что делать, то потребуют за это большого вознаграждения — удовлетворять же их требования нецелесообразно.

Возражения Хоу Ина были построены в полном соответствии с задачами и ролью государства эпохи Хань, были основаны на глубоком понимании

клопедии Ту-шу цзи-чэн вышецитированная докладная записка отсутствует. В первом сочинении сведения о шаньюях Ху-хань-е и Чжи-чжи находятся, главным образом, в тетр. 6-а.

[1] 吏士屯戍。 Ту-шу цзи-чэн, разд. VIII, гл. 119, стр. 1 и сл.

[2] 大司馬車騎將軍嘉. Первые семь иероглифов — титул.

[3] ЦХШ, гл. 94, стр. 9 rv.

[4] В Тун-цзянь ган-му (т. 6, стр. 29) сказано: «Весною сюннский шаньюй Ху-хань-е признал себя подданным империи и послал меньшого брата своего ко двору ханьскому. Уменьшают $^{2}/_{10}$ части пограничных гарнизонов». 四年 (4-й год 五鳳, т. е. 54 г. до н. э.) 春匈奴呼韓邪單于稱臣遣弟入侍。減戍什二。 Перевод см. в рукописи И. Бичурина (Всеобщая история, т. I, стр. 126, хранится в Рукописном отделе Института востоковедения Акад. Наук). Таким образом здесь налицо расхождение с показаниями ЦХШ.

положения вещей в Китае и роли гуннов, наконец, они были основаны на знании удельного веса шаньюйской аристократии в системе гуннского племенного союза.

Хоу Ин прекрасно понимал роль гуннского племенного союза как фактического союзника многих из угнетаемых господствующим классом Китая.

В эпоху Хань в Китае идет процесс массового порабощения свободного ранее населения, процесс роста закабаления свободного плебса Китая и развивается рабство.

Начнем со второго явления, т. е. рабства.

Китайские источники, а на их основании и синологическая литература, отмечают сильное развитие рабства, особенно в древнем Китае. Однако следует указать, что в целом буржуазное китаеведение вопросам рабства не уделяло должного внимания, считая его, очевидно, не существенным и не характерным явлением в системе феодальных отношений Китая. Представление о китайском феодализме, как абсолюте, было настолько устойчивым, что пересмотру это положение не подвергалось, и вопросы, связанные с исследованием института рабства, являются исключением в научной литературе.

Еще в 1837 г. француз Ed. Biot посвятил вопросам рабства небольшую статью.[1] Ed. Biot устанавливает, что иероглиф «ну» 奴 еще с XII в. до н. э., т. е. во времена Чжоу, обозначал рабов, вероятно, двух типов — государственных (esclaves de l'état ou du gouvernement) и частных (esclaves particuliers).[2] Источником, доставлявшим рабов, были пленники (prisonniers) из среды кочевников, которых E. Biot называет по старофранцузской традиции татарами, и преступники (criminels).

Если для времени Чжоу и неизвестно, были ли частные рабы, то в период Хань их наличие не подлежит сомнению. В 204 г. Гао Цзу издал указ, в котором разрешал продавать в рабство детей. По мнению E. Biot — «De cette ordonnance date devant la loi l'existence de deux sortes d'esclaves, ceux de l'état et ceux des particuliers».[3]

Характерно, что развитие рабства идет в результате разорения и крайней нищеты китайского населения. При У-ди (140—87 гг. до н. э.) количество рабов, переселенных на Желтую реку, достигло четырех миллионов человек.[4] Государственных рабов было 300 000. Такое огромное количество рабов порождает необходимость узаконения института рабства, что и происходит в эпоху Хань. T. Pippon сообщает, что «Von der Han-Zeit ab findet sich in Gesetzen und Dekreten eine genaue Trennung von Staats- und Privatsclaven».[5]

Однако общее количество частных рабов установить трудно. Известно, что император Ай-ди (6 г. до н. э. — 1 г. н. э.) узаконил количество рабов — у ленных князей (Lehenfürsten 侯王) по 200 чел., у дворянства (Hofadel 列侯) и царских принцесс (公主) по 100, у дворянства в главном городе (Adel in der Hauptstadt), у чиновников (Beamten) и богатых людей по 30 рабов. В эту цифру не входили рабы младше 10 и старше 60 лет.

---

[1] Sur la condition des esclaves et des serviteurs gagés en Chine. Journal Asiatique, 1837, III серия, т. III, стр. 246 и сл.

[2] Ук. соч., стр. 249.

[3] Ук. соч., стр. 251. — Ср.: Pippon Toni. Beitrag zum chinesischen Sklavensystem. Tokyo, 1936, стр. 13.

[4] E. Biot, ук. соч., стр. 251.

[5] T. Pippon, ук. соч., стр. 13.

Государственные рабы пребывали в рабстве только до 50 лет, после чего они переходили в земледельческое сословие.[1]

Как выше указывалось, источником рабства являлись, главным образом, пленники. E. Biot пишет: «La classe des esclaves particuliers se compose 1) de prisonniers de guerre, 2) d'individus qui se vendent eux-mêmes ou sont vendus par d'autres, 3) d'enfants d'esclaves».[2]

В государственные рабы попадали, главным образом, пленники и преступники.[3] Ван Ши-цзе отмечает четыре источника рабов: 1) преступники, 2) пленники, 3) рабская торговля и 4) дети рабов.[4] Иногда источником рабов во времена голода и особо сильных экономических потрясений становилась личная продажа в рабство. Повидимому, этот источник рабства не был особенно велик, ибо даже при Гао Цзу в 202 г. был издан указ, который гласил, что люди, продавшие себя в рабство во время голода, должны быть освобождены и жить как свободные (Die Personen, die sich in Zeiten der Hungersnot selbst als Sklaven anderer Leute verkauft haben, sollen alle als gewöhnliche Bürger freigelassen werden).[5]

Такого типа указы, связанные с освобождением из рабства, повидимому, собственно китайцев, неоднократно повторялись и позднее, напр. при Ань-ди 安帝 в 107 г. н. э.[6]

Положение раба было чрезвычайно тяжелым. T. Pippon пишет: «Der chinesische Sklave wird im chinesischen Recht genau wie der römische Sklave grundsätzlich als „Sache" betrachtet».[7] Тяжелое положение рабов было причиной их неоднократных восстаний. M. Granet,[8] отмечающий широкое развитие латифундий и рабства в ту эпоху, ставит в прямую связь с восстаниями рабов, с кризисом рабского хозяйства знаменитые восстания «Красных бровей» (18 г. н. э.) и «Желтых тюрбанов» (184 г. н. э.).

Указанного достаточно для понимания того положения Хоу Ина, где он говорит, что рабы стремятся перебегать границу и что этому надо всячески препятствовать. Аристократический строй ханьского Китая, который даже G. Maspero противопоставляет феодальному строю,[9] находя в нем сочетание демократической федерации (рабовладельческих полисов?) с императорской автократией,[10] был обусловлен и зиждился на латифундиальном хозяйстве и в значительной степени на рабском труде. Подрыв рабской системы любым способом был, конечно, неугоден правящему классу и против этого боролся Хоу Ин.[11]

Характернейшей чертой ханьского периода является экспансия Китая на запад, попытки к овладению, в первую очередь, территорией Восточного Туркестана. Эта экспансия, вызванная прежде всего своеобразным эконо-

---

[1] T. Pippon, ук. соч., стр. 15; ср. стр. 103; на стр. 91 и сл. дан перевод с китайского статьи Ван Ши-цзе 王世杰 «Das Sklavensystem Chinas» 中國奴婢制度. — Об этом указе см.: Ping-Hua Lee. The Economic History of China, New-York, 1921, стр. 173.

[2] E. Biot, ук. соч., стр. 257.

[3] T. Pippon, ук. соч., стр. 40; ср. стр. 101.

[4] Ук. соч., стр. 96 и сл.

[5] Ук. соч., стр. 126.

[6] Ук. соч., стр. 87.

[7] Ук. соч., стр. 52; ср. стр. 94.

[8] M. Granet. Chinese Civilization. London, 1930, стр. 128.

[1] G. Maspero. La Chine. Paris, 1925, t. I, стр. 49.

[90] Ук. соч., стр. 50.

[11] Факты о рабстве в Китае, в частности об указах императоров дин. Хань — Гао Цзу, Вэнь-ди, У-ди, Юань-ди, Чэн-ди, Ай-ди, Ван Мана, Гуан У-ди, Шан-ди и Ань-ди — можно найти в энциклопедии Вэнь сянь тун-као, т. I, гл. II, стр. 118—121. В указанном сочинении имеются некоторые расхождения с вышецитированными данными. Так, напр., указ Ань-ди датируется 111, а не 107 г.

мическим развитием Китая, в известной степени, была попыткой разрешения экономического кризиса внутри Китая. В самом деле, захват Западного края увеличивал чисто количественно базу эксплоатации, давая новый источник продуктов земледельческого хозяйства, увеличивая земельную площадь, куда можно было переселять задыхающееся от безземелья, разоренное китайское крестьянство. В китайских источниках неоднократно описываются возможности Западного края для развития земледелия, в случае, если земли будут орошены.[1] Однако в Западном крае сталкивались интересы Китая с гуннами, которые видели в нем непосредственную базу своего земледельческого хозяйства.

Памятники колонизации Западного края, открытые известными экспедициями в Восточный Туркестан, прежде всего экспедицией Aurel Stein'a, вскрывают всю сложную систему китайской колонизации. Характерен уже тот факт, что Китай был вынужден на захватываемой территории строить весьма существенные укрепления, известный limes, представляющий собой систему крепостей с китайскими гарнизонами, удерживавшими край в повиновении.

Известно, что одни из первых поселений китайцев в районе Восточного Туркестана относятся к 77 г. до н. э., когда полководцем Фу Цзяньцзу был завоеван район Лоу-ланя 樓蘭 и была организована военная колония И-сюнь 伊循. A. Stein подчеркивает значение этого поселения как буфера между Китаем и гуннами.[2] Характерно, что как раз в районе Лоу-ланя A. Stein'у удалось найти большую группу тканей китайского происхождения, сходных с находками в гуннском могильнике Ноин-Ула.[3] Однако 77 г. — это не первая дата проникновения китайцев в Восточный Туркестан (см. выше), а дата древнейшего и наиболее крупного в нем поселения. Так, например, колонию Юй-мынь 玉門 Stein относит к 96 г. до н. э.[4]

Укрепление китайцев в Восточном Туркестане достигалось не только организацией военных поселений с гарнизонами солдат. Оно сопровождалось возведением линии оборонительных стен, т. е. limes'a. Описание и исследование этой линии укреплений мы найдем во втором томе упомянутого труда A. Stein'a, а план его на карте № 33, приложенной к тому же труду.[5] Limes был не только военно-политическим мероприятием. Сам A. Stein сравнивает его с военными колониями Рима и австрийской «военной границей» на Дунае (в Венгрии и Кроатии).[6] На ряду с limes'ом, как мероприятием военного значения, организовывались и земледельческие колонии. Еще в 119 г. до н. э. китайцы проводили ирригационные работы в бассейне р. Тарима, причем численность населения в этих колониях доходила до 5—6 тысяч человек.[7] Характерно, что население этих колоний, в частности в районе limes'a, у Дунь-хуана состояло из преступников и ссыльных,[8] количество которых во времена Хань было особенно велико. Вспомним, что это прежде всего было безземельное крестьянство, которое

[1] Ср. для позднего времени: St. Julien. Notices sur les pays et les peuples étrangers, tirées des géographes et des historiens chinois. Journal Asiatique, 1847, стр. 192.
[2] A. Stein. Serindia, t. I, Oxford, 1921, стр. 339.
[3] A. Stein. Innermost Asia, т. III. — Ср. нашу статью «Гуннский могильник Ноин-Ула и его историко-археологическое значение» (Известия Отд. общ. наук Акад. Наук, № 4, 1937).
[4] A. Stein. Serindia, t. II, стр. 726.
[5] См. также т. III, стр. 1136 о limes'е ханьского времени.
[6] A. Stein, ук. соч., т. II, стр. 745—750.
[7] Ук соч., т. II, стр. 743.
[8] Ук. соч., т. II, стр. 725; ср. стр. 724, где он пишет об экспансии китайского императора У-ди в бассейне р. Тарима.

выступало против «законной» власти и каралось за это ссылкой в отдаленные области для их освоения. Однако из этого следует, что limes с его военными гарнизонами 戍卒 шу-цзу и разработанной системой управления от начальника limes'a 太守 тай-шоу до 尉史 юй-ши и 土史 ту-ши, начальников участков в 100 ли (indigenous functionaries)[1], был силой, долженствующей держать в повиновении не только завоеванные области и отражать набеги гуннов, но и собственно китайское население, представляющее для господствующего класса Китая далеко не благонадежную силу. Отсюда также ясно, что император не мог доверить Ху-хань-е границы как раз от Дунь-Хуана до Шань-гу, так как здесь были те элементы, которые симпатизировали гуннам.

Находки большого документального материала (юридические документы) показывают также систему многочисленных поборов и налогов с местного населения, служивших также причинами восстаний.

Документальный материал, главная масса которого относится к 65—56 гг. до н. э.,[2] рисует полностью картину хозяйственной и политической жизни края. Из всей серии вопросов, на которые имеются ответы в документах, отметим только некоторые.

Эд. Шаванн, суммируя данные документов, показывает, что даже солдаты китайского limes'a были весьма разнообразного происхождения. Одна часть их них происходила из китайских провинций Шаньси, Сычуань, Хэнань, другая набиралась на месте.[3] Большое количество набиралось из «варварских» племен, различных ху 胡, жителей Гаочана 高昌 и др.[4] Рядом с китайскими гарнизонами жило местное население. Таким образом в войске было значительное количество этнически близких к местному населению солдат. Возможно, что существовала и прямая родственная связь. Эта связь между частью гарнизона и местным населением усиливалась еще тем, что сами солдаты военных поселений занимались тем же трудом, что и местное население. Вряд ли внешним своим видом они отличались от местного населения, ибо, как сообщает Эд. Шаванн, солдаты были «sans l'épée et l'arbalète».[5]

Вся колония одновременно была и военной организацией и земледельческим хозяйством. «Ces soldats de garnison (戍卒) étaient donc en même temps des soldats laboureurs (田卒 ou 屯卒), ils formaient de véritables colonies militaires».[6]

Конечно, завоевание Восточного Туркестана не было лишь попыткой пристроить разорившееся китайское крестьянство, а имело ряд выгод (и они определяли его завоевание) для господствующего класса. В первую очередь это была крупная сырьевая база, поставщик продуктов земледельческого производства. Поэтому с проникновением политическим в Восточный Туркестан начинается и его экономическое ограбление. В упомянутом документальном материале мы находим этому свидетельство в виде расписок в получении тех или иных продуктов с местного населения на содержание военных гарнизонов. Цитируемые ниже расписки, хотя и относятся к более позднему времени, но думаю, характеризуют и рассматриваемую эпоху. Вот, например, документ № 484.

---

[1] Ук. соч., т. II, стр. 751.
[2] Ed. Chavannes. Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan Oriental. Oxford, 1913, стр. VII.
[3] Ук. соч., стр. IX.
[4] Ук. соч., стр. X.
[5] Ук. соч., стр. XV.
[6] Ук. соч., стр. XIII.

«Reçu, pour la contribution du premier mois, 1 hou de blé non décortiqué. La vingt-deuxième année kien-wou, le mois intercalaire, le vingt-sixième jour qui est le jour kouei-sseu (20 février 46 p. c.) le capitaine de la compagnie Tchou-tsio, de P'ing-wang, (nommé) Li-pou, (a payé cela). Au moment de la réception, (signé par moi), le che (scribe) (nommé) Jen».[1]

Таковы же документы № 485 (от 12 декабря 55 г. н. э.), № 486 (от 29 января 56 г. н. э.).

К более раннему времени (к периоду Ван Мана) относятся расписки в получении шелка и продуктов для снабжения гарнизона. Приводим образец такого типа документа:

«Administration du chef de poste de la section occidentale. Nous transmettons pour le neuvième mois (la liste) des soldats et des chiens de garde dont il faut fournir la nourriture; les noms des hommes sont comme ci-après».[2]

Приведенных фактов о взимании повинностей достаточно для утверждения, что в результате эксплоатации местного населения обстановка в Восточном Туркестане была сложной для Китайской империи и более благоприятной в стратегическом отношении для гуннов. Экономическое и политическое угнетение края, неблагонадежность гарнизонов и т. п. были достаточным основанием для заявления Хоу Ина о том, что «гуннов надо изолировать от Западного края».

Торговля также находилась всецело в руках китайцев, что документируется обильными находками китайских монет в местности ханьского времени, на территории Восточного Туркестана.[3]

Естественно, что, по сравнению с глубоко проникающей и разрушающей экономическое состояние населения Западного края экспансией Китая, гуннское господство было значительно легче. Вот почему жители Западного края всегда тяготели к гуннам, и в договорах Китая с гуннами неоднократно фигурировали указания о том, что гунны не должны принимать перебежчиков из Западного края.[4]

Если Восточный Туркестан представлял собой лакомый кусок в части экономической, то не меньшее значение он имел и в стратегическом отношении. Развитие торговых интересов Китая не могло ограничиваться претензией на Восточный Туркестан и тянулось дальше, в Среднюю Азию вплоть до Рима.

Как выше уже отмечалось, путешествие Чжан Цяня, а позднее поход Бань Чжао (97 г. н. э.) были вызваны этими стремлениями.[5] Экономический стык со Средней Азией осуществлялся через Согдиану, купцы которой еще в начале I в. н. э. наполняли не только Среднюю Азию, но и Восточный Туркестан.[6]

---

[1] Ук. соч., стр. 107. — Местность Пин-ван обнаружена Ed. Chavannes, см. в док. №№ 313 и 314.

[2] Ук. соч., стр. 107—108, док. № 487; ср. фрагмент док. № 490, где говорится о получении 32 кусков (футов) шелка.

[3] A. Stein. Serindia, т. III, стр. 1136. — Найденные монеты, правда, относятся только к периоду Ван Мана и позднее. См.: J. Allan. Inventory list of coins found or obtained. . ., стр. 1343. — Монеты 7 года найдены в Лоу-лане.

[4] О договоре Ван Мана с гуннами, гласящем, что они не должны принимать перебежчиков из Западного края, см. ЦХШ, гл. 94, стр. 19 г, а также у нас в статье «Гуннский могильник Ноин-Ула и его историко-археологическое значение» (Известия Отд. общ. наук Акад. Наук, № 4, 1937).

[5] В. Бартольд. Сведения об Аральском море и низовьях Аму-дарьи с древнейших времен до XVII в. Изв. Турк. отд. Русск. геогр. общ., Ташкент, 1902, т. IV, вып. II, стр. 19—23.

[6] Ф. Розенберг. О согдийцах. Записки Коллегии востоковедов, т. I, 1925, стр. 83.

Согдиана и Парфия становились мостками, связывающими Китай с Римом. Экономические связи древних государств в известной степени унифицировали систему общественных отношений древнего мира, противопоставляясь единой системе варварской периферии, которая со временем все более и более, хотя и стихийно, но все же объединилась. Несомненно, что существенную роль в этом стихийном объединении сыграл и Чжи-чжи. Это объединение не было механическим. Во всяком варварском мире мы наблюдаем общие моменты в формах взаимоотношений периферии с центром, вплоть до таких явлений, как общий ход восстаний рабов и крестьянского населения с набегами варваров. Но к этому мы еще вернемся ниже. Сейчас нам следует только указать, что периферия Китая, в значительной степени под его же влиянием, имела общие цели и задачи, а именно — свержение китайского господства. Вот почему в записке Хоу Ина предусмотрена необходимость борьбы не только с гуннами, но и с жителями Западного края, а в договоре Ван Мана с шаньюем У-лэй Жо-ди Сянь еще более подробно предусматриваются возможные враги Китая.

Вот почему в записке Хоу Ина предусматриваются и жители зависимых владений и западные цян и т. д. Передоверие границ Китая гуннам могло быть прежде всего чревато консолидацией всех этих племен, в то время как лозунгом Китайской империи было, по существу, «divide et impera».

Чрезвычайно важным моментом в записке являются указания на то, что к гуннам могут перебегать многие из жителей Китая, семьи тех, кто находится у гуннов («кто без вести пропал в походах»). Здесь помимо перебежчиков надо иметь в виду и другую категорию жителей.

История Китая показывает, что в нем, особенно в северных провинциях, в огромном количестве население было этнически близко с варварами севера. И до фактического отделения Китая от варваров, как мы это указали выше, их много осталось по южную сторону Великой Китайской стены, и после, мы имеем этому много свидетельств, гунны были на службе отдельных властителей уездов и неоднократно переселялись внутрь Китая.

Особенно много кочевых племен осело еще при последней дин. Цин. M. Granet отмечает, что много китайских семейств носили имена варваров, вследствие того, что браки между варварами и китайцами были повседневным явлением (The giving of name to a group of Barbarians has the object of regulating the marriages between it and the Chinese family groups).[1] Выше мы также показывали, какие этнические связи были между варварами севера и Китаем.

Несомненно, что мимо этого обстоятельства нельзя пройти, ибо оно показывает, что этнически население севера Китая было близко к нападающим кочевникам, оказывало им симпатии и не могло быть надежной опорой китайскому государству.

В надежде получить в гуннском племенном союзе свободу оно стремилось всячески перебежать к гуннам.

Эта категория населения Китая была весьма многочисленной, почему она и упомянута в вышецитированной докладной записке.

Последние аргументы Хоу Ина посвящены значению Великой Китайской стены. Как уже известно, в ответе императора этот аргумент занял почетное место. Великая Китайская стена являлась, конечно, крупнейшим оборонным сооружением того времени. Как средство защиты против варваров-кочевников стены и валы характерны не только для Китая. Вспомним такие известные укрепления, как Траянов вал в Западной Европе, Дербентскую стену на Северном Кавказе, Кампыр-дувал в Средней Азии. Несомненно также, что назначение Китайской стены не органичивалось только

[1] M. Granet. The Chinese Civilization, стр. 313.

ограждением земледельческой полосы от кочевников. Она может быть в большей степени служила для изоляции всех вышеперечисленных потенциальных союзников гуннов от совместных с ними действий. В этом мы видим главную ее государственную функцию. С этой точки зрения мы не можем согласиться с Wilhelm'ом, который, сравнивая Великую Китайскую стену с римским limes'ом, заявляет, что она является «ein Denkmal eines kolossalen menschlichen Willens», но не придает ей значения по существу, ибо Мао-дунь, несмотря на нее, сумел одержать такие победы над Китаем, что для того, чтобы добиться мирного союза с гуннами, императорскому дому понадобилось выдать за него замуж китайскую царевну.[1]

Великая Китайская стена, выстроенная еще при дин. Цинь, была источником разорения огромного количества населения. Ее строительство не только разделило этнически однородную среду, что (как мы выше показали) послужило источником неудовольствия и беспокойства для государства Китая, но и включило в состав недовольных массу разоренного крестьянства. Добавим к этому тот факт, что в пограничные районы ссылались также все те, кто выступал против законной власти. Создание такого буфера между кочевниками и империей могло быть целесообразным (с точки зрения господствующего класса Китая) только в том случае, если сама стена будет в надежных руках и, конечно, не во власти гуннов. В противном случае роль стены будет низведена к нулю, ибо ее южная и северная стороны одинаково были обращены к врагам.

Анализ докладной записки Хоу Ина показывает, насколько сложны были взаимоотношения Китая с гуннами, насколько гунны были точно связаны со всеми процессами социально-экономического порядка, которые мы в Китае наблюдаем. Несомненно, что гуннский вопрос для Китая был органическим и далеко необычным. С этой точки зрения можно утверждать, что гунны и Китай — это историческое единство определенной эпохи, и история Центральной Азии, равно как и история Китая, без рассмотрения обеих сторон бессмысленна.

И не случайно после падения гуннского племенного союза имя гуннов надолго было памятно Китаю. Им посвящаются специальные разделы и в более поздних династийных историях (Цзинь-шу), с ними связываются все позднейшие кочевники, занимавшие древнюю гуннскую территорию, и, наконец, гуннов вспоминает китайская поэзия. Так, например, Ли Бо 李白 (705—762 гг. н. э.) очень образно описывает борьбу Китая с кочевниками, походы китайцев в Восточный Туркестан, особенно выделяя войны с гуннами.[2]

Вместе с тем в истории гуннов период Ху-хань-е и Чжи-чжи является весьма знаменательным и в других отношениях, а именно с точки зрения истории самих гуннов и мировой истории.

В истории гуннов период шаньюя Ху-хань-е обычно рассматривали как период деления гуннов на южных и северных. Выше мы отмечали, что этот раскол был осуществлением двух тенденций развития гуннского общества, чем и определялись две разные тактики поведения — продажа себя Китаю Ху-хань-е и сохранение военно-демократического строя в лице Чжи-чжи. Их резкие отличия друг от друга (а за их именами надо видеть огромные орды кочевников) прекрасно констатирует китайский источник устами министра (сы-ту-юань) Бань Бяо 司徒掾班彪 при императоре Гуан У-ди (25—28 н. э.) в 52 г. н. э. Шаньюй северных гуннов предложил Китаю союз на основе мира и родства. Вспоминая в своем ответе импера-

[1] Richard Wilhelm. Geschichte der chinesischen Kultur. München, 1928, стр. 170—171.

[2] Ed. Chavannes, ук. соч., Введение, стр. XIX.

тору историю взаимоотношений гуннов и Китая, Бань Бяо центральным местом ответа делает историю Ху-хань-е и Чжи-чжи. Приведем отрывок из его ответа, сохраненный историей младшей дин. Хань. Бань Бяо указывал, что надо «в самом ясном виде представить им (сюнну, — *А. Б.*) прежние действия правительства (Китая, — *А. Б.*) в отношении к Ху-хань-е и Чжи-чжи», и далее он говорит: «Ху-хань-е и Чжи-чжи враждовали друг против друга. Сяо Сюань Хуань-ди (73—48 до н. э.) простер к ним свою милость и обоих спас, и поэтому оба послали своих сыновей ко двору в заложники и, назвавшись вассалами, обязались охранять границу. Впоследствии Чжи-чжи, благодаря своей враждебности, заградил источник императорских милостей. Ху-хань-е, напротив, приверженностью разительно доказал верность и сыновнее повиновение. Дин. Хань уничтожила Чжи-чжи. Таким образом, сохранив государство, (Ху-хань-е) передал его наследнику, и сыновья и внуки вместе царствовали».[1] Наконец, Бань Бяо резюмирует свое отношение, а тем самым и китайского двора к Ху-хань-е и Чжи-чжи: «Ху-хань-е и Чжи-чжи являются воплощением добра и зла».[2]

В этих словах Бань Бяо запечатлено отношение к двум группам гуннов. В чем заключалось зло северных гуннов по отношению к Китаю — нам уже известно. Однако к этому следует добавить и новые привходящие обстоятельства, а именно то, что северные гунны явились силой, которая мобилизовала всю периферию, создав этим самым единую угрозу Китаю и затруднив его действия в этих районах. Эта сила шаньюя Чжи-чжи и потревожила Китай. В 36 г. до н. э. против Чжи-чжи была отправлена военная экспедиция под руководством двух китайских полководцев — Гань Янь-шоу 甘延壽 и Чэнь Тана 陳湯. Китайские войска настигли Чжи-чжи в его ставке, расположенной в восточных пределах племен кан-цзюй. Ставка была расположена в верховьях р. Талас (современная Киргизская ССР) у самых гор, т. е., повидимому, в истоках реки. Описание этого похода и ставки шаньюя Чжи-чжи на р. Дулай 都賴 (Талас) достаточно подробно не разбиралось в научной литературе, несмотря на то, что оно имеет особый интерес для истории нашей родины.[3] Здесь Чжи-чжи был убит, что, однако, не ликвидировало объединения варварских племен севера Восточного Туркестана и Средней Азии.

Консолидация варварских племен севера имела существенное значение и в другом отношении. Это было началом движения кочевых племен на запад. Известно, что племена юебань, расположенные в древности, в V в. н. э., на территории между Тарбагатаем и Балхашем, были потомками северных гуннов. Кан-цзюй были, особенно при Чжи-чжи втянуты в гуннский племенной слой; юэчжи еще ранее при Мао-дуне разбитые гуннами, сейчас находились в тесных взаимоотношениях с ними. Мы не говорим о дин-линах и гяньгунь, которые были расположены еще северней и входили в состав гуннского племенного союза.

Вопрос о передвижении гуннов на запад издавна занимает историков Востока. Как нам представляется, еще не назрела пора решения этой проблемы. Во всяком случае, мы не знаем еще новых, решающих эту про-

---

[1] Хоу Хань шу, гл. 119, стр. 7 v и 8 r (в дальнейшем цитируется сокращенно: ХХШ). — И. Бичурин, ч. I, стр. 121—124.

[2] ХХШ, гл. 119, стр. 8 r: 喜惡之效呼韓邪至郅支是也。

[3] Эти любопытные сведения заключены в биографиях этих полководцев, находящихся в 70-й главе Цянь Хань шу (см. стр. 9 v). Ср.: De Groot, ук. соч., т. I, стр. 229 и 234. — Ср. также: K. Shiratori. A Study on Su-t'ê 粟特, or Sogdiana, Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko, № 2, 1928, стр. 93. — См.: M. Govern. The Early Empires of Central Asia. The University of North Carolina Press., 1939, стр. 191. См. нашу работу «Кенкольский могильник», Гос. Эрмитаж, 1940 г.

блему, источников. Укажу на мало известные по этому вопросу факты. В истории северной дин. Вэй (Вэй шу 魏書, 386—536 гг. н. э.) имеется любопытное указание о племени юэбань, гласящее:

«Государство Юэбань расположено от усуней на северо-запад, от Дай находится на расстоянии в 10 930 ли. Это кочевья, ранее принадлежавшие северному сюннскому шаньюю. Китайский полководец по имени Ду Сянь прогнал его; северный шаньюй перешел горы Цзинь-Вэй, пошел на запад к кан-цзюй, а слабые, которые не могли итти с ним, остались по северную сторону Кучийской земли».[1]

В той же истории говорится о владении Су-тэ 粟特, что оно расположено на территории бывших владений Янь-цай 奄蔡 и Вэнь-на-ша 温那沙 около большого озера 大澤. Отстоит оно от кан-цзюй 康居 на северо-запад, от Дай 代 — на 16 000 ли. Учитывая, что владение Ло-на 洛那國, Да-вань 大宛, т. е. Фергана, расположено от Дай на 14 500 ли, мы видим, что между Ферганой и владением Янь-цай всего 1500 ли, т. е. примерно около 1000 км. Отсюда следует, что Янь-цай было расположено не далее, как у Аральского моря, т. е. на территории алан.[2]

Владение Су-тэ было разбито гуннами, как гласит источник, которые убили его князя и овладели его землями. История дин. Вэй говорит, что владетель этих земель, т. е. гунн по происхождению, составлял уже четвертое поколение. Он назывался «князь Ху-ни» 王忽倪. Несомненно, что имя его — «Ху-ни» — есть ни что иное, как европейское название гуннов, отличное несколько от китайского наименования. Из изложенных фактов следует, что несомненна связь азиатских гуннов с западными. Разгром гуннами алан в районе Аральского озера есть исторический факт, хорошо всем известный и не требующий доказательств. Этот разгром алан гуннами произошел около 370 г. Характерно, что этому предшествовало продвижение гуннов в Среднюю Азию в лице юэбань.

Перечисленные выше факты, использованные в свое время F. Hirth'ом,[3] несомненно свидетельствуют о передвижении какой-то части гуннов в Европу. Однако следует сказать, что нельзя преувеличивать чисто количественно размеры этого передвижения, ибо мы имеем свидетельства тому, как распадавшийся гуннский племенной союз ассимилировался местными населениями.

Приведем по этому вопросу следующие два факта. В Хоу Хань шу говорится: 北單于逃走鮮卑因此轉徙據其地。匈奴餘種留者尚有十餘萬落皆自號鮮卑 'Северный шаньюй бежал, и сяньби, пользуясь этим обстоятельством, заняли его земли. Оставшиеся сюннские роды, число которых было до 100 000 (кибиток), сами приняли название сяньби'.[4]

Этот отрывок чрезвычайно важен, так как он показывает, что значительная часть гуннов осталась на месте и вообще никуда не эмигрировала. Она слилась с новым племенным образованием — сяньбийским. Здесь же

---

[1] Вэй шу, гл. 102, стр. 7 v (в дальнейшем цитируется сокращенно: ВШ). — И. Бичурин, чч. II—III, стр. 163.

[2] ВШ, гл. 102, стр. 8 v; И. Бичурин, чч. II—III, стр. 166. — ХХШ, гл. 118, стр. 13 г. — И. Бичурин, чч. II—III, стр. 121. — В ВШ говорится: 奄蔡國改名阿蘭邪國。居城屬康居。 'Владение Янь-цай было переименовано в А-лань-я; земли и города находятся в зависимости от кан-цзюй'.

[3] Ueber die Wolga-Hunnen und Hiong-nu, стр. 268 и сл. — См.: его же, Mr. Kingsmill and Hiung-nu. JAOS, т. XXX, 1909, отд. отт., Leipzig, 1910, стр. 32—45.

[4] ХХШ, гл. 120, стр. 7 г. — События эти относятся к 93 г. н. э. — См.: И. Бичурин, ч. I, стр. 163.

указывается на бегство северного шаньюя, который, по словам Вэй-шу, положил начало племени юэбань. Юэбань, таким образом, является, повидимому, незначительной частью всей орды северного шаньюя. Племя же юэбань осело в районе Семиречья и, как правильно указывает F. Hirth, существовало под именем örpän 𐰺𐰴𐰍 еще во времена тюркского каганата VI—VIII вв.[1] Следовательно, если какая-то часть юэбань сохраняется еще для VIII в. под именем örpän, а юэбань являются лишь частью эмигрировавших монгольских гуннов, то гунны, которые разбили алан и владение Су-тэ в IV в. и бывшие, в свою очередь, лишь частью этих юэбань, вряд ли были особо многочисленными. Несомненно только, что возникновение гуннского племенного союза на Западе обязано какой-то части азиатских гуннов, число которых преувеличивать не следует.

Если мы перенесемся в это время на запад, то увидим, как процессы консолидации варваров там идут в тесной связи с ходом восстаний рабов в Римской империи. Образование сарматского союза у Боспора и германцы эпохи Тацита — это мощная, стихийная, антирабовладельческая сила. Мы не будем вдаваться в подробности и рассматривать соотношения этих племенных союзов. Ясно лишь, что известное единство, заключающееся в противопоставлении древней цивилизации варварского мира в мировом процессе, мы в это время наблюдаем. Однако значение северных гуннов не ограничивается тем, что они представляют собой часть этого единого процесса. Суть заключается в том, что северо-гуннский союз представлял собою наиболее активную силу, сформировавшуюся на территории Советского Союза, включавшую в свой состав множество племен далеких, и пусть не всегда прямых, но все же предков наших современных народов СССР.

С Чжи-чжи начинается движение племен на запад. Получившая, благодаря развитию военно-демократического строя, способность к большим военным операциям, масса племен своим движением на запад начинает собой эпоху «великого переселения» народов.

Это движение, имевшее своим результатом известное объединение разнообразных племен, появление общей культуры варварского типа с ее отдельными локальными проявлениями, как известно, было чревато и общими результатами в области социальных отношений внутри тех стран, которые получили удар со стороны варваров. Известно, что принес 476 г. Риму — это был конец рабовладельческой системы. На Востоке конец V в. для сасанидской Персии — дата также немаловажного значения — это эпоха маздакитского движения, в котором не последнюю роль играли кочевники-эфталиты.

Несколько ранее существенный удар получает и Китай, в котором к концу IV в. кочевники завоевывают северные провинции и образуют известную варварскую династию Тоба-Вэй. Завоевание кочевниками Северного Китая — особая тема исследования; здесь нам только важно указать, что даже буржуазные ученые, типа M. Granet, указывают, что это был расцвет феодализма, уничтоживший старые латифундии и рабство.

У нас также имеются факты, говорящие о том, что завоевание кочевниками Северного Китая имело своим результатом сильное снижение рабства.

Приведенного достаточно для выдвижения, в порядке рабочей гипотезы, положения о том, что варварское окружение Китая, так же как и Рима, в своих действиях было единым, преследовало одни и те же задачи и значительно позднее привело к одним и тем же результатам. Так как варварскому завоеванию Рима предшествовал поход Аттилы на Запад, а западногуннский

[1] Ср.: П. Мелиоранский. Памятник в честь Кюль-Тегина. ЗВО, т. XII, вып. II—III.

племенной союз был генетически в сильной степени связан с Востоком, в частности с северными гуннами и их потомками типа юэбань, то мы считаем возможным выдвинуть положение о том, что раскол гуннов на северных и южных являлся актом всемирно-исторического значения, поскольку он был началом великого переселения народов и, в конечном счете, разгромом рабовладельческой системы. Поэтому Ху-хань-е и Чжи-чжи, связанные с южными и северными гуннами, должны занять в исторической науке место не меньше, чем тот же гунн Мао-дунь или Аттила.

И. В. Сталин говорил, что «не-римляне, т. е. все „варвары", объединились против общего врага и с громом опрокинули Рим».[1] Изучение гуннской проблемы показывает, что действительно в гибели Римской империи существенную роль сыграли племена, объединенные в гуннском союзе. Гуннский племенной союз, известный на Западе, в основной своей массе сформировался на древней территории СССР. Этим самым естественно должен увеличиться интерес к затронутой нами теме, поскольку есть все данные ставить несколько иначе вопрос о гибели Римской империи. Постановка этого вопроса И. В. Сталиным, с подчеркиванием роли всех «не-римлян», а отнюдь не только германцев, должна мобилизовать внимание исследователей и на роль древних племен на территории СССР. В первую очередь это касается племен гуннского союза.

С этой точки зрения вряд ли можно назвать этот период периодом «поражения и упадка».[2] Если это был упадок гуннов в Центральной Азии, то в то же время это было начало нового подъема варварского мира, во многом обязанного Чжи-чжи.

Скудные биографические данные о Чжи-чжи не должны влиять на нашу оценку его исторической роли. Поскольку исторические источники дают нам право оценить роль Чжи-чжи и Ху-хань-е в истории гуннов, на основании, в частности, косвенных данных, то мы в праве заявить о необходимости внести в список знаменитых исторических лиц имена и этих двух шаньюев, в том случае, конечно, если наша трактовка значимости рассмотренного периода будет в основных частях принята.

[1] И. Сталин. Вопросы ленинизма. Изд. 10-е, стр. 547. — Разрядка наша, — *А. Б.*

[2] E. Parker. A Thousand Years of the Tartars. Shanghai, 1895, стр. 41 и сл.

К. К. ФЛУГ

ИЗ ИСТОРИИ КНИГОПЕЧАТАНИЯ В КИТАЕ (X—XIII вв.)

После периода феодальной раздробленности и гражданских войн, завершивших царствование дин. Тан, в Китае наступила новая эпоха объединения. В стране утвердилась дин. Сун (960—1278), по названию которой принято обозначать и соответствующий период истории Китая. Последовавшие в этот период изменения в экономической жизни Китая, вступившей в новую, более высокую фазу развития, в столь значительной степени отразились на характере и составе литературы, издававшейся при Сун, что нельзя не упомянуть здесь же о тех нескольких работах, появление которых находится в прямой связи с развитием сельского хозяйства, промышленности и торговли, последовавшим после централизации власти и объединения Китая.

Как известно, на сельское хозяйство, в частности на земледелие, в Китае с давних пор обращали большое внимание. В китайских сочинениях, посвященных вопросам сельского хозяйства и появляющихся с глубокой древности, собраны опытные знания, полученные путем долгих наблюдений и имеющие большую практическую ценность. Этим и объясняется то внимание, которое эти сочинения продолжают привлекать в Европе вплоть до настоящего времени. Помимо изданий старых сельскохозяйственных трактатов, из которых следует отметить 齊民要書 Ци минь яо шу (VI в.), издававшийся при Сун не менее трех раз (в 1020 г., 1023—1032 гг. и в 1144 г.), в этот же период появилось также несколько новых сочинений, напечатанных в многочисленных изданиях. Из числа сохранившихся до нашего времени сочинений такого рода можно назвать трактат 農書 Нун шу, написанный 陳旉 Чэнь Фу и состоящий из трех частей, которые посвящены земледелию, скотоводству и тутоводству. Этот трактат был окончен в 1149 г. и в этом же году напечатан, а спустя пять лет был издан вновь. В 1214 г. начальник одного из уездов пров. Цзянсу, 王綱 Ван Ган, отличавшийся, по свидетельству сунской династийной истории, большой эрудицией в сельскохозяйственных науках, предпринял новое издание трактата Нун шу. В своем послесловии к этому изданию Ван Ган говорит, что желая убедить местное население в выгодах шелководства, которым оно до той поры не занималось, считая почву данной местности непригодной для тутовых деревьев, он, Ван Ган, решил издать одновременно с Нун шу сочинение, посвященное шелководству и называющееся 蠶書 Цань шу. Это сочинение, написанное 秦觀 Цинь Гуанем (1049—1100), продолжало издаваться

в Китае вплоть до последнего времени в виде приложения к трактату Чэнь Фу. К числу дошедших до нас сунских произведений, касающихся сельского хозяйства, можно отнести отчасти 耕織圖 Гэн чжи ту и 蠶織圖 Цань чжи ту, которые известны китаеведам благодаря статье P. Pelliot (см. «Mémoires concernant l'Asie Orientale», 1913, I, стр. 65—122). К сунским работам, трактующим о различных отраслях сельского хозяйства, следует причислить также многочисленные и разнообразные издания сочинений об огородничестве, садоводстве, виноделии, культуре чая и об отдельных растениях, употреблявшихся в пищу. Эти сочинения, представляющие собой своего рода монографии, которые обозначаются обычно китайским термином 譜 пу или 譜錄 пулу, являются характерной особенностью литературы сунского периода, в течение которого они появлялись в небывалом до того времени количестве. Одним из ранних сочинений такого рода является 荔支譜 Личжи пу, написанное в 1059 г. и посвященное плоду дерева личжи. Автор этого сочинения дает описание личжи и приводит сведения об его культуре, способах хранения плодов и употребления их в пищу.

Трактат об апельсинах из Вэньчжоу (Чжэцзян), написанный в 1178 г. 韓彦直 Хань Янь-чжи, под названием 橘錄 Цзюй лу, представляет собою старейшую научную работу о цитрусах. Насколько мне известно, из всего числа старых китайских монографий такого рода, на европейский язык была переведена только Цзюй лу,[1] несмотря на большой практический интерес, который представляют подобные сочинения. На ряду с названными выше работами до нас дошли также сунские монографии о яблоне, сливе и других плодовых деревьях, причем авторами их являются, в большинстве случаев, наиболее известные писатели того времени.

Некоторые отрасли развивающегося сельского хозяйства, как, например, виноделие и культура чая, привлекали особое внимание сунских ученых, которые писали о них целые трактаты. Среди трактатов о вине, содержащих сведения о различных сортах вина, способах его приготовления, исторические данные о знаменитых виноделах и пр., особенной известностью пользуется 酒經 Цзю цзин, автором которого был 朱肱 Чжу Гун, получивший ученую степень доктора (цзинь ши) в 1088 г.

Важное значение, которое приобретает чай при Сун в качестве продукта сельского хозяйства, доказывается появлением большого количества специальных сочинений о чае, где говорится о сборе чайных листьев, их заготовке, пробе и т. д. Отметим, что в то время как при Тан существовало, насколько известно, лишь одно сочинение о чае, число таких сочинений, вышедших при Сун, достигало не менее восьми, судя по данным известной сунской библиографии 郡齋讀書志 Цзюнь чжай ду шу чжи. Упомянем здесь также о появлении сочинения, касающегося сахарного тростника и производства сахара. Это сочинение, называющееся 糖霜譜 Тан шуан пу, состоит из нескольких частей, в которых содержатся сведения о происхождении и распространении сахарного тростника, о его культуре и применяющихся для этого орудиях, об употреблении сахара в пищу и т. д. Другое сочинение под тем же самым названием Тан шуан пу было написано знаменитым сунским писателем 洪邁 Хун Маем (1123—1202).

Вопрос об ароматических веществах и их производстве также был предметом внимания сунских ученых, написавших не менее одиннадцати трактатов «Об ароматах», два из которых дошли до нашего времени.

---

[1] Ее английский перевод с примечаниями Pelliot помещен в «T'oung Pao», XXII, стр. 63—96.

Помимо сочинений об отдельных продуктах сельского хозяйства при Сун появляются также работы, посвященные общему описанию естественных богатств и произведений промышленности различных областей Китая. Среди авторов таких сочинений, которые могут быть отнесены к первичным работам по экономической географии, можно назвать 沈立 Шэнь Ли и 宋祁 Сун Ци. Сочинение последнего посвящено описанию продуктов, добывавшихся в пров. Сычуань; из числа их особенной известностью пользовались корни лекарственного растения Lavisticum (芎 цюн) и род серы, добывавшейся в горах. Оба эти продукта имели в Китае широкое распространение в качестве лекарственных веществ и вывозились из Сычуани в большом количестве. Сочинение подобного же характера, но более подробное и полное, было написано 范成大 Фань Чэн-да в 1175 г. под названием 桂海虞衡志 Гуй-хай юй-хэн чжи. Это сочинение, содержащее в себе важный материал для экономической истории южных областей Китая, состоит из тринадцати разделов, озаглавленных: «Горы и пещеры», «Минералы и металлы», «Ароматические вещества», «Вино», «Изделия и утварь», «Птицы», «Звери», «Насекомые и рыбы», «Цветы», «Плоды», «Растения и деревья», «Смесь», «Заметки о некитайских племенах Мань». Гуй-хай юй-хэн чжи сообщает также сведения относительно торговли и вывоза товаров, в число которых входили особый сорт ткани, выделывавшейся местным населением из хлопка, и ароматические вещества, успешно конкурировавшие с иноземными.

Наблюдавшееся при Сун развитие отдельных отраслей промышленности проявилось наиболее заметно в производстве фарфора. Это производство было особенно развито в Лунцюане (на границе провинций Чжэцзян и Фуцзянь), где, согласно указаниям китайских источников, существовали две мануфактуры фарфора. Образцы фарфора из Лунцюаня были обнаружены во всех странах, соприкасавшихся с путями, по которым происходила арабская торговля. Они были найдены в Египте, Персии, Индии, Яве, на Филиппинах и Борнео.[1]

В период дин. Сун усиленно развивалась морская торговля. Уже в конце X в. Кантон и Цюаньчжоу, пользовавшиеся и раньше широкой известностью в качестве приморских торговых центров, вели непосредственную торговлю с арабами, Малайским полуостровом, Тонкином, Сиамом, Явой, Западной Суматрой, Борнео и некоторыми из Филиппинских островов. По официальным данным Сунской истории, относящимся приблизительно к 999 г., главными предметами экспорта и импорта были золото, серебро, китайские монеты, свинец, фарфоровые изделия, ткани из хлопка, ароматические вещества, рога носорога, слоновая кость, кораллы, амбра, жемчуг, сталь («твердое железо»), черепаха, сердолик, раковины «чэ-цюй», горный хрусталь, иноземные ткани из хлопка, эбеновое и саппановое деревья.[2]

Согласно Hirth (Chinesische Studien, I, 58), арабы ввозили в Китай жемчуг, ладан, розовую воду, бобровую струю, мирру, асафетиду, слоновую кость, кораллы, янтарь, ткани, клинки для мечей и т. д., оплачивавшиеся китайскими товарами, в число которых входили золото, серебро, фарфор, шелковые ткани, сахар, железо, вино, имбирь, камфора и ревень.

В конце X в. сунское правительство обратило внимание на важное значение торговли с иноземными странами. Между 976 и 983 гг. внешняя

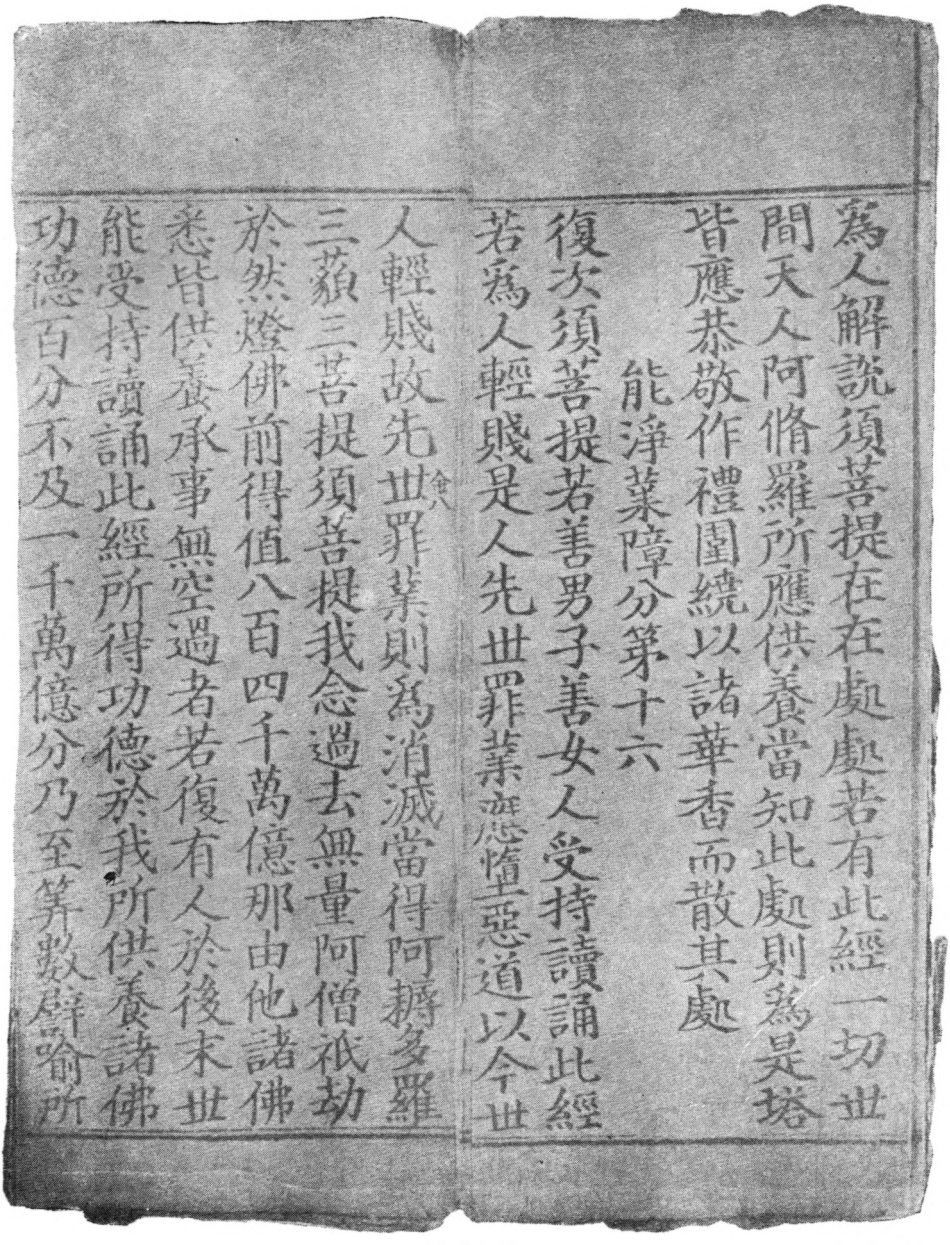
[1] См.: Hirth. Chinesische Studien, I. 1890, стр. 55—56. — Hirth and Rockhill. Chau Ju-kua: his Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries Entitled Chu-fan-chi. 1911, стр. 127.

[2] Chau Ju-kua, стр. 19.

文選 Вэнь сюань («Литературный изборник» с комментариями неизвестного автора). Рукописный свиток, датируемый VII—VIII в. (не позже 713 г.). На обороте комментарий к буддийской сутре. Из китайского фонда Института востоковедения АН СССР.

金剛般若經鈔 Цзинь ган бань жо цзин чао (извлечения из сутры «Vajracchēdikā prajnāpāramitā»). Ксилографическое издание в форме свитка, напечатанное 16 мая 1016 г. в Шэньси. Из китайского фонда Института востоковедения АН СССР.

Даосское сочинение 太上洞玄靈寶天尊說消苦經 Тай Шан дун сюань лин бао тянь цзунь шо цзю ку цзин. Ксилограф в форме гармоники, напечатанный, повидимому, в XII в. Из китайского фонда Института востоковедения АН СССР.



為人解說須菩提在在處處若有此經一切世
間天人阿脩羅所應供養當知此處則為是塔
皆應恭敬作禮圍繞以諸華香而散其處

能淨業障分第十六

復次須菩提若善男子善女人受持讀誦此經
若為人輕賤是人先世罪業應墮惡道以今世
人輕賤故先世罪業則為消滅當得阿耨多羅
三藐三菩提須菩提我念過去無量阿僧祇劫
於然燈佛前得值八百四千萬億那由他諸佛
悉皆供養承事無空過者若復有人於後末世
能受持讀誦此經所得功德於我所供養諸佛
功德百分不及一千萬億分乃至算數辟喻所

Сунское ксилографическое издание 莊子 Чжуан-цзы (с комментариями 郭象 Го Сяна) типа «бабочки» (ху-де чжуан). Из китайского фонда Института востоковедения АН СССР.

金剛般若波羅密經 Цзинь ган бань жо бо ло ми цзин (Vajracchēdikā prajnāpāramitā sūtra). Ксилограф в форме гармоники, изданный на китайском языке в стране тангутов (Си-Ся) в 1189 г. Из китайского фонда Института востоковедения АН СССР.

торговля была объявлена правительственной монополией; частная торговля с иностранцами каралась клеймением лица и ссылкой на один из отдаленных островов. Для привлечения иноземных купцов к торговле с Китаем отправлялись специальные посольства, снабженные верительными грамотами, запасами различных товаров и золотом. Сунское правительство предприняло также ряд мер для регулирования возраставшей внешней торговли. К числу таких мер относится учреждение в 971 г. управлений морской торговли или морских таможен (市舶司 ши бо сы) в Гуанчжоу (Кантон) и затем в Ханчжоу, Минчжоу и Цюаньчжоу; подробные сведения об этом сообщает сунский писатель 周去非 Чжоу Цюй-фэй в своем сочинении 嶺外代荅 Лин вай дай да, написанном в 1178 г. Последовавший в XI—XII вв. чрезвычайно сильный рост торговых связей ясно виден из данных «Истории дин. Сун» о количестве предметов импорта, которое возросло с 53 тысяч счетных единиц (мешков, связок, штук и пр.) в 1049—1053 гг. до 500 тысяч в 1175 г.

Помимо торговли с теми странами, о которых упоминается в названной работе Hirth и Rockhill, китайцы вели, повидимому, торговлю с северными областями. На это указывает то, что в 1130 г., вскоре после занятия Северного Китая чжурчженями, последовал указ о запрещении морским торговым кораблям из Фуцзяня, Кантона и Чжэцзяна отплывать в пров. Шаньдун в виду того, что чжурчжени могут воспользоваться людьми с этих кораблей в качестве проводников. В 1173 г. был воспрещен вывоз серебра и шелка на север, а в 1178 г. вышел указ о запрещении вывоза чая под угрозой смертной казни.[1]

Предпосылки развития морской торговли при дин. Сун следует искать не только в общем подъеме экономической жизни Китая, последовавшем после основания сунской империи, но и в том, что уже с начала сунского периода сухопутные торговые сношения Китая на северо-западе были сильно затруднены благодаря действиям враждебных племен — киданей, чжурчженей и тангутов. После занятия чжурчженями северной части Китая эти пути были отрезаны окончательно. В связи с этим Китай перестал придерживаться континентальной политики и стремился найти выход из создавшегося положения путем развития морских сношений на юге, юго-западе и востоке.

Вместе с развитием торговых сношений усиливаются дипломатические и иные связи Китая с иноземными странами. Около 30 одних только арабских посольств прибыло в Китай за период 968—1168 гг. Кроме того, китайские источники содержат многочисленные упоминания о посольствах киданей, чжурчженей, корейцев, а также о посольствах из Японии, Суматры, Кучи. Помимо арабов, посещавших Китай в особенно большом количестве, сюда приезжало множество других иностранцев; в их числе были, между прочим, христиане-несториане и евреи. Согласно имеющимся сведениям, в Кайфэне существовала даже еврейская синагога, построенная в 1164 г.

Несмотря на то, что более или менее регулярные торговые связи между Китаем и странами, лежащими непосредственно за его южными и юго-западными пределами, Тонкином и Индией, можно считать начавшимися уже во второй половине III в. до н. э., сведения китайцев об этих странах долгое время оставались довольно смутными. Так, например, знаменитый буддийский паломник Сюань Цзан, отправившийся в 629 г. в Индию и достигший ее юго-восточного побережья, имел об этом крае настолько поверхностное понятие, что не знал даже, что Цейлон представляет собой

[1] Сун ши, гл. 26, стр. 7 r; гл. 34, стр. 16 v; гл. 35, стр. 2 r (1836).

остров. Сохранившийся до нашего времени дорожник известного танского картографа 賈耽 Цзя Даня, составленный между 785 и 805 гг. и касающийся морского пути из Кантона в Персидский залив, приводит к предположению, что он основан в своей наибольшей части на информации, полученной из вторых рук, от иностранных купцов. Между тем, при Сун, с оживлением морской торговли и частичным переходом ее в руки китайцев, появляется ряд сочинений, дающих гораздо более полную и точную информацию как о странах, находящихся на юге, юго-западе и юго-востоке от Китая, так и о торговле его с этими странами. К числу таких сочинений относится 萍州可談 Пин-чжоу кэ тань, написанное в 1119 г. 朱彧 Чжу Юем, а также появившееся спустя несколько десятков лет и уже упоминавшееся выше Лин вай дай да, в котором содержатся географические сведения о ряде азиатских стран и о морской торговле с ними. В первой половине XIII в. появилась книга 趙汝适 Чжао Жу-гуа под названием 諸蕃志 Чжу фань чжи ('Описание иноземных народов'), известная благодаря переводу и исследованию Hirth и Rockhill. Чжу фань чжи является ценнейшим источником сведений о народах и странах, известных в то время Китаю благодаря морской торговле, которая велась китайскими и арабскими купцами.

Опубликование работ об иноземных странах представляется особенно знаменательным, если принять во внимание, что среди конфуцианских ученых, к которым принадлежали и авторы названных сочинений, господствовали в то время взгляды о предосудительности изучения иностранных народов и государств. Основную причину появления и печатания таких сочинений следует искать в развитии торговых связей с иноземными странами, обусловивших потребность в соответствующих работах и вызвавших к ним интерес.

Одним из непосредственных результатов наличия живой связи с иноземными странами было резкое повышение уровня языковедческих познаний китайцев сунского времени. Надо полагать, что наличие этой связи обусловило появление профессиональной группы людей, занимавшихся исключительно изучением иностранных языков, переводом, составлением бумаг и другими работами, связанными с переводческой деятельностью. Возможно, что такие лица проходили даже специальное обучение, как это имело место в Китае в более поздние времена. Язык и письменность иностранных народов привлекали внимание и сунских ученых-конфуцианцев. Помимо языка некоторых народов, обитавших на северо-западе от Китая сунским ученым были известны язык и письменность Индии, в изучении которых они достигли больших успехов. Хотя изучение санскрита при Сун не достигало, повидимому, такой высокой степени совершенства, как это было в предыдущие периоды китайской истории, однако и в рассматриваемый период существовали искусные переводчики санскритско-буддийской литературы, работы которых сохранились и доныне в изданиях Трипитаки. Буддийские монахи 惟淨 Вэй-цзин и 法護 Фа-ху (по национальности индус) составили себе известность не только как переводчики, но и как составители трактата 天竺字源 Тянь-чжу цзы юань, оконченного в 1035 г. и имеющего особый интерес в качестве старейшего из дошедших до нас китайских сочинений по изучению письменности Индии. К этому же роду сочинений можно отнести 翻譯名義集 Фань и мин и цзи, составленное в 1151 г. 法雲 Фа-юнем и являющееся конкордансом санскритских буддийских терминов и собственных имен. Упомянем также сочинение сунского автора 處觀 Чу Гуаня, состоявшее из 174 отделов и представлявшее собой род словаря, в который входили, повидимому,

санскритские термины, встречающиеся в Трипитаке. Все эти сочинения оказали большую пользу в деле изучения санскритского, или, — употребляя слово «фань» в более широком значении, — индийского языка в Китае. Изучением этого языка в сунский период занимались не только буддийские монахи-переводчики, но и конфуцианские ученые. Среди последних известны имена 窦序辰 Цзянь Сюй-чэня, 司馬光 Сыма Гуана и 鄭樵 Чжэн Цяо, чьи работы в данной области частично дошли до нашего времени.

Не подлежит сомнению, что при Сун производилось также изучение языков многих других народов, в частности киданей, чжурчженей, тангутов и монголов, хотя мы, к сожалению, имеем об этом пока слишком мало сведений. Однако и те данные, которые имеются в нашем распоряжении, достаточны для опровержения распространенного еще до сих пор мнения о том, что изучение иностранных языков в Китае всегда стояло на очень низкой ступени развития. Существование в старом Китае значительного количества соответствующих сочинений и проявленная в них эрудиция, доказывает, что и в области языкознания китайцы сделали довольно много, не чуждаясь связей с зарубежными странами и не отрицая оказанного ими влияния.

Последствия живых связей Китая с иноземными странами и их культурой не ограничились, разумеется, развитием изучения иностранных языков и появлением соответствующей литературы. Обращаясь к истории культуры Китая периода Сун, мы видим усиленный рост технических изобретений и практических открытий, что являлось одним из характерных признаков этого периода. В результате развития сельского хозяйства и промышленности было добыто много новых физических, механических, химических и иных сведений, которые доставили, применяя слова Энгельса и к Китаю, «не только огромный материал для наблюдения, но также и совершенно иные, чем раньше, средства для экспериментирования, и допустили построение *новых* инструментов».[1]

Как известно, китайцами был сделан целый ряд важных открытий и изобретений еще задолго до того времени, когда последние стали известны в Европе. Достаточно сказать, что Китай является родиной трех великих изобретений: компаса, пороха и книгопечатания.

Знаменитый китайский историк Сыма Цянь (II—I в. до н. э.) связывает изобретение приспособления для указания частей света, называемого по-китайски «указывающей на юг тележкой» (чжи нань чэ), с именем Чжоугуна, жившего, по преданию, больше чем за тысячу лет до н. э. Трудно сказать, насколько достоверно указание Сыма Цяня и было ли основано действие этого приспособления на свойствах магнитной стрелки.[2] Как бы то ни было, можно считать вполне правдоподобным, что открытие магнитной стрелки произошло в Китае еще до нашей эры. Возможно, что эти стрелки, хорошо известные в Китае уже в начале нашей эры, употреблялись и в мореплавании. Что касается склонения магнитной стрелки, то оно стало известно китайцам не позднее XII в., между тем как на Западе о нем не знали до конца XV в. На ряду со всем этим первые, вполне достоверные данные китайских источников о появлении компаса или, вернее, буссоли и ее применении в мореплавании относятся только к сунскому периоду. В упоминавшемся выше сочинении начала XII в. Пин-чжоу кэ тань содержится ясное упоминание об «указывающей на юг игле», кото-

[1] Диалектика природы. К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 439.

[2] Известно, во всяком случае, что при Сун, а именно в 1027 г., такое приспособление было сконструировано 燕肅 Янь Су, а в 1107 г. 吳德仁 У Дэ-жэнем была представлена императору «указывающая на юг повозка» новой конструкции вместе с «повозкой с отмечающим версты барабаном».

рой пользовались мореплаватели, когда не было видно солнца или звезд. Еще более раннее упоминание находится в сочинении 夢溪筆談 Мэн ци би тань, автор которого 沈括 Шэнь Го жил с 1021 по 1085 г. Как выясняет L. Saussure, употребление буссоли в виде магнитной стрелки, укрепленной на бамбуковом поплавке, который плавал на поверхности воды, было заимствовано из Китая арабами и персами, через посредство которых буссоль стала известной и на Западе.[1]

История другого важного изобретения китайцев—пороха—изучена до сих пор совершенно недостаточно. Это относится, впрочем, и ко многим другим китайским открытиям, за исключением бумаги, изобретенной задолго до сунского периода. Мы знаем, что порох употреблялся в Китае при дин. Тан, т. е. в VII—VIII вв., хотя, может быть, и не в военном деле, а только для фейерверка. Наиболее ранние свидетельства об употреблении пороха для изготовления гранат, которые метали руками или при помощи особых приспособлений, относятся сперва к 1161—1162 г., а затем к 1232 г., когда эти гранаты применялись китайцами при происходивших тогда военных действиях.[2] Из этого следует, что утверждение Hackmann [3] относительно того, что употреблению пороха для огнестрельного оружия китайцы научились от западных стран, является необоснованным. Относя к «огнестрельному оружию» (Feuerwaffen) и гранаты, мы видим, что китайцы применяли порох для военных целей независимо от европейцев и раньше, чем в Европе.

Прежде чем переходить к истории третьего великого открытия китайцев — книгопечатания, — упомянем вкратце о некоторых других изобретениях и механизмах, хотя и менее важных, но характерных для наблюдавшегося при Сун развития технических познаний. К числу их принадлежат, напр., водяные часы — клепсидра, сделанные 燕肅 Янь Су, и своего рода планетарий, конструктором которого был известный ученый 蘇頌 Су Сун. Аппарат Су Суна, изображавший земной шар с системой небесных тел и приводившийся в движение водой, служил вместе с тем астрономическими часами, отмечавшими периоды года и суток. Описание этого механизма, изданное Су Суном в 1088 г., существует по настоящее время. Повидимому, к сунскому же периоду относится появление счетной доски (абака), хотя определенно утверждать это пока нельзя.[4]

Коснувшись вопроса об истории китайской техники, нельзя не упомянуть об одной из важнейших сунских работ, хотя это и отвлечет нас немного в сторону от непосредственного предмета данной статьи. Я имею в виду трактат о строительстве 營造法式 Ин цзао фа ши, долгое время остававшийся забытым и лишь недавно сделавшийся снова предметом внимания европейских и китайских ученых. Как указывает автор трактата 李戒 Ли Цзе в своем докладе, приложенном к изданию Ин цзао фа ши, указ о составлении последнего был получен управлением начальника работ (將作監 Цзян цзо цзянь) в 1068—1077 г. В 1091 г. составление Ин цзао фа ши было закончено, а через шесть лет Ли Цзе получил приказание переработать его заново в виду того, что в трактате «не указывалось ни способов обработки

---

[1] L. Saussure. L'origine de la rose des vents et l'invention de la boussole. (Bibliothèque des géographes arabes, 1928, I, стр. 31 и сл.)

[2] Pelliot Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (BEFEO), II, стр. 407—409; T'oung Pao, XXI, стр. 432 и XXIII, стр. 53.

[3] В его работе «Der Zusammenhang zwischen Schrift und Kultur in China» (1928, стр. 23).

[4] См. по этому поводу статью 李嚴 Ли Яня 珠算制度考 Чжу суань чжи ду као, помещенную в журнале «Янь-цзин сюе бао» (1931, № 10, стр. 2123 и сл.).

и использования материалов. . . , ни технических приемов, которые необходимо применять для обеспечения прочности построек». В предисловии к своей работе Ли Цзе высказывает, между прочим, мнение о высокой, но слишком теоретической эрудиции своих коллег, в обязанности которых входило наблюдение за строительством и, как говорит он сам, «таланты которых не были подкреплены техническими познаниями». Для того чтобы дать некоторое понятие о содержании весьма важного для истории китайской техники сочинения Ли Цзе, приведем здесь названия основных отделов, из которых оно состоит: «Рвы и ограды», «Строительство из камня», «Крупные работы из дерева» (двери, окна, лестницы и пр.), «Резьба по дереву», «Токарные работы», «Работы пилой», «Работы из бамбука», «Работы из черепицы», «Работы из извести», «Живописные и декоративные работы», «Кирпичные работы», «Гончарные работы», «Определение рабочих „уроков"», «Инструкция о материалах», «Классификация работ (по трем категориям)».[1]

Приведя несколько этих очень кратких данных, которые могут, однако, иметь значение для будущего изучения истории техники в Китае, переходим к вопросу о китайском книгопечатании, являющемуся основным предметом нашего рассмотрения.

Не вдаваясь в подробное изучение предпосылок для возникновения и развития книгопечатного искусства, наиболее важной из которых было распространение бумаги, здесь будет достаточно напомнить, что начало книгопечатания связано с применением печатей и практикой снимания копий-факсимиле с надписей, выгравированных на каменных плитах. В сущности, как производство оттисков при помощи печатей, так и снятие «натерок» или эстампажей со стэл может быть отнесено к понятию книгопечатания, поскольку оба эти процесса основаны на механическом воспроизведении текста. Как отмечал уже F. Carter в своей работе, посвященной истории возникновения книгопечатания и его распространения на запад,[2] важное значение для развития книгопечатания в настоящем смысле этого слова имела деятельность буддистов и даосов. Оттиски многочисленных религиозных изображений и текстов, печатавшиеся ими в большом количестве при помощи деревянных досок и особых трафаретов, подготовили путь для появления печатной книги.

Точная дата возникновения книгопечатания в Китае неизвестна. Однако уже в IX в. техника книгопечатания при помощи деревянных досок (ксилография) достигла значительного совершества, о чем свидетельствуют ранние книгопечатные образцы, несколько экземпляров которых имеется в Институте востоковедения Академии Наук СССР. Нам неизвестно существование текстов того времени, содержащих описание техники ксилографического дела. Однако нет оснований предполагать, что способы гравирования текста на досках и печатания при помощи последних отличались в сунский период в сколько-нибудь значительной степени от техники ксилографирования, практиковавшегося в Китае вплоть до последнего времени. В кратких чертах эта техника состоит в следующем. Подготовленная соответствующим образом деревянная доска, размер которой зависит от формата страниц будущей книги, смазывается особым составом вроде клейстера. После этого на доску накладывается лист тонкой бумаги с переписанным для этой цели текстом. По снятии бумаги на поверхности доски остаются отпечатки знаков (в обратном, разумеется, положении). Затем

---

[1] Об Ин цзао фа ши см.: P e l l i o t, BEFEO, IX, стр. 244—245. — D e m i é v i l l e, BEFEO, XXV, стр. 213—264; Y e t t s, Bull. of the School of Orient. Studies, IV, part. III.

[2] C a r t e r. The Invention of Printing and its Spread Westward, 1925.

весь верхний слой дерева вокруг отпечатков удаляется резчиком. Доска с рельефными знаками, полученными в результате работы резчика, смазывается тушью при помощи особой щетки. Затем на нее накладывается лист тонкой бумаги, по которому проводят другой щеткой для снятия отпечатка. Печатание таким способом происходит настолько быстро, что один рабочий может снять около двух тысяч отпечатков в день. Лист с отпечатком, представляющим собой точное воспроизведение текста, написанного от руки, сгибается пополам и образует обычную двойную страницу книги китайского типа с текстом на ее лицевой и обратной сторонах. Отдельные страницы сшиваются вместе таким образом, что места их сгибов образуют внешнюю, т. е. противоположную корешку книги сторону.

Перед тем как говорить об особенностях брошюровки и внешнего оформления сунских ксилографов, нужно напомнить, что форма китайской книги сунского периода выработалась в результате долгой эволюции, в течение которой книга претерпевала ряд изменений как в своей форме, так и в материале. Не останавливаясь подробно на истории древнейшей китайской книги, достаточно известной хотя бы по работе Chavannes «Les livres chinois avant l'invention du papier»,[1] укажем здесь вкратце лишь главнейшие этапы ее развития. Не включая в число «книг» археологические памятники в виде бронзовых предметов и костей с надписями, относящимися к первому и даже второму тысячелетию до нашей эры, можно сказать, что наиболее ранним материалом для книг служили деревянные или бамбуковые дощечки, на которых знаки вырезывались ножом или писались палочкой при помощи красящего вещества, изготовлявшегося, повидимому, из сока лакового дерева. В тех случаях, когда на планках писали более или менее длинный текст, на концах их делали отверстия, через которые продевали ремешок или веревку, при помощи чего планки с текстом сохранялись в должном порядке. Об этих именно ремешках говорит известный текст о Конфуции, который так усердно изучал классическую «Книгу перемен», что должен был «трижды обновлять ремни», соединявшие между собой отдельные дощечки с текстом. О внешнем виде китайской книги, состоявшей из дощечек и существовавшей до начала нашей эры, дают достаточно полное представление находки A. Stein, P. Pelliot и S. Hedin в Восточном Туркестане, несмотря на то, что вещи, найденные этими исследователями, относятся к более позднему периоду времени.

Бамбуковые и деревянные планки не были, разумеется, удобным материалом для письма и, отличаясь громоздкостью, требовали сжатости текста, что повлияло, вероятно, на выработку лаконичного стиля, свойственного языку древней китайской литературы. Значительно большее удобство представлял шелк, заменивший за три приблизительно столетия до н. э. употребление планок. Вместе с шелком начинает входить в употребление и писчая кисть из волоса. Шелковая ткань для письма накручивалась на палочку в виде свитка, называвшегося 卷 цзюань, откуда и происходит позднейшее обозначение глав китайской книги этим словом. На ряду с шелком продолжалось, впрочем, вплоть до второй ханьской династии и употребление дощечек, главной причиной чего была, повидимому, дороговизна шелка. Появление бумаги как недорогого и удобного материала для письма произвело в книжном деле целый переворот. Изобретение бумаги, изготовлявшейся из древесной коры, пеньки, старых рыболовных сетей и тряпок, приписывается, как известно, 蔡倫 Цай Луню, представившему образцы такой бумаги императору в 105 г. н. э. Несмотря на преимущества нового дешевого и удобного материала, употребление планок и

[1] Помещена в «Journal Asiatique» (janv. — févr. 1905, стр. 5—75).

шелка продолжалось еще довольно долго, так что начало действительно широкого, если не повсеместного применения бумаги относят лишь к V—VI вв. Довольно большое количество старых китайских рукописей, из которых наиболее древняя датирована 516 г., хранится в Институте востоковедения. Эти рукописи представляют собой полосу бумаги, приклеенную одним концом к деревянной палочке, на которую накручивается свиток (табл. I). Длина свитка, склеивавшегося из отдельных листов бумаги, доходит иногда до десяти метров и даже больше. Форма книги в виде свитка сохранялась довольно долго и для печатных изданий. Один из сунских экземпляров таких изданий, являющихся в наши дни большой редкостью, имеется в собрании того же Института востоковедения. По содержанию он представляет собой пятую главу 金剛般若經鈔 Цзинь ган бань жо цзин чао, т. е. извлечения из известного буддийского произведения «Vajracchēdikā prajnāpāramītā sūtra». Ксилограф Института востоковедения был найден П. К. Козловым во время его экспедиции 1908 г. в Хара-Хото и является уникальным экземпляром (табл. II).

Несмотря на то, что книга в форме свитка представляла собой большой шаг вперед по сравнению с прежними дощечками или шелком, пользование ею было сопряжено с большими неудобствами, так как для этого приходилось развертывать весь свиток от начала до конца, что было особенно неудобно, когда в нем приходилось отыскивать определенный текст или цитату. Мысль о преимуществах тетради или книги, состоящей из страниц, казалось бы могла зародиться у китайцев сразу же после появления бумаги, тем более, что она изготовлялась в виде небольших, сравнительно, листов. Тем не менее, книга в форме свитка продолжала, как было сказано выше, оставаться в употреблении еще долгое время. Со временем появился новый тип книги, представлявший собой длинную полосу бумаги, сложенную в виде гармоники или бумажного веера, причем текст занимал, как и на свитке, лишь одну сторону бумаги (табл. III). Этот вид книги удержался у буддистов и даосов вплоть до последнего времени.

По мере развития книгопечатания, устарелые формы книги в виде свитка или гармоники стали вытесняться более удобной и совершенной формой, получившей название «книги-бабочки» (ху-де чжуан). Этот вид сунской книги изучен лучше предыдущих благодаря тому, что до нас дошло довольно много образцов печатных изданий такого рода, несколько экземпляров которых имеются в Институте востоковедения. «Книга-бабочка», являющаяся характерным типом книги сунского периода, отличается особым способом брошюровки, который состоит, в главных чертах, в следующем: отпечатанные с досок листки с текстом не сшивались нитками, как это делалось позже, а скреплялись при помощи клея. Склеивались они таким образом, что просвет, разделяющий лист с текстом на две равные части, которые при сгибе листа образуют лицевую и оборотную стороны страницы книги обычного образца, прилегал к корешку, а не был обращен к противоположной ему стороне книги, как в позднейших изданиях, где этот просвет или полоска образует внешние поля страниц. Листы, сложенные пополам и приклеенные местом сгиба к корешку книги, имели некоторое сходство с крыльями бабочки; поэтому такой способ брошюровки и получил название «бабочки» (табл. IV).

Заканчивая на этом краткие замечания о внешнем виде сунской книги типа «ху-де чжуан», необходимо упомянуть, что эта форма книги, сохранявшаяся в употреблении до начала династии Юань, представляла для чтения некоторые неудобства в связи с тем, что в таких книгах страницы, заполненные текстом, чередовались с чистыми. Поэтому этот способ брошюровки был впоследствии изменен таким образом, что листы с текстом, отпечатанным попрежнему на одной их стороне, сгибались пополам и сши-

вались у корешка по обрезам, т. е. по стороне, противоположной месту сгиба. Таким образом печатный текст находился на внешней стороне листа, образующего при сгибе лицевую и оборотную стороны страницы обычной китайской книги, а внутренняя, не заполненная текстом сторона листа, оставалась скрытой от читателя. Этот тип книги господствовал в Китае до XX столетия, т. е. вплоть до широкого распространения в нем индустриального производства книг. С этого времени китайская книга начинает утрачивать свои специфические особенности и постепенно заменяется книгой европейского типа.

Мы говорили до сих пор только о китайских ксилографах, т. е. о книгах, напечатанных при помощи деревянных досок. Переходя к сунскому книгопечатанию посредством подвижного шрифта нужно сказать, что оно занимает в истории печатного дела в Китае несколько обособленное положение. Согласно европейским понятиям ксилография представляет собой не более как предварительный фазис развития книгопечатного искусства, подготовивший почву для подлинного книгопечатания при помощи подвижного шрифта. В Китае, напротив, ксилография, с момента ее появления и вплоть до последнего времени, занимала преимущественное положение, между тем как подвижной шрифт, в особенности в первое время, рассматривался как некое нововведение, не имеющее большого значения. Главнейшую причину этого различия следует искать в отличии иероглифической письменности от алфавитной. Для народов с алфавитной письменностью широкое применение книгопечатания стало возможным лишь с появлением подвижного шрифта. Для Китая, письменность которого состоит из тысяч, и даже десятков тысяч иероглифов, ксилографирование было гораздо более выгодно, принимая во внимание, с одной стороны, сложность изготовления иероглифического подвижного шрифта и трудность его набора, а с другой стороны, дешевизну труда, материала и инструментов для книгопечатания при помощи деревянных досок. Кроме того, последний способ представлял для Китая, где тираж изданий был, сравнительно, невелик, еще то преимущество, что доски могли сохраняться неопределенно долгое время и при помощи их книги могли печататься по мере надобности и без больших единовременных затрат. Как бы то ни было, распространение книгопечатания при Сун не могло не послужить стимулом для изыскания более быстрого и усовершенствованного способа производства книг. Известный китайский ученый недавнего времени 葉德輝 Е Дэ-хой высказывал предположение, что печатание подвижным шрифтом началось уже в первой половине X в. Он основывался при этом на имеющемся в одном из старых китайских источников упоминании о книге, напечатанной в эру Тянь-фу (936—942) посредством «медных досок» (тун бань), понимая под этим металлический подвижной шрифт. Однако это предположение требует доказательств, так как для его подтверждения у нас нет никаких других данных, кроме краткого и не совсем ясного указания вышеупомянутого источника. Единственное достоверное из имеющихся у нас указаний о применении медных досок касается печатания бумажных денег. Соответствующий китайский текст гласит, что около 1034 г. из дворцового казначейства было выдано золото для обмена на бумажные деньги, причем «медные доски были отобраны и печатание ими было запрещено».[1]

Возможность употребления медных досок для печатания бумажных денег представляется очень вероятной, так как последние выпускались при Сун в очень большом количестве, в связи с чем металлические доски, как более прочные, подходили для этого больше, чем деревянные.

[1] См. Ту шу гуань сюе цзи кань, V, № 1, стр. 31. — Carter, назв. соч., стр. 251 (где цитируется данный текст).

Первое, вполне определенное и достоверное свидетельство о подвижном шрифте сообщает Шэнь Го в своем сочинении Мэн ци би тань, относящемся к 80-годам XI столетия.

Согласно Шэнь Го, подвижной шрифт был изготовлен из обожженной глины в 1041—1049 гг. некиим «человеком из народа» по имени 畢昇 Би Шэн. Шрифт набирался в форму, дно которой покрывалось пастой или клеем, приготовленным из сосновой смолы, воска и бумажного пепла. Перед началом печатания Би Шэн подносил форму к огню и нагревал ее. Когда клейкая масса размягчалась от тепла, он накладывал поверх литер гладкую доску, после чего их поверхность делалась, по выражению Шэнь Го, «ровной как точильный камень». По окончании печатания Би Шэн снова подносил форму к огню и после размягчения пасты вынимал шрифт. Судя по всем признакам, печатание при помощи подвижного шрифта из обожженой глины, подробное описание которого приводит Шэнь Го, не получило, однако, сколько-нибудь широкого распространения при Сун.

Весьма вероятно, что к сунскому же периоду относится также появление подвижного шрифта, вырезанного из дерева. Он существовал, во всяком случае, уже в начале XIV в., о чем свидетельствует 王 楨 Ван Чжэн, дающий обстоятельное описание самого шрифта и способа печатания им в своей «Книге о земледелии» 農書 Нун шу. В этом описании Ван Чжэн упоминает и об изобретении Би Шэна, добавляя, что впоследствии наборную форму стали делать, так же как и шрифт, из глины. Покрыв дно формы тонким слоем глины, набирали шрифт и помещали форму в печь для обжигания. В результате этого литеры скреплялись вместе с формой, составляя с ней одно целое, после чего производилось печатание. Впоследствии стали изготовлять также литеры, отлитые из олова. Однако на таких литерах плохо держалась тушь и, кроме того, они не годились для продолжительного употребления. В настоящее время, говорит Ван Чжэн, существует другой остроумный и удобный способ для печатания книг. Для этого изготовляют деревянную наборную форму, в которой имеются планки из бамбука, служащие для разделения строк. Выпиленные из дерева литеры помещаются между планками и по заполнении формы укрепляются при помощи деревянных затычек. После этого литеры смазывают тушью и производят печатание обычным способом. Далее Ван Чжэн описывает устройство любопытного приспособления, с помощью которого набор мог производиться гораздо быстрее. Это приспособление представляло собой вращающийся на стержне стол (букв. «колесо»), на котором шрифт размещался по отделениям, имевшим номера. Сидя у такого вращающегося стола, наборщик мог, не сходя с места, доставать требовавшиеся ему литеры без усилий и траты времени, необходимых при обычном способе набора (трудность и кропотливость его станет понятной, если мы вспомним, что количество китайских иероглифов, а следовательно, и отдельных литер, нужных для печатания обыкновенного текста, достигало не менее семивосьми тысяч). Набор шрифта производился обыкновенно двумя работниками. Один из них выкликал по особому списку нужные литеры по номерам, а другой, передвигая вращающийся стол, брал литеры, имевшие соответствующий номер, и вкладывал их в наборную форму.

По словам Ван Чжэна, он изготовил такой шрифт для напечатания своей «Книги о земледелии». Для испробования шрифта он напечатал «Описание уезда Цзин-дэ», для чего потребовалось, в общей сложности, около 60 тысяч литер. Меньше чем через месяц, прибавляет Ван Чжэн, было отпечатано сто экземпляров, ничем не отличавшихся от книг, напечатанных при помощи досок. Что касается «Книги о земледелии», то она не была напечатана подвижным шрифтом, так как Ван Чжэн узнал, что другое лицо уже пред-

приняло ее издание обычным ксилографическим способом.[1] Из статьи Ван Чжэна трудно установить, в какой мере честь усовершенствования техники книгопечатания подвижным шрифтом принадлежит ему самому. Его описание указывает, во всяком случае, на те значительные успехи, которые были достигнуты в этой области уже в начале XIV в.

Возвращаясь к истории китайского книгопечатания при помощи деревянных досок, следует указать, что для его распространения положительное значение имела книгопечатная деятельность буддистов. Каких значительных размеров достигло буддийское книгопечатание уже в конце X в. видно хотя бы из того обстоятельства, что в 1924 г. в развалинах буддийской ступы 雷峰塔 Лэй-фэн та в Ханчжоу был найден ксилограф буддийского произведения, колофон которого гласил, что оно было напечатано в 975 г. в количестве 84 тысяч экземпляров. Имеются сведения, что около этого же времени было произведено издание всей Трипитаки, т. е. огромного свода буддийских канонических сочинений, для печатания которого потребовалось 130 тысяч досок с выгравированным на них текстом. Один из экземляров этого издания был получен в дар японским монахом 奝然 Chōnen, приехавшим в Китай вскоре после напечатания Трипитаки и отвезшим его в Японию.

Вслед за первым изданием Трипитаки неоднократно появлялись новые ее издания. Согласно некоторым источникам, общее количество изданий Трипитаки, напечатанных при дин. Сун и Юань, достигло двадцати. Не знаю, настолько точна данная цифра, но можно утверждать, что число сунских изданий, о существовании которых известно достоверно, составляет не менее трех.

Весьма важным последствием книгопечатной деятельности буддистов было распространение книгопечатания за пределы Китая. Известно, что подавляющая часть печатной литературы, найденной в Средней Азии, состоит из буддийских произведений. Хорошо известно также, что китайское книгопечатание проникло в Японию, Корею и в страну тангутов Си-Ся (табл. V).

Перед тем как перейти к истории возникновения книгопечатания светской литературы, нужно отметить, что этот вопрос освещен в китайских источниках того времени очень недостаточно. Это объясняется, главным образом, тем, что конфуцианские писатели относились с пренебрежением не только к книгопечатной деятельности буддистов и даосов, но и к первым изданиям «низкой» литературы, появление которых предшествовало началу конфуцианского правительственного книгопечатания.

Насколько известно, первые достоверные свидетельства о существовании ксилографических изданий не религиозной литературы относят их появление к VIII—IX вв. К числу таких свидетельств принадлежит указание 元稹 Юань Чжэнь (779—831), упоминающего в своем предисловии к собранию произведений знаменитого поэта 白居易 Бо Цзюй-и о книгах, напечатанных при помощи деревянных досок и выставленных на рынке для продажи. Следующее по времени указание содержится в 家訓序 Цзя сюнь сюй, где 柳玭 Лю Бинь говорит, что, будучи в 883 г. в пров. Сычуань, он видел там печатные издания, состоявшие, главным образом, из сонни-

[1] Перевод соответствующего текста из Нун шу дает Carter (цит. соч., стр. 162—165), пользовавшийся изданием У-ин дянь, в приложении к которому помещено описание печатания подвижным шрифтом. В виду отсутствия данного издания в библиотеках Ленинграда, я пользовался текстом, воспроизведенным 劉安 Лю Анем в 中國雕版源流考 Чжун-го дяо бань юань лю као, стр. 40—43 (1916).

ков, сочинений по астрологии, гадальных книг, а также нескольких словарей и учебников.[1]

Эти указания с достаточной убедительностью свидетельствуют о том, что печатные издания светской литературы существовали в Китае уже в IX в. Впрочем, необходимость в ссылках на литературные источники отпала после находки в Дуньхуане (Ганьсу) подлинных ксилографов периода Тан. Названные выше тексты имеют важность, главным образом, благодаря содержащимся в них указаниям на то, что центром досунского книгопечатания была пров. Сычуань. Эта область Китая имела большое значение для истории книгопечатания. Здесь, повидимому, возникло книгопечатание нерелигиозной литературы, обратившее на себя в скором времени внимание правительства, которое увидело в нем могучее оружие для распространения конфуцианского просвещения и попыталось взять в свои руки печатание конфуцианской литературы. Первое издание классических книг, предпринятое по инициативе министра 馮道 Фэн Дао, было окончено печатанием в 953 г. Последовавший вскоре после этого быстрый рост книгопечатания не замедлил оказать огромное влияние на всю культурную жизнь Китая.

Подобно тому как появление бумаги, заменившей неудобные дощечки или дорого стоящий шелк, повлияло на количественное увеличение китайской литературы, так и распространение ксилографии отразилось, в первую очередь, на количественном составе книжной продукции. Еще незадолго до развития книгопечатания книги являлись большой редкостью, и очень часто отсутствие их составляло одно из самых серьезных препятствий для получения образования. По словам известного поэта Су Ши (1036—1101), он знал старых конфуцианских начетчиков, рассказывавших, как сильно страдали они в молодости от трудностей, связанных с получением нужных для занятий книг, хотя бы и настолько известных, как Ши цзи и Хань шу.[2] В том случае, когда учащимся удавалось достать нужные сочинения, приходилось затрачивать огромное количество труда и времени на их переписку. Между тем, при Сун печатание ксилографических изданий достигло значительных размеров, и, по свидетельству сунского писателя 邢內 Син Бина, уже в начале XI в. печатные издания комментарий к классическим конфуцианским книгам имели распространение среди разнообразных слоев населения.[3] Для иллюстрации того размаха, который приобрело с течением времени сунское книгопечатание, приведем две следующие справки. Согласно данным каталога 遂初堂書目 Суй чу тан шу му, (XII в.), число различных изданий одного и того же сочинения достигало при Сун пятнадцати, причем здесь имеются в виду исключительно правительственные издания. В начале XIII в. 岳珂 Юе Кэ в своем 九經三傳沿革例 Цзю цзин сань чжуань янь гэ ли (имеется в издании Чжи бу цзу чжай цун шу) называет уже двадцать три издания.

Немалое значение для учащихся имело также последовавшее после появления книгопечатания изменение формы книги. Пользование прежними длинными свитками было, разумеется, очень затруднительно. Книги, состоявшие из страниц, были несравненно удобнее для чтения и справок, а кроме того, прочнее и пригоднее для хранения.

---

[1] Цит. в 書林清話 Шу линь цин хуа, гл. I, стр. 18 v—19 r (1920).

[2] См. 皇朝[-宋]文鑑 Хуан чао [Сун] вэнь цзянь, гл. 82, стр. 4 r (изд. Сы бу цун кань).

[3] См. биографию Син Бина, помещенную в Сун ши, гл. 431, стр. 5 r (1836).

Развитие книгопечатания явилось одной из важнейших причин, содействовавших распространению образования. По указу 1044 г. во всех областях и уездных городах Китая открываются школы. Правительственное училище было открыто даже в Хайнане, отдаленном и полудиком в то время острове, служившем местом ссылки впавших в немилость чиновников. Открывались также и высшие училища, так называемые шу юань, для подготовки учащихся к экзаменам на получение ученой степени.

Первоначально название шу юань относилось к жилищам удалившихся на покой ученых, вокруг которых объединялись учащиеся, занимавшиеся под их руководством. Шу юань, процветавшие при Тан, начали приходить в упадок в начале XI в., когда повсюду стали основываться правительственные школы. Вместе с тем сунское правительство предприняло ряд мер для того, чтобы взять в свои руки контроль над шу юань и подчинить производившееся в них преподавание официально установленной программе. Из числа самых известных учебных заведений такого рода наибольшей славой при Сун пользовалось 白鹿書院 Бо лу шу юань, в котором число учащихся доходило временами до тысячи человек.

В связи с расширением сети школ, в которые устремилось множество новых людей, конфуцианская школа начала постепенно утрачивать свой замкнутый кастовый характер. Начали изменяться и методы обучения, применявшиеся в школе до того времени. Прямое указание на это мы находим у сунского писателя 葉夢得 Е Мэн-дэ, отмечающего в своем сочинении 石林燕語 Ши линь янь юй (гл. 8, стр. 3 г; литогр. изд. 1907 г.), что вследствие появления печатных книг практика заучивания текстов наизусть была подорвана. Су Ши говорит по этому же поводу, что учащиеся, вынужденные в прежние времена лично переписывать книги, имели при этом большое преимущество, ибо сосредоточивали свое внимание на тексте, который запоминался «сам собой». Как замечает Су Ши далее, «в настоящее время люди покупают печатные книги, заполняя ими свои комнаты доверху. Однако они, в большинстве случаев, не заучивают текста, а если и заучивают, то недостаточно хорошо. Книг с каждым днем становится все больше, а образование вместе с тем слабеет и молодежь становится, к сожалению, все невежественнее».[1] Оставляя в стороне сожаления Су Ши о понижении уровня образования, под чем он подразумевал, несомненно, конфуцианско-начетническую ученость, следует указать, что количество всякого рода пособий, справочников, компиляций и других печатных изданий, имевших назначение дать доступ к овладению или даже к замещению прежней начетнической учености аналитическими и механическими средствами, достигло при Сун необычайно большого по тому времени размера. По свидетельству Юе Кэ, количество всевозможных печатных изданий, предназначавшихся служить пособием для государственных экзаменов, во много раз превышало классическую и историческую литературу. Судя по дошедшим до нашего времени и далеко неполным данным, количество выпускавшихся изданий такого рода, начиная от элементарных учебников для детей и кончая огромными энциклопедиями, содержавшими в систематизированном виде все достижения китайской науки того времени, было, действительно, очень велико. Достаточно указать на то, что количество так называемых «лэй шу», соответствующих до известной степени нашим энциклопедиям, достигало, согласно данным одного из сунских каталогов, не менее 197 названий. Первой большой сунской компиляцией энциклопедического характера,

[1] См. 藏書紀事詩 Цан шу цзи ши ши, изд. 1-е (1897), стр. 14 г, где цитируется данный текст.

предназначенной служить справочником по всем отраслям знания того времени, была 太平御覽 Тай-пин юй лань, оконченная в 983 г. и состоявшая из 1000 глав (цзюаней) и 15 глав оглавления.

Для нас ценность этого произведения, существующего и теперь, заключается, главным образом, в обилии цитируемых им сочинений (числом до 1690), большинство которых в настоящее время утеряно. К учебным пособиям следует отнести и издания различных словарей, выпускавшихся при Сун также в большом количестве, начиная от старого словаря 說文 Шо вэнь и кончая словарем 集韻 Цзи юнь.

Признаки демократизации старой китайской учености проявились и в самом языке литературных произведений, в которых произошел, как уже отметил акад. В. М. Алексеев в своей книге «Китайская письменность и ее латинизация» (1932), некоторый сдвиг в сторону разговорного языка. Наиболее известным образцом сунских произведений, написанных смешанным, полуразговорным языком, являются примечания Чжу Си к классическим текстам 朱子或問 Чжу-цзы хо вэнь.

На ряду со всем этим к образованию начинают предъявляться новые, более сложные требования. Как замечает в одном их своих произведений сам Чжу Си,[1] классические книги перестают быть единственным предметом изучения и от учащихся требуются более разносторонние знания.

Было бы, конечно, большим преувеличением считать, что с этого времени конфуцианские классические книги перестали занимать в китайской науке первое место. Вместе с тем, при Сун наблюдается несомненное развитие разнообразных областей знания, сопровождающееся общим подъемом научной мысли. Одновременно с этим начал складываться новый тип ученых, отличавшихся широтой и разносторонностью своих познаний. Одним из типичных представителей многочисленных ученых-энциклопедистов сунского периода является Шэнь Го, отличавшийся, по признанию его современников, глубокими и разносторонними знаниями в области астрономии, математики, географии, медицины, музыки. Другим, еще более выдающимся представителем ученых того времени был 鄭樵 Чжэн Цяо, оставивший большое количество сочинений, изучение которых может дать очень многое для истории науки в Китае. Его работы по истории, археологии, библиографии и естествознанию объединены в огромном труде 通志 Тун чжи, в котором Чжэн Цяо дал свод знаний, добытых им за всю свою жизнь.

Вместе с появлением признаков борьбы за реальное знание и в противовес касте чисто-конфуцианских начетчиков, в этот период все более и более усиливается формация ученых, занимающихся изучением географии, медицины, ботаники, математики, истории и других наук. Во всех этих областях знания появляются разнообразные сочинения, выходящие в многочисленных печатных изданиях. Рамки небольшой статьи не позволяют дать хотя бы краткого обзора этих изданий, так как количество сочинений по различным областям китайской науки увеличилось при Сун до такой степени, что простой перечень их названий потребовал бы десятков страниц. Отмечу здесь лишь то, что даже при поверхностном ознакомлении с научной литературой сунского периода в ней можно обнаружить признаки некоторой ломки миросозерцания, активности научной мысли и специализации знания, сопутствующие знакомству с новыми странами, оживлению сношений с ними, развитию промышленности и торговли и росту техники.

---

[1] См. собрание его произведений 晦菴先生朱文公文集 Хуй-ань сянь шэн Чжу Вэнь-гун вэнь цзи, гл. 78, стр. 17 г (изд. Сы бу цун кань).

Основной же и непосредственной предпосылкой для облегчения доступности образования, появления множества учебных пособий, изменений в методах обучения, новых требований к образованию и, наконец, значительного развития китайской науки — послужило книгопечатное производство.

О книгопечатании в Китае и его влиянии на особенности национального развития и культуры Китая можно было бы сказать еще очень много. Однако и тех немногочисленных и кратких данных, которые здесь были приведены, достаточно для опровержения существующих до сих пор среди реакционных кругов капиталистических стран воззрений о «застое» и «изолированности» Китая, наблюдавшихся, якобы, в течение всей его истории.

Даже поверхностный обзор истории Китая, в частности периода Сун, убеждает нас в интенсивности экономической, общественно-политической и культурной жизни Китая, что нашло отражение и в развитии китайской научной мысли. Мы убеждаемся в наличии оживленных торговых, дипломатических и культурных связей, происходивших между Китаем и иностранными государствами. Мы видим также, что много изобретений, имевших огромное значение для культурной жизни народов всего мира, заимствовано или находится в тесной связи с достижениями Китая. К числу таких главнейших достижений относится изобретение бумаги, шелка, фарфора, магнитной стрелки, пороха и, наконец, изобретение книгопечатания, занимающее едва ли не самое главное место среди остальных китайских открытий по тому влиянию, которое оно оказало на культурное развитие не только Китая, но и многих других стран, а в особенности Японии.

Е. Э. БЕРТЕЛЬС

НИЗАМИ И ЕГО ИЗУЧЕНИЕ

(к 800-летнему юбилею)

В 1941 г. советскому востоковедению предстоит отметить две знаменательные юбилейные даты: восьмисотлетие со дня рождения великого азербайджанского поэта и мыслителя Низами и пятисотлетие со дня рождения великого узбекского поэта и ученого Навои. Эти празднества, как и прошедший уже юбилей Руставели, имеют большое значение для нашей страны. Родина наша не знает разницы между обитающими в ней народами. Все мы связаны одной любовью к нашей Великой стране, в которой навсегда уничтожены капиталистическое рабство и эксплоатация. Поэтому такой культурный праздник, как чествование памяти великого художника, у нас не может быть делом какой-нибудь одной республики. Это — праздник для всех, ибо то, что дорого одной республике, дорого и всем остальным братским республикам. Отсюда возникает трудная, но почетная для нас, советских востоковедов, задача — нам нужно помочь всей стране принять участие в этом деле. Задача эта трудна, ибо при всех достижениях нашего востоковедения для популяризации знаний о прошлом наших восточных республик пока сделано еще далеко недостаточно.

Для нас юбилей того или иного поэта не сводится к тому, чтобы устроить торжественное заседание, произнести две-три эффектных речи и, затем, забыть юбиляра на сто лет. Во время юбилея мы должны всесторонне показать автора, память которого мы чествуем. Мы должны исследовать его творчество, причем, в подавляющем большинстве случаев, исследование приходится вести почти заново. Это, в особенности, относится к литературам Востока, ибо старое, оставшееся нам в наследство востоковедение этой области уделяло меньше всего внимания. Это и понятно, так как изучение языка, изучение истории в прошлом преследовало практические, колониальные цели; дореволюционное востоковедение должно было способствовать «освоению» колоний на Востоке.

Изучение литературы можно поставить правильно, на научные рельсы лишь в том случае, если мы признаем за этой литературой социальную значимость, культурную общечеловеческую ценность, если мы будем смотреть на нее, как на выражение социальной, классовой борьбы в странах Востока.

Наш подлинно научный подход к изучению литератур народов Востока обеспечивает нам то, что каждому юбилею сопутствует глубокая исследовательская работа, обогащающая наши знания литературного творчества

народов Востока. Это блестяще доказали проведенные нами юбилеи Фирдоуси и Шота Руставели; мы можем совершенно спокойно сказать, что оба эти юбилея заставили нас пересмотреть целый ряд вопросов, заставили по-новому подойти к изучению литератур Востока и оставили значительный след в нашей науке.

Настоящая статья не ставит себе задачу исчерпать столь грандиозную тему, как характеристика одного из великих поэтов. Эту тему, пожалуй, не исчерпает до конца даже и весь комплекс работ, которые намечено провести к 1941 г. Задача ее — показать, в каком состоянии находится сейчас вопрос о Низами, что уже сделано и что нами может быть сделано в области исследования его творчества. Вместе с тем, она, быть может, окажется полезной читателям, желающим в общих чертах ознакомиться с великим азербайджанским художником слова.

I

Великий азербайджанский поэт Низами родился в 1141 г. в городе Гандже (ныне Кировабад), входившем в состав Азербайджана. Ганджа лежала на самой окраине мусульманского мира; в конце XI в. она даже входила в состав Грузии и оторвалась от нее только в середине XII в. Таким образом Низами родился и всю свою жизнь прожил на стыке двух культур — культуры западно-византийской и восточно-мусульманской. Это обстоятельство накладывает на все его творчество совершенно особый отпечаток, несколько отделяя его от современных ему поэтов Ирана, но зато сближая его с творчеством Руставели. Не нужно забывать, что Низами не только его современник; он и жил в самой непосредственной близости от великого грузинского поэта.

В XII в. почти на всей территории, на которую распространялось влияние ислама, основным литературным языком был язык наиболее блестящих феодальных дворов Бухары и Хорасана — персидский. Поэтому, вполне понятно, что Низами, живший в районе, с давних времен подвергавшемся сильному воздействию персидской культуры, свои бессмертные произведения создал на персидском языке. Однако, несмотря на это, он не принимал участия в отчаянных попытках аристократии отвоевать себе власть у тюрков. Хотя он и использует многое из старого иранского эпоса, но подходит к его преданиям критически и решительно отказывается от традиций, которые закрепляло знаменитое «Шах-намэ» Фирдоуси.

Слава Низами покоится на «Пятерице» («Хамсэ») — пяти больших поэмах, которые, однако, между собой связи не имеют и лишь позднее были объединены вместе неизвестным нам редактором. Из этих поэм три — романтического характера и воспевают любовь в разных ее проявлениях, две — дидактические, причем одна с налетом мистики, другая с уклоном в героику. Во всех этих поэмах главное внимание автора устремлено на психологию его героев. Низами — великий психолог, страстно любящий человека и без устали его изучающий. Поэмы согреты величавым гуманизмом, высоко поднимающим автора над уровнем тогдашней феодальной аристократии, жившей преимущественно в атмосфере непрерывных междоусобиц, походов и грабежей. Большое место в поэмах занимают женские образы. Низами сумел преодолеть собственническое отношение мусульманской аристократии к женщине. В образе царевны Ширин он показал женщину не только в роли любовницы или хозяйки, а женщину — соратника, женщину, способную вдохновить своего избранника на подвиг. Конечно, Низами не мог пойти так далеко в этом рыцарском культе, как Руставели, и это объясняется все же влиянием среды.

Низами был широко знаком со всеми литературными произведениями, существовавшими в его время. Он широко пользуется арабской литературой, основательно знаком с тематикой доисламского Ирана. Но, можно думать, что и фольклор тоже привлекал его внимание. Правда, в основе его тематики почти всегда лежат письменные источники, но есть целый ряд признаков, говорящих за то, что одними этими источниками он не ограничивался, а прибегал и к вечно живой струе народного творчества. Именно это позволило ему не впасть в ту схоластическую сухость, которая стала такой характерной чертой позднейшего кабинетного, оторвавшегося от масс творчества персидских поэтов. Он в совершенстве владеет приемами сказки, умеет самый фантастический сюжет подать в обрамлении, придающем ему почти осязательную реальность.

Помимо всего этого, Низами еще и величайший мастер языка. Богатство его словаря неисчерпаемо. Этот язык блещет и переливает всеми цветами радуги, ослепляет и на первых порах подавляет читателя. За ним упрочилась слава одного из труднейших поэтов. Это верно — Низами читать нелегко. В отличие от поэтов Переднего Востока послемонгольского периода он труден не потому, что хотел быть трудным, а лишь в силу богатства своего языка, своих познаний. Многое вызывает у нас сейчас большие затруднения не в силу запутанности, неясности, а потому, что нам далеко до того обилия познаний в области схоластических наук той эпохи, которыми обладал Низами. Понимать его отчетливо можно также лишь при условии уяснения себе всей материальной и духовной культуры его эпохи. Нужно почувствовать эту эпоху, заставить ее ожить перед своими глазами и тогда многие трудности разрешатся сами собой. Задача эта нелегка. Для успешного ее разрешения необходимо соединение трудов не только историков и филологов, но и историков материальной культуры и археологов; она требует, в соответствии с тем культурным кругом, в котором вырос Низами, объединения целого ряда дисциплин. Нужно помнить, что ярко выраженный отпечаток мусульманских традиций лежит на Низами в такой же мере, как и на творчестве Руставели; однако никому не придет в голову отрывать Руставели от культурного круга Кавказа.

II

Таким образом нет и не может быть сомнений в том, что задача изучения Низами — задача достойная, заставляющая затронуть ряд интереснейших и важнейших проблем, но вместе с тем и крайне сложная. Попробуем сейчас набросать беглый обзор того, что уже сделано востоковедением для разрешения этой задачи и, в связи с критической оценкой сделанного, уяснить себе, какие основные проблемы требуют разрешения в первую очередь и могут быть фактически разрешены в ближайшие годы.

Востоковедение всего мира давно признало исключительную ценность творчества Низами. В любом обзоре истории персидской литературы оценка ему дается в панегирических тонах. Однако при всем том внимательное изучение этих оценок вызывает опасения, что очень многие, если не большинство этих исследователей, с подлинными произведениями Низами знакомились, в лучшем случае, по отдельным отрывкам, а чаще всего говорили о них с чужих слов, только развивая и дополняя высказанную кем-либо уже ранее мысль.

Нужно сказать, что ознакомление с подлинным Низами прежде всего требовало и требует надежного критического издания текста. Однако при всем огромном значении Низами до самого последнего времени такого текста большей части его поэм не существовало.

Это, в сущности говоря, не удивительно. В отношении издания классиков Востока до сих пор наука особых успехов еще не достигла. Первые попытки издания, начавшиеся в XIX в., обычно строились на рукописи, по той или иной причине доступной издателю, без какого-либо критического отбора. По мере выхода в свет каталогов рукописных собраний, отношение к материалу меняется. Издатели стремятся использовать наиболее полную рукопись, наивно забывая о деятельности интерполяторов. В последней четверти XIX в., наконец, им становится ясно, до какой степени шаткий материал представляют собою эти «полные» рукописи, в которые из-за «вольных и невольных» погрешностей переписчиков внесены строки авторов, подчас разделенных несколькими веками.

Начинаются поиски критерия для установления подлинности текста. Однако критерий этот не найден и поныне. Совершенно очевидно, что никакие эстетические оценки этого критерия дать не могут, так как для установления его требуется прежде всего достичь полной ясности относительно стилистических факторов определенных исторических эпох и районов, что пока еще никем не сделано. Неправильное представление о неизменности персидского литературного языка на всем протяжении его развития от X до XX в. явилось здесь задерживающим фактором, помешавшим созданию ряда предварительных этюдов по языку отдельных авторов, которые могли бы подготовить почву и для более крупных трудов историко-сравнительного характера.

В настоящее время единственным выходом пока остается отыскание наиболее древней рукописи текста, менее всего загроможденной интерполяциями. Но этот подход для целого ряда памятников представляет непреодолимые трудности. Дело в том, что рукописей на персидском языке, переписанных до монгольского нашествия, до нас почти не дошло. Поэтому для авторов домонгольского периода в лучшем случае приходится пользоваться рукописями XIV в. Но, во-первых, их очень мало, во-вторых, они разбросаны по всему миру и, в-третьих, они обычно уже содержат как искажения, так и интерполяции.

Так, если мы обратимся к лучшим рукописям Низами, имеющимся в ленинградских библиотеках, то получим такое соотношение: из имеющихся в нашем распоряжении датированных рукописей лишь одна — XIV в. (Библиотека Ленинградского Государственного университета), пять относятся к XV в., семь — к XVI в., остальные значительно моложе. Сравнение текста этих рукописей с тремя рукописями XIV в. (две из Bibliothèque Nationale в Париже и одна из Бодлеяны в Оксфорде) показало, что: 1) хотя интерполяций в рукописях XIV в., конечно, меньше, но они все же есть; 2) иногда более поздние рукописи дают значительно лучшее чтение, чем старые. Это, конечно, не удивительно, так как самая новая рукопись может случайно восходить к лучшему образцу, чем наиболее старая. Стать на путь объединения в с е х рукописей, изучения их взаимоотношения и последующего отбора пока совершенно немыслимо, так как при огромном количестве рукописей, их разбросанности и отсутствии надежного описания всех фондов такую работу не мог бы осуществить никто.

Работа над текстом Низами показала очень любопытное явление. Смысл строки большей частью может быть фиксирован довольно точно. Но словесное оформление в разных списках настолько расходится, что в некоторых строках мы получаем по варианту на каждое слово строки. Какой из этих вариантов предпочесть? Думаю, что пока дать уверенный ответ на этот вопрос не сможет никто. Для этого нужно проделать большую работу по словарю Низами, с помощью которой и можно будет определить его излюбленные обороты и основной запас его лексики. До осуществления этой работы всякое издание текста, при всей тщательности, все

же будет покоиться на критериях субъективных, а следовательно, и шатких.[1]

Старейшей из известных нам попыток издания значительных отрывков из текста Низами является книга L[udwig] H[ain] «Nizami Poetae Narrationes et Fabulae persice ex codice nunc primum editae subiuncta versione latina et indice verborum» (Лейпциг, 1802). Издатель не говорит в своем кратком предисловии, каким материалом он пользовался; выбор текста он оправдывает словами Хафиза:

ز نظم نظامی که چرخ کهن ✱ ندارد چو او هیچ زیبا سخن[2]

Книга содержит все двадцать притч «Махзан ал-асрар» в тексте и переводе. Приложен глоссарий тех слов, которых не содержится в словаре Менинского. Как текст, так и перевод для того времени сделаны неплохо, но, конечно, в настоящее время это издание интересно лишь для истории науки.

В 1844 г. английский востоковед N. Bland выпустил в свет персидский текст первой поэмы «Маχзан ал-асрар».[3] Bland дал сравнительно неплохой текст, однако еще весьма далекий от требований, которые мы можем сейчас предъявить к критическому изданию. Во-первых, использовать при большом обилии рукописей Низами только одну, хотя бы и старую рукопись уже само по себе было опасно. Затем остается неясным, пользовался ли Bland существующими к этой поэме комментариями. При работе над готовящимся сейчас новым изданием текста Bland учитывается. Однако можно отметить, что пока ни в одном из затруднительных случаев это издание существенной помощи не принесло. Более того, в ряде мест можно констатировать явное непонимание издателем текста, отмечены случаи, когда строки попадали явно не на свое место. Принимая во внимание крайнюю трудность именно этой поэмы, можно, конечно, сказать, что он проделал весьма серьезную для того времени работу. Все же критическим это издание ни в какой мере названо быть не может и замена его более совершенным технически текстом настоятельно необходима.

Восемь лет спустя известный востоковед Sprenger выпустил в Калькутте вторую часть «Поэмы об Александре» — «Хирад-намэ».[4] На каком тексте покоится это издание — неизвестно. Так как кое-где приведены разночтения, то, видимо, у издателей была не одна рукопись; но что это за рукописи, неизвестно, ибо нет ни предисловия, ни каких-либо иных указаний. Повидимому, это все должно было быть сосредоточено во втором выпуске, который, насколько мне известно, света не увидел. Поэтому текст, хотя в основном и неплохой, все же документальной силы не имеет и удовлетворить современным требованиям не может.

После этого в работе над текстом Низами наступил длительный перерыв, затянувшийся на многие годы. В 1924 г. Ю. Н. Марр опубликовал ряд фраг-

[1] Из сознательных искажений любопытный образец представляет бакинская рукопись XVI в., где каким-то ревностным шиитом тщательно изъяты все суннитские обороты, а имена халифов Омара и Османа там, где это было возможно, заменены именами шиитских имамов.

[2] Перевод: «Из стихов Низами, подобных которым прекрасных слов не имеет ветхий небосвод». Бейт этот, помещаемый европейскими изданиями в «Sāqīnāma», Хафизу не принадлежит. Ср.: Sayyid 'Abdurrahmān Xalxālī. Dīvān-i xwāja Hāfiz-i Šīrāzī. Tihrān, 1306, прилож., стр. 70, строка 99.

[3] N. Bland. Makhzan ul-asrar. The Treasury of Secrets; being the first of the five Poems or Khamsah of Sheikh Nizami. Edited from an ancient Manuscript by. . . (Soc. for the Publ. of Oriental Texts. X). London 1844.

[4] Khirad-námahé Iskandary also called The Sikandar-námahe Bahry by Nitzámy. Ed. by Dr. A. Sprenger and Aga Mohammed Shooshteree, Fasc. I. Bibliotheca Indica, XVI, 43, Calcutta, 1852.

ментов лирики Низами по рукописным материалам Библиотеки Института востоковедения Академии Наук СССР.[1] Так как до тех пор о лирике Низами приходилось судить главным образом по одному небольшому отрывку, сохраненному у Доулетшаха,[2] то это издание, хотя оно и покоится на сравнительно не старых рукописях, все же для изучения Низами представляло большую ценность.

В 1934 г. чехословацкий востоковед J. Rypka при участии H. Ritter выпустил, наконец, еще один том, а именно: «Хафт Пейкер» («Семь портретов»).[3] Это издание с полным правом можно назвать прекрасной критической работой. Составители использовали лучшие рукописи европейских книгохранилищ и стамбульских библиотек и смогли дать текст, который, повидимому, крайне близок к той форме, в которой он был известен вскоре после смерти поэта и, во всяком случае, точно воспроизводит традиции XIV в. Этот текст уже дает возможность спокойно вести дальнейшую работу.

В 1935 г. тот же востоковед в тегеранском журнале «Армаган» (т. XVI, вып. 1) дал прекрасное издание и разбор текста 25 газелей Низами. Текст взят из рукописного кодекса библиотеки Ая-Софии в Стамбуле (n-2051), датированного 730 г. х. Это издание значительно дополняет первую попытку Ю. Н. Марра, в издании которого, в виду характера самих источников, многие отрывки носили лишь фрагментарный характер. Объединив издания Ю. Н. Марра и J. Rypka, мы уже получаем около 650 строк текста лирики, что более или менее позволяет судить о характере лирического творчества Низами.

Наконец, с 1935 г. в Иране взялся за издание полной «Хамсэ» известный поэт, большой знаток литературы, издатель журнала «Армаган» («Подарок»), Ваҳ̄ид Дестгирд̄и. Кроме вышедших в свет шести томов, охватывающих собой всю «Хамсэ», в недавнее время Библиотекой Института востоковедения Академии Наук СССР получен последний, заключительный том, который содержит ни разу не появлявшийся в печати полностью лирический диван Низами, а также посвященное его жизни и творчеству исследование.

Ваҳ̄ид проделал большую работу. Изданный им текст безусловно очень поможет в дальнейшей работе. Но, к сожалению, критическим это издание все же назвать нельзя.

Для издания было использовано 30 рукописей периода XIV—XVII вв., хранящихся в иранских библиотеках. Описания рукописей издатель не дает; сколько рукописей относится к XIV в., а сколько к остальным векам—неизвестно. Не приводится и разночтений; только кое-где в самом тексте, в скобках, или под строкой, приводятся варианты. Но поскольку читатель не знает, к какому веку относятся рукописи, из которых почерпнуты эти варианты, историческая перспектива отсутствует, и решить, какое из чтений следует предпочесть, делается совершенно невозможным. Сличение текста Ваҳ̄ида с нашими рукописными материалами показало, что его исключительное знание литературы позволило ему прекрасно разобраться в труднейших местах. Есть, однако, случаи, когда ни одна из наших рукописей предложенных им чтений не дает, и возникает предположение, не являются ли они конъектурами издателя. Такой прием вполне допустим в научном издании, но оговорить его все же следовало. Наконец, можно

[1] Газели и руба'и Низами, приведенные в haфт иклим. Доклады Российской Академии Наук, сер. Б, 1924, стр. 90. — Касыда Низами в рукописи Азиатского музея, там же, стр. 94. — Газель Низами в рукописи Азиатского музея, там же, стр. 51.

[2] The Tadhkiratu' sh-shu'arā (ed. Browne), стр. 129. Сравнительно неплохой перевод этого отрывка у J. v. Hammer, «Geschichte der schönen Redekünste Persiens» (Wien, 1818, стр. 105).

[3] H. Ritter und J. Rypka. Heft Peiker, ein romantisches Epos des Niẓami Cenǧei herausgegeben von... Praha, 1934 (Monografie Archivu Orientalniho, v. III).

заметить, что в целом ряде случаев старые рукописи позволяют улучшить чтение. Требуется и исправление некоторых недосмотров.[1]

Благодаря прекрасному знанию языка, исключительной начитанности и хорошему вкусу, Ваҳӣду удалось дать очень неплохой текст поэм великого поэта. Но ведь дело не в том, чтобы иметь эстетически удовлетворительную редакцию. Текст нужен документальный. Нужно помнить, что это прежде всего исторический памятник и так нужно к нему и подходить. Текст имеет свою историю, а эта история здесь от читателя скрыта, в результате чего критические суждения крайне затрудняются.

Большую ценность представляют примечания к тексту, раскрывающие наиболее трудные строки Низами. Здесь издателем и его сотрудниками проделана громадная и плодотворная работа, которая значительно облегчит задачу дальнейшим исследователям.

Правда, при всем моем уважении к исключительным знаниям Ваҳӣда в области литературы, я с некоторыми из этих толкований позволю себе не согласиться, но это все же ни в какой мере не может влиять на оценку проделанной им работы.

Таким образом мы можем притти к следующему общему выводу из обзора существующих изданий. Как это ни печально, но кроме поэмы «Хафт Пейкер», текст которой, однако, тоже позволяет внести еще ряд исправлений, все остальные поэмы требуют еще одного, в полном смысле слова, критического издания. Работа эта с осени 1939 г. уже ведется Институтом им. Низами в Баку. В настоящее время уже проделана значительная ее часть. Конечно, считать, что теперь можно будет уже составить окончательный текст Низами, еще нельзя, но, тем не менее, несмотря на значительную трудность этой работы и крайне напряженный темп, в котором ее приходится вести, удалось достичь наиболее правильного чтения ряда мало понятных мест. Самое же главное достоинство этой работы в том, что она дает текст, покоящийся на твердо датированных рукописях, и тем самым мы получаем возможность исторически подойти к критике текста.

III

Переходя к переводам, придется сказать , что и здесь картина не более утешительна. За переводы английское востоковедение тоже взялось давно. Еще в 1836 г. Atkinson опубликовал имевший большой успех и переизданный затем перевод «Лейли и Меджнун».[2] Перевод этот крайне неточен, местами грубо ошибочен и сейчас может иметь интерес (только исторический.

Еще до этого казанский профессор Ф. Эрдманн опубликовал тексты и переводы отрывков из Низами. В 1826 г. вышел рассказ о борьбе Искендера с русами,[3] которым издатель интересовался, главным образом, как источником для истории русских племен.

[1] На часть их уже указал сам издатель в статьях в журнале «Армаган». Укажу еще, что, как замечено А. А. Ромаскевичем, в «Махзан ал-асрар» бейты 415/6 повторены как 457/8.

[2] J. Atkinson. Lailī and Majnūn; a Poem from the original of Nizami. London, 1836; 2-е изд., там же, 1894; 3-е изд., там же, 1905.

[3] F. v. Erdmann. De Expeditione Russorum Berdaam versus Kazan, 1926. Этому же отрывку посвящена работа: Charmoy. Expédition d'Alexandre contre les Russes. St. Pétersbourg, 1829. — Сравнительно недавно вышел стихотворный немецкий перевод этого же отрывка известного ориенталиста G. Jacob «Iskenders Warägerfeldzug. Ein iranischer Heldensang des Mittelalters aus Nizâmî's Iskendernâme im Auszug metrisch nachgebildet. Glückstadt, s. a.». К названным выше работам примыкает уже лишенная значения книжка М. Тебенькова «Древнейшие сношения Руси с прикаспийскими странами и поэма „Искандер-намэ“ — Низами, как источник для характеристики этих сношений» (Тифлис, 1896). Автор, видимо, языком не владел и всецело полагался на Шармуа.

Видимо, эти же соображения заставили его опубликовать текст и перевод рассказа о славянской царевне.[1] Хотя в распоряжении Эрдманна было восемь неплохих рукописей, но недостаточное знакомство его со стилем закавказской поэзии XII в. заставило его наделать как в тексте, так и в переводе множество ошибок, которых сейчас не сделал бы и начинающий востоковед.[2] Таким образом оба эти издания сейчас являются только памятником заслуживающих уважения добрых намерений, но использованы в работе не могут быть.

В 1881 г. N. W. Clarke опубликовал перевод первой части «Искендернамэ».[3] Этой книги у меня в руках не было. Но если судить по переводу Хафиза,[4] выполненному тем же автором, и по курьезной ошибке уже в самом переводе заглавия книги, едва ли работа может считаться ценным вкладом в науку.

Небольшие отрывки из разных поэм появились в переводе на немецкий язык в сборнике образцов персидской поэзии J. Hart [5] и в итальянском переводе в очерках по истории персидской литературы J. Pizzi.[6] Серьезного научного значения все эти, в основном рассчитанные на широкий круг читателей, переводы не имеют.

В 1924 г. Wilson выпустил прозаический перевод «Хафт Пейкер» с комментариями.[7] Эта работа сделана тщательно и заслуживает внимания. Вся ее беда только в том, что переводчик не имел критического издания текста, а потому и не был в состоянии справиться с рядом возникавших у него трудностей. После выхода критического издания текста работа эта требует весьма значительных изменений и дополнений.[8]

Переходя к переводам на русский язык, отмечу, что ни одного полного перевода до сих пор не появлялось. Выпущены стихотворные переводы небольших отрывков из «Хосров и Ширин» (Е. Дунаевский) [9] и «Лейли и Меджнун» (А. Глоба).[10]

Не касаясь здесь поэтических достоинств этих переводов, замечу только, что в смысле точности передачи оригинала они оставляют желать многого. Низами не только глубокий и богатый содержанием поэт. Он также величайший мастер поэтической техники, поднявший ее на сказочную высоту. Сохранить и глубину содержания и изумительное совершенство формы мог бы только такой переводчик, который равен по своему мастерству этому великому поэту. Боюсь, что это условие трудно осуществимо. Поэтому стихотворные переводы никак не могут полностью передать все богатство

---

[1] F. v. Erdmann. Die Schöne vom Schlosse. Muhammed (sic!) Nisameddin dem Gendscher nachgebildet. Kasan, 1832.

[2] Уже в первой строке название месяца Day принято за dī и переведено: «An einem gestern gleichen lichten Mondes-Tag».

[3] H. W. Clarke. The Sikander Nâma'e Bara (sic!), or Book of Alexander the Great, written A. D. 1200, by Abū Muhammad bin Jūsuf bin Mu'ayyid-i Niẓāmui'd-Dīn, translated for the first time out of the Persian into prose, with. . . remarks. . . preface. . . and life of the author. London, 1881.

[4] H. W. Clarke. The Dīvān, written. . . by. . . Hāfiẓ-i Shīrāzī, 3 vols. Calcutta, 1891.

[5] J. Hart. Divan der persischen Poesie. Halle, 1887, стр. 72—85. — В этом же томике есть и образчики Хакани, стр. 67—69.

[6] J. Pizzi. Storia della poesia persiana, 2 vol. Torino, 1894.

[7] C. B. Wilson. The Haft Paikar. . . by Niẓāmī of Ganja, 2 vols. Probsthain Orient. Series, XI—XIII. London, 1924.

[8] Так, описка переписчика, превратившего имя шаха, которому посвящена поэма, из Көрпа Арслана в Кызыл Арслана, заставила Wilson построить фантастическую теорию о связи Низами с Хорезмшахом Текешем (Перевод, т. II, стр. 25 и сл.).

[9] Низами. Из книги «Хосров и Ширин». М., 1935.

[10] Низами Гянджеви. Лейла и Меджнун. Гослитиздат, 1935.—Оба перевода, кроме того, напечатаны в сборнике «Восток», № 2 (Изд-во «Academia»), М., 1935.

Низами. Это всегда только бледное отражение тех ослепительных красок, которыми блещет оригинал.

Не отрицая необходимости стихотворных переводов, которые в случае удачи могут вырасти в крупные художественные произведения, я считал бы все же необходимым, на ряду с ними, опубликование прозаических переводов, выполненных художественной прозой, точно передающих оригинал и в комментариях вскрывающих все его мастерство. Эти переводы принесут громадную пользу для литературоведов как специалистов, так и для работающих в родственных областях.

О Низами писать в Советском Союзе будут много. Я очень боюсь, чтобы на основании однобоких стихотворных переводов у лиц, незнакомых с оригиналом, не сложилось совершенно превратное о нем представление. Переводы прозаические могут это предотвратить.

Не касаясь отдельных мелких отрывков из Низами, публиковавшихся в различных изданиях (переводы Е. Грузинского, Г. М. Птицына, автора этих строк и др.), укажу, что в настоящее время Институтом востоковедения Академии Наук СССР закончен первый полный филологический перевод всего наследия Низами на русский язык. В основу этого перевода был положен текст тегеранского издания, но в процессе работы привлекался наш обильный рукописный материал, а по мере подготовки нового критического текста перевод выверялся и по нему. Основная задача группы переводчиков была — передать Низами возможно более точно и близко к подлиннику, сохраняя в неприкосновенности все его своеобразные образы и метафоры. Однако при всем том переводчики избегали буквальности и старались передать Низами русским литературным языком, не прибегая к калькированию непонятных для русского читателя персидских оборотов. Этот перевод в дальнейшем сможет послужить надежным пособием для углубленной работы над Низами.

На ряду с русским переводом, в Баку выполнен полный прозаический перевод Низами на азербайджанский язык. Оба эти прозаические перевода служат базой для ряда поэтических обработок, в которых принимают участие лучшие силы Москвы, Ленинграда и Азербайджана. Ведется также работа по переводу Низами на языки братских народов Союза. Можно спокойно сказать, что за последние полтора года советскими учеными по переводу Низами сделано во много раз больше, чем за все полтораста лет существования востоковедения.

IV

Если так обстояло дело с изданием текстов и переводов, то не приходится удивляться, что исследование творчества Низами протекало еще более вяло. Если не считать мелких заметок, посвященных Низами в различных общих обзорах истории персидской литературы (H. Ethé, E. G. Browne, P. Horn и др.), которые, конечно, могут дать только весьма скудную информацию и не претендуют на исследовательское значение, то, в основном, придется считаться только с четырьмя работами.[1]

---

[1] Вскользь упомянуть можно не дающую решения вопроса заметку Jivanji Lamshedji Modi «The Date of the Death of Nizami» (Journal of the Bombey Branch of the R. Asiatic Society, 1907, № LX—LXII. Art. XI, pp. 143—150). Частично связаны с Низами: Th. N ö l d e k e. Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans. Denkschr. der Wiener Akad. d. Wissensch., Bd. 38, 1890, pp. 1—56, и более старая работа: F. S p i e g e l. Die Alexandersage bei den Orientalen. Leipzig, 1851. — Лишь исторический интерес имеет статья В. В. Бартольда «Могила поэта Низами» (Записки Восточного отделения Российского археологического общества, т. XXI, 1912, стр. 24—36), покоящаяся на азербайджанской брошюре Мирзы Мухаммеда Ахундова «Шейх Низами» (Гянджа, 1909).

Первая из них — небольшая монография Bacher.[1] Автор ее не ставил себе задачу дать глубокий литературоведческий анализ творчества Низами. В то время это и не было еще возможно. Его задача скромнее — установить основные этапы жизни поэта, пользуясь показателями, почерпнутыми из его собственных произведений. В общих чертах с этой задачей автору справиться удалось. Главным несчастием его было, однако, все то же отсутствие хорошего текста, с одной стороны, а с другой, — далеко недостаточное знание языка, не позволившее ему справиться с таким трудным автором, как Низами. Поэтому пользоваться сейчас указаниями Bacher без критической проверки уже невозможно. Исправления приходится вносить буквально на каждой странице, особенно в отношении различных собственных имен, иногда предстающих в форме, искаженной до неузнаваемости.

Еще большая беда этой работы в том, что жизнь Низами взята в полном отрыве как от исторического фона, так и от тех литературных связей, которые объединяют его поэмы с литературами Переднего Востока. Низами предстает перед читателем изолированным, оторванным от живой среды. Это влечет за собой крайнюю сухость и абстрактность изложения и, что, конечно, печальнее всего, делает работу лишенной исторической ценности. Мы требуем от истории литературы показа живого человека во всей его полноте. При огромном богатстве высказываний Низами это было вполне осуществимо, но в работе Bacher этого нет, да и понятно, что в то время этого нельзя было и ожидать.

Остальные три работы относятся к последним годам и ставят себе еще более узкие цели.

Houtsma [2] в небольшой заметке осветил вопрос о рукописях лирического дивана Низами. Нужно заметить, что до этой работы существование этого дивана вообще вызывало сомнения. Houtsma убедительно доказал, что три известные рукописи этого дивана (Bodleiana 618 и 619 и Berlin 691), во-первых, действительно, являются списками одного и того же сборника, а во-вторых, несомненно представляют собой подлинное произведение Низами. Таким образом после этой работы встал с полной очевидностью вопрос о необходимости издания этого сборника, что, теперь, наконец, осуществлено Ваҳӣдом. Анализа стиля лирики Низами Houtsma не дает.

Вторая работа — это весьма любопытная попытка Ritter [3] осветить одну сторону поэтики Низами, а именно его систему сравнений и метафор. Сама постановка вопроса влекла автора в сторону несколько формального разрешения своей задачи. Этот формальный подход усугублялся еще и тем, что Ritter сознательно отказался от рассмотрения поэтики Низами в ее исторических связях. Понятно, что при современном состоянии науки нельзя было бы даже и требовать от автора рассмотрения генезиса образов, возникших в процессе длительного формирования литературного языка. Однако, вместе с тем, такой отрыв Низами от литературных связей и традиций повлек за собой и значительную абстрактность сделанных исследователем наблюдений. Ritter дает в этой работе много ценного, многое весьма метко определено им впервые, но при таком подходе ему, конечно, не удалось уловить специфики художественного метода Низами.

На этой работе также сказывается отсутствие критического издания, влекущее за собой неуверенность в определении того, характерен ли

---

[1] W. Bacher. Nizami's Leben und Werke. Leipzig, 1871.

[2] Houtsma. Some remarks on the dīwan of Niẓāmī. 'Ajab-nama (сборник в честь E. G. Browne), стр. 224—227.

[3] H. Ritter. Über die Bildersprache Niẓāmīs. Berlin, 1927 (рецензия: J. Rypka. Neue Streiflichter auf die persische Metapher. Orient. Zeitung, 1928, № 11, стр. 941—952).

описываемый прием именно для Низами, или же это позднейшая интерполяция.

Анализу техники лирического дивана, выполненному на основании тегеранской его рукописи, посвящена прекрасная работа J. Rypka «Несколько новых газелей Низами Генджеви».[1] Она открывает новую страницу в изучении Низами, хотя и на небольшом участке, и дает обстоятельное исследование. Техника лирики Низами после нее становится вполне ясной.

Генезис сюжета «Фархад и Ширин» прослежен в работе другого чехословацкого ученого H. Duda.[2] Не задаваясь целью подвергнуть полному исследованию поэму Низами, Duda ограничился установлением тех источников, которыми мог располагать Низами. Работа посвящена, собственно говоря, не столько Низами, сколько самому сюжету и, даже верней, одной части его — драматической коллизии поэмы. К исследованию приложено издание текста соответствующей ее части. Работа эта окажет последущим исследователям большую помощь. Выполнена она тщательно, с привлечением большого количества материала и может служить надежной опорой при изучении Низами.

Наконец, исключительно важные вопросы были намечены покойным Ю. Н. Марром, начавшим издание специальной серии «Хакани — Низами — Руставели».[3] В задачу этой серии входило осветить взаимоотношения этих авторов и показать связь Низами с кругом закавказской литературы. Только такой знаток всех литератур Закавказья мог взяться за работу над этими исключительно трудными, но вместе с тем обещавшими пролить совершенно новый свет на творчество Низами, вопросами. К сожалению, преждевременная кончина Ю. Н. Марра оборвала это начинание. Первый выпуск сборника вышел в свет как раз в день его смерти. Хотя в этом выпуске проблема Низами еще не затрагивается (она должна была быть освещена в следующих выпусках), но целый ряд ценных исторических деталей, необходимых для освещения эпохи в целом, уже выявлен и здесь и позволяет наметить пути дальнейшей работы.

V

Если отвлечься от разных мелких заметок,[4] освещение которых не входит сейчас в мои задачи, то перечисленным исчерпываются все более крупные работы, имеющиеся в настоящее время по интересующему нас вопросу. Как видно, сделано довольно много, тема привлекала к себе исследователей, но все же почти ни один вопрос не получил окончательного разрешения. Вместе с тем, беглый анализ проделанных работ, мне кажется, неумолимо говорит об одном: первое и необходимое условие, от которого зависит весь ход дальнейших работ — это критическое документальное издание текста. Без него исследования повиснут в воздухе, так же как висит в воздухе большинство упомянутых здесь работ.

Наша задача — воспользоваться юбилеем Низами для того, чтобы решительно двинуть вперед изучение бессмертных творений нашего великого соотечественника. Без твердой базы это невыполнимо. Поэтому решение

---

[1] Čand ghazal-i rāza az Niżāmī-yi Ganjayī (на персидском языке), журн. «Армаган», т. XVI, вып. 1, 1935.

[2] H. W. Duda. Ferhad und Schirin. Die litterarische Geschichte eines persischen Sagenstoffes von. . . Monografie Archivu Orientalního, Bd. II, Praha, 1933.

[3] Вып. 1, Л., 1935.

[4] В процессе подготовки к юбилею в советской прессе появился ряд статей популярного характера, особенно много появилось их за последний год на азербайджанском языке.

об издании текста Азербайджанского филиала Академии Наук, организовавшего эту огромную работу, нужно всячески приветствовать. Не сомневаясь в том, что юбилейные дни подарят нам много ценных и глубоких исследований, я все же полагаю, что на данном этапе наибольшую услугу успешному развитию дальнейшей работы окажет именно издание текста и его научного перевода. Очередная работа — составление полного словаря Низами. При наличии этих трех фундаментальных пособий исследователи будут уже снабжены таким техническим аппаратом, который позволит им действовать в дальнейшем вполне уверенно.

А. К. БОРОВКОВ

АЛИШЕР НАВОИ

(к 500-летию со дня рождения)

Творчество великих писателей и ученых прошлого входит в золотой фонд советской культуры. Советская страна ценит таланты, бережно отбирает все лучшее и прогрессивное из культурного наследия народов Советского Союза. К числу великих писателей прошлого, которыми по праву гордится наша страна, принадлежит и узбекский писатель Низам-эд-дин Алишер, с поэтическим прозвищем Навои.[1]

Алишер Навои родился в Герате 9 февраля 1441 г. и умер 3 января 1501 г.[2] По своему происхождению Алишер Навои принадлежал к тимуридской служилой аристократии: отец его Гияс-ад-дин Кичкине при тимуриде Абу-л-Касиме Бабуре был правителем города Себзевара. Биографы Алишера Навои утверждают, что он был школьным товарищем тимурида Султан-Хусейна, правителя Хорасана и известного поэта, при дворе которого Алишер провел большую часть своэй жизни. Знаменитый современник Алишер Навои, султан Захир-ад-дин Бабур, писал о нем, что в первый период своей деятельности при дворе Султан-Хусейна он был мухрдаром — хранителем печати, в средний период был беком и несколько раз правителем в Астрабаде, а в последний период отказался от административной деятельности, ничего не получал от мирзы Султан-Хусейна и, напротив, сам ежегодно подносил мирзе дорогие подарки.[3]

Распространенная легенда о том что Алишер Навои тяготился административными обязанностями, при первой возможности отошел от политической жизни и вел жизнь отшельника, опровергнута новейшими исследованиями.[4] Он стоял в центре политической жизни страны и был виднейшим сановником при Султан-Хусейне.

После смерти Тимура огромная империя этого завоевателя распалась на уделы. При жизни Алишера Навои продолжалась ожесточенная борьба за власть между потомками Тимура. Когда умер младший сын Тимура, Шахрух, из-за начавшейся смуты отец Алишера Навои принужден был бежать с семьей из Хорасана в Иран, после чего он поступил на службу

---

[1] Нет нужды входить в обсуждение вопроса о национальной принадлежности Алишера Навои, которого пытаются выдать подчас за «тюрка вообще». Исторически именно узбекский народ является преемником культурного наследия Алишера Навои.

[2] Дата рождения установлена А. А. Семеновым, см. «Литература и искусство Узбекистана», кн. 2 (Ташкент, 1938, стр. 124).

[3] The Babar-nama, ed. Beveridge. GMS, I, London, 1905, стр. 171.

[4] В. В. Бартольд. Мир-Али-Шир и политическая жизнь. Сб. «Мир-Али-Шир», Л., 1928, стр. 100 и сл.

к султану Абу-л-Касиму Бабуру, при котором находился и юный Алишер Навои до смерти султана. Когда власть в Хорасане захватил султан Абу-Са'ид, Алишер Навои продолжал прерванное образование сначала в Мешхеде, затем в Герате и, наконец, в Самарканде, куда он был сослан новым правителем Хорасана Абу-Са'идом.[1] В 1468 г. Абу-Са'ид погиб и власть перешла к Султан-Хусейну. Алишер Навои вернулся в Герат и оставался здесь до конца своей жизни.

Герат времени Навои был культурным центром для всей Средней Азии. В блестящей столице Тимура и его внука Улугбека — Самарканде — в этот период фактически правил духовный феодал — шейх дервишского ордена накшбендиев Ходжа Ахрар, ярый враг образования и культуры. В Герате же были сосредоточены выдающиеся ученые и поэты. «Другого такого города, как Герат, нет во всем населенном мире», — писал восторженно Захир-ад-дин Бабур в своих мемуарах. В Герате, по словам того же Бабура, каждый, кто занимался каким-либо делом, старался довести его до совершенства. В глазах гератцев того времени Самарканд был городом, чуждым культуре. Историк Абд-ар-раззак рассказывает, например, что поэт Ариф преподнес известному шейх-уль-исламу Бурхан-ад-дину, уезжавшему из Герата в Самарканд, стихи и рекомендовал взять их с собой, ибо «такого рода сладости трудно найти в Самарканде и Бухаре».[2]

Центральными фигурами культурного Герата были Алишер Навои и знаменитый персидский поэт, историк, философ и филолог Абд-ар-рахман Джами. Вокруг Алишера Навои, образованнейшего человека своего времени в Средней Азии, группировались поэты, историки, художники, архитекторы и каллиграфы. Круг интересов самого Алишера Навои был очень широк. Как истинный просветитель, он одинаково близко интересовался развитием литературы, исторической науки, живописи и музыки. «Были при нем, — писал Захир-ад-дин Бабур, — хорошие художники и музыканты. Не было известно, чтобы когда-либо появлялись такие покровители и воспитатели людей науки и искусства, как Алишер-бек. Устад (мастер) Кул-Мухаммед, флейтист Шейхи и виртуоз на лютне Хусейн, которые были совершенны в музыке, достигли большого прогресса и известности с помощью бека (Алишера Навои). Устад Бехзад и Шах-Музаффар стараниями бека получили такую же славу и известность в живописи».[3]

Известный историк Мирхонд, автор многотомной всеобщей истории «Раузат-ас-Сафа» («Сад чистоты»), рассказывает, что Алишер Навои специально обратил внимание на то, чтобы он писал историю без излишних прикрас, не обременяя метафорами и аллегориями и не выписывая слов из чужих сочинений, чтобы в изложении соблюдалась ясность и чтобы автор держался середины между излишней подробностью и крайней краткостью. Эти замечания делают честь Алишеру Навои особенно в связи с тем, что в его эпоху принято было писать цветисто и туманно. В своих отношениях к окружающим поэтам Алишер Навои был в высокой степени тактичен. Даже в своей оценке поэта Бенаи, с которым он после ссоры был в явно недружелюбных отношениях, Навои, в первую очередь, отметил талантливость этого неуравновешенного поэта.

Еще при жизни Алишер Навои пользовался славой как первый поэт и ученый своего времени. Современник его, первоклассный поэт Захир-ад-дин Бабур, выделял «Хамсэ» («Пятерицу») и стихотворные диваны Навои:

---

[1] Так говорит Бабур; сам Алишер Навои писал, что он отправился в Самарканд учиться. — Belin. Notice biographique sur Mir Ali-Chir Névai. JA, V série, t. XVII, 1861, стр. 184. — Ср.: В. В. Бартольд. Мир-Али-Шир, сб. «Мир-Али-Шир», стр. 125.

[2] В. В. Бартольд. Улугбек и его время. Пгр., 1918, стр. 141.

[3] The Babar-nama, ed. Beveridge, стр. 171a.

«Он (Алишер Навои) составлял стихи на тюркском языке. Никто столь много и хорошо не писал, как он. Составил он шесть книг месневи. Пять из них составляют ответ на „Хамсэ", а одно, написанное размером „мантик ат-тайр",[1] называется „Лисан-ат-тайр" („Язык птиц"). Составил он четыре дивана газелей под названием „Достопримечательности детства", „Редкости юношества", „Чудеса возмужалости" и „Плоды старости". Есть у него и хорошие руба'и, имеются и другие сочинения, которые в сравнении с упомянутыми ниже и слабее (pastraq va sustraq)».[2]

К более слабым сочинениям Навои Бабур отнес Муншаат — письмовник, составленный из переделок писем Джами, сочинение по просодии Mizan-al-avzan, и персидские стихи. Бабур не преминул отметить тут же ряд хороших сочинений Навои по музыке. Другой биограф Навои, Давлатшах, также ставил на первое место «Хамсэ» и четыре тюрских дивана.

Популярность Алишера Навои не померкла в Средней Азии и за ее пределами и после его смерти. Рукописи сочинений Навои переписывались и распространялись очень широко; с появлением литографий начали появляться и литографированные издания его сочинений. Интерес к творчеству Навои вызвал появление целого ряда словарей в Иране и в Турции, составленных пр имущественно по его сочинениям.

Нельзя пройти мимо европейской критики творчества Алишера Навои. В середине прошлого столетия французский ориенталист, секретарь и переводчик французского консульства в Константинополе М. Белен и русский ориенталист, магистрант С.-Петербургского университета М. Никитский, независимо друг от друга, дали высокую оценку творчеству Алишера Навои. В последнее время французский ориенталист Е. Блошэ и, прежде него, известный русский историк Востока акад. В. В. Бартольд неожиданно низвели Алишера-Навои в разряд лишенных всякой оригинальности подражателей и переводчиков.

В своем отзыве о сочинениях Навои Блошэ писал, что они «не блещут воображением, не светят священным огнем вдохновения божественного искусства, а всегда ограничиваются пассивным подражанием великим поэтам, имена коих были прославлены в анналах персидской литературы».[3]

Столь же сурово звучит приговор В. В. Бартольда: «При Тамерлане и его потомках, — писал он в 1917 г., — были сделаны попытки создать поэзию на турецком языке, в подражание персидской; один из поэтов этой плеяды, Мир-Али-Шир, сделался любимым поэтом образованного класса турецких народностей от Тобольска до Константинополя. . . Однако поэзия Мир-Али-Шира была только подражательной; Мир-Али-Шир старался доказать, что турецкий язык ничем не хуже персидского, и для этой цели писал на турецком языке произведения вроде тех, какие были известны ему в персидской литературе, иногда под теми же заглавиями».[4]

Отзывы эти вызваны отнюдь не только тем, что «исследователям была известна зависимость Навои от персидских поэтов, но, в какой форме она выражалась, ими установлено не было».[5] Это справедливо только отчасти, существо же дела заключается в том, что отзывы эти являются выражением архибуржуазной идеологической посылки о полной зависимости тюркских народностей от чуждых культур и влияний. Ради этого «тюркская культура вообще» противопоставлялась «иранской культуре вообще», независимо от реальных исторических условий.

---

[1] Известная поэма Ферид-ад-дина Аттара.

[2] Op. cit., стр. 170b.

[3] Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes, persans de la Bibliothèque Nationale par Ed. Blochet. Paris, 1926, стр. 95.

[4] В. Бартольд. Из прошлого турок. Отд. оттиск, Пгр., 1917, стр. 10—11.

[5] Е. Э. Бертельс. Неваи и Аттар. Сб. «Мир-Али-Шир», Л., 1928, стр. 27

Неоспоримо то, что при Тимуре и тимуридах, в рамках обширнейшего государства, культура Средней Азии представляла собой синтез культурного наследия саманидской эпохи и культурных достижений отдельных «мусульманских областей» Хорезма, Хорасана и Мавераннахра; неоспоримо также, что господствующей идеологией в эпоху Навои была религиозная идеология, в религиозной оболочке протекала классовая борьба и в литературе, что не могло, разумеется, не найти отражения и в творчестве Алишера Навои. Для Алишера Навои мерилом служила та большая литература, которая была создана в Средней Азии на арабском и персидском языках — господствовавших литературных языках той эпохи.

Однако Алишер Навои далеко не был подражателем даже в тех случаях, когда он выступал с уже известными в литературе популярными сюжетами. В своем подражании «Хамсе» («Пятерице») великого азербайджанского поэта Низами (1141—1203) Алишер Навои, особенно в своих стихотворных романах «Фархад и Шарин» и «Лейли и Меджнун», использовал лишь популярные сюжеты. Алишер Навои был далеко не единственным поэтом, возвратившимся к этим сюжетам. Как в средневековой Европе повесть о Тристане и Изольде была известна во многих стихотворенных и прозаических переделках, так и арабская повесть о любви Меджнуна и Лейли на Востоке была излюбленной поэтической темой и много раз обрабатывалась. Такой же популярностью пользовалась и повесть о Хосров Парвизе и Ширин.

Под пером Алишера Навои роман «Фархад и Ширин» приобрел совершенно новый облик. Алишер Навои создал по существу новое произведение с новым содержанием, новыми драматическими положениями и образами Фархада, Хосрова и Ширин. Поразительна народность этого произведения Навои; оно перекликается с народным творчеством, и не случайно поэтому — ряд народных легенд о Фархаде и Ширин так близок к его стихотворному роману. Этим объясняется и большой успех новой, современной узбекской музыкальной пьесы «Фархад и Ширин», написанной по одноименному роману Навои.

Кроме своих стихотворных диванов, «Хамсе» и «Лисан-ат-тайр» («Язык птиц»),[1] Алишер Навои оставил большое число других стихотворных и прозаических произведений, из которых наибольшей популярностью и признанием пользуются его Маджалис-ан-нафаис («Изящные собрания») Махбуб-ал-кулуб («Возлюбленная сердец»), Мухакамат-ал-лугатайн («Спор двух языков») и упоминавшееся уже сочинение по прозодии Мизан-ал-авзан.[2]

В восьми частях «Изящных собраний» (у Белена «Galerie des poétes») Алишер собрал ценнейшие сведения о поэтах предшественниках и современниках с выдержками из их сочинений, благодаря чему сохранились данные о так называемой чагатайской литературе XV в. и о многих поэтах, сочинения которых не дошли до нас. Отрывки из введения и седьмой части «Изящных собраний» помещены были Беленом в его статье о Навои.[3]

Во многих отношениях замечательна книга Алишера Навои «Возлюбленная сердец», построенная в том же плане, как и знаменитый «Гюлистан» Са'ди. В первой части «Возлюбленной сердец» идут рассуждения о сановниках, духовенстве, купцах, медресе, ремесленниках, крестьянах

---

[1] Об этом сочинении в сопоставлении с источником см.: Е. Э. Бертельс, op. cit., стр. 24 и сл.

[2] Точное число сочинений Али-Шира Навои и их названия не установлены окончательно. В различных источниках перечисляются от 19 до 27 его сочинений. Ср. список и указания на литературу в статье А. А. Ромаскевича «Новый чагатайско-персидский словарь» (сб. «Мир-Али-Шир», стр. 88—89).

[3] Notice biographique et littéraire sur Mir Ali-Chir Névai. JA, V série, t. XVII, 1861, стр. 239—242; 247—256.

и т. д., во второй части о похвальных и дурных свойствах, в третьей собраны поучительные рассказы и афоризмы. Афоризмы Алишера Навои проникнуты глубокой мудростью. Приведем некоторые из них: «Украшением для мужа является мудрость и знание»; «Изучающий науку, но не претворяющий ее на деле, подобен выкопавшему кяриз, но не посеявшему семян, или посеявшему семена, но не получившему пользы от урожая»; «Знай, что тот кто приготовился говорить о вине народа, готовится открыть свою вину»; «Имущество, — это то, из чего народ получает долю; если же и враг пользуется им, то (следовательно) равны яд и целебный напиток»; «Не доставляй другу печального известия, заверяя, что оно истинно»; «Если кто-либо ошибается, не бей его в лицо»; «Правдивое слово авторитетно, хорошее слово кратко»; «Всяк, говорящий ложь, устыдится, как только его ложь обнаружится»; «Много болтающий — надоедлив, повторяющий одно и то же — сумасшедший».

Уже выражалось сожаление, что это сочинение Алишера Навои не переведено; более или менее подробные данные о нем сообщаются единственно в статье упоминавшегося уже Белена.[1]

Наибольшей известностью пользуется «Спор о двух языках» Алишера Навои. В «споре» Алишер Навои выступил против писателей, умалявших значение писателей и поэтов, которые писали на среднеазиатско-тюркском языке. Указывая на сочинения своих соотечественников, он выступает в защиту родного языка и его достоинств как литературного языка. Навои отдает должное поэтам-соотечественникам и из всех среднеазиатских поэтов XV в. выделяет Лутфи. «Со времени Хулагу, — заявляет Навои, — и благополучнейшего Тимура и до конца жизни его достойного сына Шахруха появлялись поэты, которые писали по-тюркски, (в том числе) и султаны из их детей и потомков с поэтическим дарованием. Это — поэты, подобные Секкаки, Хайдеру Хорезми, Атаи, Якыни, Эмири и Гадаи. Но не было никого, кого можно было поставить рядом с персидскими поэтами, кроме одного Маулана Лутфи, у которого есть ряд стихов достойных, чтобы прочесть их перед людьми с поэтическим вкусом».[2]

В эпоху Навои господствующими литературными языками были арабский и персидский. Он одним из первых горячо выступил в защиту родного языка. Он стремился, может быть, несколько наивно с точки зрения современной языковедной науки, доказать превосходство родного языка перед персидским ссылками на словарное богатство, многообразие и гибкость грамматических форм родного языка. Предпочтение персидскому языку оказывалось, по мнению Навои, в силу его легкости.

В этом полемическом сочинении уже престарелого писателя справедливо видели выступление патриота. «Али-Шир Навои, — писал его европейский биограф Белен, — положил начало патриотизму, прибегнув к национальному языку „тюрки" (т. е. среднеазиатско-тюркскому языку, — *А. Б.*), неоспоримо и неопровержимо утвердив его».[3]

Алишер Навои по праву может быть назван основоположником литературного языка, который лег в основу развития узбекского литературного языка.

Подлинно научному и всестороннему изучению творчества Алишер Навои положит начало предстоящий в 1941 г. юбилей пятисотлетия со дня рождения этого великого узбекского писателя.

---

[1] Moralistes orientaux. Caractères, maximes et pensées de Mir Ali Chir Névaï par M. Belin. JA, VI série, tt. VII, VIII, Paris, 1866.

[2] Muhakamat-al-luqatajn, по изд. Катрмера, стр. 32.

[3] Notice biographique sur Mir Ali-Chir Névai. JA, V série, t. XVII, стр. 222.

ИОСИФ МЕГРЕЛИДЗЕ

ШОТА РУСТАВЕЛИ И ГРУЗИНСКИЙ ФОЛЬКЛОР[1]

თუ თავი შენი შენ გახლავს,
ღარიბად არ იხსენებ.
'Если мыслить ты способен,
то не будешь одинок'.
Ш. Руставели

I

Великое творение гениального грузинского поэта Шоты Руставели — ვეფხის ტყაოსანი Vepxis tkaosani «Вепхис-ткаосани» 'Витязь в тигровой шкуре', являясь крупнейшим памятником грузинской письменной литературы, в то же время представляет со своими многочисленными вариантами важнейший памятник грузинского фольклора. Излюбленные герои этого фольклора — сам Шота Руставели и величавые образы его произведения, в частности рыцарь Тариел и его возлюбленная — солнцеликая Нестан-Дареджан.

В грузинском фольклоре существуют народные предания, по которым, как уже об этом писалось, «Шота Руставели считался гениальным человеком, великим поэтом, замечательным философом, хорошим музыкантом, отличным наездником, лучшим борцом и стрелком из лука. Эти предания подтверждают и старое народное представление о поэте, по которому поэт — это возлюбленный; они же рассказывают о его семейной жизни, о его отце и матери, брате и сестре, дяде и соседях, также о его воспитании, как и где он учился, в каких странах странствовал, как вернулся, в каких отношениях был с различными сословиями тогдашнего общества, как он закончил жизнь и что он завещал».[2] В некоторых преданиях приводятся стихи, которые упорно приписываются Руставели, между тем как в его поэме «Вепхис-ткаосани» они не встречаются.[3] Благодаря этому указанные народные предания имеют важное значение как для пополнения скудного биографического материала о самом поэте, так и для установления происхождения упомянутых стихов. Этот цикл памятников грузинского фольклора в данный момент нас менее интересует (о них см. нашу книгу «Народные предания о Шоте Руставели»). В настоящей же работе мы специально

[1] Доложено на заседании Литературной секции Института востоковедения Академии Наук СССР 13 октября 1938 г.

[2] И. В. Мегрелидзе. Народные предания о Шоте Руставели. Изд. Академии Наук СССР, М.—Л. 1938, стр. 6. — Дополнительно см. изданную после этой книжки и в ней не отмеченную статью: Мих. Чиковани. შოთა რუსთველი და ქართული ფოლკლორი 'Шота Руставели и грузинский фольклор'. Сб. შოთა რუსთველი სკოლაში 'Шота Руставели в школе', Тбилиси, 1937, стр. 153—195.

[3] Ср.: И. В. Мегрелидзе. Народные предания о Шоте Руставели, стр. 8—9, 21—22 и 31—35.

останавливаемся на народных параллелях сюжета поэмы «Вепхис-ткаосани» в целом или отдельных эпизодов ее, частей и строк.

Прежде чем приступить к рассмотрению истории интересующего нас вопроса, к разбору существующих взглядов и материалов, а также к формулированию своих выводов, мы хотим напомнить читателю о том, что поэма Руставели «Вепхис-ткаосани» пользуется в Грузии большой популярностью. На это указывали почти все авторы, так или иначе соприкасавшиеся с изучением творчества Руставели. Даже мало знающий поэму Лаврентьев, живший в Грузии в середине прошлого столетия, пишет, что поэму Руставели «относят к временам царицы Тамары, при дворе коей жил автор; она пользуется большою популярностью до сих пор».[1] Один из русских поэтов, изучавший и переводивший поэму, пишет: «Поэма Руставели, в отрывках и переделках, и различные сказания о ней живут в устах сазандаров, народных песнопевцев Грузии, — и сладостный грузинский инструмент тари будет музыкально сопутствовать певучему имени Руставели, пока будет жить Грузия и выразительный грузинский язык».[2]

Существуют письменные документы, из которых мы узнаем, что еще в XVII—XVIII вв. выходящей замуж женщине, в числе других вещей, в приданое давали поэму «Вепхис-ткаосани»,[3] что, конечно, тоже способствовало популяризации поэмы и размножало ее рукописные экземпляры. Имеются фольклорные стихи, подтверждающие, что поэму давали в приданое. Например в записи Мих. Чиковани (сделанной в сел. Агви-Лечхуми) говорится:

Имел я дочь желанную
С красивыми глазами.
Я дал за ней в приданое
Свой «Вепхис-ткаосани».

Ни строчки сватья с братьями
Не поняли в писанье,
И в гневе взял обратно я
Свой «Вепхис-ткаосани».[4]

Эти стихи указывают одновременно и на то, что в Грузии есть люди, которые не знакомы с поэмой. Некоторые авторы сильно преувеличивают распространенность поэмы, утверждая, что будто бы в Грузии поэму «Вепхис-ткаосани» массы знают наизусть, и притом не только отдельные места, но и всю целиком! Один автор уверяет читателя, что знание «Вепхис-ткаосани» наизусть было таким же обязательным условием при женитьбе и выходе замуж, как и владение самой поэмой; достоинство и личность жениха и невесты также измерялись устным знанием стихов руставелиевской поэмы.[5] Все это, конечно, не соответствует действительности. И в самом деле, редко кто мог знать полностью наизусть огромную поэму «Вепхис-ткаосани», и притом поэму, написанную на древнегрузинском языке. Точно так же далеко не все получали в приданое поэму «Вепхис-ткаосани», иначе до нашего времени дошло бы большое количество рукописных экземпляров. Правильнее было бы утверждать, что в среде

[1] Статистические описания губерний и областей Российской империи, т. XVI, Кавказский край, часть 5, СПб., 1858, стр. 166.

[2] Шота Руставели. Носящий барсову шкуру. Перевод К. Бальмонта, М., 1917, Предисловие, стр. 6.

[3] Ср. замечательную монографию поэта И. Гришашвили. ძველი ტფილისის ლიტერატურული ბოჰემა 'Литературная богема старого Тбилиси' (Тифлис, 1928, стр. 55 и 57).

[4] Оригинал см.: Чик., II, стр. 238; перевод см.: журн. «Красная новь», М., 1937, № 12, стр. 175; более древнюю запись Ал. Нанейшвили, со слов Г. Кахианидзе (Имерия, сел. Рокити), см.: П. Умикашвили. ხალხური სიტყვიერება 'Народная словесность', кн. I. Тбилиси, 1937, стр. 412_{11}; еще один вариант ср. там же, стр. 607, с ссылкой на журн. აკაკის კრებული 'Акакис кребули', № VII, Тифлис, 1898.

[5] См. упомянутый сб. «Шота Руставели в школе», стр. 154.

клерикально настроенных людей на поэму накладывали запрет и уничтожали попадавшиеся экземпляры.[1]

В памятниках церковной литературы избегали упоминания о Руставели.[2] Поэма пользовалась успехом преимущественно среди авторов светской литературы. Некоторые состоятельные представители светского общества иногда на самом деле давали в приданое поэму «Вепхис-ткаосани»; в их среде многие знали наизусть отдельные эпизоды произведения. Знатоки поэмы встречаются довольно часто и теперь, даже среди неграмотных. Из собственного наблюдения мы можем констатировать, что народ знает больше всего четверостиший о любви и стихи из пролога; наиболее известны начальные строки о царе Ростеване, в частности те, где говорится как на охоте царь Ростеван и его свита увидели плачущего на берегу реки незнакомца (Тариела), которого они хотели задержать, и как он не сдался. Большой популярностью пользуются также письма Нестан-Дареджан к Тариелу и его ответы и особенно письмо Нестан из Каджетской крепости. О популярности поэмы «Вепхис-ткаосани» свидетельствует и И. Сл[авитский] во вступительном слове к опубликованному им «Преданию о Ш. Руставели».[3] Хотя редко, но встречались и встречаются люди, которые на самом деле знали и знают наизусть всю поэму. Нам самим приходилось встречаться с тремя такими лицами в Гурии и еще с двумя женщинами в г. Поти; все они гордились своими знаниями.

В Грузии руставелиевские изречения очень распространены — трудно найти грузина, не знающего хотя бы несколько изречений; однако, произнося их, далеко не всякий знает, что он говорит слова Руставели. Бывает и наоборот — Руставели приписывают чужие остроумные выражения, красивые стихи и отдельные грузинские народные пословицы. Поэтому афоризмы Руставели можно найти в любом списке народных грузинских пословиц.

Учитывая ту большую популярность, которой в народе пользовался и пользуется как сам Руставели, так и его поэма, мы можем утверждать, что в Грузии, по крайней мере с XVIII в., существовал культ имени Руставели и его поэмы «Вепхис-ткаосани». Именем Руставели гордился и его поэмой вдохновлялся грузинский народ. Содержание поэмы передавалось и заучивалось наизусть в течение нескольких сотен лет. Народ, говоря стихами Руставели, часто изменял отдельные строки, передавал их своими словами, иногда даже своими стихами, имитировал стихи Руставели, перефразировал их, дополняя целыми строками, и в отдельные народные сказы о «Вепхис-ткаосани» вносил свою лепту. Такие имитационные стихи и отдельные строки нередко обнаруживаются в памятниках грузинского фольклора, в частности в народных сказах поэмы «Вепхис-ткаосани», которые носят бесспорные следы книжного происхождения. В полном виде в стихах не сохранился ни один более или менее законченный народный сказ «Вепхис-ткаосани», точно так же, как в полном виде, от начала до конца, в стихах не сохранилась ни одна версия «Амираниани» (народный сказ об Амиране — кавказском Прометее). Во всех вариантах над рифмо-

---

[1] Ср.: «Вепхис-ткаосани». 2-е изд. С. Н. Какабадзе, Тифлис, 1926, стр. XXXII—XXXIII. — П. Ингороква. რუსთველიანა «Rusthveliana», I. Тифлис, 1926, стр. 211—212, 216—219. — Проф. И. А. Джавахишвили. შოთა რუსთველის დაბადების 750 წლის თავის ზეიმის გამო 'По поводу чествования 750-летия со дня рождения Ш. Руставели'. Сб. ლიტერატურული მემკვიდრეობა 'Литературное наследство', I, Тифлис, 1935, стр. 11. — См. «Приложение» А. Г. Шанидзе к переизданному под его редакцией вахтанговскому «Вепхис-ткаосани» (Тбилиси, 1937, стр. 395). — И. Мегрелидзе. Народные предания о Шоте Руставели, М.—Л., 938, стр. 36.

[2] Проф. И. А. Джавахишвили, там же, стр. 11.

[3] Газ. «Кавказ», 1853, № 4, 17 января.

ванным преобладает прозаический рассказ. Притом в различных версиях или вариантах как первого, так и второго памятников появляются новые элементы, внесенные сказителями; сюда же включаются фантазии и настроения самих сказителей; все это необходимо учесть при изучении народных сказов поэмы «Вепхис-ткаосани», или, как их называют, сказов «Тариелиани» (сказ о Тариеле).

Бесспорно, что «Вепхис-ткаосани» нельзя понять вне грузинской действительности, так же как нельзя раскрыть сущность поэмы без учета путей развития доруставелиевской восточной и западной культур, в частности грузинской культуры, ее литературы и фольклора в особенности. «Понять Руставели по-настоящему, глубоко понять — это значит понять культуру Востока XII—XIII вв., и тот, кто не понимает Руставели, тот по-настоящему, до глубины не понимает и Востока».[1]

Проблема взаимоотношения творчества Руставели с грузинским фольклором также не замыкается в рамки территории Грузии и объема «Вепхисткаосани». Вопрос о руставелиевском фольклоре, подобно тому как вопрос о гомеровском или пушкинском,[2] должен рассматриваться в связи с аналогичными процессами мировой литературы и литературы того народа и той эпохи, сыном которых является каждый поэт. В «Илиаде» и «Одиссее» Гомера (если он был их автором) находят свое отражение сказания о Фебе, Фесалии, Аргосе и других, до нас не дошедших памятниках греческой устной и письменной литературы. Они были известны в эпоху Гомера, и он их знал, что и оставило отпечаток в его творчестве. Аналогичное явление наблюдается и в отношении Руставели. В этой работе мы ограничиваемся рассмотрением взаимоотношения поэмы «Вепхис-ткаосани» с грузинским фольклором. Здесь в первую очередь затрагивается проблема генезиса самой поэмы; вопрос о происхождении ее сюжета.

О происхождении сюжета поэмы «Вепхис-ткаосани» существует три мнения.[3] Первое из них основывают на словах самого Руставели; он говорит, что нашел персидскую повесть, переведенную на грузинский язык, и переложил ее в стихи:

9 ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,
ვით მარგალიტი ბრწყინვალი, ხელის-ხელ სადგომნები,
ვეზოვე და ლექსად გარდავთქვი, სქმე ჩემ სადგომნები,
ჩემმან ხელმქნელმან დამბრთას ლალმან და ლამაზმა ნები.[4]
'Сказка персов по-грузински мною песенно дана.
Перешла из рук на руки, как жемчужина она;
Мной наряженная в рифмы, здесь она вознесена.
Омрачившая мой разум, не отвергни письмена!'
(П. 9_{I-IV})

Принимались меры к тому, чтобы найти персидский оригинал или хотя бы какой-нибудь прототип поэмы «Вепхис-ткаосани», но все эти поиски пока не привели ни к каким результатам. Известный руставелист, царь Вах-

[1] Акад. И. Орбели. Памятники эпохи Руставели. Введение. Изд. Гос. Эрмитажа, Л., 1938, стр. 20.

[2] См.: Проф. М. К. Азадовский. Пушкин и фольклор. Литература и фольклор. Госиздат, Л., 1938, стр. 7.

[3] Хах., II, стр. 250—251. — Ср. «Предисловие» П. Ингороква к грузинскому академическому изданию поэмы «Вепхис-ткаосани». (Тбилиси, 1937, стр. XXX) или изд. Грузгосиздата (Тбилиси, 1937, стр. XLI).

[4] Цитируем везде по грузинскому академическому изданию «Вепхис-ткаосани» (Тбилиси, 1937).

танг VI, первый издатель поэмы в Тбилиси в 1712 г., живший долгое время в Иране, осведомленный в иранской литературе, в своих комментариях к «Вепхис-ткаосани» заявляет, что никакого прототипа этой поэмы он найти не мог. Он пишет: სპარსში ესოდენი არსად იპოვების 'В Иране эту повесть нигде не найти'.[1] Слова самого Руставели о переводности его произведения объясняли тем, что он хотел якобы придать своей поэме бóльшую ценность: «Известно, что чужеземное всегда ценится гораздо дороже своего».[2]

После этого сложилось второе, господствующее по настоящее время мнение, впервые высказанное Вахтангом и развитое проф. Д. Чубинашвили.[3] Последний утверждал, что в поэме «Вепхис-ткаосани» дается аллегорическое изображение эпохи и жизни царицы Тамары, что поэма является о р и г и н а л ь н ы м творением ее бессмертного автора — Шоты Руставели. Другие руставелисты решительно отказываются от теории аллегоричности сюжета.

На двух вышеупомянутых мнениях, не имеющих собственно непосредственного отношения к нашей теме, мы здесь останавливаться не будем. Интересующимся этим вопросом советуем ознакомиться с очерком проф. Ю. И. Абуладзе ვეფხის-ტყაოსნის და მისი ავტორის სახითხ ქვლევის ისტორია 'История изучения вопросов «Вепхис-ткаосани» и личности ее автора.'[4] Мы ограничимся лишь замечанием, что вторая точка зрения проводится в вульгаризованном виде в книге Д. Дандурова «Шота Руставели», напечатанной в серии «Жизнь замечательных людей» (Москва, 1937).[5] Первое мнение — об иранском происхождении поэмы и ее переводности — находит себе поддержку в книге З. Авалишвили «Вопросы „Вепхис-ткаосани“», изданной в Париже в 1931 г.

Третье, более спорное мнение, было высказано проф. А. С. Хаханашвили [Хаханов]. «Искусственная поэма XII в., — говорит он, — имеет своим основанием народную поэзию, подобно тому, как Фауст и Гамлет восходят к средневековым народным традициям» (Хах., II, стр. 251). Этим как бы оправдывается высказанное до А. Хаханашвили А. На-ли [Ал. Нанейшвили] предположение, что необычайная популярность поэмы «Вепхис-ткаосани» среди грузинского народа может быть объяснена тем, что Руставели взял и обработал существовавшие народные сказания; но более вероятно обратное — народные сказания появились благодаря руставелиевским стихам. Статья Хаханашвили, в которой он впервые высказывает свое новое мнение ხალხში დარჩენილი «ტარიელის ამბავი» და შოთას ვეფხის ტყაოსანი 'В народе оставшиеся «повесть о Тариеле» и «Вепхис-ткаосани» Шоты',[6] опиралась на существовавшие в то время пять изданных записей,[7] из которых две принадлежали самому автору статьи. Хаханашвили, резюмируя свою мысль, говорит, что «Шота разукрасил народную поэму философским воззрением, живым красноречием и поэтическим вдохновением».[8]

---

[1] Ш. Р у с т а в е л и. Вепхис-ткаосани. Изд. Вахтанга VI, Тифлис, 1712; воспроизведенное с первого второе издание под ред. проф. А. Г. Шанидзе, Тбилиси, 1937.

[2] Д. Ч у б и н о в [Ч у б и н а ш в и л и]. Грузинская хрестоматия, ч. II. СПб., 1846, стр. VI.

[3] Там же, стр. I—IX.

[4] Сб. შოთა რუსთველი სკოლაში 'Шота Руставели в школе'. Тбилиси, 1937, стр. 196—231.

[5] См. рецензию К. Дондуа «Чудовищная безграмотность», газ. «Известия ЦИК СССР и ВЦИК», 1937, № 288 (6460) 23 декабря; груз. перевод см. журн. ცნობა, Тбилиси, 1939, № 1, стр. 193—196.

[6] См. газ. ივერია 'Иверия', 1888, № 25. — Ср.: Чик., II, стр. XXIV.

[7] См. газ. ივერია 'Иверия', 1890, № 25.

[8] Там же. — Ср.: Хах., II, стр. 254.

Хаханашвили указывает на наличие в народных сказах «Тариелиани» таких собственных имен, как Едем и Омаре, которые в поэме Руставели не встречаются; это он считает одним из доказательств того, что первые предшествовали второй. Тогда же Н. Я. Марр в своей статье წერილი ვეფხის ტყაოსნის გამო 'О «Вепхис-ткаосани»', вопреки мнению А. Хаханашвили, высказался в том смысле, что поэма Руставели должна считаться переведенной с персидского языка.[1] Позднее против народного происхождения сюжета поэмы высказались известные руставелисты Ю. И. Абуладзе, С. И. Какабадзе, К. Кекелидзе, П. Ингороква и др. Следует отметить, что первым против А. Хаханашвили выступил один из крупнейших грузинских поэтов Важа Пшавела, который в своей статье ვეფხის ტყაოსნის შესახებ[2] 'О «Вепхис-ткаосани»' пишет, что у Хаханашвили отсутствует правильный метод исследования. Собственные имена Едем и Омаре, по мнению Важа Пшавела, появились в народных вариантах вследствие искажения руставелиевского стиха:

91_{III-IV}. უბრძანა: ხელთა აიღეთ აბჯარი თქვენ საომარე,
მოდით და აქა შამგვარეთ, ვინ არის იქა მჯდომარე!
'Вы оружие возьмите! Не идущего на зов,
Там сидящего — схватите, и узнаем, кто таков'.
(П. 95_{III-IV})

Речь идет о том, что когда царь Ростеван и его свита увидели сидящего на берегу реки рыцаря, царь приказал схватить его и привести к нему. Это двустишие в народном варианте, разбираемом А. Хаханашвили, передается так:

ადექით, აიყარენით	'Вставайте, поднимайтесь,
ძმანო: ედემ და ომარე,	Братья: Едем и Омаре,
ის კაცი აქ მომიყვანეთ,	Того человека сюда приведите,
ვინ არის ველთა მდგომარე!	Который на поле стоит!'

Здесь слова первой строки руставелиевского стиха: აბჯარი თქვენ საომარე abǯari ϑqven saomore '[берите] вы боевые орудия' в приведенном народном варианте заменены словами: ძმანო: ედემ და ომარე ǯmano Edem da Omare 'братья Едем и Омаре!' Эти имена встречаются и в других народных вариантах «Вепхис-ткаосани»; [3] следовательно, Важа Пшавела по существу

[1] Газ. თეატრი 'Театр', Тифлис, 1890, № 12.

[2] Газ. ივერია 'Иверия', 1890, № 39.

[3] Напр. Едем (Чик., II, стр. 325_2) заменяется его разновидностью ადენ Aden Аден; см.: Ф. Бегиашвили ქართული სიტყვიერების ისტორია 'История грузинской словесности. Народная словесность', ч. I. Тифлис, 1925, стр. 63. Ср.: Чик., II, стр. 119_5 и $_8$ снизу, 120_7 и т. д. — В других вариантах оно просто ადამ Adam Адам (см. Чик., II, стр. 150_7). Другое имя — Омаре — имеет разновидности ომანე Omane Омане (Чик., II, стр. 150_7); чаще употребляется форма Омане (там же, стр. 79—81, 107—108, 119—121 и др.). Возможно, что в народных вариантах «Вепхис-ткаосани» имя Омар или Омане заимствовано из литературного (переведенного на грузинский в начале XII в. с персидского) произведения — ამირან-დარეჯანიანი «Амиран-Дареджаниани». Это — два героя: Омар и Амар; Амар (если это не нарицательное имя эмира!), сын Омара — Амар Омарович; его детство в некоторых чертах напоминает детство Тариела (см. пока единственное наиболее полное, но не критическое издание «Амиран-Дареджаниани» Моисея Хонского под редакцией З. Чичинадзе (Тифлис, 1896, стр. 42). — Ср.: М. Г. Джанашвили მოსე ხონელი და მისი ამირან-დარეჯანიანი 'Моисей Хонский и его [роман] «Амиран-Дареджаниани»'. Тифлис, 1895 г. — Об этой книге см. рецензию Н. Я. Марра, напечатанную в «Журнале Министерства народного просвещения», 1895, № 10, стр. 324—328.

был неправ, хотя форма его возражения и могла некоторых убедить в обратном. Точно так же и другие возражения известного поэта были мало обоснованы. Однако это обстоятельство не оправдывает теорию Хаханашвили, так как в распоряжении последнего было очень небольшое количество материалов.

Впоследствии Хаханашвили, продолжая свою работу, признал, что «поэма Руставели также имела в свою очередь влияние на народное воображение и сообщила ему несколько мудрых изречений» (Хах., II, стр. 253).

По мнению А. Хаханашвили, главным доводом в пользу того, что Руставели воспользовался сюжетом народного творчества, является факт большой популярности поэмы «Вепхис-ткаосани» в таких уголках Грузии, где влияние письменной литературы почти не чувствуется. «Из сопоставления обращающихся среди грузинского народа песен о Тариеле с поэмой Ш. Руставели легко усмотреть их безусловную близость в общем сюжете и в отдельных деталях» (Хах., II, стр. 253). Далее автор оговаривается, что «конечно, эту близость искусственной и устной поэмы можно объяснить двояко: или распространением литературного произведения среди народа, или же воздействием безыскусственного творчества на личное создание одного поэта». Ответ автора — в пользу второго положения: «Принимая к сведению, что песни о Тариеле сохранились с большими подробностями в горах у пшавов и хевсур, весьма мало знакомых с письменной литературой, можно было бы склониться к мысли, что Руставели не причастен в деле сообщения сюжета Барсовой кожи грузинам-горцам». Хаханашвили приводит и другие доводы; так, напр., он пишет: «Песни об Автандиле и его охоте, распеваемые еще ныне в Грузии среди крестьянского населения, нашли отголосок в 199 строфе [1] поэмы Ш. Руставели» (там же, стр. 254—255, 276—278).

Против приведенных доводов Хаханашвили высказывалось мнение, что если Руставели сюжет поэмы взял из грузинского фольклора, то и географические названия и исторические имена поэмы должны бы быть грузинскими. На это Хаханашвили возражает, что «Руставели, воспользовавшись народным сказанием о Тариеле, умышленно перенес место действия в Аравию и Индию, чтобы отрезать всякий путь нескромным догадкам, как Державин в своей „Фелице" намеренно нарисовал Екатерину II „богоподобной" царевной киргиз-кайсацкой орды» (Хах., II, стр. 278). Перед автором можно поставить такой вопрос: если «Вепхис-ткаосани» является руставелиевской переработкой народного сюжета поэмы „Тариелиани", то как объяснить — почему, на ряду со сходством между этими двумя памятниками, имеются большие расхождения?! Автор находит, что в данном случае Руставели развил лаконический рассказ народных песен в целые строфы. «Сохраняя один и тот же сюжет, форма народного и личного творчества представляет ту разницу, которая неизбежно проистекает при литературной обработке устных сказаний» (Хах., II, стр. 254).

Занимающие исключительное место приключения Тариела и Нестан-Дареджан в «Вепхис-ткаосани» Шоты Руставели почти отсутствуют в тех народных вариантах «Тариелиани», которые были известны Хаханашвили. На это он отвечает, что «просвещенный и даровитый поэт сумел облагородить и возвысить романтическую интригу идеей неизменной преданности и светлого чувства любви, талантливо объединил и связал сюжет поэмы психологическими наблюдениями и философскими размышлениями, придал художественную ценность поэме и облек ее в такую обаятельную литературную

[1] Автор ссылается на издание М. Броссе и Чубинашвили, 199-я строфа которого соответствует 196-й строфе груз. акад. издания.

форму, которая остается и ныне образцом поэтических произведений» (Хах., II, стр. 254—255).

Появление в Грузии народного сюжета «Тариелиани» автор объясняет возможностью устного проникновения его «в Грузию с Востока, подобно другим странствующим сюжетам» (там же, 255). Если допустить, что сказанное соответствует действительности и вышеприведенные стихи являются руставелиевскими, а не подложными, то и руставелиевское четверостишие 9-е (см. стр. 968) можно понимать так, что персидскую повесть, переведенную на грузинский язык, сам Руставели: ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი, სქმე ვქენ სჯულთმანები[1] 'Нашел и переложил в стихи, совершив дело славы', — т. е. понимать в прямом смысле. Выходит, что он переложил в стихи ту грузинскую народную повесть, которая считалась занесенной из Ирана. По заявлению самого Руставели, переложенная им в стихи повесть была устной:

7_{III-IV}. დავჯე, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის გულ-ლახვარ-სობილი,
სქსმდი სმბავად ხათქვამი, სწ მარგალიტი წყობილი.
'Сел я, Руставели, пронзенный в сердце копьем [сострадания] к нему,
И переложил в стихи [повесть о нем] доселе устную, отныне нанизанный жемчуг'.

Вот еще одно место из «Вепхис-ткаосани»:

1167_{II-IV}. ესე სმბავი უცხონი უცხოთა ხელმწიფეთანი,
ბირველ ზნენი და სქმენი, ქებანი მათ მეფეთანი,
ვპოვენ და ლექსად გარდავთქვენ, სმითა ვილაყეფეთანი.[2]
'Я нашел преданье это и в стихи переложил.
Иноземных государей и судьбу, и бранный пыл,
И обычаев старинных справедливость восхвалил'.
(П. 1740_{II-IV})

Более точный перевод:

'Эти иностранные рассказы о чужих государях,
Лучших их нравах и делах, хвалу о тех же царях
Нашел и переложил в стихи; этим мы забавлялись'.

[1] Слово ჭოჭმანი ṭoṭman, от которого образовано სჯულთმანები sa-ṭoṭman-eb-i, означает 'блистание', 'сверкание', отсюда, по Н. Я. Марру, проистекают его последующие значения: 'блеск', 'слава', 'гордость'; так же 'мигание', мерцание', 'колебание' и его значение в новогрузинском — 'колебание'; армянск. ծաւծ toṭ значит 'блистание'. Н. Я. Марр считал, что это слово яфетического происхождения и форму ṭoṭman-i с учетом перебоя признал разновидностью груз. ჯოჯანი ǩoǩman-i 'колебание' (ср. ṭoṭman ∽ ǩoǩman). См.: ТР, XII, стр. 19, прим. в. — Ср.: К. Кекелидзе. ქართული ლიტერატურის ისტორია 'История грузинской литературы', т. II, Тифлис, 1924, стр. 111—112. — В приведенном контексте слово ṭoṭman-i некоторые понимают в смысле 'колебание', вм. 'блеск', 'слава'; к ним принадлежат М. Джанашвили, М. Чиковани и др., но у второго здесь обнаруживается противоречие: он несколько раз подчеркивает, что это слово надо понимать в значении 'колебание' (Чик., I или II, стр. 57; так же цит. сб. «Шота Руставели в школе», стр. 170—171 и др.), а в русских статьях, принимая перевод Н. Я. Марра, оставляет его в значении 'подвига', 'славы' (Чик., I или II, стр. 259 и др.); ср. ниже прим. 2. Впрочем, слово ṭoṭman-i разъясняет как 'колебание' и автор карабахского варианта «Вепхис-ткаосани»; см. соответствующую публикацию проф. Л. М. Меликсет-бекова, напечатанную в «Трудах Тбилисского университета», т. V (Тбилиси, 1936, стр. 223).

[2] Это слово — vilaǩeʒanī образовано от ლაყბობა laǩboba 'вранье', 'болтать' → 'забавляться'. Если это место не подложное и вышеприведенные строки тоже руставелиевские, то имеется больше оснований понимать упомянутое там слово ṭoṭman-i именно как 'колебание' (см. выше прим. 1).

Мы остановились на этих словах, так как они для сторонников теории народного происхождения сюжета «Вепхис-ткаосани» имеют особое значение. По Хаханашвили, благодаря этим строкам поэма Руставели «получает некоторое объяснение: сюжетом своей поэмы [Руставели] обязан народным сказаниям о Тариеле, быть может, занесенным с Востока» (Хах., II, стр. 255, ср. стр. 276 и 278). Чтобы в дальнейшем не возвращаться более к приведенным руставелиевским строкам и их толкованиям, следует здесь же указать, что они рассматриваются в этом же плане Мих. Чиковани, только с той разницей, что последний, в отличие от Хаханашвили, не разделяет мнения о занесении сюжета «Тарелиани» с Востока.

После проф. А. С. Хаханашвили до последнего времени теорией народного происхождения сюжета поэмы «Вепхис-ткаосани» никто не занимался; правда, Н. Я. Марр писал в 1917 г., что «все более и более выявляется необходимость считаться реальнее с вкладом народного происхождения в произведении Шоты» (ИАН, 1917, стр. 427). Он же, в статье, написанной в 1920 г., говорил: «сюжетом Шота связан с письменной литературой родной и прошлой, звук, ритм, пульс души его поэмы бьет в унисон с народной музыкой и с народною речью грузинской. И с ними вливается в поэму кавказская бытовая оформленность, материальная народность рыцарских идеалов грузинских феодалов». Но все же в этом направлении специальная работа никем не велась. Исследователи работали больше над проблемой оригинальности сюжета поэмы. Соответственно с этим выдвигались также положения, что сюжет поэмы не оригинален, а заимствован с Востока; так, напр., Н. Я. Марр, основатель научной руставелиологии,[1] первоначально считал поэму

[1] См.: Ал. Глонти. ნ. მარრი და ვეფხის ტყაოსანი 'Н. Марр и «Вепхис-ткаосани'. Газ. კომუნისტი 'Коммунист', 1937, 4 сентября. — Автор статьи Ал. Глонти добросовестно отнесся к известным ему по этому вопросу работам Н. Я. Марра. Некоторые злоупотребляют тем обстоятельством, что работы и высказывания Н. Я. Марра о Руставели не всем полностью доступны, и, пользуясь ими, часто обходят молчанием использованные источники. Отдельные лица, имея превратное представление о грузинской культуре до времен Руставели, голословно заявляют, что Н. Я. Марр в последних своих работах дал ошибочную оценку упомянутой эпохи (см. журн. «Литературный критик», М., 1937, № 12, стр. 54, прим. 2). Сейчас приходится добавить, что спустя полгода после оформления публикуемой здесь нашей работы, появился сборник «Руставели», изданный Институтом языка, истории и материальной культуры имени акад. Н. Я. Марра Грузинского филиала АН СССР (Тбилиси, 1938). Он напечатан в двух изданиях — на грузинском и на русском языках. В сборнике помещена статья проф. Арн. Чикобава «К вопросу о диалектизмах в поэме Руставели „Вепхис-ткаосани"». О работе Н. Я. Марра автор пишет, что она является классическим примером «диспропорции между опорными фактами и воздвигаемой на них концепцией» (русск. изд., стр. 209 = груз. изд., стр. 211. Разрядка наша, — *И. М.*). Далее он продолжает: «в последствии автор отошел [!] от выставленных в этой работе положений». Здесь грузинский текст расходится с русским переводом; в первом сказано: «говорят [!], акад. Н. Марр на этот вопрос потом изменил свой взгляд» (разрядка наша, — *И. М.*). Заключение в обоих текстах одно и то же: «Это [т. е. изменение взгляда] вполне понятно; непонятно лишь то, что эта работа акад. Н. Марра, в которой не имеется ни одного обоснованного положения, нередко объявляется крупным вкладом в руставелиологию». Исследователям руставелиологии и знакомым с историей изучения ее проблем и вопросов, именно тем, которые считают указанную работу Н. Я. Марра крупным вкладом в руставелиологию, конечно, понятно, почему они так поступают. Но неизвестно, на кого ссылается А. Чикобава и кто говорит, что Н. Я. Марр так обобщенно отказался от основных принципов упомянутой работы; равно также не существует ни одной работы самого Н. Я. Марра, которая бы дала право А. Чикобава приписать Н. Я. Марру то, чего он не писал, не говорил и не думал! Правда, Н. Я. Марр выставил гипотезу, что Руставели не был современником царицы Тамары и что он будто бы жил гораздо позже ее, но от этого Н. Я. Марр впоследствии отказался и уточнил свое мнение о культурной среде Руставели. Но это нельзя распространить на всю работу, тем более, что тогда же Н. Я. Марр писал, что его гипотетические высказывания «имеют лишь одно назначение — внушить основательность сомнений в традиционном представлении о культурной среде и времени литературной деятель-

переводной. Он полагал, что Руставели воспользовался прозаическим персидским романом; в дальнейшем он полагал, что поэма переводная, но в нее Руставели внес ряд изменений и дополнений.

Ю. И. Абуладзе предполагал, что Руставели влил в свою поэму устную восточную повесть. В последние годы своей жизни Н. Я. Марр считал поэму оригинальным сочинением Руставели и в основном был такого же мнения, как и другие руставелисты: Д. Чубинашвили, С. Н. Какабадзе, К. Кекелидзе, П. Ингороква, Ал. Барамидзе и др. Конечно, между упомянутыми лицами и их сторонниками существуют расхождения в понимании отдельных вопросов, но в основном, в проблеме происхождения сюжета, в том, что он сочинен Руставели — между ними расхождения нет. Особую позицию занимает, как об этом уже упоминалось, З. Авалишвили (см. выше, стр. 116).

В обстановке такого единодушия в вопросе о происхождении сюжета поэмы «Вепхис-ткаосани» в 1935 г. появилась статья Мих. Чиковани ხალხური „ვეფხის ტყაოსნი“ 'Народный сказ «Вепхис-Ткаосани»',[1] и через год под таким же названием вышла книга,[2] содержащая: исследование (стр. 1—68), тексты—народные варианты «Вепхис-ткаосани» (стр. 70—227), дополнения к ним (стр. 231—254) с приложением резюме на русском языке (стр. 257—260), примечания к текстам (стр. 261—265), словарь (стр. 266—281) и разные указатели (стр. 281—300). Тираж книги сразу разошелся и через полгода вышло второе, исправленное и дополненное издание.[3] Оба издания посвящены памяти акад. Н. Я. Марра. С тех пор Мих.Чиковани, продолжая свои изыскания, успел напечатать ряд журнальных и газетных статей. См. его статьи: 1) в журнале საბჭოთა ხელოვნება 'Советское искусство' (№ 4—5, Тбилиси, 1936, стр. 27—30); 2) «Шота Руставели и грузинский фольклор» (журн. «Литературный критик», Москва, 1937, № 4, стр. 237—251); 3) под точно

ности. . . [Ш. Руставели]. . . вселить убеждение, что эти сомнения возбуждаются в интересах более реалистического и, следовательно, более правильного понимания знаменитой поэмы» (ИАН, 1917, стр. 506). Нам, со своей стороны, тоже кажется неправильным, напр., мнение Н. Я. Марра о религиозных воззрениях Руставели, якобы мусульманских; но разве это дает нам право заявить, что Н. Я. Марр сам отказался от него?! Конечно, нет. Вот почему мы перечисляем ниже некоторые основные вопросы упомянутой работы и пусть А. Чикобава укажет: когда и где от них «впоследствии отошел» сам автор — Н. Я. Марр. Возьмем, напр., проблему культурной ориентации поэмы, вопрос о возникновении грузинской светской литературы и ее взаимоотношениях с иранской литературой, взаимоотношения между Руставели и одописцем Тамары — Чахрухадзе, значение для поэмы неоплатонизма, культ женщины и институт витязей — ḳma в поэме, основную идею поэмы, — народный ее характер, вопрос о тексте (о его реставрированности), вопрос о месхетском происхождении поэта, об автономной Месхии, как среде совместного развития христианской и мусульманской культуры и др. Да будет известно, что многие из этих вопросов Н. Я. Марр развивал в своих последующих и посмертных работах; он касался их в докладах о Руставели, прочитанных в 1930 г. в Ленинграде, Москве, Баку и Тбилиси, а также в работе «В тупике ли история материальной культуры?» (Изв. ГАИМК, вып. 67, Л., 1937). Все это факты. И если Н. Я. Марр отказался от датировки поэмы Руставели, установленной в его работе (в ИАН, 1917), или изменил свое отношение к отдельным вопросам, то это еще не значит, что он «отошел от выставленных в этой работе положений». Следовательно, огульно-обобщающее заявление А. Чикобава, относящееся ко всей упомянутой работе Н. Я. Марра, не соответствует действительности. Что же касается другого заявления А. Чикобава, что в работе Н. Я. Марра «не имеется ни одного обоснованного положения», — то остается только спросить автора: какими фактами он может опровергнуть эти положения? Что же касается позитивной части статьи А. Чикобава, то надо сказать, что в ней имеются интересные моменты. Однако напрасно автор ищет соблюдения норм литературного прозаического языка в стихотворном памятнике (сб. «Руставели», стр. 220).

[1] Напечатана в сб. ლიტერატურული მემკვიდრეობა 'Литературное наследство', кн. I, изд. Научно-иссл. инст. лит. им. Руставели, Тифлис, 1935, стр. 208—231.

[2] Чик., I.

[3] Чик., II.

таким же названием, შოთა რუსთველი და ქართული ფოლკლორი 'Шота Руставели и грузинский фольклор', помещена статья в сборнике შოთა რუსთველი სკოლაში 'Шота Руставели в школе' (Тбилиси, 1937, стр. 153—177); 4) «Шота Руставели и народное творчество» (ЦО «Правда», № 227, 1937, 7 октября); 5) «Руставели и народ» [Литературная газета, № 69 (705), Москва, 1937]; 6) ვეფხის-ტყაოსნის სურათები ხალხურ მუსიკალურ საკრავებზე. 'Изображения «Витязя в тигровой шкуре» на народных музыкальных инструментах' [газ. კომუნისტი 'Коммунист' от 28 июля 1937, № 171 (4972) и др.].

Используя в своих работах все доводы проф. А. С. Хаханашвили, Мих. Чиковани углубил теорию о народном происхождении сюжета поэмы «Вепхис-ткаосани» и указал, что считает необходимым еще шире развернуть работу по сбору фольклора.

Возглавлявшаяся М. Чиковани фольклорная секция Научно-исследовательского института им. Руставели Грузинского Государственного университета отправила в 1937 г. специальную экспедицию в селения Месхети и Джавахети. Экспедиция работала целый месяц и собрала значительный материал, касающийся как личности самого Руставели, так и его творчества; были записаны народные варианты с «Тариелиани», а также варианты отдельных четверостиший поэмы «Вепхис-ткаосани».

Какими бы спорными не были положения Мих. Чиковани, как бы ни оспаривались его выводы о народном происхождении сюжета поэмы, мы все же убеждены в чрезвычайной важности и необходимости его работы по собиранию памятников грузинского фольклора, памятников, имеющих отношение к личности и творчеству гениального Шоты Руставели.

Мих. Чиковани впервые собрал почти весь напечатанный в грузинской прессе и сохранившийся в рукописных коллекциях архива Музея Грузии материал; кроме того, он сам записал ряд новых памятников.

В распоряжении исследователя имеется теперь 70 вариантов народных сказов «Тариелиани», записанных в 36 отдаленных друг от друга селениях Грузинской ССР. [1] Варианты эти известны под разными названиями: ტარიელიანი 'Тариелиани' (повесть о Тариеле), ტარიელის ზღაპარი 'Сказка о Тариеле', ტარიელი 'Тариел', გმირი ტარიელი 'Герой Тариел', ვეფხის-ტყაოსნის ზღაპარი 'Сказка о «Вепхис-ткаосани»', ტარიელის ამბავი 'Весть о Тариеле', ტარიელი და ნესტან-დარეჯანი 'Тариел и Нестан-Дареджан', ტარიელი და ლერწამ-დარეჯანი 'Тариел и Лерцам-Дареджан', ტარიელის ლექსი 'Стихи о Тариеле', и под названиями упомянутых в народной повести героев, например ქაიხოსრო მეფე 'Царь Кайхосро', ხუნწიფე და მისი ნაშვილები 'Царь и им усыновленный' и т. д. Для всех версий наиболее объединяющим названием является ტარიელიანი Tarielіani 'Тариелиани'. Во всех версиях главными героями являются богатырь Тариел и его возлюбленная Нестан-Дареджан, resp. ლერწამ-დარეჯანი Lerṭam-Dareḍani 'Лерцам-Дареджани', реже: ნესტორ-დარეჯანი Nestor-Dareḍani 'Нестор-Дареджани' или მელტონ-დარეჯანი Melton-Dareḍani 'Мелтон-Дареджани'.[2] В некоторых версиях

[1] О географическом распространении народных версий «Вепхис-ткаосани» см.: М. Чиковани. Шота Руставели и грузинский фольклор. Сб. «Шота Руставели в школе», стр. 158—160. — Из Тбилиси тот же М. Чиковани прислал нам фотографию «Карты географического распространения народных версий поэмы „Вепхис-ткаосани" и сказаний о Руставели». Она составлена Ал. Асланишвили под редакцией М. Чиковани и будет приложена к книге, содержащей результаты фольклорной экспедиции в июле 1937 г. в Месхети и Джавахети.

[2] В вариантах «Тариелиани» изменены и другие имена, напр. Фридон заменен ეფრემ Ефrem 'Ефрем' (Чик., II, стр. 310 и сл.), Автандил — ასტანდილი Astandil 'Астандил' (Чик., II, стр. 319 и сл.) и др.

последнюю именуют также нарицательным именем მზეთ-უნახავი mzeთ-unaqavi 'мзетунахави' resp. ბზეთ-უნახავი bzeთ-unaqavi 'бзетунахави', букв. 'солнцем невиданная',[1] или მზე-ქალი mze-qali 'дочь солнца'.

Исходя из различных вариантов «Тариелиани», а также и из самой поэмы Руставели «Вепхис-ткаосани», сличая их сюжеты и сопоставляя отдельные сходные места, привлекая другие грузинские фольклорные памятники, (как, напр., ეთერიანი Eთeriani «Этериани», повесть об Амиране — «Амираниани» или «Амиран-Дареджаниани»), а также сказания о Прометее, Тристане и Изольде, и сопоставляя сюжеты и отдельные детали каждого памятника, углубляясь в проблему их происхождения и стадиального развития путем палеонтологического анализа (правда, не всегда удачного) этих сюжетов, Мих. Чиковани приходит к выводу, что «Тариелиани» грузинского фольклора не является сюжетом, занесенным с Востока. «Тариелиани» — это общеяфетическое творение, т. е. творение народов, говорящих на языках яфетической системы, к которым относятся и грузины.

По мнению автора, «Тариелиани» — одна из разновидностей цикла памятников яфетического эпоса, к которому относятся сюжеты «Тристана и Изольды», «Амираниани», «Этериани» и др.[2] Следовательно, сказ «Тариелиани» предшествовал литературной поэме «Вепхис-ткаосани». Мих. Чиковани пишет: «В о в р е м е н а Ш о т ы Р у с т а в е л и в н а р о д е с у щ е с т в о в а л о с т а р о е г е р о и к о - м и ф о л о г и ч е с к о е с к а з а н и е. Е г о п о э т п е р е р а б о т а л, п е р е л о ж и л в с т и х и п о д н я л н а в ы с о ч а й ш у ю в е р ш и н у п о э т и ч е с к о г о с л о в а»[3] (разрядка наша, — *И. М.*). Далее автор уточняет самую сущность означенного сказания: «во времена Руставели в народе ходило героическое сказание „Тариелиани“ (сказ о Тариеле), сюжет которого, по мнению современников, имеет иранское происхождение. И так как Руставели взял канвой для своей поэмы этот сюжет, то он говорит о персидской повести» (Чик., II, стр. 259). Автор имеет в виду руставелиевское четверостишие — 9-е (см. выше, стр. 115).

Мих. Чиковани, как и проф. А. С. Хаханашвили, не обходит молчанием слишком большое сюжетное сходство отдельных версий «Тариелиани» с поэмой Руставели и признает, что некоторые из них «сюжетно очень близки замечательной поэме Руставели, — есть общность мотивов и т. д. Это явление говорит о несомненном влиянии письменной литературы на народное творчество. Гениальная поэма Шоты далеко перегнала свой народный эпос. Поэтому сказители всегда старались приукрасить народный сказ о Витязе в тигровой шкуре, выпрямить его, придать ему больше блеска, поэтичности. Вследствие этого руставелиевский „Витязь в тигровой шкуре“ приблизил к себе, переродил, отшлифовал своего прародителя — сюжет народного „Тариелиани“»(там же, стр. 259—260). Сюжет народного сказа «Тариелиани», по М. Чиковани, «надо отнести к категории тех сюжетов, которые из героико-мифологических повествований перерождались в типичные для феодальной эпохи любовные повести» (там же, стр. 260).

Большинство руставелистов относится ко всему сказанному весьма критически, считая, что в лице народных сказов о Тариеле, т. е. «Тарие-

[1] «Мзетунахави» является излюбленной героиней грузинских сказок. Возможно, что значение слова mzeთ-unaqavi 'солнцем невиданная' обусловлено существовавшим у народов Востока представлением, что красавицу держали в замке и скрывали от солнца. О «мзетунахави» см.: М. Г. Т и х а я - Ц е р е т е л и. Женский образ mzeთunaqavi грузинских сказок. Сб. «Тристан и Изольда». Тр. ИЯМ, т. II, Л., 1932, стр. 137—174.

[2] Чик., II, стр. 17. — Ср.: Литературный критик, № 4, 1937, стр. 239.

[3] Чик., II, стр. 259. Ср.: Литературный критик, № 4, 1937, стр. 239—240. — Сб. «Шота Руставели в школе», стр. 170—171.

лиани», мы имеем дело с памятником книжного происхождения. Литературное произведение Руставели повлияло на народ и породило цикл сказов «Тариелиани».[1] Однако и среди руставелистов есть не столь критически настроенные против приведенных взглядов о народном происхождении сюжета «Вепхис-ткаосани»; так, напр., Ю. И. Абуладзе, относившийся в свое время отрицательно к подобным взглядам А. С. Хаханашвили и печатно выступавший[2] против них еще в 1908 г., теперь относится более, чем одобрительно[3] к направлению работы М. Чиковани. Нужно отметить, что работа М. Чиковани ценна и в том отношении, что она выходит за пределы проблем руставелиологии и имеет некоторое значение для изучения и расшифровки других памятников, не связанных с поэмой «Вепхис-ткаосани», равно как и собранные народные версии «Тариелиани» являются уже самостоятельными памятниками грузинского фольклора. В этом аспекте их изучение имеет важное теоретическое значение как для общей грузинской фольклористики, так и в особенности для разрешения отдельных других ее проблем.

III

Мы, со своей стороны, склонны думать, что сюжет сокровищницы мировой литературы — «Вепхис-ткаосани» Шоты Руставели — в целом не взят из грузинской народной литературы. Сравнение общих мест народных версий «Тариелиани» и поэмы «Вепхис-ткаосани» не оставляет сомнения в том, что первые являются детищем второй, что они видоизменились в устном народном обращении, что в них вошли новые наслоения и что в них же появился ряд мотивов и образов, отличных от мотивов и образов своего первоисточника. Если исходить из данных, приведенных в самой поэме Руставели (стр. 115), то мы имеем как будто больше оснований для того, чтобы говорить об иранском происхождении сюжета его поэмы. Однако произведенные в этом направлении изыскания этого не подтвердили. Следовательно, наиболее правдоподобной остается теория оригинальности сюжета поэмы «Вепхис-ткаосани». Вне всякого сомнения, Руставели глубоко проник в быт народов, среди которых он жил, и во вкусы современной ему эпохи, в частности, он отлично знал грузинскую действительность, знал ее устную и письменную литературную традицию, и это обстоятельство не могло не сказаться на его творчестве.

Поэма Руставели содержит ряд примеров и носит неоспоримые следы того, что автор в обработке отдельных частей своей поэмы пользовался мотивами грузинского фольклора; последний влиял на него в не меньшей мере, чем те письменные литературные памятники, которые он знал. Руставели, создавая «Вепхис-ткаосани», использовал ряд мотивов народной литературы, — и Руставели же дал народу поэму «Вепхис-ткаосани», которая повлияла на народное творчество, породила в нем цикл народных сказок «Тариелиани». Точно так же, как доруставелиевская письменная литература имела влия-

[1] Таково, напр., мнение выдающегося руставелиста Павла Ингороква; см. его предисловие к грузинскому академическому изданию «Вепхис-ткаосани» (Тбилиси, 1937, стр. XXX—XXXI); см. также издание Груз. Госиздата (Тбилиси, 1937, стр. XII).

[2] См. газ. ცნობის ფურცელი 'Цнобис пурцели', Тифлис, 1913, № 2291 и 2294. Ср.: его же, მე XII ე საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და «ვეფხის ტყაოსანი» 'Грузинская светская литература XII в. и «Вепхис-ткаосани»'. — ძველი საქართველო 'Древняя Грузия', т. I, Тифлис, 1908; отдельное издание, Тифлис, 1922, стр. 40.

[3] Сб. «Шота Руставели в школе», стр. 211—212.

ние на Руставели и определила пути его творчества, так и на послерустaвелиевской грузинской литературе лежит печать влияния поэмы «Вепхистkаосани». К числу таких литературных памятников, которые были известны Руставели [1] и оказали на него влияние, относятся: поэма иранского поэта Фахр-ад-дина Гургани «Вис и Рамин», написанная в 1048 г. и переведенная на грузинский язык, как предполагают, Саргисом Тмогвели (в первой половине XII в.), известная в грузинской литературе под заглавием ვისრამიანი «Висрамиани»;[2] ამირან-დარეჯანიანი «Амиран-Дареджаниани»,[3] перевод с иранского некоего Моисея Хонели (начало XII в.); творения двух древнегрузинских одописцев [4] — აბდულ-მესიანი «Абдул-Мессиани» поэта Шавтели и თამარიანი «Тамариани» — Чахрухадзе (если это не сам Руставели); «Шах-наме» — великого Фердовси,[5] «Лейли-йо-Меджнун» и «Хосров-о-Ширин» Низами Гянджеви [6] и др. Среди этих и других, подобных им литературных памятников Востока, которые предшествовали или были современниками Руставели и поэмой «Вепхис-ткаосани» можно обнаружить большое сходство отдельных эпизодов и целого ряда мотивов и образов. Притом довольно часто это сходство очень велико и порой кажется, что мы имеем дело с простым заимствованием. Здесь несомненно может быть поставлен вопрос об общем устном и письменном литературном фонде, который был доступен всем этим поэтам, на котором они воспитывались и благодаря которому у них вырабатывались одинаковые литературные вкусы и приемы.[7]

[1] Более подробно см.: П. Ингороква. რუსთველის ეპოქის ლიტერატურული მემკვიდრეობა 'Литературное наследство эпохи Руставели'. რუსთველის კრებული 'Сборник Руставели', Тбилиси, 1938.

[2] Есть на русском языке в изложениях и переводах Б. Т. Руденко и М. М. Дьяконова, под редакцией и с предисловием акад. И. А. Орбели, издана Академией Наук СССР в Ленинграде в 1938 г. — Ср.: Хах., II, стр. 169—205. — Проф. К. Кекелидзе. История грузинской литературы, кн. II, стр. 120—126 (автор приводит ряд общих мест поэмы Руставели и Фахр-ад-дина Гургани). — Ср.: Ал. Барамидзе. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან 'Исследования из истории грузинской литературы'. Тифлис, 1932.

[3] Хах., II, стр. 120—130. — Частичный перевод «Амиран-Дареджаниани» с небольшим вступлением К. Д. Дондуа см. в сб. «Памятники эпохи Руставели» (изд. Гос. Эрмитажа, Л., 1938, стр. 91—110). — Специально о самом литературном памятнике см.: Ал. Барамидзе. Исследования из истории грузинской литературы, I. Тифлис 1932.

[4] Н. Я. Марр. Древнегрузинские одописцы (XII в.), I, Певец Давида Строителя, II, Певец Тамары. Тексты и разыскания по армянско-грузинской филологии, кн. IV. СПб., 1902. — Ср.: К. Кекелидзе. История грузинской литературы, II, стр. 137—140.

[5] Замечаются даже параллели между произведениями Руставели и Фердовси; наглядный пример см. в статье: Ал. Барамидзе. შენიშვნები 'Заметки о «Вепхисткаосани»'. Тр. Тбил. Гос. унив., т. V, Тбилиси, 1936, стр. 225—232.

[6] Проф. К. Кекелидзе. Руставели и Низами Гянджеви (к вопросу об иранo-грузинских литературных связях). Тр. Тбил. Гос. унив., т. V, Тбилиси 1936, стр. 157—78. — Ср.: Ю. Н. Марр. სპარსულ-ქართულ ლიტერათურულ ურთიერთობიდან 'Из грузино-персидских литературных взаимоотношений'. Журн. მნათობი 'mnaTobi' № 9, Тифлис, 1934, стр. 144—148.

[7] Здесь, конечно, подразумевается не только одна литература народов Востока. Нельзя оспаривать, что элементы классицизма в творчестве Руставели занимают немаловажное место. В частности, обнаруживается знакомство Руставели с Гомером. «Две центральные фигуры произведения Руставели, как и два главных героя Гомера, принадлежат к разным типам людей, но при этом наблюдается следующий параллелизм: как Ахиллес отличается от Одиссея, так и Тариел от Автандила», причем Тариел похож на Ахиллеса, а Автандил на Одиссея. Между произведениями Гомера и Руставели замечаются: «1) сходство композиционного плана; 2) сходство сюжетной канвы и методов ее развертывания; 3) сходство в обрисовке главных героев; 4) общими для обоих авторов являются героические, аристократические и сентиментальные черты в характерах их героев; 5) общими для обоих авторов являются культы рыцарской любви и рыцарской дружбы».

Подобно тому, как уже обнаружена общность в отдельных мотивах, образах и эпизодах между упомянутыми литературными памятниками и поэмой «Вепхис-ткаосани», в последнее время установлено бесспорное сходство, а в целом ряде случаев даже прямое тождество между поэмой «Вепхис-ткаосани» и некоторыми памятниками богатого грузинского фольклора. Повторяем, что и здесь наличие сходства не идет дальше общности и зависимости друг от друга отдельных мотивов, образов и эпизодов, и поэтому мы не в праве говорить, что вся поэма представляет собою обработку какого-то определенного народного сюжета.

Говоря о народном происхождении о т д е л ь н ы х м е с т поэмы Шоты, следует в первую очередь обратить внимание на следующие бесспорные факты.

А. В фольклоре и в повседневной разговорной речи почти всех племен грузинского народа, а нередко также в фольклоре других народов Кавказа, мы встречаем притчу, которую находим у Руставели; мы имеем в виду то место, где Автандил умоляет Асмат, чтобы открыла ему личность загадочного витязя. Автандил добивается согласия Асмат; она обещает познакомить его с витязем, но за это требует от него соблюдения определенных условий. В знак своего согласия Автандил отвечает следующими словами:

255$_{I}$ ეგე სქმე ამას ჰგავსო არა სხვასა.
'Это дело похоже на то, а не на другое'.

И продолжает дальше:

255$_{II–IV}$. ორნი კაცნი მიდიოდეს სალურწმი სადმე გზასა;
უკანამან წინა ნახა ჩავარდნილი შიგან ჭასა,
ზედ მიადგა, ჩაუიოდა, ტირს, იძახის ვაგლახ-ვასა.
256. ეგრე უთხრა: ამხანაგო, იყავ მახდა, მომიცადე,
წავალ თოკთა მოსახმელად, მწადსო, თუმცა ამოგზიდე:
მას ქვეშეთსა გაეცინა, გაუკვირდა მეტად კიდე,
შემოჰყივლა: «არ გელოდე, სად გაგექცე, სად წავიდე?

'Как по некой шли дороге люди некие вдвоем,
Тот, кто сзади шел, увидел — пал передний в водоем,
Подбежал, взглянул, заохал, и сказал ему потом:
«Подожди меня, товарищ, время малое будь там,
За веревкою схожу я и пропасть тебе не дам».
Друг же снизу засмеялся, удивляясь тем словам,
Закричал: «Куда я скроюсь? Или ты не видишь сам?»[1]
(П. 281—282)

Этим Автандил говорит Асмат, что без ее помощи он так же не может познакомиться с витязем (Тариелом), как никуда не сможет уйти человек, упавший в колодец. Когда кто-либо находится в таком безвыходном положении, что не может обойтись без помощи другого, а последний советует ему подождать его, то на это обыкновенно отвечают приведенной выше притчей. Эта притча часто используется и в грузинских сказочных текстах.

---

[1] Притча эта настолько самостоятельна, что она выделена из общего текста и под названием არაკი araki 'басня' напечатана в книге А. Шанидзе, Ал. Барамидзе и А. Абуладзе ძველი ქართული ენა და ლიტერატურა 'Древнегрузинский язык и литература' (хрестоматия) под редакцией проф. А. Шанидзе (Тбилиси, 1936, стр. 117).

Б. В беседе Автандила и Асмат наше внимание привлекают слова Автандила, в которых он подчеркивает свою полную зависимость от Асмат; заканчивая приведенную выше притчу, он добавляет:

257. ⴝ⴨, ⴓⴑⴊ, შენთა ხელთაᲐ ჩემი სᲐბელი ყელისა,
სხვაᲓ ულონა უშენᲝᲓ ჩემგᲐნ ᲐვურონᲓა ხელისა;
რასაცა მიᲖამ, შენ იცი, შენ ხარ წᲐმალი ხელისა;
თვარ ვისმცა ექმნა გორლითა შეკვრა თავისა მრთელისა!

'Лишь в твоих руках веревка с шеи сдавленной моей,
Стеснены мои движенья и ребенка я слабей.
Ты — болящему лекарство, что захочешь, то содей.
Кто же голову обвяжет, если боли нету в ней?'
(П. 283)

Первая строка четверостишия:

ⴝ⴨, ⴓⴑⴊ, შენთა ხელთაᲐ ჩემი სᲐბელი ყელისა,
'Лишь в твоих руках веревка с шеи сдавленной моей'.
(П. 283_1)

Именно в случаях зависимости друг от друга пользуются приведенной образной формой: შენთა ხელთაᲐ ჩემი სᲐბელი ყელისა šentʼa ǯelʼaa ʒemi sabeli ḱelisa, букв. 'в твоих руках — веревка с моей шеи', по смыслу — 'я целиком в твоих руках', как это и говорит Автандил, — 'без тебя ничего мне не сделать, даже руки не поднять'; სხვაᲓ ულონა უშენᲝᲓ ჩემგᲐნ ᲐვურონᲓა ხელისა 'так же, как никуда не уйти упавшему в колодец, или привязанному веревкою'. В этом смысле в народе говорят: შენ ხელშია ჩემი ყელ-სᲐბელი šen ǯelšia ʒemi ḱel-sabeli, букв. 'в твоих руках веревка с моей шеи', или შენგᲐნ ვარ დᲐჩაირებული šengan var daʒairebuli 'тобою я привязан на привязи'; то же самое передают чаще употребляемым идиоматическим образным грузинским выражением: ჩემი სული შენ ხელშია ʒemi suli šen ǯelšia, букв. 'моя душа в твоей руке'.

В. Четвертая строка того же четверостишия

თვარ ვისმცა ექმნა გორლითა შეკვრა თავისა მრთელისა!
'Кто же голову обвяжет, если боли нету в ней?'
(П. 283_{IV})

является выражением народного афоризма, подобного тому, который (но в несколько ином виде) высказывает герой Автандил, обращаясь к Тариелу:

876_{IV}. თავსა მრთელსა რად შეიკრავ, წყლულსა ახლად რად იშუთულებ?!
'Здоровую голову почему завязываешь, почему рану снова растравляешь?!'

Последнему соответствует грузинское народное идиоматическое выражение: Აუტკივარ თავს რატომ Აიტკენ autkivar ʒavs ratom aitken, букв. 'свою здоровую голову почему делаешь больной'; по своей значимости, это выражение равняется меткой гурийской идиоме: უკვანტავს საკვანტავად რეიზა ikʷi, что по смыслу означает 'Почему свое дело осложняешь'.

Приведенные руставелиевские строки имеют параллели в грузинском фольклоре; они однозначимы как для поэта, так и для родного ему народа.

IV

Сам автор бессмертной поэмы указывает, что он пользуется некоторыми книжными и народными изречениями. Приводя их, он иногда сам предупреждает читателя, что говорит чужими словами, делая оговорку: თქმულ ϑqmula 'сказано', что «в грузинской речи значит, что существует такое изречение, такая пословица или поговорка, наконец, такое мнение».[1] Отсюда видно, что Руставели пользуется иногда чужими словами. Бывает, что он ссылается на автора высказываемой им мысли, напр. на философа Платона, или поясняет, что так написано в такой-то книге, или же просто говорит: «следует поступить так, потому что сказано», и приводит афоризм.[2] Вот соответствующие примеры. Автандил пишет Ростевану;

789$_{III–IV}$. მე სიტყვასა ჭოშსა გკადრებ ვლატონისგან სწავლა-თქმულსა:
სიცრუე და ორბიჭობა ავნებს ხორცსა, მერე სულსა.

'То, что сказано Платоном, не забудь, о Ростеван:
Вслед за телом губят душу двоедушье и обман'.
(П. 844$_{III–IV}$)

Вторая строка точнее будет гласить так:

'Ложь и двуличие вредят плоти, а затем и душе!'

Эта мысль, с ссылкою на философа, повторяется в том же письме Автандила:

790. რადგან თავის სიცრუე ყოვლისა უბედობისა,
მე რად გავწირო მოყვრე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?
ანა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,
მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა.

'Коль во лжи лежит начало всех несчастий и утрат,
Как могу в беде покинуть друга лучшего, чем брат?
Надругательство над дружбой — это с мудростью разлад:
Ведь с божественным порядком нас науки единят'.
(П. 845)

Правда, у Платона мы не могли найти такой мысли, тем не менее возможно, что Руставели берет этот афоризм именно у Платона, по-своему его развив, так как во времена Руставели вполне могли знать, что принадлежит Платону.

Вот еще несколько указаний самого Руставели на то, что он пользуется мыслями мудрецов:

1323$_{IV}$. მსგავსი ყველა მსგავსსა შობს, ეს ბრძენთაგან თქმულია.
'Подобный всякий подобного себе рождает, — это сказано мудрецами'.

---

[1] ИАН, 1917, стр. 499 (разрядка наша, — *И. М.*).

[2] Специальное наше исследование об афоризмах Ш. Руставели было предпослано сборнику «Афоризмы Руставели». Selwyn Garney Champion прислал нам капитальную книгу, результат своей 27-летней работы — с участием других авторов — под заглавием «Racial Proverbs» (Лондон, 1938, стр. I—CXXX + 1—898); в книгу вошли многочисленные пословицы из 200 языков мира и, между прочим, приводятся несколько афоризмов Руставели.

Автор ссылается на книгу:

1211$_{I-III}$. ⴐⴔთნდიდ უთხრა: «ნუ გეშის, წიგნსცა ⴐგრე სწერია:
მოყვარე მტერი ყოვლისა მტრისგან უფრო მტერია.
ვრ მიენდობის გულითა, თუ კაცი შეცნიერია.

'Автандил сказал: Об этом есть и в книгах мудрецов;
Разъяренный друг страшнее самых яростных врагов'
Не доверится такому, кто не вовсе безголов'.
(П. 1274$_{I-III}$)

И еще:

854$_{I-II}$. ესე ვრცკი მართალი ჩინს ქვასზედა სწერია:
«ვინ მოყვარესა ვრ ეძებს, იგი თვესა მტერია».

'Есть в земле китайской камень и начертано на нем:
«Не разыскивая друга, станешь сам себе врагом»'
(П. 913$_{I-II}$)

Более точный перевод: 'В Китае на камне написана эта справедливая поговорка: «Кто не ищет друга, тот враг себе»'[1]

Теперь мы укажем на такие места поэмы, где Руставели источника не называет и ограничивается формулой: თქმულ ⴐqmula 'с к а з а н о'. Так как они повторяются или имеют ряд соответствий в грузинском фольклоре, то возможно, что они взяты из живой народной речи или построены с использованием народных пословиц:

764$_{IV}$. თქმულ «ქრთამი სურვასა ჯოჯოხეთსცა დაიურგებს».

'[Ибо] с к а з а н о: «Пред взяткою даже ад не устоит»'.[2]

1166$_{IV}$. მართლად თქმულ: «ვრა ჭმართებს ყვავსა ვარდი, ვირსა რქანი».
'Не идет вороне роза, не идут ослу рога'
(П. 1229$_{IV}$)

Более точный перевод будет гласить: 'Справедливо с к а з а н о: «Не надлежит вороне наслаждаться розами, ослу щеголять рогами»'.[3]

---

[1] Ссылка на надпись имеется и в «Висрамиани»; указывается, что «Влюбленным ад кажется раем» (см. ИАН, 1917, стр. 420). Ссылка на китайский камень встречается и в грузинском фольклоре:

როსტომ თქვა: ერთი ქართული	'Ростеван сказал: одно грузинское [слово]
ჩინეთის ქვაზე სწერია, —	На китайском камне написано, —
ვისიც მე ვიყავ ერთგული	К кому я относился сердечно,
ის გახდა ჩემი მტერია.	Тот стал моим врагом'.

См. საანდაზო ლექსები 'Афоризмы', собранные И. Чавчавадзе (Тифлис, 1935, предисл., ред. И. Гришашвили, стр. 22).

[2] В другом переводе: 'с к а з а н о: «Взятка себя оправдает и в аду»'; ср. народную пословицу: ქრთამი ჯოჯოხეთს ანათებს 'Взятка освещает ад'. — См.: П. У м и к а ш в и л и ხალხური სიტყვიერება 'Народная словесность', кн. I. Тбилиси, 1937, стр. 440$_{22}$.

[3] Перевод Н. Я. Марра; см. его архив в Институте истории и материальной культуры им. Н. Я. Марра Акад. Наук СССР, работа А 421, л. 556. — Ср.: А. Ш а н и д з е ქართული ხალხური პოეზია 'Грузинская народная поэзия', кн. I, Хевсурия. Тифлис, 1931, стр. 125, текст 294.

246$_{IV}$. ამად რომე შეცოდება შვიდ-გზის თქმულა შესანდობლად.

'[Прости меня] потому что с к а з а н о: «Прегрешение надо семь раз простить»'.[1]

1344$_{IV}$. თქმულა: «სიჩქარე გმობილი სჯობს სიჩქარესა ქებულსა».

'С к а з а н о: «Порицаемая медлительность лучше хваленой быстроты»'.

1500$_{II}$. თქმულა: «კარგის მქნელი კაცი ბოლოდ არ წახდებისა».

'С к а з а н о: «Творящий добро никогда не пострадает»'.

Или:

'Творящему благое быть счастливым суждено'. (П. 1570$_{II}$)

Все эти афоризмы встречаются в грузинском фольклоре. Они о т ч а с т и заимствованы народом от Руставели; но они же, как и многие другие, имеют свои народные параллели, часть которых, по всей вероятности, предшествовала поэме «Вепхис-ткаосани»; они могли быть известны Шоте Руставели, и он мог ими воспользоваться, т в о р ч е с к и и х п е р е р а б о т а в.

Ниже приводим несколько руставелиевских афоризмов с указанием на их народные параллели. Напр. афоризм «творящему благое быть счастливым суждено», о котором Руставели говорит: «Так с к а з а н о», — во втором случае приводится им уже без всякой оговорки:

432$_{I}$. კარგი სჭმე კაცსა ზედა ზრომ თურმე არ წახდებისა.

'Не приходится за добрым делу доброму пропасть'. (П. 474$_{I}$)

В фольклоре:

კარგი ჰქენი ქვაზე დასდე, გაიარე წინ დაგხვდება.

'Сделай добро, на камень положи, пройдешь, сам найдешь'.

Или же:

რასაც დასთესავ, იმას მოიმკი[2]

'Что посеял, то пожнешь'.

Смысл всех этих афоризмов один и тот же: «Сделанное добро не пропадет».

---

[1] Такое же наставление имеется у евангелиста Луки: «И если семь раз в день согрешит против тебя, и семь раз в день обратится и скажет каюсь, — прости ему» (Евангелие от Луки, 17. — Ср. ИАН, 1917, стр. 498). В памятнике грузинской литературы X в. в «Житии Григория Хандзтийского» Георгия Мерчули читаем: ქრისტემან უბრძანა პეტრე მოციქულსა. «არათუ შჯე გზის ოდენ შეუნდო ძმათა ღესა შინა. არამედ სამოც-და-ათ შჯე გზის. 'Христос велел апостолу Петру: Прощать братьям не семь только в день, но седмижды семьдесят раз'. См. образцовое издание: Н. Я. М а р р. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. VII. СПб., 1911, гл. 7, стр. 165; ср. там же, стр. 91.

[2] Ср.: П. У м и к а ш в и л и. ხალხური სიტყვიერება 'Народная словесность', кн. I, стр. 417$_4$ снизу; ср. народную пословицу: რასაც გაასეხვებ, იმას ჩაასეხვებ.—См.: Г. Л о м т а т и д з е. ვეფხის ტყაოსნის აფორიზმებისა და ხალხური ანდაზების პარალელიოა 'Параллели афоризмов «Вепхис-ткаосани» с народными пословицами'. Газ. კომუნისტი 'Коммунист', № 296 (5097), 27 декабря, 1937.

Далее:

1471$_{I-II}$. უთხრა: «ძმაო რა გარდიხდის შენგან ჩემსა ჭირნახულსა!
ღმერთი მოგცემს წყალობასა, მისგან ზეცით შესხმულსა!

'Передай: Ты ради друга грудью встретил лезвие,
Знай, что богом не забыта дружба верная твоя'.
(П. 1541$_{I-II}$)

В таких случаях и таком контексте, в каких высказаны героем Руставели приведенные слова, народ говорил: მე თვერ გადვიხდი, ღმერთი გადვიხდის 'Если я не смогу заплатить [за сделанное добро], то бог тебе заплатит'. Или: ხმაგიერო სიკეთეს ღმერთი გიზამს. 'Взамен бог сделает тебе добро'.

Далее Руставели пишет:

662$_{IV}$. სხვამან სხვისა უკეთ იცის ხასარგებლო ხუბარი.

'Знай, советчик наилучший для чужого — лишь чужой'.[1]
(П. 709$_{IV}$)

Или:

850$_{IV}$. სხვა სხვისა ომსა ბრძენია

'Чужой в чужом бою мудрец'.

То же самое мы имеем в грузинском фольклоре; только иногда в пословице слово ომი omi 'бой' заменяется словом საქმე saqme 'дело': სხვა სხვის საქმეში ბრძენია 'Чужой в чужом деле мудрец'.

Притом как у Руставели, так и в народе имеется пословица обратного значения:

883$_{IV}$. ჩემითხე ასთა, ქმენ გულისა, რა გინდ რა ვინ გივაზირო.

'Сотню выслушай советов — сердца слушайся во всем'.
(П. 942$_{IV}$)

В народе же существуют такие афоризмы: შენი საქმე შენ იცი 'Твое дело ты сам знаешь', რასაც გული გირჩევს ის ქენი — по смыслу 'действуй по собственному усмотрению'. Для выражения этой независимости как у Руставели, так и у народа находим один и тот же совет; у первого находим вышеприведенные слова:

1344$_{IV}$. 'Сказано: «Порицаемая медлительность лучше хваленой быстроты»'.

В народе употребляется тот же афоризм, но кроме того, имеется еще смысловой вариант этих слов: ას ჭელ გაზომე, ერთხელ გასწერი[2] 'Сто раз отмерь, один — отрежь' или: 'Поспешишь — людей насмешишь'.

Ту же мысль выражает и грузинская поговорка: ხჭარებითა სოფელი არავის მოუწყმია 'Мирскими благами спеша не насладиться', или в более развернутом виде: ხჭარებითა სოფელი არავის მოუწყმია, და ვინც რომ ხჭარებულა, მას მალე დაუნანია[3] 'Никто из спешащих не пожнет мирские блага, и если кто поспешил, тот скоро раскаялся'.

Приведенные афоризмы имеют соответствия в «Вепхис-ткаосани».

[1] Ср.: П. Умикашвили. Народная словесность, кн. I. Тбилиси, 1937, стр. 475.
[2] Там же, стр. 440.
[3] Там же, стр. 443.

Тариел вспоминает слова Нестан-Дареджан:

539$_{I-II}$. მიბრძანა თუ: «გონიერი, ხამს არად ეს არ აჩქარდეს,
რაცა სჯობდეს მოაგვარონ, სიწუთრისა დაუწუნარდეს».

'Приказала: Кто разумен — он поспешности далек;
Надо здраво поразмыслить и спокойно встретить рок'.
(П. 582$_{I-II}$)

Интересующая нас первая строка в более точном переводе гласит: 'Приказала: Разумный никогда не должен спешить'.

Руставели и народ дают одинаковую оценку результатов самостоятельных действий; удача или неудача у них зависит от судьбы вообще, или от благоразумия, умения и ловкости самого действующего лица. Автандил говорит Тариелу:

875$_{IV}$. თვისისა ცნობისგან ჩვარდების კაცი ჭირსა.

'Человек пожинает беду от своего разума'.

Грузинская народная пословица гласит:

რაც მოგივა დავითო, ყველა შენი თვითო.[1]

'Давид, что будет с тобою, все случится благодаря твоему собственному разуму!'

Возможно, приведенные мысли дали Руставели повод высказать излюбленные грузинским народом слова:

822$_{I}$. თუ თვი შენი შენ გახლავს, დარიბად არ იხსენები.

В смысловом переводе:

'Если мыслить ты способен, то не будешь одинок!'

То же говорит Руставели:

1191$_{IV}$. რა მისჭირდეს, მაშინ უნდა გონებანი გონიერსა.

'Мудрость мудрому поможет уцелеть среди невзгод'.
(П. 1254$_{IV}$)

Он же говорит:

773$_{IV}$. ოდეს კაცსა დაეჭირონ, მაშინ უნდა ძმა და თვისი.

'Ведь в нужде бывает нужен человеку друг и брат'.[2]
(П. 826$_{IV}$)

Более точный перевод: 'Брат и родственник нужны тогда, когда человек в нужде'.

Это изречение соответствует грузинской народной пословице: ძმა ძმისთვის და შავი დღისთვის 'Брат брату нужен в черный день'. То же самое находим

[1] То же самое, но в иной форме: კაცი თავის თავს რომ უზამს, იმას მთელი ქვეყანა ვერ უზამს 'то, что причинит себе сам человек, того не причинит ему целый мир'. См. газ. კომუნისტი 'Коммунист', 1937, № 296 (5097), 27 декабря.

[2] См. ТР., XII, стр. XLIX.

у предшественника Руставели—у Насира Хосро (ум. 1088)—в его روشنائی نامه где автор говорит: برادر آن بود که روز سختی ترا یاری کند در تنگ بختی 'Брат тот, кто в трудный день оказывает тебе дружбу в крайней нужде'.[1] По существу здесь сказано то же самое, и надо полагать, что Руставели это произведение знал. В одном из крупнейших памятников древнегрузинской духовной литературы — в «Житии Григория Хандзтийского» Георгия Мерчули — написано: ძმაი ძმისა შემწე გითარცა ზღუდჱ დაუცემელი 'брат — помощник брата, несокрушимая ограда';[2] то же самое выражено в грузинском фольклоре как в вышеприведенной пословице, так и в частушке:

ძმა მაშინ მოგაგონდება,	'Брата тогда вспомнишь,
სამი რომ გცემდეს მარტსა,	Когда тебя трое избивают,
შენს იხედებოდე,	И когда оглядываешься назад
არავინ მოემატოს.[3]	Не прибавится ли кто'.

Смысловое содержание приведенной строки 875_{VI} — 'Человек пожинает беду от своего разума' — повторяется у Руставели в 761_{IV}:

'Больше, чем врагу противник, человек себе вредит'.
(П. 812_{IV})

Народная параллель гласит:

კაცი თავს რომ საავეს უზამს,
იმდენს შვიდი ეშმაკიც ვერ უზამს.

'Человек может нанести себе столько вреда,
Сколько семь чертей не принесут ему'.

Руставели:

1909_{III}. უმსგავსო სქმე ყოველი მოკლეა მით ხსრულ.

'Скоротечность и беспечность — дел безнравственных удел'.
(П. 1153_{III})

Точнее строка гласит так: 'Всякое безобразное дело недолговечно и тем самым оно никудышно!' По смыслу с этим совпадает грузинская народная пословица: სიცრუეს მოკლე ფეხი აქვს, букв. 'ложь имеет короткие ноги' = 'с ложью далеко не уедешь' = 'ложь быстро узнается'.[4]

Руставели говорит:

1016_{III}. დროს მგზავრისა ცდომაა.

'Ведь преступно промедленье, если путь великий ждет'.
(П. 1079_{III})

---

[1] ТР., стр. XLIX.

[2] Н. Я. Марр. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. VII. СПб., стр. 32_{20}; ср. там же, стр. 114_{17}.

[3] Ср.: Н. Я. Марр. Пособие для изучения живого грузинского языка, вып. 1. Тр. яфетич. семинария, кн. II, Л., 1926, стр. 92. — П. Умикашвили. Народная словесность, кн. I, стр. 415_{22}.

[4] Ем. Габричвидзе и Ф. Турдоспирели. ქართული ანდაზები 'Грузинские пословицы', Тифлис, 1935, стр. 145.

Или же:

798_{IV}. რა უარეს მამაცსა სულ-დიდსა წასვლა გვიანსას!

'Кто презренней ратоборца, опоздавшего в поход?!'
($П.\ 853_{IV}$)

В излюбленных текстах грузинского музыкального фольклора встречается:

წასვლა სჯობს წარმავალისა, არ დაყოვნება ხანისა.

'Уходящему лучше уйти, не замедляя свой уход!'

Когда Автандил требует от Тариела, чтобы он не отдавался печали, Тариел ему отвечает:

881_{I}. რა ადვილად გიჩნს მოთმენა, ჩემთა სასჯელთა თმენისა!

'О! Как тебе кажется легким переносить мои страдания'.

Народ говорит:

ვისც შვილი არ მოკვდენია, სიმწარეს ნუ ჰკითხავ!

'У кого дитя не умирало, у того не спрашивай, что такое горе!'

Руставели:

299_{III}. მაგრა წესია, მიჯნური მიჯნურსა შეებრალების.

'Ведь любовнику любовник посочувствует вполне'.[1]
($П.\ 329_{IV}$)

Вышеупомянутое изречение (стр. 128, 1323_{IV}) 'Подобный всякий подобного себе рождает,' о котором Руставели предупреждает, что 'оно сказано мудрецами,' в грузинском фольклоре имеет ряд параллелей, из которых здесь необходимо упомянуть: კვიცი გვარზე ხტის, или დედა ნახე, მამა ნახე, შვილი მერე გამოანახე; так же შვილი მშობელს ემგზავსება.[2] Все они аналогичны русской поговорке: «яблоко от яблони недалеко падает».[3] В этом же смысле грузинский народ часто произносит поговорку: აი ხალხი ძროხის [resp. თხის, ღორის] ჯიშს [resp. ნოგრის] კითხულობს და სატრფოსას არა 'Этот народ [покупая] корову [resp.: козу, свинью] спрашивает о ее породе, а жѐнится не узнав [о происхождении] невесты!'

[1] То же самое, но в иной форме, имеется среди тех строк «Вепхис-ткаосани», которые считаются добавленными переписчиками. Напр. по изданию К. Чичинадзе, строфа 260_{IV}; первое издание С. Н. Какабадзе (Тифлис, 1913), 214_{III}; его же второе издание (Тифлис, 1927):

215_{III}. ვიცი არ მომკლავ, ღარიბი ღარიბსა შეგეწყალები.

'Знаю, меня не убьешь, бедняка ты, бедняк, сожалеешь'.

[2] П. Умикашвили. Народная словесность, кн. I. Тбилиси, 1937, стр. 484_{10}.
[3] Н. Я. Марр. Пособие для изучения живого грузинского языка, вып. I. Тр. яфетич. семинария, Л., 1926, стр. 44.

Руставели:

727$_{IV}$. ვაჲნ შეჴმერობს მიჯნურსა მიჯნურობისა ცხადება.

'Влюбленному не подобает разглашать свою любовь'.[1]

Народная параллель гласит:

სიყვარულსა მალვა უნდა, 'Любовь надо скрывать,
როგორც ცხენსა ნაპარევსა. Как краденую лошадь'.

То же самое, но в более распространенном виде:

სიყვარულსა მალვა უნდა, 'Любовь надо скрывать,
როგორც ცხენსა ნაპარევსა, Как краденую лошадь,
გამოჩნდება გლოვა უნდა, Разгласится, нужно скорбеть,
როგორც გული სიყვარელსა. Как о сердце возлюбленной'.

В грузинском фольклоре имеется и обратное:

გურულმა თქვა: «სიყვარული 'Гуриец сказал — любовь
რას მიქვია დაფარული». Скрывать не признаю'.

Руставели:

800$_{IV}$. სჯობს სიცოცხლეს ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი.
'Лучше смерть, но смерть со славой, чем постыдной жизнью жить'.
(Перевод К. Бальмонта)

Более точный перевод:

'Славная смерть лучше позорной жизни'.
(Перевод М. Джанашвили)

Народные параллели гласят:

ძაღლურ ცხოვრებას სიკვდილი სჯობია.
'Лучше смерть, чем собачья жизнь'.

Или:

გამწარებულ ცხოვრებას სიკვდილი სჯობია,
'Лучше уж смерть, чем мучительная жизнь'.[2]

Или:

სახელის გატეხა თავის გატეხა სჯობია.

Букв.:
'Лучше разбить себе голову чем терять славу' = 'Лучше умереть, чем обесславиться'.

Последнюю мысль мы находим у Руставели; он подчеркивает исключительную ценность славы:

799$_{IV}$. სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსხვეჭელსა!
'Всех стяжателей богаче, кто стяжает славы дань'
(П. 854$_{IV}$)

---

[1] То же самое в одной из рукописей Музея Грузии (№ 421), содержащей ომანიანი 'Омаинианы' (повесть об Омаине):

მიჯნურთა წესი ფარვაა, არ ვარგა განჩინებანი.

'Влюбленным надлежит скрывать [любовь], разглашать ее не надо'.
См.: Омаини. Изд. под ред. Г. Джакобиа. Тбилиси, 1937, стр. 130$_4$.

[2] Ср. Хах.; II, стр. 254.

О могуществе приятных слов Руставели говорит:

90_{IV}· გველსა ხვრელით ამოიყვანს ენა ტკბილად მოუბარი.
'Можно речью сладкозвучной из норы извлечь змею'.
(П. 960_{IV})

Народ часто повторяет как приведенное выше изречение, так и равную ему по смыслу пословицу:

ტკბილმა ენამ, კარგმა სიტყვამ ხმალი უკანვე ჩააგო.[1]
'Сладкая речь, хорошее слово [заставят] вынутую саблю вложить обратно!'

Приведенными примерами мы ограничимся. Поэма «Вепхис-ткаосани» заключает в себе свыше двухсот афоризмов и сентенций; большая доля их перешла в народ и они «живут в сознании грузинского народа как поговорки, как лучезарные правила поведения, как блестящие определения душевной красоты» (К. Бальмонт). Они используются преимущественно в лаконических словах и отлитых формах Руставели; вообще их трудно перефразировать и их редко изменяют. На ряду с ними, как это явствует из вышеприведенных материалов, имеются их прямые параллели [2] и соответствия в народных пословицах и поговорках. Все данные говорят за то, что Руставели до некоторой степени пользовался народной мудростью так же, как народ воспользовался творчеством своего гения.

Афоризмы Руставели, эти изумительные по глубине мысли и по совершенству формы строки, несомненно являются одной из основных причин того, что Руставели стал самым популярным поэтом Грузии. Они, «частью взятые автором из общественного обихода, частью созданные и завещанные им грузинскому народу, заботливо сохранившему их в повседневной жизни вплоть до наших дней, содержат богатейший материал не только для характеристики самого поэта, но и для характеристики того народа, сыном которого он был».[3] Критическое изучение взаимоотношений руставелиевских афоризмов с народными поговорками и пословицами может осветить до некоторой степени вопросы их генезиса. Для выяснения проблемы взаимоотношений творчества Руставели с грузинским фольклором правильное решение затронутого вопроса имеет существенное значение.

Для решения этой проблемы необходимо также изучить связь руставелиевских метафор, эпитетов и сравнений, образных и идиоматических выражений с такими же категориями грузинского фольклора. Обращает на себя внимание тот факт, что обычные эпитеты и сравнения, распространенные в народных произведениях и в живой грузинской речи, нашли свое отражение в поэме «Вепхис-ткаосани»; напр. сравнение героев с солнцем, луной, со звездами, львом, тигром; их

[1] Ср.:
ტკბილმა ენამ, კარგმა სიტყვამ, ხმალი უკანვე ჩააგო,
თოფის ფეხშეყენებული კვესი უკანვე გაღალო,
ამაყმა კაცმა, ბოროტმა, გული ხახყალზე ააგო.
см.: П. Умикашвили. Народная словесность, кн. I, стр. 425.

[2] Ср.: Пол. Цинцадзе. ვეფხის ტყაოსანი. მსოფლმხედველობა და მხატვრული კონსტრუქცია-კრიტიკული ეტიუდი 'Вепхис-ткаосани». Мировоззрение и художественная конструкция. Критический этюд'. Изд. Груз. фил. Акад. Наук СССР, Тбилиси, 1936, стр. 6—7.

[3] Акад. И. А. Орбели. Великое наследие. Газ. «Известия ЦИК СССР и ВЦИК», 1937, № 66 (6228), 17 марта.

использование в качестве эпитетов взамен местоимений: блистание бриллиантов во мраке, чинаровый стан, тростник осанкою, зубы — жемчужины, розовые уста, солнцеликая, луноликая, багровая луна, чинаровые ресницы, кровавые слезы, потоки слез, море, образованное от пролитых слез, реки, образованные от крови убитых при сражении героев—и много других сравнений. С этой стороны поэма еще не изучена. Пока имеется лишь голый, хотя до некоторой степени и полный список метафор, заключающихся в «Вепхисткаосани»; он приложен к поэме «Вепхис-ткаосани», изданной под редакцией, с исследованием и примечаниями поэта Константина Чичинадзе (Тифлис, 1935, стр. 294—298).

Руставели является редчайшим мастером метафор изумительной образности и красоты. Поэт не затрудняется сложить четверостишие, состоящее из одних метафор, как, напр., известное место, где Фатман описывает плачущую Нестан-Дареджан:

1145. შინა შეჰდი, მას წინა ქვეგის ცრემლისა გუბები,
შიგან შლილისა მორევსა ეყრის გიშრის შუბები,
შლილისა ტბათათ იღვრების სავსე სათისა რუბები,
შუა ძოწსა და ყიყესა სჭვირს მარგალიტი ტუუბები.
'Перед ней алмазным ливнем был всегда залит ковер,
И гишеровые копья закрывали скорбный взор;
Чаши черные черпали черноту больших озер,
И просвечивали перлы сквозь коралловый раствор'.
(П. 1209)

V

Для правильного решения интересующей нас проблемы имеет существенное значение выявление сказочных моментов, внесенных Шотой Руставели в поэму «Вепхис-ткаосани». Использование сказочных персонажей в отдельных эпизодах поэмы, сочетание их поведения с делами и интересами реальных, несказочных героев, завязка и развязка на их соотношениях и действиях узловых пунктов и некоторых эпизодов поэмы — настолько очевидны, что царевич Теймураз, написавший в 1843 г. комментарии к поэме (განმარტება «ვეფხის-ტყაოსნის»), определенно отмечает, что она содержит в себе сказочную повесть («ვეფხის-ტყაოსანი» შეიცავს თავის შორის...ზღაპარ სიტყვაობასა).[1] То же слово ზღაპარი zğapari 'сказка' — по отношению к этой поэме применяет первый ее комментатор Вахтанг VI.[2]

Да и сама Нестан-Дареджан называет свою судьбу сказкой. Фатман вспоминает такой ее ответ:

1141$_{I-II}$. მითხრა: «შენ ჩემთვის, დედაო, ხარ უმჯობესი დედისა,
რას აქვეყ ჩემსა ამბავსა, ზღაპარი არის უბედისა!
'Ты мне матери любезней, — так ответила она, —
Не покажется рассказ мой дикой сказкой болтуна'.
(П. 1204$_{I-II}$)

[1] Рукопись Грузинского общества распространения грамотности № 1732, см.: Вепхис-ткаосани. Изд. С. Н. Какабадзе, Тифлис, 1913, стр. 34.

[2] Вепхис-ткаосани. Изд. Вахтанга VI, Тифлис, 1712; см. второе, воспроизведенное с первого проф. А. Г. Шанидзе издание (Тбилиси, 1937), стр. ჯვჯ..

Даже сами могучие руставелиевские герои, не останавливающиеся ни перед какими трудностями, остающиеся всегда победителями и являющиеся бессмертными, благодаря своим сказочным подвигам, заключают в себе много черт сказочных героев. Достаточно вспомнить рассказ Тариела о его собственном детстве или о детстве Нестан-Дареджан. Вот что он рассказывает:

320_{II-III}. ხუთისა წლისა შეიქმენ მსგავსი ვარდისა შლილისა;
ზღარდ ან მიჩნდის ლომისა მოკლვა, მართ ვითა სიმრისა;
'Лет пять имел я облик, что расцветшей розе дан;
Льва, как птичку, убивал я, столь созрел мой статный стан'.
(П. 352_{II-III})

О своем 12-летнем возрасте Тариел [1] вспоминает:

328_{I-IV}. ვბურთობდი და ვთამაშობდი, ვით კატასა ვხოცდი ლომსა
'Играл я в мяч и охотился, будто кошек убивал львов'.

Он же сообщает о Нестан-Дареджан:

327_{II-III}. შვიდისა წლისა შეიქმნა ქალი წუნარი და ცნობილი,
მთვარისა მსგავსი, მშვენებით მზისაგან ვერ შეშლობილი.
'Был царевне семилетней богом ясный разум дан,
Облик, лунному подобный, был чудесно осиян'.
(П. 360_{I-II})

Подобных сверхчеловеческих качеств в образах героев «Вепхис-ткаосани» не так мало; можно было бы упомянуть также о жизни Тариела и Асмат в пещере, но эти моменты не столь показательны, как те, в которых выступают настоящие сказочные персонажи: გრძნეული grdneuli 'волхв', 'колдун', 'чародей' (1267_{I}, 1268_{III} и др.), დევი devi 'мифическое существо восточных сказок', 'чудовище', 'демон' (98_{II}, 654_{I} и др.). ეშმაკი ešmaki 'сатана', 'дьявол' (110_{III}, 965_{I} и др.),[2] მისანი misani 'гадалка', 'гадатель' (1480_{II}), 'სატანა satana 'сатана' (2_{II}, 874_{IV} и др.), ქაჯი qaǯi «каджи», 'бес', 'леший' (1246_{II}, 1247_{I} и др.) и т. д. В поэме эти персонажи упоминаются не только для сравнения, а являются активно действующими. При их участии развиваются эпизоды поэмы и развертываются весьма существенные узловые пункты сюжета. Сказочные моменты с несказочными сочетаются так ловко и умело, что поэт, несомненно, должен был знать массу народных сказок и их персонажей, иначе он не мог бы дать поэму в том виде, в котором она дошла до потомства.

Нельзя не заметить, что в диалоге Автандила и Фатман, когда речь идет о каджах, Автандил выражает народное представление эпохи Руставели, а Фатман как бы разоблачает это представление.

Здесь безусловно находит свое выражение главная проблема средневековой демонологии.[3] Это вопрос, касающийся образов злых духов. Фатман,

[1] Впрочем, многие авторы в своих высказываниях об образах героев «Вепхис-ткаосани», в частности, о Тариеле, придерживались совершенно ложного мнения. Подробно об этом см. специальную статью проф. Ал. Барамидзе «Образ Тариела» (Литературный критик, № 4, М., 1937, стр. 90—104).

[2] Ср.: Н. Я. Марр. Избранные работы, т. III. М.—Л., 1934, стр. 139.

[3] З. Авалишвили. Вопросы «Вепхис-ткаосани», стр. 100. — Этого же вопроса коснулся П. Ингороква в своем докладе «Шота Руставели», сделанном на юбилейных торжествах в честь 750-летия со дня написания гениальной поэмы «Вепхис-ткаосани» (декабрь, 1937, Тбилиси; отдельное издание — Тбилиси, 1938).

упоминая в беседе с Автандилом о каджах, говорит, что она их видела телесными; Автандил с удивлением спрашивает:

2145$_{IV}$. ქაჯნი ყველა უხორცოა, რამან შექმნა ხორციელად?
'Каждый каджи бестелесен, как же станет он земным?'
(П. 1308$_{IV}$)

И он же добавляет:

Каджам бестелесным на что женщина нужна?

Фатман ему в ответ:

Каджи — люди, а не бесы, хоть враждой полны они.
(П. 1309$_{IV}$)

Далее она же рассказывает:

Люди каджами зовут их потому, что этот род
На высотах достигает волхвования высот,
Всем вредит и досаждает, недоступный для невзгод.
Тот ослепшим возвратится, кто на каджей нападет.

Чудеса они являют, поражают слепотой,
На ладьи врагов бросают злых смерчей свистящий строй,
По волнам шагают смело, воду делают сухой,
Знойный полдень затемняют, освещают мрак ночной.

Потому так называют окружающие их,
Хоть они не бестелесны, вроде всех людей земных.
(П. 1310, 1311—1312$_{I-II}$)

Характеристика каджи у Руставели полностью совпадает с народными представлениями. По нашему мнению, гипотеза, высказанная З. Авалишвили о том, что каджи и страна каджей или «Каджия», возможно, являются искажением названия ქალჯ qalǯ 'калдж' «народа турецкого племени в южном Афганистане», не заслуживает доверия (см. цит. соч., стр. 101—102).

Выше указано, что каджи и другие сказочные существа в «Вепхисткаосани» являются активно действующими персонажами. В связи с этим можно упомянуть об одном эпизоде поэмы, где рассказывается, что индийский царь Парсадан решил выдать свою дочь Нестан-Дареджан замуж за сына хорезмийского царя (стихи 511 и дальше). Тариел, влюбленный в Нестан-Дареджан, убивает ее жениха — сына Хорезмшаха. Благодаря этому попадает в опасное положение Давар (сестра Парсадана, воспитательница и тетя Нестан-Дареджан). Она, зная о том, что Тариел и Нестан-Дареджан любят друг друга и что убийство жениха дело рук Тариела, сделавшего это по поручению Нестан-Дареджан, озлобленная на свою племянницу, обращаясь к ней, кричит:

578. Для чего ты приказала жениха убить, змея?
Чтоб за кровь его безвинно пролилась теперь моя?
За твои проделки брат мой над тобою судия,
Но твоей злодейской страсти помешать сумею я.
(П. 621)

А потом избивает ее:

579$_{I-II}$. И за косы потащила ненаглядную она,
Беспощадно избивала, став лицом, как ночь темна.
(П. 622)

Далее, она же приказала «двум рабам черноликим, как бесы», этим по существу злым духам, унести ее и забросить

581. К пупу моря без следа,
Чтоб мечтою там для мерзкой стала пресная вода.
(П. 624)

581_{III}. От радости вскричали черноликие тогда.

Принесли ковчег, посадили в него Нестан-Дареджан,

Быстро к морю устремились и пропало пламя дня.

После этого Давар покончила с собой.[1]

Далее герои «Вепхис-ткаосани» совершают ряд новых подвигов, в поэме разыгрывается несколько новых эпизодов. Вдруг Фатман, жена Усена — главного купца замечательного города Гулоншаро, смотревшая на море — видит лодку, в которой два «черноликих» и ковчег; из ковчега выходит Нестан-Дареджан, Фатман рассказывает об этом Автандилу:

1128_{III-IV}. Нечто малое по влаге колыхающейся шло
И сравниться лишь со зверем или птицею могло.
($П. 1911_{III-IV}$)

1129. Подошел предмет чудесный, оказался лодкой он.
Был ковчег на лодке этой посредине водружен,
Два раба с обличьем честным там стояли с двух сторон,
Изумительным виденьем был мой взор воспламенен.
(П. 1192)

1130. Та ладья к садам примчалась и причалила она;
Озираются и смотрят — всюду мир и тишина,
Им окрестностей безлюдность, очевидно, не страшна.
Я, сокрытая, за ними наблюдала из окна.
(П. 1193)

1131. Из суденышка достали эти черные ковчег.
И едва открыли крышу, вышла девушка на брег,
На челе покров чернеет, вся в зеленом пальма нег, —
Красоты такой хватило б солнцу красному навек.
(П. 1194)

В отдельных народных сказках «Вепхис-ткаосани» этот эпизод представляется в более развернутом виде.[2] Там специально приглашают плотников, они строят ковчег и, посадив в него Нестан-Дареджан, выбрасывают его в море. Двое «черноликих» в народных вариантах заменены бесами, число которых меняется и которые настолько страшны, что в одном из вариантов вместо них сидящую в ковчеге Нестан-Дареджан сопровождают три злейшие змеи: белая, красная и черная (Чик., II, стр. 105—106). Мих. Чиковани правильно указывает, что использование ковчега в поэме «Вепхис-ткаосани» — явление неслучайное. Автор сопоставляет его с библейским Ноевым ковчегом (там же, стр. 41—45).

Наше внимание привлекает другая сторона этого эпизода, а именно то, что двух «черноликих», как и вообще различных бесов и злых духов, похищавших красавицу и сажавших ее в ковчег, можно встретить не в одном только литературном памятнике «Вепхис-ткаосани» и его различных народных сказах, и не в одном лишь грузинском фольклоре — в сказ-

[1] Разбор этого эпизода и попытку вскрыть его сущность см.: З. Авалишвили. Вопросы «Вепхис-ткаосани», стр. 101—102.

[2] Чик., II, стр. 169—177. — Ср.: Ф. Бегиашвили. ქართული სიტყვიერების ისტორია 'История грузинской словесности', ч. I. Тифлис, 1925, стр. 61—66.

ках, легендах и преданиях. Эту идею и соответственно с ней построенные эпизоды можно проследить в мировой литературе — в фольклоре самых отдаленных друг от друга народов.

То же самое можно сказать об идее сказочного момента одного из главных и замечательных эпизодов поэмы «Вепхис-ткаосани», в котором рассказывается о заключении каджами (бесами) Нестан-Дареджан в Каджетскую крепость в стране каджей. Два колдуна (გრძნეული grdneuli 1267_{I}, 1268_{III}, 276, 1286 и др.), которые проживают в доме Фатман и которые могут летать, незаметно входят в крепость каджей, передают заключенной в ней Нестан-Дареджан письмо и уносят ее ответ. Мы приводим ниже то место поэмы, где Фатман вручает колдуну письмо к Нестан-Дареджан:

1276. Колдуну тому посланье было ею вручено:
Вот письмо, солнцеподобной предназначено оно.
Ткань зеленую накинув, черный выпрыгнул в окно
И над кровлями растаял во мгновение одно.
(П. 1339)

2778_{I}. Полетел колдун бывалый, словно ловкая стрела.
(П. 1338)

Он передал письмо Нестан-Дареджан и принес ее ответы — письма к Фатман и к Тариелу.

Правда, колдун в отдельных памятниках мирового фольклора заменяется другими, семантически с колдуном тожественными существами, или же способом общения служат: животные, реки, вещи (напр. зеркало, драгоценные камни и т. д.), ковер-самолет и птицы,[1] но Руставели использовал именно колдуна, и это обусловлено знакомством с материалами именно такого типа.

Третья строка приведенного четверостишия (1276) заслуживает внимания еще и потому, что в ней выражено представление, что колдун может летать с помощью накинутой на него ткани. Последняя с несомненностью представляет собою семантическую разновидность ковра-самолета. Ковер-самолет и его семантические разновидности — хорошо известные сказочные средства передвижения. В них выражается фантазия и желание человека подняться на воздух.[2]

Далее, общение разлученных друг с другом лиц посредством писем, что так широко использовано в поэме «Вепхис-ткаосани», является хорошо известным способом общения в памятниках мировой литературы и мирового фольклора. В частности, в последнем существует специальный цикл любовных песен и героических поэм, построенных на непосредственных диалогах, или на общении путем обмена письмами; этот жанр хорошо распространен и в грузинском фольклоре. Цикл любовных песен и поэм в Грузии, в частности в Гурии, имеет специальное название: ქალ-ვაჟიანი qal--vajiani.[3] Оче-

[1] Напр. в одном народном сказе «Вепхис-ткаосани» Автандил посылает письмо к своей матери с помощью голубя (Чик., II, стр. 98), в другом сказе Автандил посылает письмо к Нестан-Дареджан с помощью птички (см. там же, стр. 339).

[2] Подробнее см.: И. Мегрелидзе. Животный мир в языке и фольклоре. Академия Наук СССР академику Н. Я. Марру, М.—Л., 1935, стр. 279—285. — Статья в более полном виде под заглавием «Семантика засобів пересування в мові і фольклорі» ('Семантика средств передвижения в языке и фольклоре') была напечатана в изданиях Украинской Акад. наук (см. «Мовознавство», № 10, Киев, 1936, стр. 43—59).

[3] Несколько подходящих текстов этого жанра см.: Ал. Глонти. გურული ფოლკლორი 'Гурийский фольклор', кн. I. Тбилиси, 1937, стр. 21—56. — Имеются и другие записи, см.: И. Мегрелидзе. Новые собрания гурийского фольклора. Советский фольклор, М.—Л., 1936, № 4—5, стр. 433.

видно, Руставели был хорошо осведомлен и о подобных памятниках как устной, так и письменной литературы. В этом нас убеждают: характер диалога Автандила и Асмат (стих 230 и сл.), — сперва упорный отказ Асмат отвечать на вопросы Автандила, но потом сочувствие к нему, потому что он влюблен (стих 253), и содействие с ее стороны знакомству Автандила с Тариелом,—далее обмен письмами между Тариелом и Нестан-Дареджан, Фатман и Автандилом, Фатман и Нестан-Дареджан, Автандилом и Придоном, письмо Автандила к своим подданным, письмо Тариела к хатайцам и их ответ и, наконец, письмо Тариела к индийскому царю.

Во всех упомянутых письмах и диалоге отражено не только сходство с народными памятниками, но также и психология и мировоззрение людей, пропитанных духом народности. Здесь везде чувствуется «глубокая внутренняя всесторонняя связь человека — героя, художника, поэта — со своим народом, пронизанность его чертами, свойственными не только ближайшему окружению, но и мировоззрению народных масс, способность бессознательно, а не усилием разума, отражать это мировоззрение».[1]

Говоря о сказочных моментах поэмы «Вепхис-ткаосани», следует указать, что один из главных моментов поэмы и по существу финал произведения — взятие Каджетской крепости тремя побратимами: Тариелом, Автандилом и Придоном и освобождение Нестан-Дареджан — является целиком сказочным. Сказочным является в поэме «Вепхис-ткаосани» представление о том, что существует мир, противоположный человеческому, где господствуют разные злые духи — страна Каджети (Каджия) со своими жителями, каджами (бесами), которою управляет царь каджей и для которого каджи предназначают похищенную ими красавицу Нестан-Дареджан. Мир тех же каджей или дэвов — мифических злых существ — наблюдается в народных сказах об Амиране (Амираниани). Сказочная идея заключения красавицы в недоступную крепость, ее пребывание среди бесов и других злых духов, нахождение Нестан-Дареджан среди каджей в Каджетской крепости — это идея борьбы богатырей против злых духов, идея победы человека над такими страшными каджами, которые «могут совершить поразительные дела: ослепить врага, вызвать страшную бурю, пустить ко дну корабли, бегать по воде, как по суше, высушить реку, превратить день в ночь и обратно» (ср. груз. акад. изд., 1248), идея уничтожения злых духов, о чем устами Автандила говорит сам Руставели:

1361$_{IV}$. ბოროტსა სძლია ქვეყნიერმან, — არსება მისი გრძელია!
'Зло побеждено добром, существование которого долговечно'.

Эти сказочные моменты отражены по-разному в фольклоре различных народов.

Из памятников самого грузинского фольклора необходимо упомянуть о хорошо известном сказе о кавказском Прометее — Амиране, сванский вариант которого заключает в себе эпизод, сильно напоминающий взятие Каджетской крепости и освобождение Нестан-Дареджан.[2] В сказе об Амиране три побратима — Амиран, Бадри и Усуп, подобно тому, как в поэме «Вепхис-ткаосани» Тариел, Автандил и Придон — выручают из Каджетской крепости Нестан-Дареджан, освобождают, спасая от злых духов, красавицу из подвешенной на цепях к небу башни.[3]

[1] Акад. И. А. Орбели. Введение к книге «Памятники эпохи Руставели». Изд. Гос. Эрмитажа, Л., 1938, стр. 1.

[2] Ср.: П. Ингороква. Предисловие к грузинскому академическому изданию «Вепхис-ткаосани» (Тбилиси, 1937), стр. XXXI.

[3] См. ამირან-დარეჯანიანი 'Амиран-Дареджаниани' Моисея Хонели (XII в.), издание Зах. Чичинадзе (Тифлис, 1896); к книге приложены несколько вариантов народных

На подвигах трех братьев вообще построен целый ряд грузинских сказок, и интересно, что в сказках самым ловким изображается всегда младший брат, в роли которого Руставели и выставляет рыцаря Автандила.[1]

Намечается некоторое сходство Тариела с героем Амираном, так же как сюжета поэмы «Вепхис-ткаосани» с сюжетом народных сказов об Амиране, так как оба они строятся и развиваются на интересах и подвигах трех героев. Участие трех друзей, побратимов, собратьев, или настоящих братьев характерно вообще не только для отдельного памятника.[2] Подобные же три героя встречаются и в ряде других случаев; в частности, наличие трех братьев или трех побратимов является излюбленным мотивом грузинского прозаического (сказочного) фольклора. Само понятие т р и (три брата, собрата или товарища, три мира, три светила, три пути, три реки, три чорта и т. д.), так же как и с е м ь,[3] д е в я т ь имеют о с о б о е з н а ч е н и е в и с т о р и и м ы ш л е н и я и п р о и с х о ж д е н и я ч и с л и т е л ь н ы х в о о б щ е. Впоследствии они же играют особую роль в памятниках литературы (как устной, так и письменной) и искусства.

Характер и разнообразие наличных в поэме «Вепхис-ткаосани» сказочных моментов не позволяют еще делать вывод, что Руставели заимствовал сюжет поэмы из народной словесности. Они не приводят нас ни к какому определенному фольклорному памятнику, но вместе с тем они же, несомненно, свидетельствуют о том, что Руставели прекрасно знал народную словесность, в первую очередь своего родного народа, и, судя по приведенным и другим подобным им материалам, есть некоторое основание предполагать, что Руставели при построении отдельных эпизодов своей бессмертной поэмы пользовался народной словесностью.

Иных выводов пока делать нельзя, так как они будут преждевременными. Нам особенно приходится считаться с тем фактом, что иранский фольклор пока является terra incognita; он изучен еще слабо. Может быть, именно в иранском фольклоре откроется памятник, который прольет больше света на «Вепхис-ткаосани», чем любой грузинский сказ.

Правда, грузинская газета კომუნისტი 'Коммунист'[4] сообщает, что ездивший в Узбекистан с целью ознакомления с фольклорными памятниками поэт К. Чичинадзе сделал в Доме грузинских писателей сообщение о том, что ему удалось найти две версии сюжета «Вепхис-ткаосани». Мы полагаем, что они, еще не определенные с точки зрения их научной ценности, не позволяют пока строить какие-либо новые гипотезы.[5]

сказов об Амиране; интересующее нас место там же, на стр. 358; русский перевод данного варианта см. Хах., I, стр. 33. Вариант записан в Свании Тависупали Сваном (псевдоним) и впервые был напечатан в газ. ივერია 'Иверия' (1887, № 212). Перевод еще нескольких сказок об Амиране и их разбор см.: Хах., I, стр. 20—43. — Проф. И в. Д в а в а х и ш в и л и. ქართველი ერის ისტორია 'История грузинского народа', кн. I. Тифлис, 1928, стр. 138—151.

[1] В стихе 1406 поэмы «Вепхис-ткаосани» Придон, характеризуя того коня, которого он подарил Тариелу, говорит, что каджи не успеют закрыть двери Каджетской крепости, как конь уже окажется в ней. Такой конь часто встречается в грузинских сказках, но этот образ связан с другими мифическими представлениями, о чем мы здесь распространяться не будем.

[2] Ср.: Н. М а р р. Грузинский перевод сказки о трех остроумных братьях из Русуданиани. Восточные заметки. СПб., 1895, стр. 221—222.

[3] В самой поэме «Вепхис-ткаосани» имеются стихи о семи светилах, о чем см.: З. А в а л и ш в и л и: Вопросы «Вепхис-ткаосани», стр. 3—39.

[4] 1938, № 97 (5198), 28 апреля.

[5] Спустя почти год после написания вышеприведенных строк, в грузинском журнале მნათობი 'Мнатоби' № 10 (Тбилиси, 1938, стр. 135—173) К. Чичинадзе поместил статью ვეფხის ტყაოსნის უზბეკური ვერსიები 'Узбекские версии «Вепхис-ткаосани»'. В ней

VI

Особое внимание заслуживают собственные имена поэмы «Вепхис-ткаосани», которые находят наиболее правдоподобные осмысления в иранском и арабском языках. Хотя нельзя умолчать и о наличии некоторых данных, позволяющих полагать, что, например, имя Т а р и е л в Грузии и Армении было известно до Руставели. В одной из армянских надписей 1225 г. н. э. читаем: *Ես դաւիթ որդի Տարիելի* 'я Давид, сын Тариела. . . '[1] В Мегрелии имя Тариел является нарицательным именем со значением 'герой', 'силач', 'витязь'; [2] то же самое мы находим в сванском и грузинском языках; в последнем упомянем хотя бы хорошо известное выражение: ტარიელი ცარიელი Tariel̩i ǯariel̩i 'пустой Тариел'; так говорят о бедном женихе. Об этом имени и о Нестан-Дареджан следовало бы сказать подробнее в особой статье. Мы здесь также ничего не говорим о материалах такой темы, как бытовые моменты в поэме «Вепхис-ткаосани». Последняя включает и рассмотрение идей удаления от общества и характера грузинского разбойнического эпоса, герои которого часто напоминают Тариела.

VII

В заключение мы остановимся еще на одном вопросе, имеющем непосредственное отношение к интересующей нас проблеме. Мы имеем в виду те эпизоды народных сказов «Тариелиани», которые отсутствуют в поэме «Вепхис-ткаосани» или, если имеются, то в ином виде. Эти эпизоды имеют существенное значение для защитников теории народного происхождения сюжета руставелиевской поэмы. Не перечисляя их, однако, укажем на главное: в отдельных народных версиях «Тариелиани» плачущего или спящего на берегу Тариела находит не царь Ростеван, как это дано в «Вепхис-ткаосани», а некий хромоногий (კოჭლი მანს koṭl̩i mona). Кроме того, в поэме Руставели отсутствует эпизод, который имеется в «Тариелиани», — это сообщение некоторых сказов о том, что у Нестан-Дареджан родился сын или сыновья и описание их дальнейшей судьбы, развивающейся по-разному в разных вариантах (см. Чик., II, стр. 317, 322, 347 и др.).[3]

В г. Ланчхути, от старика Е. М. Мегрелидзе, нам пришлось слышать и такой вариант «Тариелиани», в котором рассказывалось как о Тариеле

приведены две версии и суждения о них. На юбилейном празднестве, посвященном 750-летию «Вепхис-ткаосани», 10—11 февраля 1938 г. в Ташкенте, оказывается, выступали о них с докладами фольклористы Мансур, Азфалов и Шарафутдинов. Последний в своем докладе «Шота Руставели и узбекский фольклор» (см. также газ. «Правда Востока» от 28 февраля 1938 г.) правильно указал, что сюжет народных узбекских вариантов «Вепхис-ткаосани» является занесенным в Среднюю Азию. Шарафутдинов предполагает, что он занесен в XIII—XIV в. из Грузии и происходит от поэмы Ш. Руставели «Вепхис-ткаосани»; с нею узбекские феодалы могли познакомиться через грузинских феодалов, с которыми они общались. К. Чичинадзе добавляет, что, возможно, сюжет заимствован не непосредственно из Грузии, а через Афганистан—Иран—Аравию (стр. 164). На упомянутом юбилейном празднестве в Узбекистане, оказывается, проф. Кари-Нязов указал на интересный факт, что имя героини «Вепхис-ткаосани» — Нестан-Дареджан в качестве имени красавиц встречается в фольклоре всего Узбекистана. Специальная статья «„Нестан-Дареджан" в среднеазиатском арабском фольклоре» Г. В. Церетели напечатана в опубликованном грузинским филиалом Акад. Наук СССР сборнике «Руставели», посвященном 750-летию «Вепхис-ткаосани» (издан на грузинском и русском языках; Тбилиси, 1938, груз. изд., стр. 1—12; русск. изд., стр. 1—15).

[1] Архив Н. Я. Марра при Институте истории и материальной культуры, рукопись А № 426, л. 102. — Ср.: ИАН, 1917, стр. 505.

[2] И. К и п ш и д з е. Грамматика мингрельского (иверского) языка. Материалы по яфетическому языкознанию, VII, СПб., 1914, стр. 3^{a}_{6}.

[3] Ср.: А. Х а х а н а ш в и л и. შოთა რუსთველის პოემის გაგრძელება. 'Продолжение поэмы Шоты Руставели'. ივერია 'Иверия', 1895, № 209.

и Нестан-Дареджан (она им именовалась Лерцам-Дареджан), так и об их сыне; в нем (в варианте) логическим финалом и концом всего сказа являлись подвиги внука Тариела, рисуемого железо грызущим рыцарем (რკინის მღეჭველი ვაჟი rkinis mǧeṭveli vaji). Нам представляется, что сказителям в этих вариантах казалось неправильным поставить точку там, где ее поставил Руставели, и они, так сказать, продлили «Тариелиани».

Совершенно аналогичное явление имеем мы в грузинской литературе. Напр. один автор XVII в., некий Кайхосро, написал продолжение поэмы «Вепхис-ткаосани»; оно известно под названием ომაიანიანი «Омаиниани» (сказ об Омаине), и его героем является внук Тариела — Омаин. Здесь сын Тариела, Саридан (назван именем деда — отца Тариела) женат на дочери Автандила и царствует на им же расширенных землях Индии. После отца занимает престол их сын Омаин, превзошедший рядом подвигов своего деда Тариела. Произведение «Омаиниани» уже опубликовано с предисловием и примечаниями Г. Джакобиа (Тбилиси, 1937). Кайхосро придерживается размера руставелиевского стиха, но его стихи тяжелы и не всегда ритмичны. С точки зрения легкости стиха, его ритмичности и музыкальности С. Гугунави — автор თამრიანი «Тамариани» (повесть о Тамаре) — стоит намного выше Кайхосро.

Шота Руставели для многих служил соблазнительным примером, и многие старались подражать его стихотворству.[1] Акад. И. А. Орбели правильно указывает, что нашлись поэты, которые проявляли недостаточно любви к художественному творчеству и выдавали свои стихи за руставелиевские,[2] вкрапливали в стихи Руставели свои собственные, вследствие чего в поэме «Вепхис-ткаосани» обнаруживается позднейшее напластование в объеме десятков четверостиший. Эти подложные стихи, представляющие собой комментарии или продолжение мысли Руставели, часто сложены настолько по-руставелиевски, настолько метко и вставлены так уместно, что порою невозможно отличить их от канонических стихов. Эти вставки вызваны, по всей вероятности, тем, что переписчики или продолжавшие поэму «Вепхисткаосани» находили, что в последней имеются незаконченные места, отдельные провалы, недоговоренности или непоследовательности в тексте, и для бо́льшей ясности они от себя дополняли ее собственными стихами; они старались не нарушать поэтическую цельность и строго придерживались размера и техники руставелиевского стихотворения.

Если все это было возможно в письменном документе, то легко себе представить, каким изменениям могло подвергнуться произведение, находящееся в устном обращении, где предоставляется большая свобода фантазии сказителей, где индивидуальные переживания и отношения к памятнику оставляют на нем свои отпечатки, где многие вносят свою лепту в то, что они знают, рассказывают и завещают другим. Так и случилось. В фольклоре нашлись люди, которые передавали содержание поэмы «Вепхисткаосани» в кратком виде, развивали ее отдельные эпизоды, превращали эти эпизоды в различные мифические сказания, дополняя их своими фантастическими представлениями, и, наконец, скрещивали одно сказание с дру-

[1] Ср.: Тр. Рухадзе. ვეფხის ტყაოსნის გავლენა ალორძინების ხანის ლიტერატურაზე 'Влияние «Вепхис-ткаосани» на [грузинскую] литературу периода «Возрождения»'. Сб. «Шота Руставели в школе», стр. 83—121. — Вообще о Руставели и его творчестве в грузинской литературе XVI—XVIII вв. см. того же автора ალორძინების პერიოდის მწერლობის ცნობები შოთა რუსთველსა და ვეფხის-ტყაოსანზე 'Литературные сведения периода «Возрождения» о Руставели и его поэме «Вепхис-ткаосани»'. Тр. Тбилисского Государственного университета, III. Тбилиси, 1936, стр. 185—213; имеется и отдельный оттиск этого же очерка (Тбилиси, 1936).

[2] Памятники эпохи Руставели, Введение, Л., 1938, стр. 10.

гим, ставя их героев в связь друг с другом. Нашлись и имитаторы руставелиевских стихов и, наконец, такие, которые переделывали всю поэму совершенно на другой лад. Находились и вульгаризаторы в прямом смысле этого слова, выражавшие свои мысли словами Руставели. Одним из таких анонимных авторов является озургетский «сочинитель» поэмы ძაღლის ტყაოსანი dağlis tkaosani «Дзаглис-ткаосани» 'Носящий собачью шкуру'. В Гурии, в частности в г. Махарадзе (б. Озургети), многим известно содержание поэмы «Дзаглис-ткаосани» 'Носящий собачью шкуру', являющейся своеобразным произведением порнографической литературы. Поэма содержит многие четверостишия из «Вепхис-ткаосани», притом в ней, в основном, первое двустишие или первая строка четверостишия оставлены без изменения, т. е. в том виде, в каком они даны в поэме Руставели, а второе двустишие или три строки руставелиевского четверостишия подвергнуты переделке. В них, вместо литературных слов, вставлены другие — явно порнографические, и весьма часто это сделано довольно удачно, и с точки зрения поэтического мастерства эти строки не уступают тем стихам, изменением и подражанием которых они являются. Как указывают знатоки, поэма «Дзаглис-ткаосани» появилась во второй половине XIX в., и приписывают ее одному гурийцу, проживавшему тогда в Озургети (ныне г. Махарадзе).

Также и народные параллели руставелиевских стихов в целом нельзя считать предшественниками руставелиевских. Народные варианты «Тариелиани» и некоторые из рассмотренных выше афоризмов носят яркие следы книжного происхождения, заключают в себе признаки, с несомненностью указывающие на то, что они имеют своим источником руставелиевские стихи.

Да и мало ли таких примеров, когда отдельные фольклорные мотивы переходят в письменную литературу, несколько видоизменяются и уже считаются памятниками письменной литературы, имеющими своих авторов. И тем более отдельные литературные произведения переходят в народ, изменяются, переделываются, автор их забывается, а само произведение, уже под маркой памятника фольклора, продолжает свое существование.

Февраль — март 1938 г. Ленинград.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

1. Номера оригиналов стихов Руставели указываются по грузинскому, так называемому академическому изданию: შოთა რუსთაველი. ვეფხის ტყაოსანი. Изд. Грузинского Государственного университета. Тбилиси, 1937.

2. Номера переводов с буквою П впереди означают: Шота Руставели. Витязь в тигровой шкуре. Перевод П. Петренко при участии и под редакцией К. Чичинадзе. Изд. Грузинского филиала Академии Наук СССР. М.—Л., 1937.

3. *ИАН, 1917*: Н. Я. Марр. Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре» Шоты из Рустава и новая культурно-историческая проблема. I, Племенная среда. II, Культурная среда и эпоха. Известия Академии Наук, 1917, стр. 416—446 и 475—506.

4. *ТР, XII*: Н. Марр. Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсовой коже» Шоты из Рустава. Грузинский текст, русский перевод и пояснения с этюдом «Культ женщины и рыцарства в поэме». Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. XII, СПб., 1910.

5. *Хах., I*: А. С. Хаханов [Хаханашвили]. Очерки по истории грузинской словесности, вып. I. Народный эпос и апокрифы. 1895.

6. *Хах., II*: А. С. Хаханов. Очерки по истории грузинской словесности, вып. II. Древняя литература до конца XII в., М., 1897.

7. *Чик., I*: Мих. Чиковани. ხალხური «ვეფხის ტყაოსანი» 'Народный сказ «Витязь в тигровой шкуре»'. Тбилиси, 1936.

8. *Чик., II*: Мих. Чиковани. ხალხური «ვეფხის ტყაოსანი» 'Народный сказ «Витязь в тигровой шкуре»'. 2-е изд., Тбилиси, 1937.

Н. Н. ПОППЕ

О ЧАСТЯХ РЕЧИ В МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ

(Опыт классификации)

§ 1. Вопрос о частях речи монгольского языка — и письменного и живой разговорной речи — разработан слабо. В то время как одни грамматики устанавливают в монгольском приблизительно те же части речи, что и в русском языке, другие говорят о меньшем их количестве, и некоторых частей речи, соответствующих таковым русского языка, в монгольском языке не находят.

Так, напр., в грамматике Шмидта говорится о восьми частях речи (существительное, прилагательное, местоимение, числительное, глагол, послеречие, наречие, союз).[1] О восьми частях речи говорит и Александр Бобровников, классификация которого, однако, несколько отличается от классификации Шмидта. Он устанавливает следующие части речи: имя, местоимение, глагол, причастие, наречие, предлог (понимая под ним те суффиксы, которые пишутся отдельно от слов, и послелоги), союз, междометие.[2] Не производя деления имен на существительные, прилагательные и числительные, он рассматривает их в дальнейшем все же в разных главах как более или менее обособленные друг от друга части речи. Таким образом его классификация отличается в сущности лишь тем, что причастиям он придает бóльшую независимость от остальных форм глагола, чем Шмидт.

Ковалевский устанавливает уже девять частей речи, а именно: существительное, прилагательное, числительное, местоимение, глагол, наречие, послеречие, союз, междометие.[3] Некоторое сокращение количества частей речи мы находим у Алексея Бобровникова. Насчитывая три основных части речи — имя, глагол, частицы, — Бобровников проводит бóльшую, по сравнению с его предшественниками, детализацию внутри имени и устанавливает пять видов имен — предметные, качественные, относительные, числительные, местоимения. К этим частям речи он прибавляет еще глагол и частицы. Всего у него получается семь частей речи.[4]

А. Попов устанавливает также семь частей речи: имя, местоимение, глагол, наречие, послеречие, союз и междометие.[5] Правда, Попов дальше делит имя на существительное, прилагательное и числительное, в результате чего у него все же получается девять частей речи, как у Ковалевского, причем полный список этих частей речи у обоих авторов совпадает полностью.

---

[1] Я. Шмидт. Грамматика монгольского языка. СПб., 1832, стр. 19.
[2] А. Бобровников. Грамматика монгольского языка. СПб., 1835, стр. 22.
[3] О. Ковалевский. Краткая грамматика монгольского книжного языка. Казань, 1835, стр. 25.
[4] А. Бобровников. Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань, 1849, стр. 52, 118, 174.
[5] А. Попов. Грамматика калмыцкого языка. Казань, 1847, стр. 28.

Более поздние грамматики не дают чего-либо нового и повторяют установленное прежними исследователями. Так, Котвич повторяет целиком полный перечень частей речи, данный Бобровниковым, и тоже говорит об именах предметных, качественных, относительных, числительных, о местоимении, глаголе и частицах,[1] а Руднев говорит о трех частях речи — об имени, глаголе и наречии, повторяя этим классификацию того же Бобровникова, установившего три основных части речи.[2] Отступлением от классификации Бобровникова является у Руднева деление имен на существительные, прилагательные, местоимения и числительные.[3] К наречиям Руднев относит наречия, союзы, предлоги, послелоги, междометия и частицы.[4]

Как видно, последние две классификации — классификации Котвича и Руднева — не дают ничего нового по сравнению с Бобровниковым, причем Руднев делает, как мы увидим дальше, определенный шаг назад, когда он говорит о существительных и прилагательных. Ничего нового не дает и последняя классификация Котвича — имена (существительные, прилагательные), числительные, местоимения, глаголы, наречия (включая частицы), междометия.[5]

Сопоставляя почерпнутые из прежних грамматик классификации, мы получаем следующую картину:

I. Классификация Шмидта и Ковалевского
(а также видоизменившего схему Шмидта Александра Бобровникова и повторившего схему Ковалевского Попова)

1. Существительное
2. Прилагательное
3. Местоимение
4. Числительное
5. Глагол (Бобровников выделяет причастие)
6. Послеречие
7. Наречие
8. Союз
9. Междометие (у Шмидта отсутствует)

II. Классификация Алексея Бобровникова

(а также повторившего ее в первой редакции Котвича)

1. Имя
   - Предметное
   - Качественное
   - Относительное
   - Числительное
   - Местоимение
2. Глагол
3. Частицы

---

[1] В. Л. Котвич. Лекции по грамматике монгольского языка. СПб., 1902, стр. 52.
[2] А. Д. Руднев. Лекции по грамматике монгольского письменного языка. СПб., 1905, стр. 29.
[3] Цит. соч., стр. 56.
[4] Цит. соч., стр. 85.
[5] Вл. Л. Котвич. Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. Ржевнице у Праги, 1929, стр. 86.

III. Классификация Руднева

(соединение классификаций Алексея Бобровникова и Шмидта; почти полностью повторена Котвичем во второй редакции)

1. Имя
   - Существительное
   - Прилагательное
   - Местоимение
   - Числительное
2. Глагол
3. Наречие (наречие, союз, предлог, послелог, междометие, частицы)

Из сопоставления этих классификаций видно, что самостоятельность обнаруживают лишь Шмидт и Алексей Бобровников, ибо Ковалевский сохраняет схему Шмидта и прибавляет лишь междометие. Попов целиком повторил Ковалевского; Алексея Бобровникова повторил Котвич, а Руднев заимствовал у Бобровникова деление на три основных части речи, но внутри имени дал те же деления, что и у Шмидта, объединив при этом под наречием все те части речи, которые Бобровниковым отнесены к частицам, а у Шмидта и Ковалевского составляют группы наречий, послеречий (т. е. послелогов), союзов и междометий.

Чем объясняется такой разнобой в прежних классификациях частей речи? Несомненно, что такое положение вещей объясняется, с одной стороны, тогдашним уровнем знания монгольского языка, а с другой стороны, — привычкой следовать трафаретам грамматик европейских и, в первую очередь, классических языков, наконец, преимущественным применением формального метода в подходе к явлениям языка.

В настоящее время, может быть, не стоило бы долго останавливаться на вопросе о том, какими путями устанавливаются части речи того или иного языка. Но, поскольку вопрос этот в монгольском языкознании еще не поднимался и является новым, мы считаем целесообразным высказать несколько соображений, которые послужат своего рода введением в наше дальнейшее исследование. Укажем лишь, что в нашем исследовании вопроса мы могли опираться, между прочим, на следующие общеизвестные труды: А. М. Пешковский, «Русский синтаксис в научном освещении»; В. В. Виноградов, «Современный русский язык»; J. Vendryes, «Le langage». Из более новых работ о частях речи типологически близких языков упомянем работу А. К. Боровкова «О частях речи в языках тюркской системы» и книгу K. Grönbech'a «Der türkische Sprachbau».

§ 2. Вопрос о путях установления частей речи решается очень легко и просто в тех случаях, когда соответствующие категории слов обладают какими-нибудь более или менее ярко выраженными внешними признаками. Если, напр., одни слова образуют формы склонения и другие формы, свойственные только им, а другие не склоняются и не образуют тех форм, образование которых свойственно словам первой категории, но зато обладают своими и только им присущими специфическими признаками, то в этом случае мы несомненно имеем дело с двумя различными частями речи. Так обстоит, напр., дело с именами существительными и глаголами в таких языках, как русский. Другим примером являются русские существительные и прилагательные. Многие прилагательные образуют формы степеней сравнения, а от существительных таких образований нет; каждое прилагательное существует в трех различных формах в зависимости от рода — формы мужеского, женского и среднего родов, а существительные в этом смысле «однородны»; прилагательные выступают в полной и краткой форме, вроде *хороший — хорош, хорошая — хороша* и т. д., а существительные таких усеченных форм не

имеют и т. д. и т. п. Этим чисто формальным методом установление тех или иных частей речи вполне возможно в очень многих случаях, и применение исключительно такого метода во многих случаях не приводит к ошибкам или неточностям. Так, напр., этот метод является эффективным, когда мы в монгольском разграничиваем как отдельные части речи имя и глагол: имя склоняемо, образует особые формы множественного числа, от имен существуют свои производные по линии словообразования и т. д., а глаголы спрягаемы, не образуют форм множественного числа и имеют свои особые производные по линии словообразования. Но такой чисто формальный или чисто морфологический подход оказывается совершенно несостоятельным, когда нам приходится иметь дело с внешне не дифференцированными словами, морфологически оформленными одинаково, но тем не менее не могущими признаваться словами одной и той же категории, одной и той же частью речи. Возьмем, напр., причастия и отглагольные имена: и те и другие склоняемы, и те и другие имеют формы единственного и множественного типа, образование и тех и других возможно в монгольском как от первичных, так и от вторичных глагольных основ, вроде *medel* 'ведение' — *medegči* 'ведающий'; *medegülel* 'уведомление' — *medegülügči* 'уведомляющий'. Тем не менее монгольские причастия и отглагольные имена не одно и то же и обладают каждое своей спецификой. Дело в том, что, ничем не отличаясь одно от другого морфологически — мы имеем в виду, конечно, лишь принципиальную сторону дела и оставляем в стороне различия в формантах, ибо различными формантами отличаются одно от другого и отглагольные имена между собою, — причастия и отглагольные имена резко отличаются друг от друга со стороны синтаксической. Так, напр., любое причастие сочетается с деепричастием, напр., письм. *sayuǯu uŋšiγsan* 'сидя читавший'; в противоположность этому отглагольные имена с деепричастиями несочетаемы: так, напр., *bičig* 'письмо' от *bič-* 'писать' не сочетается с деепричастиями, и сочетания, вроде *sayuǯu bičig* 'сидя письмо' или *sayuǯu bičilge* 'сидя писание', невозможны. Конечно, существуют переходные случаи, но о них мы сейчас не говорим. Таким образом мы видим, что здесь морфологический анализ не решает вопроса, который решается анализом синтаксическим, и учета только морфологических признаков недостаточно; необходимы учет синтаксической природы того или иного слова, изучение вопроса о том, могут ли все произвольно выбранные слова, морфологически относящиеся к одной и той же группе, вступать в одинаковые сочетания с теми или другими словами других категорий. Наиболее правильным методом, стало быть, является морфологическо-синтаксический, комбинированный метод, подход к слову одновременно и с морфологической и с синтаксической сторон. Кроме того, не следует игнорировать семантическую сторону. Особенно ярко выделяются в этом отношении местоимения, числительные и некоторые другие части речи. Это открытие не ново, но, к сожалению, такой метод в монгольском языкознании еще не применялся. Этим и только этим объясняется то, что мы дальнейшему изложению предпосылаем вышеприведенные соображения о том, как нами мыслится способ установления частей речи.

Резюмируя, мы даем такое определение части речи, отличной от других: особой, отдельной от других частью речи является слово (точнее категория слов, группа слов), обладающее либо своими специфическими морфологическими признаками, либо своими специфическими синтаксическими признаками (возможность сочетания с другими словами определенных категорий и т. д.), либо обладающее как особыми морфологическими, так и синтаксическими признаками, притом относящееся к определенной семантической группе (напр., название предмета, действия и т. п.).

ИМЯ И ГЛАГОЛ

§ 3. Легче всего разграничиваются имена (пока не будем их разделять на существительные, прилагательные и т. д., так как дело обстоит здесь довольно сложно) и глаголы. В сущности говоря, разграничить имена и глаголы можно, не прибегая к рассмотрению их синтаксической природы и руководствуясь только морфологическими признаками. К тому же они легко разграничиваются и в семантическом отношении.

Чем характеризуются имя и глагол с формальной стороны?

Имя склоняемо, напр., письм. *γar* 'рука' — *γar-un* 'руки' — *γar-tur* 'руке' — *γar-i* 'руку' — *γar-ača* 'из руки' — *γar-ijar* 'рукой' — *γar-luγa* 'с рукой'. Далее, от имени образуются формы множественного числа путем присоединения к основе имени особых суффиксов, напр., *γar-nuγud* 'руки', *degü-ner* 'младшие братья', *eme-s* 'женщины' и т. д. Имя принимает суффикс возвратного, а в живой разговорной речи личного притяжания, напр., письм. *γar-ijan* 'свою руку', разг. *Dшn* 'его младший брат'.

Глаголам — имеем в виду глагольную основу, а не именные образования от нее — все это чуждо: глагол несклоняем, от основы его невозможно образование формы множественного числа, а основа глагола не принимает суффиксов притяжания — ни возвратного, ни личного. С этой точки зрения омонимные основы — именная *γar* 'рука' и глагольная *γar* 'выходи' — не имеют ничего общего друг с другом (имеем в виду, конечно, лишь нынешнее состояние языка, оставляя вопрос о связи имени с глаголом в прошлом в стороне): склоняемое *γar* 'рука' — имя, несклоняемое *γar-* 'выходить' — глагол. Зато глагол обладает своими морфологическими признаками: глагол спрягаем, образует повелительные, изъявительные, причастные и деепричастные формы, которых не образует имя. И в этом отношении спрягаемое *γar-* 'выходить' и неспрягаемое *γar* 'рука' опять в корне отличаются друг от друга. Правда, иногда говорят о якобы существующем спряжении имени, но это спряжение нужно понимать не слишком буквально. Дело в том, что в разговорной речи, напр., бурят, существуют особые предикативные суффиксы, суффиксы сказуемости, с которыми именная форма выражает сказуемое, напр., *axab* ~ *axap* 'я — старший брат', *axaš* 'ты — старший брат', *baγabdi* 'мы малы', *jixet* 'вы велики' и т. д. Имя с предикативным суффиксом выражает состояние другого имени в настоящем времени, и роль такого предикативного суффикса сводится к роли элемента, согласующего именное сказуемое с подлежащим в лице. Аналогий в русском языке нет и таковыми были бы сочетания типа *я — человек я, ты — человек ты* и т. д., где вторые *я* и *ты* показывают, что лицом понятия *человек* является то же лицо, что лицо подлежащего, выраженного личным местоимением. Возникли эти предикативные суффиксы из личных местоимений и необходимо отметить, что третье лицо не имеет предикативного суффикса, почему именное сказуемое с нулевой связкой при подлежащем, выраженном местоимением третьего лица или любым именем существительным (употребляем этот термин до выяснения вопроса о существовании этой категории в монгольском), не имеет предикативного суффикса, напр. *tere mū* 'он плох', *ene moriŋ mū* 'эта лошадь плоха'.

Кроме предикативных суффиксов настоящего времени существуют еще показатели сказуемого прошедшего времени, напр., бур. *baγaham* 'я был мал', многократности или обычности, напр., *zalxūgšab* 'я вообще ленив' или 'я бываю ленив'. Существует даже особый показатель условности, напр., *mūhā* 'если плох', *hainhā* 'если хорош' и т. д. Но эти показатели возникли из соотвествующих форм глагола *a-* 'быть', и таким образом, имя с показателем прошедшего времени представляет собою исторически

сочетание имени со связкой прошедшего времени, т. е. сочетание двух слов. Кажущаяся примитивность языкового строя, при котором имя и глагол не разделяются резко очерченными границами, оказывается в данном случае результатом длительного развития, и в более древние времена в монгольском спряжения имени не было, и нынешним формам, позволяющим условно говорить о спряжении имени, соответствовали синтаксические сочетания имени и глагола (связки).

Имя и глагол оказываются, таким образом, морфологически дифференцированными, и притом очень резко. К сказанному прибавим, что словообразование от имен и глаголов тоже идет своими путями. Хотя и от имени и от глаголов возможно образование как имен, так и глаголов, однако отыменные имена и глаголы образуются посредством особых суффиксов, при помощи которых невозможно образование имен или глаголов от глаголов. Достаточно указать, что от глаголов образуются глаголы побудительные, совместные, взаимные, страдательные и т. д., образование которых от имен невозможно и т. д. Таким образом имя и глагол морфологически дифференцированы очень резко и обладают также своей спецификой со стороны синтаксической: так, напр., чисто-глагольные формы функционируют в предложении только как сказуемое, а имена могут выражать любые члены предложения. Основа глагола, совпадающая с формой повелительной 2-го лица единственного числа, не может выступать в роли определения, дополнения или подлежащего, именная же основа может их выражать.

§ 4. Говоря о том, что имя и глагол в морфологическом отношении дифференцированы очень резко, следует все же указать, что первоначально имя и глагол, вероятно, не были дифференцированы. Прежде всего можно заметить, что существует, правда, не очень значительное, количество глаголов и имен, совпадающих в отношении их основ: повелительная форма 2-го л. ед. ч. ряда глаголов (а повелительная форма 2-го л. ед. ч. совпадает с основой) совпадает с именительным падежом ряда имен; таковы, напр., письм. *šinǯi* 'примета' и 'наблюдай'; *balγu* 'глоток' и 'набери полный рот воды'; *asxa* 'горная россыпь' и 'рассыпь'; *adxu* 'горсть' и 'захвати в горсть'; *alxu* 'шаг' и 'шагай'. Во всех приведенных случаях мы имеем такие основы, которые, будучи склоняемыми, являются именами, а будучи спрягаемыми, являются глаголами. Не подлежит сомнению, что такие пары, как письм. *alxu* 'шаг' и 'шагай', представляют собой пережитки такой стадии языкового развития, на которой имя и глагол были еще не дифференцированы.

Следующее, что привлекает к себе внимание, это наличие суффиксов, правда немногочисленных, при помощи которых возможны образования как от именных основ, так и от глагольных. Таков, напр., суффикс *-ra-* образования глагольных основ как от имен, так и от глаголов: письм. *maγu-ra-* 'ухудшаться' от *maγu* 'плохой, худой'; *köke-re-* 'посинеть' от *köke* 'синий'; *ügeǯ-re-* 'обеднеть' от *ügeǯ* 'бедный'; *öneči-re-* 'осиротеть' от *önečin* 'сирота'; *ebde-re-* 'разрушаться' от *ebde-* 'разрушать'; *jadara-* 'изнемогать' от *jada-* 'не мочь'; *baγu-ra-* 'опускаться' от *baγu-* 'спуститься' и т. д.

Таков, с другой стороны, суфф. *-sun* образования именных основ как от имен, так и от глаголов: письм. *aduγu-sun* 'скотина' от *aduγun* 'табун, конь'; *aγura-sun* 'домашняя утварь' от *aγura* id.; *nilbu-sun* 'плевок, слеза' от *nilbu-* 'плевать' и т. д.

Наличие таких суффиксов, при помощи которых возможно образование имен и глаголов как от именных, так и от глагольных основ, тоже является одним из следов прежней недифференцированности имени и глагола.

Как уже сказано выше, недифференцированность ряда имен и глаголов является, однако, пережитком предыдущей стадии развития языка, а в настоящее время и, судя по древнейшим памятникам XIII—XIV столетий, уже давно имя и глагол являются внешне дифференцированными.

ЧИСЛИТЕЛЬНЫЕ

§ 5. Если разграничение имени в широком смысле слова и глагола не представляло особого труда, то разграничение некоторых категорий внутри имени — дело несколько более сложное.

Очень легко выделяются по внешним признакам числительные в силу того, что им присущи такие формы, которые остальным категориям имен чужды, а именно порядковые, собирательные, распределительные и множительные, напр., письм. *γurban* 'три' — *γurba-duγar* 'третий' — *γurba-γula* 'трое' — *γurba-γad* 'по три' — *γurban-ta* 'трижды'. Выделяет их также семантика.

Числительные количественные, порядковые, собирательные и разделительные склоняемы, как все имена, но множественного числа они не образуют. Правда, от количественных числительных возможно образование множественного числа, напр., разг. *xojornūt* от *xojor* 'два', но такие формы множественного числа по значению соответствуют уже русским существительным во множественном числе типа 'двойки', 'тройки' и т. д. Кроме того, формы множественного числа некоторых числительных образуют имена собственные, как, напр., названия некоторых племен: *dörbed* 'дэрбеты' от *dörben* 'четыре'.

Несклоняемыми являются множительные числительные. Существуют слова, стоящие между числительными и именами, условно называемыми нами пока существительными. Таковы, напр., *aъxa* 'начало', от которого возможно порядковое *aъxaduγar* 'первый'; халх. *oloŋ* 'множество, много', от которого имеется собирательная форма *olūlaŋ* 'во множестве, много вместе'. О таких именах, образующих промежуточную, переходную категорию, речь должна итти в другом месте. Пока укажем лишь, что образования, типа *aъxaduγar* 'первый', *olanta* 'часто, многократно', *kedüdüger* 'который по счету', *kedünte* 'сколько раз' и т. д., появились, вероятно, по аналогии с такими же образованиями от числительных в силу того, что слова *aъxa* 'начало', *olan* 'много', *kedün* 'сколько' по своей семантике тесно примыкают к числительным, ибо *начало*, *много*, *сколько*, такие же, до известной степени количественные понятия, как *три* или *сотня*.

МЕСТОИМЕНИЯ

§ 6. Особую категорию внутри имени образуют местоимения, выделяемые нами без труда. Прежде всего эта группа слов обладает особой семантикой: группа слов, заменителей названий предметов, указующих слов, вопросительных слов и т. д.

Морфологически местоимения характеризуются — имеем пока в виду личное и указательное — особенностями в склонении. Дело в том, что присоединение падежных суффиксов к основам имен, условно называемых нами пока существительными, не вызывает каких-либо изменений внутри основы, если не иметь в виду, напр., исчезновение в некоторых падежных формах конечного *n* основы, что наблюдается и в языке монгольской письменности и в живой монгольской речи. Что же касается названных личных и указательных местоимений, то для склонения их характерно чередование основ, напр., *bi* 'я', *minu* 'меня', *nadur* 'мне', *namaji* 'меня'; *tere* 'тот', *tegünü* 'того', *tegündür* 'тому'. Это — первое внешнее отличие местоимений от остальных имен.

Второе отличие местоимений от остальных имен заключается в особом способе образования множественного числа. В то время как так называемые существительные образуют множественное число при помощи особых суффиксов, присоединяемых к основе, местоимения указательные образуют

формы множественного числа при помощи только им. свойственного форманта *-de*, присоединяемого к корню местоимения, ср. *ene* 'этот' — *ede* 'эти'; *tere* 'тот'—*tede* 'те'. Что же касается личных местоимений, то местоимения первого и второго лица множественного числа представляют собою совершенно иные слова, чем местоимения этих же лиц единственного числа: ср. *bi* 'я' — *bida* 'мы' (включительное) и *ba* 'мы' (исключительное); *či* 'ты' — *ta* 'вы'. Говорить о формах множественного числа личных местоимений, в обычном смысле слова, на наш взгляд, вообще не совсем удобно, ибо *мы* не есть множественное к *я*, так как понятие *мы* включает в себя не множество *я*, но понятие *я* и понятие разных лиц, разных *не я*. Таким образом личные местоимения вообще не имеют формы множественного числа, так как *я* и *мы* не находятся в таких же отношениях как *дерево* и *деревья*: *деревья*, действительно, означает множество предметов, поодиночке называемых *деревом*, а *мы* все же находится в несколько ином отношении к *я*, ибо ни одно *я* не может стать простым множеством. Лишь условно можно признать *мы* множественным числом к *я* и лишь в том смысле, что *я* обозначает одного говорящего, а *мы* — группу говорящих, из которых каждый порознь назвал бы себя *я*, не будучи тожественным другим *я*.

Названные местоимения отличаются от остальных имен еще тем, что их формы именительного падежа никак не совпадают с основой, в то время как форма именительного падежа остальных имен в языке письменности и в живой речи совпадает с основой, если не придавать значения тому, что конечный *n* основы в конечной позиции в номинативе разговорной речи реализуется иногда как *ŋ*, и если отвлечься от того, что в халха-монгольском номинатив многих имен с основами на *n* совпадает со второй основой, основой без конечного *n*.

Формы *bi*, *či*, *bida* (*ba*), *ta* представляют собою не основы, но формы именительного падежа и только его, так же как *ene* и *tere*. Резкая дифференциация именительного падежа личных и указательных местоимений и их основ имеет для правильного понимания ряда синтаксических сочетаний и их осмысления громадное значение.

Если мы возьмем такое сочетание, как *saiṇ mori-bar* 'хорошей лошадью', где определение *saiṇ* не согласуется в падеже с определяемым и представляет собою форму именительного падежа, совпадающего с основой и с неоформленным падежом, о котором речь будет итти в своем месте, сказать, что представляет собою *saiṇ*, — трудно. Сформулировать правило относительно определения при определяемом в косвенном падеже даже невозможно: здесь возможны следующие формулировки: 1) определение имеет всегда форму именительного падежа, либо 2) определение имеет всегда форму неоформленного (неопределенного) падежа, либо 3) определение выражается основой. Если же мы возьмем сочетание *tere mori-bar* 'той лошадью', вопрос сразу же становится ясным: *tere* представляет собою только форму именительного падежа. Отсюда мы получаем формулировку: определение при определяемом в любой падежной форме выражается формой именительного падежа.

Если мы возьмем такое сочетание имени и послелога, как письм. *aγula degere* 'на горе', невозможно решить вопрос о том, управляет ли послелог *degere* формой именительного падежа, или основой, так как и то и другое здесь совпадает. Если же мы возьмем *nama degere* 'на мне', 'на меня', вопрос решается очень просто: мы видим, что послелог *degere* управляет основой местоимения первого лица единственного числа. Отсюда мы даем такую формулировку: послелог *degere* (и аналогичные ему) управляют основой. И тогда окажется, что послелогов, управляющих именительным падежом вообще нет, да и быть не может, так как именительный падеж не может выражать управляемого члена.

Личные местоимения обладают своей спецификой также в области синтаксиса. В то время как подлежащее, выраженное именем существительным, занимает место, как правило, перед сказуемым, подлежащее, выраженное личным местоимением, может занимать в языке письменности место и после сказуемого, напр., *uɐšimuį bi* 'я читаю', *öčimüi bį* 'я почтительно говорю' и т. д. Результатом этого явилось превращение таких местоимений в роли подлежащего в живой речи некоторых монголов, в личные окончания глагольных форм, напр., *jabanab* 'я иду', *jirebeš* 'ты пришел' и т. д.

Другая синтаксическая особенность заключается в том, что форма родительного падежа личного местоимения значительно чаще занимает место после имени, к которому она относится, чем перед ним, в то время как такое местоположение родительного падежа имени существительного невозможно, ср. *axa minu* 'мой старший брат', но *modunu nabči* (не наоборот) 'листья дерева'. В результате такого местоположения формы родительного падежа личного местоимения появились суффиксы личного притяжания разговорной речи, напр., *axam* 'мой старший брат', *axamnaį* 'наш старший брат' и т. д.

Необходимо указать, что постановка генетива личного местоимения после имени и номинатива личного местоимения после глагольной формы (сказуемого) носит отнюдь не факультативный характер, и было бы ошибочно утверждать, что местоимение может произвольно занимать место или перед членом предложения, к которому оно относится, или после него. Дело в том, что местоимение в форме номинатива, занимающее место перед сказуемым — имеем в виду именное сказуемое, — является подлежащим, но это же местоимение в положении после имени, выражающего сказуемое, играет роль своего рода связки, является предикативным элементом. Так, напр., в сочетании *bi görügečin bi* 'я — охотник' лишь первое *bi* является подлежащим, а второе отнюдь не является плеонастическим повторением подлежащего, но своего рода связкой, показателем лица слова *görügečin*. Если бы имя *görügečin* могло спрягаться и образовать форму первого лица единственного числа настоящего времени иначе, чем путем постановки после него *bi*, существовала бы соответствующая форма. Наше *görügečin bi* есть не что иное как своего рода первое лицо praesentis indicativi слова *görügečin* 'охотник'. Что же касается чисто-глагольного сказуемого, за которым следует личное местоимение, то в этом случае личным местоимением выражается подлежащее при условии, что оно не повторяет стоящего на своем месте подлежащего.

С другой стороны, форма генетива личного местоимения, поставленная после слова, к которому она относится, выполняет роль, значительно большую, чем выражение обладателя. Если в сочетании *minu axa* 'мой старший брат' *minu* выражает только принадлежность брата мне, то в сочетании *axa minu* 'мой старший брат' *minu*, с одной стороны, выражает то же самое, т. е. обозначает обладателя или владельца брата, но с другой стороны, подчеркивает *axa*, выпячивает его и противопоставляет следующим членам предложения как центральный член, к которому относится все остальное. Форма генетива личного местоимения в таком случае играет роль показателя подлежащего. Действительно, старыми грамматиками монгольского языка уже давно указывалось, что известные слова *inu* и *anu* являются показателями подлежащего. Эти *inu* и *anu* представляют собою формы генетива ныне уже не употребительных местоимений * *i* 'он' и * *a* 'они', из которых первое встречается в старых текстах в формах dativi-locativi — *imadur* 'ему' и accusativi — *imaji* 'его'. В старых же текстах это *i* часто наблюдается в положении после имен в роли показателя обладателя в третьем лице единственного числа, напр., *oduɣsan-dur i* 'когда он ушел'

(десл. 'при его уходе'). Формы *inu* и *anu* в настоящее время имеют в известных случаях значение генетива личного местоимения третьего лица, но гораздо чаще они выступают там, где об обладателе даже не может итти речь, напр., *ene ǯabsar-un üje-dur tus nam anu tuḭlun čixula toγtaγal-ud-i γarγa-γsan bölüge* 'за этот промежуток времени партия вынесла чрезвычайно важные решения'; спрашивается может ли здесь речь итти о каком-нибудь владельце партии или обладателе ею? Конечно, нет, и *anu* здесь значит не 'его' и не 'их' (т. е. *nam anu* здесь не значит 'его' или 'их партия'), но играет роль показателя подлежащего, роль своего рода article, своего рода указующего члена. Такова же роль *anu* в предложении *ene kü büğüde xural-un toγtaγal anu neḭtelegdegsen bolxu tula bi tegüni uʊ̯̆sixu jabudal ügeḭ* 'в виду того, что постановление этого пленума опубликовано, я не имею оснований зачитывать его.'

Что же касается основной и первоначальной роли *inu* и *anu*, то они служили элементами, содержавшими указание на обладателя данного предмета, и эта основная функция их очень ярко выступает еще теперь в противопоставлениях, напр., *jabuγsan anu jasu mölǯikü*, *kebtegsen inu kegeli-ben aldaxu* 'пошедший будет грызть кость, а легший потеряет свое брюхо' (т. е. отощает): здесь *inu* противопоставляет слово *kebtegsen* 'легший' слову *jabuγsan* 'пошедший', но первоначальная функция *inu* здесь проявляется с достаточной яркостью: *их ушедший* (т. е. *ушедший из них* или *тот, кто из них обоих ушел*) *будет грызть кость, их легший* (т. е. *легший из них* или *тот из них, кто лег*) *потеряет свое брюхо*. В виду того, что в сочетаниях типа приведенного дело касается, собственно говоря, не владельца *ушедшего* или *легшего*, и в силу того, что обладателя или владельца они не имеют и владельцем как *ушедшего*, так и *легшего* являются *они* (т. е. *ушедший* и *легший*), и в силу того, что вместе с тем *их* в *ушедший их* (или *ушедший из них*) подчеркивает слово *ушедший* и до известной степени противопоставляет его слову *легший*, *inu* и *anu* чрезвычайно развили свою функцию противопоставляющих элементов, причем в известных случаях второе из этой пары в предложении играет роль противительного союза (*а легший потеряет свое брюхо*); в тех же случаях, когда противопоставлять нечего, они несут функцию элементов, фиксирующих внимание на том слове, за которым они стоят. В тех же случаях, когда владельцем или обладателем предмета, о котором идет речь, является иное лицо, не третье, естественно вводится форма генетива соответствующего личного местоимения *minu*, *činu* и т. д., но всегда на втором, а не на первом месте, если требуется вместе с обозначением лица обладателя подчеркнуть данное слово и поставить его на доминирующее место в предложении.

Ничего подобного мы не видим в отношении имен существительных: генетив существительного никогда не может занимать место после того слова, к которому он относится и никогда не выполняет роли показателя подлежащего или вообще фиксирующего внимание элемента.

В заключение об *inu* и *anu* укажем, что они никогда не встречаются в положении перед именем, к которому они относятся.

§ 7. Категория местоимений вообще довольно мешаная. Мешаный характер ее проявляется в том, что к ней относятся слова, морфологически и синтаксически несколько разнородные. Собственно говоря, местоимениями называют все то, что служит заместителем имени существительного, напр., *я* в устах *N*, который мог бы себя называть просто по имени. Далее, сюда относятся такие слова, которые служат показателями качества, заключающегося в размещенности предметов относительно к другим в пространстве, напр., *этот*. К этой же категории относятся слова, с которыми говорящий обращается к другим в случаях своей неосведомленности,

напр., *кто, какой* и т. п. Категория местоимений составлена из слов, объединяемых семантически: слова эти обозначают не предметы и не конкретные качества. Для местоимений характерно отсутствие абсолютных значений и значения их переменные, напр., *я* наполняется разными конкретными значениями в зависимости от того, кто говорит; *тот* служит характеристикой предмета, который в иных условиях будет иметь характеристику *этот*; *кто*, как воспросительное слово, может относиться к любому предмету и в ответ на него может быть назван любой предмет и т. д.

Кроме личных и указательных местоимений, существуют вопросительные. Что они собою представляют со стороны значения — ясно без особых пояснений: это разные вопросительные слова, вроде *ken* 'кто', *jambar* 'какой' и т. д. От имен существительных они формально мало отличаются: они склоняются по общим правилам, а некоторые из них образуют также формы множественного числа, напр., *ked* 'кто'. Но их отличает от имен существительных способность сочетаться с уступительной частицей *ba*, в каковых сочетаниях это уже не вопросительное, но неопределенное местоимение, напр., *ali ba* 'какой бы то ни было', *ked be* или *ked ber* 'кто бы то ни было', *jambar ba* 'какой-нибудь'. Это отличает их от других местоимений и от имен существительных.

Категория местоимений, как видно, мешаная и морфологически и синтаксически неоднородная. От имен существительных их отличает ряд синтаксических признаков, чуждых имени существительному, признаков, однако, различных для разных категорий местоимений.

Причисляемые к местоимениям слова, вроде *bügüde* 'все', *büküli* 'весь' или 'цельный', *busu* 'другой' и т. д., относятся к местоимениям лишь семантически. Со стороны морфологии и синтаксического употребления они тесно примыкают к тому, что обычно называется существительным и прилагательным, они образуют, следовательно, мешаную, переходную группу.

ИМЯ ПРЕДМЕТНОЕ И КАЧЕСТВЕННОЕ

§ 8. Переходим к вопросу о части речи, соответствующей русскому существительному и об отношении ее к тому, что в грамматике русского языка называется прилагательным.

Существительные и прилагательные отличаются друг от друга в тех языках, где они существуют как особые части речи, целым рядом признаков: многие прилагательные образуют степени сравнения, а существительные их обычно не имеют; прилагательные изменяются, напр., в русском языке по родам, а существительные нет; прилагательные имеют в русском языке полную и краткую формы типа *хороший — хорош*, а существительные таких кратких форм не имеют; существительные имеют во многих языках член — article, которого прилагательные не имеют; относясь к тому или иному существительному, прилагательное согласуется с ним в числе, роде и падеже, хотя во многих языках такого согласования нет. Перечислять все различия, какие могут существовать между существительными и прилагательными в разных языках излишне и для нас достаточно общего замечания, что для разграничения этих двух частей речи там, где они действительно существуют, имеются достаточно веские основания.

В монгольском языке отсутствуют прилагательные как морфологически отличная от существительного часть речи. Такие слова, как *saiṇ* 'хороший', *maγu* 'плохой' и т. д., не имеют каких-либо внешних показателей или признаков, которые отличали бы их от таких слов, как *morin* 'лошадь', *xariγu* 'ответ' и т. д. Правда, в таком языке, как халха-монгольский, многие имена с основами, оканчивающимися на *n* в номинативе имеют свой конечный

носовой только в тех случаях, когда данное слово функционирует как русское прилагательное, являясь определением другого слова, напр., халх. *modoŋ ger* 'деревянная юрта', и не имеют этого носового, когда слово употреблено в значении русского существительного, напр., халх. *urta modo* 'длинное дерево'. Но прилагательным *modoŋ* все же не является и представляет собою скорее первый компонент сложного слова, своего рода compositi: *modoŋ* и *modo* относятся друг к другу не как существительное к прилагательному, но как слово самостоятельное к слову, представляющему собой первый компонент композита типа английских *iron* (напр., *iron*: *ironwork*).

В монгольском нет грамматического рода, а поэтому прилагательные не могут выступать в формах мужеского, женского и среднего родов. Монгольскому языку чуждо также, как морфологическая категория, образование степеней сравнения. Таким образом нет таких форм, которые можно было бы образовать от прилагательных в отличие от существительных, нет формальных признаков, которыми прилагательные отличались бы от существительных.

Любое имя функционирует в монгольском и как русское существительное и как русское прилагательное. Таковы, напр., *modun* 'дерево' и 'деревянный', *temür* 'железо' и 'железный', *ōrgen* 'широкий' и 'ширина', *küiten* 'холодный' и 'холод', *γar* 'рука' и 'ручной' (напр., *γar buu* 'револьвер', досл. 'ручное ружье'), *usun* 'вода' и 'водяной', *altan* 'золото' и 'золотой' и т. д. Как определяемое всякое имя соотвествует по значению русскому существительному, как определение — русскому прилагательному. Говорить о существительных и прилагательных, таким образом, не приходится и можно говорить лишь об имени как определении другого и как определяемом. Но определение и определяемое — не морфологические категории, а синтаксические. То обстоятельство, что какое-нибудь слово может выражать два или несколько членов предложения еще не делает это слово одновременно несколькими частями речи.

Так обстоит дело с существительным и прилагательным в монгольском языке. Их нет и когда мы выше условно говорили о существительном, каждый раз оговоривая условность употребления этого термина, мы стремились к необходимому упрощению некоторых наших положений, которые без данных здесь разъяснений были бы не совсем понятными.

Теперь спрашивается: если нет существительных и прилагательных, дифференцированных морфологически, то являются ли все имена однородными со стороны синтаксической? На этот вопрос мы должны дать отрицательный ответ и заявить, что однородными они не являются. Но неоднородность их приводит нас к установлению не существительных и прилагательных, как двух отличных друг от друга частей речи, но к установлению чего-то совсем иного, к установлению двух частей речи, которых в русском языке нет.

§ 9. Выше мы говорили, что установление тех или иных частей речи достигается отнюдь не одним лишь морфологическим анализом соответствующих слов и что весьма существенное значение имеет в этом деле изучение синтаксической природы тех или иных слов. Если внутри интересующих нас имен в монгольском языке мы не можем установить каких-либо категорий путем морфологического анализа, мы все же можем установить их путем изучения синтаксической природы разных имен.

Известно, что, напр., в русском языке имена прилагательные, правда не все, в отличие от существительных могут сочетаться с наречиями, с разными усилительными словами, напр.: *страшно сильный*, *замечательно красивый*, *удивительно умный*, *весьма значительный*, *очень большой* и т. д. В то время как сочетания приведенных типов реально существуют в языке,

сочетания, вроде *очень дерево, замечательно лошадь, страшно мороз, очень сила* и т. д., не существуют.

Если подойти с точки зрения сочетаемости или несочетаемости тех или иных монгольских имен со словами, вроде *maši* 'очень', *neɵ* 'весьма', *ülemǯi* 'весьма, отменно' и т. п., то можно установить, что такие имена, как *saiṇ* 'хороший', *maγu* 'плохой', *γoa* 'красивый', *sečen* 'мудрый', *mergen* 'меткий, мудрый', *jeke* 'большой', *baγa* 'маленький' и т. д., с вышеприведенными и подобными им усилительными словами — назовем их пока так, не разрешая вопроса о том, какую часть речи они образуют — сочетаемы, в то время как *morin* 'лошадь', *ger* 'юрта', *modun* 'дерево' и т. п. с ними сочетаться не могут.

Приводим список имен, сочетающихся с *maši* и тому подобными словами: *m. saiṇ* 'очень хороший', *m. maγu* 'очень плохой', *m. γoa* 'очень красивый', *m. türgen* 'очень быстрый', *m. öni* 'очень давний', *m. x̂ola* 'очень дальний', *m. jeke* 'очень большой', *m. teneg* 'очень глупый', *m. čeber* 'очень чистый', *m. ulaγan* 'очень красный', *m. udaγan* 'очень долгий', *m. urtu* 'очень длинный', *m. ōrgen* 'очень широкий', *m. uṇtan* 'очень узкий', *m. ōndür* 'очень высокий', *m. xalaγun* 'очень горячий', *m. xurča* 'очень острый' и т. д.

В живой монгольской речи мы находим такие же слова, напр., *jixe haiɵ* 'очень хороший', *egēɵ jixe* 'самый большой', *maši goji* 'очень красивый', *maši xurdaŋ* 'очень быстрый', *degəd ikə* 'очень большой', *degəd sä̈kn̥* 'очень красивый' и т. д.

Что следует из того, что существуют в языке слова двух категорий, из которых одни входят в те или иные сочетания, а другие нет? Несомненно, то, что в данном случае мы имеем дело с двумя различными категориями, которые нельзя смешивать и которые необходимо строго различать.

Идя дальше, мы можем заметить, что те имена, которые сочетаются с усилительными словами типа *maši*, могут управлять некоторыми косвенными падежами, которыми имена, не сочетающиеся с усилительными словами, управлять не могут. Другими словами, имена, сочетаемые с усилительными словами, могут иметь управляемое ими дополнение, напр., в аблативе и в инструменталисе, напр., *tegün eče jeke* 'больше его', *čima-ača baγa* 'меньше тебя', *mal-ijar bajan* 'богатый скотом' и т. д., между тем как *morin* 'конь', *ger* 'юрта', *kümün* 'человек', *temür* 'железо' и т. д. не могут иметь управляемого ими, от них зависящего дополнения; так, напр., невозможно сочетание *tegün-eče temür* 'железо от него', *čima-ača beleg* 'подарок от тебя', *mal-luγa kümün* 'человек со скотом' и т. д. Это обстоятельство еще раз свидетельствует о коренном различии, существующем, напр., между *jeke* 'большой' и *kümün* 'человек', обладающими разной синтаксической природой.

Весьма важным признаком этих же сочетающихся с *maši* и тому подобными усилительными словами имен является еще то, что в роли прямого дополнения они встречаются только в форме аккузатива и не встречаются в форме casus indefinitus, весьма частой форме прямого дополнения, выражаемого именами, не сочетающимися с *maši*, и т. п. В то время как сочетания, вроде *ger barimuṇ* 'строит юрту', *nom unšimuṇ* 'читает книгу', в которых прямое дополнение выражено формой индефинита, принадлежат к наиболее распространенным, сочетания, типа *maγu alamuṇ* 'убивает плохого' или *jeke üǯebeṇ* 'видел большого', невозможны и возможны лишь сочетания с формой аккузатива, напр., *maγu-ji alamuṇ* 'убивает плохого', *jeke-ji üǯebeṇ* 'увидел большого' и т. д. Что же касается таких сочетаний, как *saiṇ üǯebei*, то значение последнего — 'смотрел хорошо' или 'видел хорошо': здесь имя в форме индефинита является приглагольным определением или обстоятельством образа действия, но не дополнением. В качестве еще одного

примера имени, сочетающегося с усилительными словами, выступающего в роли прямого дополнения обязательно в форме аккузатива, приведем разговорное *ünegenī šarīg xal' ūnī xarīg alaǯi jawana* 'идет и убивает наижелтых из лисиц, наичерных из выдр': подстановка на место форм *šarīg* и *xarīg* форм индефинита здесь совершенно невозможна. Очень важным обстоятельством является как раз то, что при глаголе (включая причастные формы его) такие имена, как *saiṇ* (сочетается с *maši*), в этой форме являются не дополнением, но определением, соответствуя русскому обстоятельству образа действия, напр., *saiṇ jawārā̄* 'счастливого пути' (досл. 'иди хорошо'). Наконец, можно установить, что среди имен, сочетающихся с усилительными словами, имеются такие, которые могут образовать редуплицированную форму. Редупликация заключается в том, что первый слог данного слова удваивается, повторяется — получается нечто вроде приставки, префикса, причем в исходе этого префикса возникает согласный *b*. Таким образом, если первым слогом данного слова является *xa*, то префиксом является *xab* и т. д., напр., *xab xara* 'совершенно черный', *šib šira* 'совершенно желтый', *köb köke* 'совершенно синий', *ub ulaγan* 'совершенно красный', *ob olan* 'очень много' и т. д. Мы видим, что в данном случае известная группа имен отличается от других способностью образовывать особые формы или сочетания, несвойственные прочим именам.

Теперь остается решить вопрос о том, какие же части речи представляют собою, напр., сочетающиееся с усилительными словами *bajan* 'богатый', могущее иметь при себе дополнение (*mal-ijar*) и, скажем, *modun* 'дерево', не сочетающееся с усилительными словами и не могущее иметь при себе дополнение. Имеем ли мы здесь дело с прилагательным и существительным? На этот вопрос следует дать отрицательный ответ и вот почему. Дело в том, что сочетающиеся с усилительными словами имена, вроде *bajan*, употребляются в значении как русского прилагательного, так и существительного: *küṇten* значит не только 'холодный', но и 'холод'; *jeke* значит не только 'великий', но и 'величина'; *saiṇ* значит не только 'хороший, благой', но и 'доброта, благо'. Это—с одной стороны, а с другой стороны, что для нас гораздо важнее, они могут выражать не только определение, но и дополнение, подлежащее и сказуемое, напр., *bi tere kümün-ü saiṇ-i γaixatuį* 'я поражен добротой этого человека', ср. еще *eldeb maγu-ji üǯebe* 'испытал всякое зло'. Что же касается имен, не сочетающихся с усилительными словами, то и они по значению соответствуют как русским существительным, так и прилагательным, напр., *temür* 'железо' и 'железный', *modun* 'дерево' и 'деревянный', *ebesün* 'сено' и 'сенной' и т. д., и они могут тоже выражать как определение, так и любой другой член предложения. Как видно, с этой стороны слова *saiṇ* и *temür* совершенно одинаковы, и различия, существующие между ними, совсем иного порядка, нежели различия между русскими существительными и прилагательными. Таким образом эти две части речи не могут быть так просто и безоговорочно названы существительным и прилагательным. Поскольку эти две части речи весьма сильно отличаются от русского существительного и прилагательного и поскольку в точности соотвествующих им частей речи в русском языке нет, мы их называем не существительным и прилагательным, но именем предметным и именем качественным.

Значение имени предметного: 1) предмет и 2) предмет как признак другого предмета или качество, абстрагированное от данного предмета, напр.: *железо* и *железный*, *вода — водяной*, *коза — козий* и т. д.

Значение имени качественного: 1) признак какого-нибудь предмета и 2) «опредмеченный» признак, напр.: *добрый — доброта*, *злой — зло*, *черный — чернота*, *белый — белизна*. Имя предметное является одно-

временно и существительным и прилагательным, точно так же как имя качественное является одновременно и существительным и прилагательным. Обладая одновременно признаками и существительного и прилагательного, имена предметное и качественное отличаются одно от другого целым рядом вышеперечисленных, только каждому из них присущих признаков со стороны синтаксиса. Таким образом эти две части речи являются специфическими для монгольского, и аналогий, напр., в европейских языках они не имеют.

Как видно, наши предметные и качественные имена представляют собой совсем не то, чем являются предметные и качественные имена у Бобровникова. Этот выдающийся монголовед был на правильном пути, он правильно заметил, что одни имена отличаются от других специфическими особенностями, и установил две категории их, но в основу своей классификации имен на предметные и качественные он положил несущественный признак. На стр. 53 своей грамматики он указывает на то, что качественные имена могут употребляться в значении русских существительных и прилагательных, а предметные не могут заменить русское прилагательное, «не изменивши своей формы». Он говорит, что можно сказать *saiṇ kümün* 'хороший человек', но нельзя сказать *medel kümün* 'знающий человек' (следует *medeltei kümün*). Это, конечно, правильно, но не это существенно.

Бобровников упустил из виду такие пары, как *saiṇ kümün* 'хороший человек' и *modun ger* 'деревянный дом', упустил из виду сочетания *maši saiṇ kümün* или *jeke saiṇ kümün* 'очень хороший человек' и невозможность сочетания *maši modun ger* 'очень деревянный дом'; упустил из виду сочетание *tegün-eče jeke* 'больше его' и невозможность сочетания *tegün-eče altan* 'золотистее его'; упустил из виду сочетание *mal-ijar bajan* 'богатый скотом' или *mоŋγol kelendür saiṇ* 'понимающий толк в монгольском языке' (досл. 'в монгольском языке хороший'); упустил из виду сочетания типа *saiṇ uŋši* 'читай хорошо', которые не могут восприниматься как 'читай хорошее' в противоположность *nom uŋši* 'читай книгу' (без показателя аккузатива) и т. д.

§ 10. К именам примыкают слова, соответствующие наречию русского языка. Это слова, выражающие различные пространственные и временные понятия, имеющие то общее с именами, что они допускают частичное склонение их. С этой точки зрения это — имена, но отличаются они от вышеразобранных категорий имен значительно меньшей изменяемостью. Различные грамматики их называют наречиями, частицами и т. д., объединяя в одну группу весьма разнородные части речи. В виду сложности вопроса о наречии и о других частях речи, ошибочно объединявшихся вместе с ними в одну группу, мы здесь не будем разбирать его и специально вернемся к нему в дальнейшем, теперь же перейдем к глаголу и к классификации его форм.

ГЛАГОЛ

§ 11. Что глагол представляет собою часть речи, отличную от имени или вернее от всех именных частей речи, мы видели выше. Нам остается произвести лишь более подробный обзор форм, образуемых глаголом. Мы не будем рассматривать словообразование, т. е. образование от глагольных основ имен и других глаголов, но займемся вплотную спряжением.

По своим синтаксическим функциям формы глагола могут быть разбиты на три основные группы: 1) формы, функционирующие только как сказуемое законченного предложения; 2) формы, функционирующие как любой член предложения; 3) формы, в основном функционирующие как определение при глагольном сказуемом.

К первой группе относятся формы изъявительные (индикативные) и повелительные (императивные).

Изъявительные формы функционируют только как сказуемое законченного предложения и выражают действия (в широком смысле, включая и состояния, хотя последние лишь с натяжкой могут рассматриваться как действия), совершаемые в настоящем, будущем и прошедшем временах.

Для языка монгольской письменности характерна «безличность» спряжения: изъявительные формы содержат указания лишь на время совершения действия и не содержат указаний на лицо деятеля. Таким образом каждое время (tempus) имеет только одну форму, выражающую сказуемое при подлежащем в форме единственного и множественного числа и при подлежащем, выражаемом местоимением любого лица, напр., *jabumuɻ* 'иду, идешь, идет, идем, идете, идут'.

В разговорной речи некоторых монголов существуют особые личные показатели: таковыми являются суффиксы местоименного происхождения, напр., 1-е л. ед. ч. *-b* < *bi* 'я', 2-е л. ед. ч. *-š* < *či* 'ты', 1-е л. мн. ч. *-bdi* < < *bide* 'мы', 2-е л. мн. ч. *-t* < *ta* 'вы'. 3-е лицо обоих чисел личных показателей, как правило, не имеет нигде. Несмотря на существование в живой разговорной речи личных показателей, спряжение там принципиально отличается от спряжения, напр., в русском языке, для которого характерно образование особых форм, в которых tempus и лицо имеют одно окончание. Одно и то же окончание одновременно выражает понятие и времени и лица, напр., *иду*, где понятие настоящего времени и первого лица выражены одним элементом.

Изъявительные формы соединяются с отрицанием, а также могут встречаться в вопросительной конструкции. Последнее их отличает от повелительных и подавляющего большинства деепричастных форм. Говоря об отрицании при изъявительных формах, следует указать, что в этом отношении в языке письменности и в разговорном наблюдается известная пестрота. В языке письменности отрицанием являются *ese* и *ülü*, напр., *ese irebeɻ* 'не пришел', *ülü medemüɻ* 'не знает' и т. д. В разговорном халха-монгольском языке изъявительные формы с отрицанием соединяться не могут и место изъявительных форм в отрицательной конструкции заступают причастные формы с отрицанием, напр., *jawana* 'пойдет', *jawaxa* $шg^{ш}ī$ 'не пойдет'. Таким образом в отрицательных предложениях в халха-монгольском языке сказуемое может быть только именным (причастным).

Изъявительные формы, как все глагольные формы, сочетаются с деепричастиями, напр., *uлšiǯu saγumuɻ* 'сидит читая', а изъявительные формы вспомогательных глаголов сочетаются, кроме того, с причастиями, играя роль связки, напр., *ükügsen baɻmuɻ* 'умер', 'мертв' (досл. 'есть умерший').

Говоря о временах (tempora) следует указать, что определение изъявительных форм как форм, выражающих действия, совершаемые в то или иное строго определенное время, неточно и не совсем даже правильно.

В языке монгольской письменности имеются три формы, условно называемые формами настоящего и будущего времени и столько же форм, относимых к разряду форм прошедшего времени.

Суффиксы образования этих форм следующие:

Наст.-буд. вр.	Прош. вр.
-muɻ	*-ba (~ -baɻ)*
-nam	*-luγa*
-ju	*-ǯuxuɻ*

Рассматривая эти формы, мы прежде всего замечаем, что количество форм настоящего и будущего времени пропорционально таковым прошедшего времени: и тех и других по три. С другой стороны, можно заметить,

что формы настоящего времени и будущего времени не дифференцированы. Таким образом устанавливается, что разные времена (tempora) не всегда передаются разными формами и что одни и те же времена иногда передаются разными формами. Отсюда вытекает как бы само собою, что формы эти имеют не только темпоральный характер, а подчас даже не столько темпоральный, сколько другой, который следует точнее определить. Сопоставляя формы настоящего и будущего времени на *-muį* и *-ju*, можно указать, что форма на *-muį* является исключительно формой констатации, напр., *xura orumuį* 'идет дождь', *olan kümün jabumuį* 'идет множество людей', *nökür maγaši iremüį* 'товарищ придет завтра', а форма на *-ju* является формой выводов из предыдущего, формой заключений, напр., *nigültu üiles-eče ǯobalaŋ törüjü* от дурных дел рождается страдание' (Bodhicaryavatara, текст XIV ст.), *xola ketmen büü čöke, jabubasu kürüjü* 'не отчаивайся от того, что далеко: пойдешь и достигнешь'. Что касается формы на *-nam*, то она вообще мало свойственная языку письменности и по значению, повидимому, теперь совпадает с формой на *-muį*. С формами настоящего времени дело обстоит, следовательно, так: одна форма выражает сказуемое законченного предложения, содержащего лишь констатацию факта или действия, вне связи с предыдущим; другая же форма выражает сказуемое тоже законченного предложения, но содержащего не простую констатацию, но известный вывод из предыдущего. Форма на *-ju* выражает сказуемое лишь таких предложений, которые выражают известные суждения и мысли, поставленные в известную, установленную говорящим связь с фактами, о которых речь шла в предыдущем контексте.

Приблизительно так же обстоит дело с формами прошедшего времени: форма на *-ba* или *-baį* выражает законченное действие, совершившееся в прошлом и имеет с формой настоящего и будущего времени на *-muį* то общее, что она служит лишь для констатации чего-либо, не выражая субъективного отношения говорящего к фактам; вторая форма, форма на *-luγa*, выражает действие, совершившееся в прошлом или стоящее на грани между прошедшим и настоящим временами, при этом, однако, обязательно такое действие, которое является достоверным и общеизвестным фактом; третья форма, форма на *-ǯuxuį*, выражает действие, совершившееся в прошлом и уже наличествовавшее к тому времени, к которому относится содержание данного контекста, и вместе с тем такое действие, которое является до известной степени чем-то непредвиденным, нечаянным, непредусмотренным.

Итак, разница между формами прошедшего времени такова: первая форма — форма констатации, обычная форма повествования, вторая форма — форма сообщения общеизвестного факта, напоминания о нем, третья форма — форма сообщения факта, оказавшегося налицо к тому времени, к которому относится содержание контекста, притом эта форма имеет некоторый оттенок значения непредвиденности. Характерной особенностью изъявительных форм монгольского спряжения является то, что формы эти содержат не только указание на время совершения действия, но и на отношение говорящего к ним, как к действиям, связанным причинными связями с предыдущим контекстом, как к действиям непредвиденным, т. е. совершающимся до известной степени вопреки предыдущему и т. д.

§ 12. Следующую группу глагольных форм образуют повелительные формы (в широком смысле, включая формы пожелания), которые иначе можно назвать формами обращения.

Повелительная форма второго лица единственного числа совпадает с основой глагола, напр.: *jabu* 'иди!', *saγu* 'сядь!' Существуют особые повелительные формы третьего лица, второго лица будущего времени (в живой

разговорной речи), первого лица, особые формы вежливого обращения и т. д. Не перечисляя здесь суффиксов их образования, укажем лишь, что эти формы отличаются от изъявительных прежде всего со стороны семантики. С формальной стороны их отличает характерное для них отрицание, вернее запретительная частица *büü*.

§ 13. Особую категорию образует причастие. Это — категория форм, имеющих много общего как с глаголом, так и с именем. От глагольных форм (изъявительных, повелительных) причастия отличаются тем, что они могут выражать любой член предложения — подлежащее, сказуемое, определение, дополнение. Таковы письменно-монгольские причастия: настоящего времени на *-γči*, многократное на *-daγ*, настояще-будущее на *-xu*, прошедшего времени совершенного на *-γsan* и прошедшего времени несовершенного на *-γa*, которые выражают и подлежащее, и сказуемое, и определение и дополнение. Исключение представляет собою лишь ныне неупотребительное причастие настоящего времени на *-uį*, существовавшее еще в языке письменности до XVII столетия и ныне сохранившееся лишь от некоторых глаголов, напр., *γaruį* 'превышающий' и т. д., которое засвидетельствовано в роли определения, дополнения и сказуемого, между тем как в роли подлежащего встречается только форма *buį* 'существующий, существование, есть'. Способность выражать любой член предложения относит причастия к именам. Как все имена, так и причастия склоняемы. Форму множественного числа образуют, однако, далеко не все в равной мере часто. Причастия принимают суффикс возвратного притяжания, а в живой речи также суффикс личного притяжания, напр., письм. *uɒšiγsan-ijan* 'свое читанное', халх. *uɒšidagan* 'его неоднократное чтение' ('то, что он все почитывает').

Относясь к именам, причастия, однако, не являются чем-то вроде глагольного прилагательного, как в русском языке. Прежде всего монгольскому чужда категория прилагательного. Причастия примыкают к качественным именам. Это видно из того, что они, как и качественные имена, сочетаются с усилительными словами, напр., *-jekede bajasuγsan* 'сильно обрадовавшийся', *maši ǯobaγsan* 'весьма страдавший', сохраняя вместе с тем связь с глаголом, для всех форм спряжения которого характерна способность сочетаться с усилительными словами.

Имея общее с именем, точнее с качественным именем, причастие, однако, отличается от последнего рядом специфических черт и образует отдельную категорию, в частности, от отглагольных имен. От отглагольных имен его отличает со стороны синтаксической способность сочетаться с деепричастиями; в то время как сочетания, типа *surču bolbasural* 'совершенствование учась', невозможны, сочетания, вроде *surču bolbasuraγsan* 'усовершенствовавшийся учась' или *uɒšiǯu saγuγči* 'читая сидящий', чрезвычайно распространены. Правда, изредка встречаются сочетания отглагольного имени с деепричастием, но это по большей части сочетания по аналогии, и исчерпываются они немногочисленными случаями, вроде *aǯu uįledbüri* 'промышленность', в состав которого входит уже неживая деепричастная форма *aǯu* 'будучи' от *a-* 'быть' и *uįledbüri* отглагольное имя от *uįled-* 'делать производить'.

Монгольское причастие отличается от причастий ряда других языков по значению тем, что монгольские причастия выражают не только качества (напр., *читающий*), но и процессы (напр., *чтение*).

Причастия играют большую роль в разговорной речи в том отношении, что они почти полностью вытеснили многие изъявительные формы. Кроме того, многие изъявительные формы там являются по своему происхождению причастиями, принявшими в качестве личных показателей (там, где таковые имеются) предикативные суффиксы.

Весьма большую роль играют причастия еще в том отношении, что значительному количеству различных типов придаточных предложений других языков в монгольском соответствуют особые причастные конструкции. Логическое сказуемое такого «придаточного предложения» оказывается выраженным причастием в той или иной форме косвенного падежа, в зависимости от того, к какой связи такое «предложение» находится от последующего, а логическое подлежащее оказывается выраженным именем в форме генетива, напр., *ǯam-un oi̯ra niγuγdaγsan čerig-ün aɲgi uruγši debšin buudaγsan-dur daḭsun-u eteged emüne ǯüg dutaγabaḭ* 'когда [монгольская] воинская часть, скрывавшаяся близ дороги, выступила вперед и открыла стрельбу, противник обратился в бегство по направлению на юг' (досл. 'при стрельбе, продвигаясь вперед, отряда, скрывавшегося близ дороги, противник бежал на юг'). Как видно, этого типа причастные конструкции стоят далеко от соответствующих по смысловому содержанию придаточных предложений, напр., русского языка. Придаточное предложение здесь получается, собственно говоря, лишь в переводе на русский язык. Предложение *когда мы были там, случилось то-то и то-то* по-монгольски передается предложением *в наше там бытие случилось то-то*. Но от русских предложений, вроде в *нашу бытность там случилось то-то*, монгольские семантические эквиваленты отличаются тем, что русскому существительному *бытность* соответствует причастие того времени, которое требуется по общему контексту и, если русское *бытность* не содержит указаний на то, в каком времени локализуется эта *бытность* (бытность сейчас, в прошлом и т. д.), причастие в монгольском предложении содержит в себе указание на время.

Как видно, причастия играют в монгольском предложении несколько иную роль, чем в современном русском языке. Они употребляются особенно часто предикативно, и конструкции с ними заменяют собою некоторые виды придаточных предложений других языков. В связи с последним замечанием укажем, что синтаксис живой разговорной речи в некоторых диалектах знает придаточные предложения, в которых сказуемое выражено изъявительной формой или именем и в которых имеется союз, типа *medē xadā* 'если знал'. Исторически, однако, такие придаточные предложения являются такими же причастными конструкциями, как вышеприведенные: дело в том, что союз *xadā* представляет собою исторически форму дативалокатива с возвратным притяжением причастия **ахи* от *а-* 'быть' и значит 'в своем бытие'. Следовательно, *medē xadā* 'если знал' имело первоначально значение 'в своем бытие знающим'.

§ 14. К глагольным образованиям относятся также деепричастия. Деепричастия имеют многое от глагола, но вместе с тем они обладают рядом специфических черт.

Категория деепричастия обнимает формы довольно неоднородные. Общей для них является одна черта, а именно, что эти формы, выражая второстепенные действия, сопутствующие главному, уточняющие или специализирующие его, сами по себе не выражают времени в противоположность, напр., причастиям. Неоднородность их заключается, между прочим, в том, что одни из деепричастий выражают второстепенные действия, являющиеся обстоятельствами (времени, образа действия и т. д.) к главному. Другие же выражают не столько обстоятельства, сколько сопутствующие действия, связанные с главным. В языке монгольской письменности все деепричастия неизменяемы, т. е. не принимают каких-либо суффиксов. В живой речи некоторые из них допускают частичное склонение их, а также присоединение к ним личных показателей в виде личных или возвратного притяжаний. Сюда принадлежат, однако, лишь немногие деепричастия, образующие переходную группу.

Неизменяемость деепричастных форм и их характер, форм, которые не могут выражать сказуемое законченного предложения, но связанных с другими, выражающими законченное действие, признак и т. д., составляют то общее, что объединяет деепричастные формы.

Имея в этом отношении много общего, деепричастия, однако, являются вместе с тем неоднородной группой или категорией.

Отличия одних деепричастий от других — мы имеем в виду принципиальные отличия — не могли не обратить на себя внимание исследователей. Ковалевский в своей грамматике определяет деепричастие как «отглагольное наречие, посредством коего выражается постороннее действие предмета, происходящее при главном действии оного» и устанавливает деепричастия двух времен: настоящее на *-n* и *-ǯu* и прошедшее на *-γad* (цит. соч., стр. 106—107). Далее Ковалевский говорит, что «для выражения союзов *пока, между тем как* дают особую форму глагола, присоединяя к корню оных частицы *тала, тэлэ*» (цит. соч., стр. 107—108). Наконец, Ковалевский говорит о супине на *-ra* (стр. 108). Что же касается остальных форм, которые впоследствии стали включать в группу деепричастий, то Ковалевский их деепричастиями не считает, а относит, напр., форму на *-basu* к условному наклонению, форму на *-run* он считает формой 3-го лица прошедшего несовершенного времени изъявительного наклонения, форму на *-γsaγar* он рассматривает как форму орудного падежа причастия на *-γsan*.

Итак, к деепричастиям Ковалевский относит формы на *-n*, *-ǯu*, *-γad*.

Нетрудно установить, что эта классификация форм совпадает довольно точно с классификацией Шмидта: Шмидт тоже говорит о трех деепричастиях (на *-n*, *-ǯu*, *-γad*), о супине (на *-ra*), об условном наклонении (на *-basu*), об особой форме *gerundii* (на *-tala*).

Бобровников все эти формы объединяет под общим наименованием деепричастий (цит. соч., стр. 139 и сл.). Так же поступает и Попов (цит. соч., стр. 140 и сл.).

Начиная с Бобровникова, формы, обычно относимые к категории деепричастий, перестали относить к разным категориям или так или иначе разбивать их на группы. Лишь начиная с Рамстедта, стали их опять делить на группы, но по совершенно иным признакам чем те, которыми руководствовались Шмидт и Ковалевский.

Шмидт и Ковалевский исходили в своей классификации, как видно, из семантики форм, относя к деепричастиям лишь такие формы, которые выражают действия, совершающиеся одновременно с главным или являющиеся совершившимися к моменту начала главного и которые соответствуют русским деепричастиям настоящего и прошедшего времени. Остальные деепричастия, которым в переводе на русский язык соответствуют разного типа придаточные предложения, они относят к особого типа формам и присваивают им особые названия супина, условного наклонения и т. д.

Было бы несправедливо упрекать Шмидта и Ковалевского в голом подражании в этом пункте грамматике русского языка и в выделении в группу деепричастий этих форм только на том основании, что в русском языке их семантические эквиваленты являются деепричастиями, ибо формы, выделяемые ими в категорию деепричастий, действительно отличаются от остальных деепричастий и обладают в монгольском своей спецификой. Последняя, однако, не была до конца понята и раскрыта названными исследователями.

Начиная с Рамстедта, деепричастия стали опять делить на группы. Таких групп Рамстедт установил две — истинные и фиктивные деепричастия. К истинным деепричастным (конвербиальным) формам были отнесены те, которые восходят к разным падежным формам различных глагольных

имен, причастий и т. п., а к фиктивным были отнесены те, которые восходят не к именным, но к глагольным формам.[1]

Как видно, эта классификация деепричастных форм весьма сильно отличается от схемы Шмидта и Ковалевского. В чем их отличия? Шмидт и Ковалевский классифицируют деепричастия по синтаксическим признакам, а Рамстедт, тоже исходящий в своем исследовании из синтаксической природы форм, классифицирует их, в конце концов, все же в аспекте истории языка.

Обе классификации имеют права гражданства, но нужно заметить, что деление деепричастий на фиктивные и истинные для понимания синтаксического употребления соответствующих форм ничего не дает. Любопытно, что фиктивные деепричастия (converbum conditionale, converbum concessivum) обнаруживают в синтаксическом отношении сходство как раз с большинством истинных и, наоборот, слитное, соединительное и разделительное, относимые к истинным деепричастиям, от остальных как раз отличаются. Одним из основных отличий деепричастий слитного, соединительного и разделительного от остальных является то, что логическое подлежащее соответствующих деепричастных оборотов, в случае если оно не совпадает с подлежащим всего предложения, имеет форму номинатива только при слитном, соединительном и разделительном деепричастиях, а при всех остальных оно в таких случаях имеет форму генетива или даже аккузатива.

В связи с этим возникает у нас вопрос, которой же классификации следует дать предпочтение?

Когда заходит речь о частях речи и выдвигается задача установления их, задача эта может пониматься только как установление таких частей речи, которые реально существуют в языке в его нынешней стадии развития. Грамматика ни в коем случае не должна подменяться историко-лингвистическим исследованием. Исторической грамматике должно быть отведено самостоятельное место. Поскольку язык развивается и движется в своем развитии вперед, поскольку одни формы в нем отмирают, а другие возникают, поскольку те или другие формы наполняются новым содержанием и начинают с течением времени функционировать иначе и приобретать новые признаки,—совершенно естественным является то, что прежние глагольные формы могут стать впоследствии деепричастными. Но спрашивается, в праве ли мы, классифицируя современные формы языка, разбивать их на группы, исходя не из того, что они представляют собою теперь, но из того, что они представляли собою прежде? Историзм, учет прошлого и всего хода развития форм является, безусловно, положительной стороной каждого лингвистического исследования. Однако нельзя забывать того основного положения, что все развивается, что ничто не стоит на месте и что в результате длительного процесса развития может получиться прямая противоположность того, что было в самом начале процесса. И спрашивается, целесообразно ли некоторые деепричастия относить к фиктивным только на том основании, что они имеют глагольное, а не именное происхождение, если во всех отношениях они принципиально от остальных не отличаются? На наш взгляд это не целесообразно.

Итак, деепричастные формы можно разбить на две группы. К первой относятся деепричастия слитное, соединительное и разделительное. Ко второй относятся деепричастия предварительное, совместное (предела), продолжительное, условное и уступительное.

---

[1] G. J. Ramstedt. Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen. Helsingfors, 1903, стр. 55—56.

НАРЕЧИЕ И ПОСЛЕЛОГ

§ 15. Внутри имени в широком смысле этого слова выделяются еще имена, выражающие различные пространственные и временные понятия, отличающиеся от остальных имен значительно меньшей изменяемостью, чем последние. Таковы имена, выражающие пространственные отношения, как, напр., письм. *ende* 'здесь', *tende* 'там', *xamiγa* 'где' и т. д.; таковы имена, выражающие временные понятия, как, напр., письм. *keǯije* 'когда', *edüge* 'теперь', *tuγar* 'давеча' и т. д.

Что сближает такие слова с именами? Прежде всего они склоняемы, но в отличие от предметных и качественных имен каждое из таких имен имеет весьма неполный ряд падежных форм, напр., письм. *ende* 'здесь' — *ende-eče* 'отсюда' (остальные падежные формы отсутствуют), халх. *xeǯē* 'когда?' — *xeǯēni* 'какого времени?' — *xeǯēnēs* 'с какого времени?' (остальные падежные формы отсутствуют).

Очень многие из них, именно те, которые выражают пространственные понятия, принимают в языке письменности суффикс возвратного притяжания, напр., *tende-ben* 'там у себя', а в разговорной речи, кроме того, суффиксы личного притяжания, напр., *endešni* 'здесь у тебя', *tendetnā̄* 'там у вас' и т. д.

В живой разговорной речи имена, выражающие пространственные понятия, принимают иногда также предикативные суффиксы и выражают тогда сказуемое, напр., *endeb* 'я здесь'.

Таковы морфологические признаки, сближающие такого рода слова с именами.

От имен предметных и качественных их отличает прежде всего неполнота их склонения: такие имена, выражающие пространственные понятия, могут образовать лишь падежи местонахождения, конкретно аблатив, ибо «имена» эти сами по себе, т. е. их основы, по своему значению являются формами датива-локатива, отвечая на вопросы «где?», «куда?». «Имена», выражающие временные понятия, образуют преимущественно форму генетива, иногда инструменталиса, напр., *xeǯē* 'когда' — *xeǯēnī* 'какого времени', *odō* 'теперь' — *odōγōr* 'об эту пору' и т. д. Далее, от имен предметных их отличает неспособность образовать формы множественного числа. Одним из самых ярких отличительных признаков имен, выражающих пространственные понятия, является способность их образовать две формы, несвойственные именам предметным или качественным,— это форма с суффиксом *-ši* или *-γši* на вопрос «куда?» и форма с суффиксом *-γur* (в живой речи *-ūr*) на вопрос «вдоль чего?», напр., письм. *xamiγa* 'где?', *xamiγaši* 'куда?', халх. *tē* 'сторона', *tēši* 'в сторону', *urda* 'впереди' — *urdūr* 'вперед', 'по передней стороне' и т. д.

По своему происхождению эти имена представляют собою разрозненные формы косвенных падежей ныне неупотребительных и самостоятельно несуществующих основ, а именно особые формы датива-локатива на *-da* (*-de*) или *-a* (*-e*), напр., *en-de* 'здесь', *emün-e* 'впереди', к которым имеются формы аблатива, вернее от которых возможно образование формы аблатива, напр., *ende-eče* 'отсюда'. Хотя основы таких слов самостоятельно уже не существуют, они все же выделяются без труда. Характерно, что к таким образованиям, как разг. *c'āna* 'по ту сторону' имеются особые формы на *-ūr* и на *-ši* не от *cāna*, но от *cā*, напр., *cāγūr* 'по той стороне', *cāši* 'туда', 'в ту сторону, дальше'. Некоторые из таких слов представляют собою образования с более нигде не встречающимися суффиксами, напр., письм. *degere* 'верх, наверху', *dora* 'низ, внизу' и т. д. от корней *dege* и *do*, от которых имеются письм. *degegši* 'вверх' и *degegür* 'поверху', *doγoγši* 'вниз' и *do-*

γογur 'понизу'. Суффикс *-ra* или *-re* (напр., в *degere*) встречается лишь как формант категории тех слов, о которых здесь идет речь.

Такие слова соответствуют до известной степени русскому наречию, но лишь отчасти, так как ряд признаков отдаляет их от того, что принято называть в грамматике русского языка наречием.

Прежде чем итти дальше, следует указать, что эти «наречия» представляют собою группу весьма неоднородных во многих отношениях слов.

Алексей Бобровников относит этого рода слова к «частицам», не делая особой разницы между объединяемыми под этим общим наименованием словами, какими бы признаками они ни характеризовались. Бобровников определяет их таким образом: «частицы суть такие слова, которые сами по себе отдельно взятые не высказывают никакого понятия, но взятые в связи речи или видоизменяют значение известных слов или служат к показанию отношений между понятиями» (цит. соч., стр. 174). По морфологическим признакам Бобровников их делит на бесформенные или коренные и на производные (там же). Эту схему целиком заимствовал Котвич, сохраняющий для соответствующих слов название «частицы». [1]

В своей грамматике калмыцкого языка (изд. 1929 г.) Котвич называет их наречиями, в категорию которых он включает и частицы (стр. 86, 319 и сл.). Собственно наречиями Котвич называет наречия времени (стр. 331 и сл.), места (стр. 332), образа действия (стр. 333), сюда же относит он «наречия, могущие употребляться в значении послелогов, соответствуя русским предлогам» (стр. 334). К частицам Котвич относит отрицания, «приставки вопроса», частицы подтверждения и т. д.

Оставляя пока в стороне вопрос о правильности объединения под общим наименованием всех слов, относимых соответствующими авторами к одной группе, укажем лишь, что эти авторы не имели, повидимому, никаких критериев для отнесения слов к группе частиц или наречий. Так, напр., Котвич относит к частицам: 1) отрицание *ugā* (письм. *üge*), являющееся именем, 2) суффиксы вопроса *-ū* или *-jə*, 3) *imn*, представляющее собою связку в составе именного сказуемого и т. д. Как видно, к частицам относятся и имена, и суффиксы и т. д. Другими словами, частицы у Котвича — группа сборная, и отнесенные к ней слова объединены в эту одну группу, повидимому, лишь на том основании, что в других языках им, отчасти, соответствуют «частицы». Никаких оснований относить к частицам имя *ugā* или суффикс *-ū*, конечно, нет.

То же самое, что Котвич, а до него Бобровников, делает и Руднев, который под наречием объединяет «все несклоняемые и неспрягаемые части речи, известные под названиями наречий (в частности), союзов, предлогов, послелогов, междометий, частиц» (цит. соч., стр. 85), причем и Руднев относит к наречиям, с одной стороны, *üge*, а с другой стороны — суффикс вопроса *-ū* (цит. соч., стр. 86—87).

Итак, можно установить, что Бобровников и заимствовавшие его схему авторы относят к частицам, иначе называемым наречиями, весьма различные и мало связанные друг с другом категории слов. Единственным критерием для объединения их является их несклоняемость и неспрягаемость. Однако в действительности ряд относимых сюда слов является как раз склоняемым, как, напр., *üge*.

Шмидт в своей грамматике монгольского языка говорит о послеречии, наречии и союзе, т. е. так называемые «частицы» или «наречия» делит на три группы или вернее вместо одной части речи говорит о трех частях речи (цит. соч., стр. 19, 86, 92, 99). Эту же схему повторяют Ковалевский (цит. соч., стр. 25) и Попов (цит. соч., стр. 28), выделяющие в особую часть речи

[1] Лекции по грамматике монгольского языка. СПб., 1902, стр. 128.

еще междометие, которое Шмидт забыл назвать самостоятельной частью речи. Как видно, Шмидт и примыкающие к нему авторы не склонны объединять в одну группу все то, что Бобровников и заимствовавшие его схему Котвич и Руднев объединили под общим названием частиц.

Послеречием Шмидт называет, во-первых, суффиксы, а именно те, которые пишутся раздельно с основой — суффиксы падежные, суффикс образования именной основы *daki*, а во-вторых, послелоги, типа *tula*, *xoi̯na*, *ǯaγura*, *alus*, *dora*, *γadana*, *kürtele* и т. д. (цит. соч., стр. 86 и сл.). К наречиям Шмидт относит *ese*, *maγad. ügei̯*, *edüi̯*, *üneker*, *sedkiši ügei̯*, *öni*, *saja*, *γaγčaγar*, *maši*, *ende*, *tende*, *tegündür* и т. д. Категория союза обнимает у Шмидта *kiged*, *ba*, *ali-ali*, *ču*, *xarin*, *tegünčilen* и т. д.

Как видно, Шмидт не имел ясного представления о природе отдельных слов, относимых им к той или иной категории и объединил весьма разнородные слова. Чувствуется во всем, что и Шмидт исходил не столько из специфики соответствующих слов, сколько из их переводов на русский язык. Так, напр., на стр. 103 Шмидт говорит: «Союз *чтобы* заменяется деепричастием настоящего времени *ketmen* глагола *ketekü* 'говорить'. . .» Из этих слов Шмидта явствует, что и он стремился в первую очередь к тому, чтобы найти монгольские эквиваленты русских или латинских наречий, союзов и т. д., не считая для себя обязательным становиться на путь выяснения природы соответствующих монгольских слов.

Ковалевский тоже говорит о наречии, послеречии и союзе, а также добавляет междометие. К наречию он относит слова, выражающие качество или обстоятельства другого качества или действия и служащие определением имени прилагательного или глагола (цит. соч., стр. 122). Следовательно, сюда относятся *adali*, *ilaɤγui̯-a*, *ilegü*, *onča*, *eɐ*, *saitur*, *jekede*, далее наречия места, типа *ende*, *inaγši* и т. д., наречия времени, вроде *ašida*, *edüge*, *erte* и пр., отрицания *ese*, *ügei̯* и пр. Как видно, Ковалевский в основном повторяет здесь Шмидта. Полное совпадение обнаруживает то, что говорят Ковалевский и Шмидт о послеречии. Так же мало оригинален в своей грамматической концепции в этом отношении и Попов.

Итак, Шмидт и повторившие его схему Ковалевский и Попов дробят категорию «частиц» или «наречий» на три категории, но делают это, не имея ясных критериев и игнорируя морфологическую и синтаксическую природу слов, относимых ими к тем или другим категориям.

Как Шмидт, так и Бобровников впали в конце концов в ряд крупных ошибок, повторенных теми, кто механически придерживался их схемы.

Их схемы мало похожи одна на другую, причем схема Шмидта оказывается случайно более правильной, чем схема Бобровникова. Однако, пытаясь применить эти схемы на практике и разнести соответствующие монгольские слова по установленным графам схем, оба автора оказались беспомощными, и обнаружилось, что в основе этих схем нет теории, которая базировалась бы на четком методе установления грамматических категорий.

§ 16. Шмидт оказался в вопросе о наречии, послеречии и союзе ближе к истине, чем Бобровников, хотя к той или иной категории он относит сплошь да рядом такие слова, которые на деле должны быть отнесены к другой категории. Действительно, в установленную Бобровниковым категорию частиц не укладывается все то, что он стремился объединить под этим общим названием.

Не внося пока существенных изменений в принятую прежними авторами терминологию, произведем разбивку так называемых наречий на группы.

Среди наречий или «частиц» прежних грамматик образуют самостоятельную группу такие слова, которые могут в предложении играть роль не только обстоятельственных слов, но также роль определения и управляться

другими словами. Таковы: *erte* 'рано', *öni* 'давно', *edüge* 'ныне', *xola* 'далеко', *oi̯ra* 'близко', *laɔ* 'наверное', *mayad* 'определенно' и т. д.

Для этих и других аналогичных слов характерно прежде всего то, что они могут функционировать как определение при имени предметном, напр., *erte čay* 'раннее (прежнее) время', *öni čay* 'давнее время', *xola yaǯar* 'дальняя страна', *mayad ünen* 'определенная истина' и т. д.

Это уже делает их не наречиями. Второе — это управляемость их, напр., *xolaji ülü bodoγči* 'недальновидный' (досл. 'не думающий о далеком'). По существу этого рода слова ничем не отличаются от имен качественных таких, как *sai̯n* 'хороший', ибо при глаголе последнее имеет значение русского 'хорошо'. Следовательно, это имена качественные. То обстоятельство, что многие из этих слов лишь частично склоняемы, большого значения не имеет, так как от многих качественных имен на практике встречаются тоже не все падежные формы.

После произведенного отсева этих «наречий», оказывающихся на деле именами качественными, остается обширная группа слов, далеко не однородных в частности и в особенности со стороны синтаксической.

Из этой многочисленной категории слов выделяются следующие подкатегории.

1. Слова, играющие роль обстоятельственных слов и функционирующие также предикативно. Их связь с другими словами в предложении не может быть управлением. Не могут они выступать также в роли определения к другому члену предложения (имени). Эти слова не выступают в роли послелогов и связаны в порядке примыкания всегда с глаголом (а также причастием и деепричастием). Сюда относится, напр., *xamiγa* 'где?' и т. д.

2. Слова, играющие только роль обстоятельственных слов и не функционирующие предикативно. Их связь с другими словами в предложении тоже не может быть управлением и они тоже не могут выступать в роли определения к имени предметному. Эти слова тоже в роли послелогов не употребительны. В порядке примыкания они связаны всегда только с глаголом (а также причастием, деепричастием). Сюда относятся: *uγuγata* 'совершенно', *sai̯tur* 'по-хорошему', *arai̯* 'едва', *ker* 'как?', *oγtu* 'совсем' и т. д.

3. Такие же слова, как упомянутые в п. 2, и отличающиеся от последних лишь тем, что они могут характеризовать не только действие (глагол), но свойство или признак (имя качественное). Таково, напр., *maši* 'очень' (ср. *maši sai̯n* 'очень хороший', *maši bajasuba* 'очень обрадовался').

4. Такие же слова, как упомянутые в п. 2, но характеризующие только свойства, т. е. могущие в порядке примыкания относиться к именам качественным. Таковы, напр., *toŋ* 'очень', *asuru* 'очень', *ülemǯi* 'замечательно' и т. д.

5. Значительную группу образуют слова, во многом сходные с упомянутыми в п. 1, но отличающиеся от них одним весьма существенным признаком, о чем речь будет ниже. Они могут играть роль тоже только обстоятельственных слов, изредка сказуемого. Они точно так же не могут находиться под управлением имен и не встречаются в роли определения, напр., к имени предметному. Эти признаки сближают их со словами, упомянутыми в первом пункте. От последних их резко отличает, однако, то, что они выступают также в роли послелогов. Сюда относятся *dotura* 'внутри', *dora* 'внизу', *γadana* 'вне' и т. д. Иначе говоря, это слова, относимые Шмидтом к «послеречию» (цит. соч., стр. 90—91). К «послеречию» Шмидт относит также *adali*, *degere*, *alus*, *orčin*, но так как они употребляются также атрибутивно, мы их безоговорочно признать «послеречиями» не можем.

6. К «послеречию» Шмидтом отнесены также *tula*, *tölüge* и некоторые другие слова (цит. соч., стр. 90). Однако от упомянутых в предыдущем пункте они отличаются тем, что функционируют только как послелоги.

Таким образом устанавливаются вместо единой категории «частиц» или «наречия» несколько частей речи. Мы насчитываем таковых три, а именно:

1. Наречие
2. Наречие-послелог (переходная категория)
3. Послелог.

К наречию мы относим все слова, упомянутые в пунктах 1—4 настоящего параграфа. Среди них выделяются некоторыми специфическими особенностями наречия места (см. пункт 1), допускающие частичное склонение (поэтому их можно назвать «дефектными именами») и принимающие суффиксы притяжания.

Наречием-послелогом мы называем слова, упомянутые в пункте 5, а послелогом — упомянутые в пункте 6.

СОЮЗЫ, ЧАСТИЦЫ И МЕЖДОМЕТИЯ

§ 17. Междометиями являются неизменяемые слова, обозначающие подражания различным звукам. Ко многим междометиям имеются звукоподражательные глаголы, вроде *xaŋgina-* 'греметь' от *xaŋ*, *barkira-* 'кричать' от *bar* и т. д.

В предложении междометия связываются с остальными словами при помощи разных форм глагола *keme-* 'говорить', напр., *čal kemegsen daγun* 'звук чал' (досл. 'звук, сказавший «чал»').

Союз является исключительно служебным словом. Он служит для связывания, соединения отдельных членов предложения и предложений. Союзов в монгольском языке немного, причем большинство имеет глагольное происхождение. Сюда относятся *ba*, *böged*, *kiged* (все имеют значение русского 'и'), *buju* 'или' и т. д.

Наконец, мы подходим к довольно неоднородной категории слов, которые за отсутствием другого, более четкого термина обычно называют частицами.

К частицам можно отнести: 1) отрицания *ese*, *ülü*, *büü*; 2) слова, типа *tasu*, *suγu* и т. д., соответствующие русским приставкам; 3) слова, типа *ǯa*, *kü* и т. д., занимающие в предложении место за тем знаменательным словом, к которому они относятся.

В зависимости от того места, которое эти частицы занимают по отношению к слову, с которым они связаны, они могут быть разбиты на две группы: к первой относятся те, которые занимают место впереди, а ко второй — те, которые занимают место позади. К первой группе относятся отрицания и частицы *tasu*, *suγu* и т. п., ко второй — *ǯa*, *kü*, *ču* и т. д.

Как в каждом языке, так и в языке монгольской письменности и в разговорной речи встречаются разные переходные случаи. Не останавливаясь на них и предполагая к вопросу о них вернуться когда-нибудь в специальной работе, подведем итоги.

Различных частей речи мы устанавливаем больше, чем некоторые прежние грамматики. Наличие ряда характерных признаков позволяет говорить, во всяком случае, о десяти частях речи:

1. Имена предметные
2. Имена качественные
3. Числительные
4. Местоимения
5. Глаголы (включая причастия и деепричастия)

6. Наречия (включая наречия-послелоги как переходную категорию)
7. Послелоги
8. Союзы
9. Частицы: а) препозиционного типа, б) постпозиционного типа
10. Междометия

Заканчивая нашу статью, укажем, что разработка вопроса о частях речи в монгольском еще не может считаться законченной.[1] Поэтому мы предполагаем впоследствии вернуться к этому вопросу, памятуя о большом значении его для монгольского языкознания, ибо только на основе правильного его решения возможно серьезное исследование синтаксиса и составление словаря. Необходимо заметить, что одним из недостатков наших прежних словарей является отсутствие грамматических характеристик слов. Последние же могут быть даны именно путем отнесения слов к тем или иным частям речи.

---

[1] Настоящая статья нами была в сокращенном виде прочитана в качестве доклада на Бурят-Монгольской лингвистической конференции в гор. Улан-Удэ в июле 1936 г. Доклад этот был тогда же издан стеклографским способом. Ссылаясь в своей работе на доклады и решения названной конференции, Г. Д. Санжеев имел в виду, между прочим, наш доклад (см. «Лингвистические наблюдения в Еравне и Хори». Записки Бурят-Монгольского Гос. инст. языка, литературы и истории, вып. 1, Улан-Удэ, 1940, стр. 16 и сл.).

А. ПЕТРОВ

ЯН ЧЖУ — ВОЛЬНОДУМЕЦ ДРЕВНЕГО КИТАЯ

Древнее конфуцианство, восходящее в своих основах к этико-политическому учению Конфуция и его ближайших учеников и последователей, в течение свыше двух тысяч лет китайской истории оказывало громадное влияние на все области общественно-политической и культурной жизни китайского общества. Развиваясь и видоизменяясь вместе с общим историческим движением китайского феодализма, причем часто при внешней неприкосновенности формальных сторон учения, конфуцианство укрепилось как официальная идеология господствующего класса феодалов. Несмотря на наличие в нем отчетливо ощутимых даже при поверхностном рассмотрении идейных модификаций, оно всегда, на всех этапах китайской истории оставалось этой официально признанной идеологией и выступало как могучее орудие духовного порабощения миллионных масс китайского народа.

Конфуцианство, представлявшее собою, как и всякая идеология, «идеальное выражение господствующих материальных отношений»,[1] внедрялось с исключительной настойчивостью во все сферы духовной культуры Китая (философия, литература, общественно-политическая мысль и т. д.); гениальный тезис Маркса о том, что «в каждую эпоху мысли господствующего класса суть господствующие мысли, т. е. тот класс, который представляет собой господствующую материальную силу общества, есть в то же время и его господствующая духовная сила»,[2] находит здесь яркое подтверждение.

Однако, несмотря на постоянное и упорно осуществляемое конфуцианами стремление к монопольному господству конфуцианства в сфере идеологической жизни, мы все же наблюдаем, как появляются, крепнут и развиваются оппозиционные ему направления философской и общественно-политической мысли. Так, уже в древнейший период, в период еще, по существу, только оформления основ конфуцианского учения, появляются яркие и талантливые противники этого учения. Об этом свидетельствуют знаменитые «Исторические записки» — «Ши цзи» — Сыма Цяня (II—I вв. до н. э.) и книга «Мэн-цзы», составленная ближайшими учениками Мэн-цзы (IV—III вв. до н. э.). Можно указать, напр., на обширную школу последователей Мо Ди 墨翟 (V в. до н. э.), изыскания которой, в частности в области логических и гносеологических проблем, заслуживают большого интереса, и на школу так называемых легистов, законников — Фа цзя 法家, представители которой—Шан Ян 商鞅 (IV в. до н. э.), Хань Фэй-цзы 韓非子 (III в. до н. э.) и другие развили, в противовес конфуцианству, свою собственную теорию политического и

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, стр. 37.
[2] Там же, стр. 36.

государственного устройства. Я не говорю уже о древнем философском даосизме, который по всем основным пунктам был антиподом конфуцианской схоластики и теоретически питал оппозиционные конфуцианству направления китайской философской и общественной мысли.

С точки зрения исследования древних форм антиконфуцианской идеологии, а также изучения материалистических идей в китайской философии, первостепенный интерес имеет школа знаменитого вольнодумца китайской древности Ян Чжу, жизни и учению которого и посвящается эта статья.

Ян Чжу 楊朱 был современником второго и третьего поколений учеников Конфуция и, следовательно, он имел возможность судить об учении Конфуция, в основном, в его первоначальном виде. Ни сам Ян Чжу, ни его последователи, известные нам только по именам, может быть, и не имели такого влияния на своих современников, как представители других школ, и в этом отношении они могли уступать сторонникам школы Мо Ди или школы Фа. Но тем не менее это влияние, разрушительное с точки зрения «ортодоксального» Мэн-цзы, было фактом, в действительности которого мы убедимся в дальнейшем.

Ян Чжу был одним из наиболее ярких и выдающихся противников конфуцианства; его смелые и оригинальные суждения были направлены против догм конфуцианского учения. Достаточно вдуматься в сущность учения Ян Чжу о человеке, а это учение есть центральный пункт его мировоззрения вообще, чтобы увидеть непроходимую грань между ним и конфуциаской теорией, достигшей наивысшей точки именно в смысле ограничения человеческой личности и всегда стремившейся ограничить ее духовное бытие узкими рамками своей этико-политической схемы.

Ян Чжу был смелым мыслителем, блестящим вольнодумцем; его суждения по целому ряду больших для китайской мысли того времени проблем являлись в сущности открытым, бесстрашным выступлением против философских и религиозных авторитетов древнейшего Китая. Он стал символом крайнего вольнодумства и ереси для последующих поколений. В образе Ян Чжу китайская прогрессивная мысль всегда видела яркий пример отважной борьбы за свободу человеческой личности, свергающей ярмо конфуцианской морали. Для правоверного же конфуцианца не было более страшного обвинения, чем обвинение в следовании по пути еретика Ян Чжу.

I

Прежде чем перейти к изложению непосредственно интересующего нас вопроса о жизни и деятельности Ян Чжу и сущности его философско-этических взглядов, я считал бы необходимым задержать внимание читателя на кратком критическом обзоре некоторых, наиболее существенных статей, посвященных Ян Чжу, которые мы находим в западноевропейской и китайской научной литературе.

О Ян Чжу писали многие буржуазные исследователи истории китайской философии и в специальных статьях и в общих обзорах китайской философии. Нас в данном случае интересуют не качество переводов текста VII главы сочинения «Ле-цзы» — этого основного источника наших сведений о учении Ян Чжу,[1] не фактическая сторона исследований буржуазных

[1] Эта глава, как и вся книга «Ле-цзы» в целом неоднократно переводилась на западноевропейские языки. Отметим наиболее ранний, уже устаревший перевод E. Faber'a (Der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheismus als des Sensualismus oder die sämmtlichen Werke des Philosophen Licius. Elberfeld. 1877, стр. 156—185), переводы A. Forke (Yang Chu, the Epicurean in his Relation to Lieh-tse the Pantheist. Journal of the Peking Oriental Society, 1893, III, 3, стр. 203—258), R. Wilhelm (Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Die Lehren der Philo-

авторов, а, главным образом, наиболее существенные выводы относительно характера и идейной сущности учения Ян Чжу, его философских и этических взглядов. Именно в этой части историко-философского исследования с максимальной яркостью проявляется классовость, партийность истории философии как науки и выявляется отношение буржуазных ученых-идеалистов к мыслителям древности, в учениях которых обнаруживаются черты материалистического мировоззрения.

Значительное внимание изучению Ян Чжу уделил немецкий синолог А. Форке (Alfred Forke). Как статья Форке о Ян Чжу, так и его перевод VII главы книги «Ле-цзы»[1] изобилуют ошибочными положениями и выводами и вряд ли могут приниматься в расчет современной наукой. Ограниченно определяя учение Ян Чжу как «этический пессимизм», «фатализм», «сенсуализм» (этот термин употребляется в значении стремления к полноте чувственного восприятия, чувственного наслаждения, что, конечно, неверно), автор пытается провести крайне поверхностную и неверную параллель между Ян Чжу и Эпикуром.

К Ян Чжу и его учению проявил большой интерес Рихард Вильгельм (Richard Wilhelm) и в ряде своих книг писал об интересующем нас древнекитайском мыслителе. Анализируя философские взгляды Ян Чжу в введении к переводу текста «Ле-цзы» 列子, он рассматривает его и Ле Юйкоу 列禦寇 как двух представителей даосской школы, являющихся в пределах ее крайними противоположностями;[2] при этом Ян Чжу, восприняв даосизм, разоблачил в нем сверхчувственные элементы и пришел к «демоническому пессимизму». Вообще Вильгельм в процессе изучения даосизма пришел к заключению, что его натуралистические принципы могут быть основой трех концепций: мистицизма (напр. у Чжуан-цзы и Ле-цзы), магии (напр. у Хуай Нань-цзы) и натуралистического и сенсуалистического пессимизма; последняя концепция и нашла свое выражение в учении Ян Чжу.[3] Вследствие этого Вильгельм считает возможным верить китайской традиции и допустить, что Ян Чжу действительно мог быть учеником Лао-цзы.[4]

Кроме общей почвы или исходного момента, Вильгельм находит в учениях Ле-цзы и Ян Чжу общие положения (релятивизм, взаимообусловленность жизни и смерти, детерминизм, принцип естественности), которые, однако, являются только предпосылками; выводы же у обоих мыслителей различные. Ян Чжу безоговорочно признается Вильгельмом исторической личностью; он имел в древности так же много приверженцев, как и Конфуций и Мо Ди. Будучи добросовестным исследователем в отношении фактической стороны изучаемого вопроса, Вильгельм теряет научную почву, когда оказывается перед необходимостью идеологически оценить учение Ян Чжу и найти ему место в истории китайской философской мысли. Известно, что Вильгельм был непримиримым идеалистом, мистиком, со значительным уклоном в интуитивизм. Достаточно вспомнить его активное участие в ки-

sophen Liä Yü Kou und Yang Dschu. Jena, 1911), L. A. Lyall (Yang Chu T'ien Hsia Monthly, 1939, IX, 2).

[1] Yang Chu, the Epicurean in his Relation to Lieh-tse the Pantheist. Journal of the Peking Oriental Society, 1893, III, 3, стр. 203—258.

[2] Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu. Jena, 1911, стр. IX.

[3] On the Sources of Chinese Taoism. Journal of the North China Branch of Royal Asiatic Society, 1914, т. XIV, стр. 7.

[4] В своих книгах «Chinesische Philosophie» (Breslau, 1929, стр. 41—42) и «Geschichte der chinesischen Kultur» (München, 1928, стр. 152) Вильгельм прямо причисляет Ян Чжу к даосам и в последней из названных книг рассматривает его как ученика Лао-цзы. На это не соответствующее действительности утверждение обращает внимание Краузе в рецензии на указанную книгу в «Orient. Literaturzeitung» (1929, № 5, стр. 393).

тайском мистическом обществе Дао-дэ сюэ-шэ, идеи которого оказали большое влияние на его переводческую деятельность (напр. на перевод И-цзина — «Книги перемен»). Вильгельм с первых же слов настраивается против Ян Чжу. В его учении он находит односторонний и ограниченный натурализм, устраняющий стремления к определенным жизненным идеалам; в фатализме и пессимизме мыслителя Вильгельм видит шаг назад по сравнению с даосизмом Лао-цзы. Радикальность и «фривольность» мировоззрения Ян Чжу обеспечили ему успех в «уходящем поколении»; [1] выходит, что радикальность сама по себе созвучна не историческому прогрессу, а реакции и упадку.

Вильгельм противопоставляет крайний индивидуализм Ян Чжу «здоровому общественному инстинкту» Мэн-цзы, который был почерпнут последним из прошлого благодаря учению Конфуция. В общем автор очень хорошо представляет себе принципиальную сторону учения Ян Чжу и явственно ощущает материалистическую направленность этого учения. И поэтому он старательно ищет в нем отрицательных элементов. Так, напр., в отрицании Ян Чжу потустороннего мира и в признании только наличной действительности он видит зло, которое, с его точки зрения, приводит к еще худшим последствиям — к отрицанию идеалов, к устранению высоких идеальных побуждений и т. д.[2] Именно поэтому, с точки зрения Вильгельма, Ян Чжу стоит несравненно ниже Ле-цзы, признающего «потусторонний мир» не в смысле возможности продления индивидуального бытия, а в факте утверждения Дао — первозакона, и ищущего гармонии с бесконечным, слияния в нем «я» и «не я», жизни и смерти, великого единства Дао, в котором человеком постигается закон «естественного течения» (Naturverlauf).[3] Понятие философского идеализма Вильгельм отождествляет с понятием «идеального» в этическом плане и поэтому из индивидуалистической этики Ян Чжу он делает вывод, что «в этом учении не остается места для какого-либо идеализма».[4] Автор здесь не отходит от обычной буржуазной точки зрения, которая считает несовместимым так называемое «идеальное» с материализмом. Если налицо тенденция к последнему, хотя бы, напр., в отрицании потустороннего мира и признания смерти естественным актом и логическим завершением жизни, то тем самым устраняется возможность существования для человека индивидуального или социального идеалов. Стоит ли опровергать эту клевету на материализм, давно уже разоблаченную? Нужно ли доказывать, что именно материализм в своем историческом развитии приходит к подлинным, научно обоснованным идеалам, и социальным и индивидуальным, причем эти идеалы имеют в своем основании не бред и фантазию мистиков, а реальную историю и науку? Итак, заключая о Р. Вильгельме, нужно подчеркнуть, что его суждения об учении Ян Чжу могут принести только вред науке, могут только мешать действительному, научному освещению учения и школы этого представителя древнекитайской философской мысли.

Но Вильгельм вовсе не оригинален в своих суждениях. Он имел предшественника, который значительно откровеннее выразил идеалистическое, а проще говоря, поповское, миссионерское отношение к материалистически настроенному Ян Чжу. Этим предшественником был Легг (Legge), категорически осуждавший принципы мировоззрения Ян Чжу — «грубый эгоизм», атеизм, материализм. «Его главный принцип, как заявлял Мэн-цзы,

---

[1] Lao-tse und der Taoismus. Stuttgart, 1925, стр. 103—105.
[2] Liä Dsi, стр. XXVI.
[3] Там же, стр. XXVIII—XXIX.
[4] Chinesische Philosophie, 1929, стр. 42.

конечно, омерзителен».[1] «Он никогда не возвышается до мысли о боге...»[2] Легг, в конечном итоге, соглашается с Мэн-цзы, что торжество учения Ян Чжу привело бы к разрушению общества.[3]

Из других представителей европейской синологии, которые писали в той или иной мере о Ян Чжу и его учении, можно отметить Хакмана,[4] М. Гранэ[5] и А. Масперо.[6] Хакман обращает внимание на эмпирический подход Ян Чжу к человеку, как к индивидууму, обладающему совокупностью чувств, восприятий и стремящемуся к их удовлетворению, к радости жизни. «Он берет человека таким, каким он находит его в мире, он берет каждого в его индивидуальности».[7] Если даосы стремились к тому, чтобы «покинуть самого себя», углубиться во внутреннюю жизнь, уйти из реального мира в мир мечты, фантазии, в мир потусторонний, то Ян Чжу хотел обосновать естественную необходимость жизни человека в реальном мире вещей и событий. Эти выводы Хакмана в дальнейшем сочетаются с попыткой установить прямую связь этических принципов Ян Чжу с даосской категорией Дао. Нужно заметить, что эта попытка слишком искусственна и основывается на приписывании Ян Чжу признания Дао как абсолютизированного первопринципа, о котором в действительности мыслитель не говорил ни слова в своих беседах. Хакман в заключение указывает на наличие точек соприкосновения между Ян Чжу и Эпикуром, с одной стороны, и между Ян Чжу и М. Штирнером,— с другой.[8]

М. Гранэ в своей книге «La pensée chinoise» не находит в учении Ян Чжу ни одной положительной черты. Ян Чжу — пессимист, презирающий жизнь и требующий подчинения человека естественному течению вещей и удовлетворению всех своих желаний и инстинктов; он «непримиримый индивидуалист», отрицающий всякую мораль и всякие политические принципы. Гранэ не видит основного мотива для противопоставления Ян Чжу даосам; различие между учением Ян Чжу и даосизмом он усматривает лишь в том, что Ян Чжу осуждал долгую жизнь, столь дорогую даосам.

А. Масперо, посвящая Ян Чжу несколько страниц своей книги «La Chine antique», исходит в определении корней его учения из даосизма. Метафизику даосизма автор рассматривает как базу для учений, часто совершенно различных. Ян Чжу и легисты, в особенности, испытали вполне отчетливо, но в совершенно различном смысле влияние метафизики даосизма.[9] Но это только влияние, «эхо даосизма», так как категория Дао из учения Ян Чжу, являющегося смесью пессимизма и фатализма, исключена. Из даосизма почерпнута идея естественности, общая концепция жизни, требующая воспринимать последнюю такой, какой она дана небом. Но есть много моментов, отделяющих Ян Чжу от даосов: он в бóльшей степени

---

[1] J. Legge. The Chinese Classics, vol. II, 1861, стр. 95.
[2] Там же, стр. 101.
[3] Там же, стр. 102.
[4] Hackmann. Chinesische Philosophie. München, 1927, стр. 123—127.
[5] M. Granet. La pensée chinoise. Paris, 1934, стр. 542—544.
[6] H. Maspero. La Chine antique. Paris, 1927, стр. 509—515.
[7] Chinesische Philosophie, стр. 123.
[8] Хакман, сопоставляя Ян Чжу с Штирнером, солидаризируется с А. Давид (Alexandra David), которая, не будучи китаеведом по специальности, напечатала в журнале «Mercure de France» (t. XXVI, № 275, 1908, стр. 445—452) популярную статью, основанную на работах европейских авторов, под заглавием «Un „Stirner" Chinois». В этой статье она находит глубокое сходство между учениями Ян Чжу и Штирнера. Тезис Штирнера «Rien n'est, pour moi, au-dessus de moi» действителен и для выражения сущности учения Ян Чжу и он резюмирует его доктрину. Мне осталась неизвестной статья того же автора «Les théories individualistes dans la philosophie chinoise. Yang Tschou» (Paris, 1909).
[9] La Chine antique, стр. 508—509.

индивидуалист, чем даосы, у него отсутствуют мистические искания, характерные, напр., для Чжуан-цзы.[1] Необходимо заметить, что подход Масперо к решению проблемы генезиса учения Ян Чжу, так же как и отдельные его оценки, совершенно правильны. Масперо приводит обширный фактический материал, позволяющий ориентироваться в вопросе о времени жизни Ян Чжу, о VII главе текста «Ле-цзы» и т. п.

Краткий обзор наиболее существенного из того, что было написано о Ян Чжу и сущности его учения в европейской синологии, доказывает наличие значительного интереса китаеведов к старому китайскому вольнодумцу. Но несмотря на этот интерес и серьезные попытки проникнуть в сущность его философско-этических взглядов, мы все же не имеем до сих пор исследования, всесторонне анализирующего и принципиально определяющего эти взгляды, несомненно оригинальные и имевшие большой успех в древнем Китае.[2]

Из представителей русского китаеведения никто специального интереса к Ян Чжу не проявил, и он обычно упоминался в связи с Мэн-цзы и его борьбой против отступников от древнего учения, среди которых на первом месте были всегда Ян Чжу и Мо Ди.

В современной китайской науке заслуживает внимания интересная статья о Ян Чжу и его учении проф. Ху Ши в его книге «Очерки по истории китайской философии».[3] Ху Ши в общем присоединяется к наиболее распространенному в европейской синологии мнению об историчности личности Ян Чжу и считает, что текст VII главы сочинения «Ле-цзы» действительно раннего происхождения. Далее Ху Ши, констатируя политический хаос, смуту, непрекращающиеся междоусобные войны и бедственное положение народа в древнем Китае, указывает, что эта эпоха могла порождать и действительно порождала «крайние негативные философские учения».

Наиболее выдающимся из них был, повидимому, даосизм с его теорией «натурализма» (自然主義 цзыжань чжуи). От даосского «натурализма» протягиваются нити к учению Ян Чжу, которое представляет собою «естественную тенденцию натурализма». Это учение характеризуется Ху Ши как крайний эгоизм (爲我主義 вэйво чжуи), коренящийся в инстинкте самосохранения личности (存我的天性 цунь во ди тяньсин), который должен быть противопоставлен общественному инстинкту, чувству необходимости сохранения нации, общества и государства. Ян Чжу, положив в основу эгоизма инстинкт самосохранения не общественного, а личного, выразил «естественную тенденцию живого существа». Но эгоизм, в котором

---

[1] Там же, стр. 514—515.

[2] Из европейских авторов, писавших о Ян Чжу, можно упомянуть еще Ценкера (Zenker), автора двухтомной книги «Geschichte der chinesischen Philosophie» (Leipzig, Bd. I, 1926, стр. 219—224). Ян Чжу для него — представитель даосского направления, который довел до карикатуры все негативное в даосизме; он — нигилист, релятивист, субъективист. Я не останавливаюсь подробно — во избежание повторений — на критике многих, неверных с моей точки зрения выводах, указанных выше авторов, рассчитывая, что эту задачу выполнит мое следующее ниже изложение концепции Ян Чжу.

[3] 胡適。中國哲學史大綱 Чжунго чжэсюэ ши даган, ч. I. Шанхай, 1930, стр. 176—184. — К сожалению, некоторых работ китайских ученых, посвященных специально Ян Чжу, мне не удалось учесть в моей статье, за неимением их в ленинградских библиотеках, а именно: Цзян Вэй-цяо 蔣維喬, Ян Мо чжэсюэ 楊墨哲學 'Философия Ян Чжу и Мо Ди', Чэнь Би-шэн 陳比生, 'Ян Чжу' 楊朱, Comm. Press. Schanghai. Кроме того, в моем распоряжении не было очень заманчивой, судя по заглавию, статьи Чэн Цзюна 程憬, Сянь Цинь чжэсюэ ши ди вэйугуань 先秦哲學史的唯物觀 'Материализм в истории доциньской философии', опубликованной в одном из выпусков журнала 國學論叢 Го сюэ лунь цун.

Ху Ши видит основу учения Ян Чжу, еще не означает «вредить людям, а делать полезное только себе»; следовательно, речь идет не о вульгарном, банальном эгоизме. Из эгоизма Ху Ши выводит свойственный Ян Чжу пессимизм (悲觀 бэйгуань), для возникновения и развития которого была богатая почва в древнем Китае в период «Воюющих царств». Неустойчивость политической ситуации породила в области идеологии двойную реакцию — этическое учение Мо Ди, основанное на альтруизме (Ху Ши проводит параллель: Мо Ди — Христос), с одной стороны, и этическое учение Ян Чжу, основанное на эгоизме и пессимизме, — с другой. Натурализм Ян Чжу выражается также в его требовании естественной полноты восприятия жизни, радости, в его эвдемонизме (樂生 лэшэн) и т. д.

В указанных оценках учения Ян Чжу у проф. Ху Ши мы еще не видим существенного отступления от общепринятой в европейской синологии точки зрения на это учение. Ху Ши здесь интересен только тем, что он первый из китайских ученых серьезно ставит вопрос о Ян Чжу и не повторяет слепо традиционной точки зрения и конфуцианского осуждения этого старого китайского вольнодумца. Однако Ху Ши не удовлетворяется тем, что уже известно и что сказано в европейской науке, и стремится углубить анализ учения Ян Чжу, но, к сожалению, не в сторону раскрытия действительной философской сущности его, а в совершенно ложном направлении поисков у Ян Чжу элементов логики. Совершая рискованный и ничем не обоснованный прыжок из сферы этики в сферу логики, он неожиданно заявляет, что «основной метод философии Ян Чжу заключается в его «анонимизме» (無名主義 умин чжуи). Положение Ян Чжу «действительное не имеет имени, а имя не обладает действительностью: имя — искусственно (ложно)... действительное опирается не на имя...», которое имеет лишь этический смысл, Ху Ши произвольно распространяет на область логики и истолковывает в логическим плане.

Проанализировав значение знаков 名 — мин и 實 — ши и сделав несколько ссылок на высказывания Гунсунь Луна 公孫龍 (IV—III вв. до н. э.) о значении этих терминов, он заключает, что «действительность (реальность) есть телесная специфичность, а имя есть реальная общность». Лао-цзы и Конфуций противостоят друг другу и в понимании термина «мин». В то время, как Лао-цзы «требовал возвращения к безыменной элементарности» (無名之樸), Конфуций «защищал принцип выправления имен (正名 чжэн мин), как условие управления вещами», придавая, таким образом, имени большое значение. Рассуждая в плане подобных сопоставлений, Ху Ши делает ни откуда не вытекающий в отношении Ян Чжу вывод (если не считать вышеприведенной и неверно истолкованной цитаты из VII главы), что Ян Чжу «признавал реальность телесных вещей и не признавал общих имен», созданных человеком и не имеющих действительного существования, и впал, таким образом, в крайность, приблизившую его учение к средневековому номинализму (無名論 умин лунь).

Свое рассуждение Ху Ши заключает обратным переходом, теперь уже из логики в этику. Номинализм, как думает он, «признает только значительность отдельного человека, пренебрегает человеческими отношениями и потому стремится к индивидуализму». Итак, Ян Чжу — номиналист, а это определяет и его индивидуалистическую этику. Суждения проф. Ху Ши не находят обоснования в данных текста. В дальнейшем я покажу, что тот фрагмент текста, в котором Ху Ши видит решение проблемы имени (понятия) и реальности, имеет отношение к области этики, а слово «мин» 名 имеет в данном случае значение «славы», «репутации», «имени» в смысле общественного положения.

В другой статье, посвященной некоторым вопросам китайской философии,[1] Ху Ши говорит о развитии натуралистической философии Лао-цзы: увлечение природой и принципом естественности привело к созданию школы индивидуализма, которая ставила выше всего свободу индивидуума. Представителем этой школы и был Ян Чжу.

Цзян Ган-ху, автор книги о китайской культуре,[2] характеризует школу Ян Чжу, последователя Лао-цзы, как школу крайнего эгоизма.

Сопоставляя общий характер определений философско-этических взглядов Ян Чжу в европейской и китайской синологии, мы не видим принципиальной разницы между ними. Ни европейские, ни китайские ученые не дали философской характеристики и научного определения сущности учения Ян Чжу и его школы, восставшей уже в древний период китайской истории против конфуцианства и особенно против его этической системы, реакционной в своем существе, стремившейся предельно ограничить человеческую личность.

II

Сведения о жизни и деятельности Ян Чжу 楊朱 (второе имя — Цзы Цзюй 子居), которые могут быть почерпнуты из китайских источников, крайне скудны. Ни место, ни время рождения и смерти Ян Чжу точно неизвестны. Он, будто бы, родился в области Би, в юго-западной части тогдашнего Китая. По свидетельству источников, Ян Чжу жил в столице царства Вэй 衞 — городе Лян 梁 (современный Кайфынфу). Уже в то время город Лян играл значительную роль в умственной жизни страны, а позже, в IV—III вв., он стал своеобразным центром этой жизни, своего рода философским городом древнего Китая, подобно Афинам в античной Греции. В Лян жили Мэн-цзы 孟子, Хуй Ши 惠施 (IV в. до н. э.), здесь бывал знаменитый даосский мыслитель Чжуан-цзы 莊子 (IV в. до н. э.).

Китайская традиция утверждает, что Ян Чжу жил в период Чжань-го — «Воюющих царств» (V—III вв. до н. э.) и при этом позже Мо Ди. И действительно, учитывая, с одной стороны, что в VII главе сочинения «Ле-цзы» один раз упоминается Мо Ди, а Ян Чжу дискуссирует с его прямым учеником Цинь Хуа-ли 禽滑釐 и, с другой стороны, что имя Ян Чжу и его учение неоднократно упоминаются в сочинениях Мэн-цзы и Чжуан-цзы, можно с полным основанием заключить, что Ян Чжу жил позже Мо Ди и значительно раньше Мэн-цзы, т. е. в V—IV вв. до н. э.

Фактом, ориентирующим нас при установлении, хотя бы приблизительно, времени жизни Ян Чжу, является также его свидание с Хой-ваном — князем царства Вэй (370—335 гг. до н. э.), о котором сообщается в VII главе сочинения «Ле-цзы». Здесь говорится, что Ян Чжу, будучи принят князем, имел с ним беседу об управлении царством.[3] Свидание Ян Чжу с Хой-ваном, следовательно, могло иметь место не раньше 370 г., т. е. года вступления последнего на престол. Если же учесть, что Ян Чжу был значительно старше Мэн-цзы и Чжуан-цзы, которые могли встречаться с его учениками и последователями и которые неоднократно говорят об его учении, как о чем-то уже сложившемся и располагающем значительным влиянием, проводившемся, повидимому, его школой, то не будет лишен оснований вывод, что указанное свидание, по всей вероят-

[1] Hu Shih. Religion and Philosophy. Symposium on Chinese Culture. Shanghai, 1931, стр. 40.

[2] Kiang Kang-hu. Chinese Civilization. An Introduction to Sinology, Shanghai, 1935, стр. 305.

[3] Ле-цзы, VII, 13.

ности, имело место в начале царствования Хой-вана, правившего царством Лян 35 лет и успевшего, уже на склоне лет, повидаться с Мэн-цзы.

Таким образом, исходя из этих допустимых источниками соображений, можно считать, что Ян Чжу жил в пределах второй половины V в. и первой половины IV в. до н. э. Из новых авторов можно сослаться на Лян Ци-чао, который дает даты: 440—389 гг.,[1] и на Ху Ши, который полагает, что Ян Чжу жил между 440 и 360 гг.[2]

Но не только точное время жизни Ян Чжу, но также и его деятельность, его жизненный путь вообще остаются скрытыми от нас. Известно только, что мыслитель путешествовал по древним уделам (Лу, Сун, Вэй и др.), распространяя таким путем лично и при помощи последователей свои идеи. Китайская традиция, основываясь на свидетельстве Чжуан-цзы, считает Ян Чжу учеником Лао-цзы.[3] Учеников и единомышленников Ян Чжу уже позже, в эпоху Мэн-цзы, было, повидимому, очень много и они пользовались определенным успехом, о чем можно заключить из слов Мэн-цзы, резко выступавшего против учения Ян Чжу. Мэн-цзы так характеризует свою эпоху: «Совершенномудрые цари не появлялись, все удельные князья предались распутству, странствующие ученые занимались бессмысленными дискуссиями и учения Ян Чжу и Мо Ди наполнили мир (страну). Если суждения народа не клонились к учению Ян Чжу, то они склонялись к учению Мо Ди...»[4] Подобное свидетельство идейного противника Ян Чжу, конечно, является показательным и говорит за успех и распространенность его учения в древнем Китае.

Из сторонников Ян Чжу нам известны только его ученик Мэнсунь Ян 孟孫陽[5] и его брат Ян Бу 楊布;[6] первый из них был, повидимому, наиболее выдающимся и последовательным приверженцем Ян Чжу. Но, основываясь на вышеуказанном свидетельстве Мэн-цзы, можно смело предположить, что существовала целая школа последователей Ян Чжу, которая, потеряв своего талантливого учителя, не могла удержать и развить дальше его этических и философских идей на фоне входившего в силу и оформлявшегося в качестве господствующей идеологии конфуцианства. С другой стороны, определявшаяся в основном конфуцианством литературная традиция впоследствии вполне естественно игнорировала учение и школу Ян Чжу, как еретические и несовместимые с конфуцианскими идеями.

Ян Чжу не оставил после себя сочинений, которые могли бы быть достоверным источником наших суждений о его учении. Если даже и предположить, что ученики Ян Чжу после его смерти зафиксировали в форме самостоятельного сочинения (текста школы) учение учителя, то все это было утеряно ко времени династии Хань. Литературный отдел Хань-шу 漢書 'Истории династии Хань' — первый отдел такого рода в китайской традиционной историографии — не дает каких-либо справок о текстах, связанных с именем Ян Чжу.

Тем не менее в китайской древней философской литературе мы находим довольно большой фрагмент, полностью посвященный Ян Чжу. Этот фрагмент включен в качестве VII главы в даосское сочинение, известное под заглавием «Ле-цзы» 列子. Эта VII глава, озаглавленная «Ян Чжу», и яв-

---

[1] Гу ши бянь 古史辯 'Дискуссия о древней истории', т. IV, стр. 76.

[2] Чжунго чжэсюэ ши даган, т. I, стр. 177.

[3] Се У-лян говорит, что Ян Чжу был также учеником Мо Ди, но считает это недоказанным; мне неизвестно, откуда автор почерпнул этот факт. — См. Чжунго чжэсюэ ши, т. II, стр. 21.

[4] Мэн-цзы, гл. III, ч. 2, ст. VIII, 8.

[5] Ле-цзы, VII, 10, 11; VIII, 23.

[6] Ле-цзы, IV, 9; VI, 8; VII, 8; VIII, 24.

ляется основным источником наших сведений о Ян Чжу и его учении. Сочинение «Ле-цзы» приписывается одному из виднейших представителей древнего даосизма Ле Юй-коу 列禦寇 или Ле-цзы (учителю Ле). Нет надобности говорить о том, что сочинение не принадлежит самому Ле Юй-коу; историчность личности последнего вообще подвергается сомнению, и хотя большинство ученых склоняется к положительному решению вопроса, но достаточно веских аргументов в пользу этого все-таки нет. Текст «Ле-цзы» есть, конечно, продукт не V в. до н. э., а значительно более позднего времени и представляет собою компиляцию одного или нескольких авторов — даосов.[1]

Когда и каким образом в сочинение «Ле-цзы» попала глава, посвященная Ян Чжу, остается совершенно неизвестным, и китайские источники не дают никаких справок по этому вопросу, важному при исследовании учения Ян Чжу и его школы. Пожалуй, единственным основанием для компиляторов текста «Ле-цзы» могла служить традиция, считающая Ян Чжу учеником Лао-цзы. Литератор XII в. Люй Цзу-цянь 呂祖謙 (1137—1181) полагает, что глава «Ян Чжу» добавлена к сочинению «Ле-цзы» позже составления основного текста; он считает, что Ян Чжу был учеником Лао-цзы и поэтому вследствие общности идей Ле-цзы и Ян Чжу в тексте древнего даосского философа оказалось много суждений Ян Чжу. Более же поздние авторы создали теорию эгоизма (爲我 вэйво) и привнесли ее в текст «Ле-цзы». Таким образом Люй склоняется фактически к тому, что этическая концепция Ян Чжу есть не что иное, как подделка более позднего времени и не принадлежит самому Ян Чжу.

Другой старый китайский автор Лю Цзун-юань 柳宗元 также писал: «Сомнительно, чтобы главы „Ли мин“ (力命) и „Ян Чжу“ были бы сочинением Ян Чжу».[2] В европейской синологии высказывалось, но совершенно бездоказательно, мнение, что VII глава есть «фрагмент сочинений (самого? — *А. П.*) Ян-цзы».[3]

Проблеме подлинности текста VII главы сочинения «Ле-цзы» посвящен ряд статей современных китайских авторов. Проф. Ху Ши полагает, что эта глава восходит к древности и что ей можно верить, хотя она присоединена к тексту «Ле-цзы» значительно позже ее появления. Ху Ши не решает вопроса о подлинности VII главы окончательно в положительном смысле, но считает бесспорным как существование в V—IV вв. до н. э. в древнем Китае в области идеологии направления «крайнего эгоизма», так и историчность личности Ян Чжу, который действительно жил в этот период и был представителем этого направления. Далее Ху Ши высказывает предположение, что глава «Ян Чжу» была записана Цинь Хуа-ли, учеником Мо Ди, якобы, со слов самого Ян Чжу, не указывая, однако,

---

[1] Можно следующим образом сформулировать выводы современной науки относительно сочинения «Ле-цзы»: 1) текст сочинения не принадлежит Ле Юй-коу; он исходит от школы учеников этого мыслителя; 2) составление основной части текста падает на период около 350 г. до н. э., так как исторические личности, фигурирующие в тексте, восходят ко времени не ранее 390 г. (R. Wilhelm. Liä Dsi, 1911, стр. XVII). А. Масперо полагает, что текст был записан учениками Чжуан-цзы в III в. до н. э. Впоследствии он подвергался нескольким редакциям (I в. н. э., Лю Сян; IV в. н. э., Чжан Чжань) и интерполяциям, и совершенно очевидно, что в тексте есть посторонние, более поздние элементы, отделение которых является задачей филологической критики. Сведения китайских источников о тексте «Ле-цзы» собраны в энциклопедии Ту шу цзи чэн, XXI, 439.

[2] Ле-цзы бянь 列子辯 'Рассуждение о «Ле-цзы»', см. Ту шу цзи чэн, XXI, 439.

[3] См., напр.: H. Maspero. La Chine antique, 1927, стр. 509: «Его сочинения утеряны, кроме одного, довольно краткого фрагмента».

источника, который подтвердил бы основательность такого суждения.[1]

К указанным выводам проф. Ху Ши в общем присоединяются Го Шао-юй 郭紹虞[2] и Суй Жу 遂如,[3] которые также доказывают, что глава «Ян Чжу» не является подделкой. Против этих авторов выступает Чэнь Дань 陳旦 в своей интересной, хотя и неубедительной статье «Новые доказательства ложности главы Ян Чжу из сочинения „Ле-цзы"».[4] Чэнь Дань, критикуя Ху Ши, доверяющего Чжан Чжаню, комментатору текста «Ле-цзы»,[5] и его сторонников, присоединяется к Лян Ци-чао[6] и Цай Цзы-миню 蔡子民.[7] Лян Ци-чао предполагал, что глава «Ян Чжу» есть не что иное, как подделка какого-нибудь автора периода «Шести династий» (III—VI вв. н. э.), так как в доциньскую эпоху, по его мнению, в Китае не могло возникнуть такого разрушительного взгляда на человеческую жизнь, который отражен в этой главе. Идеи, развиваемые в ней, могли родиться на китайской почве, по мнению Лян Ци-чао, только после проникновения в Китай буддизма и в результате смешения элементов буддизма и даосизма.

Чэнь Дань пытался развить и уточнить эту точку зрения Лян Ци-чао. Для того чтобы более убедительно показать связь идей Ян Чжу с буддизмом, он ссылается на мнение такого авторитета, как Чжу Си. Чжу Си, правда, решал вопрос о взаимоотношении буддизма и учения Ян Чжу еще более радикально и считал, что «буддизм исходит из учения Ян Чжу», а «рассуждения Ле-цзы во многом сходны с буддизмом».[8] Таким образом не только учение Ян Чжу, но и вообще идеи, отраженные в сочинении «Ле-цзы», родственны буддизму. Чэнь Лань-фу 陳蘭甫 также прямо заявляет, что «Ле-цзы — китайский буддист».[9] Следовательно, само содержание сочинения «Ле-цзы» является доказательством того, что оно могло появиться на китайской почве только после проникновения из Индии буддийской мысли. Кроме того, убеждает далее Чэнь Дань, глубоко пессимистическая точка зрения на жизнь и на мир вообще у Ян Чжу могла возникнуть только в эпоху смуты, как, напр., в период южных и северных династий — Нань-Бэй чао (IV—VI вв. н. э.),— и была отражением общего упадка страны и народа в то время. К тому же нужно вспомнить, что в период династий Вэй и Цзинь возникло много поддельных сочинений, составители которых всегда пытались опереться на свидетельства древности. Чэнь Дань приходит, в конечном счете, к заключению, что учение Ян Чжу может иметь своим источником философию Лао-цзы и потому автор-фальсификатор VII главы,

---

[1] Чжунго чжэсюэ ши даган, ч. I, стр. 176—177.

[2] Ян Чжу хэ Ян Чжу бянь каочжэн 楊朱和楊朱篇考證, журн. 民鐸雜誌 Миньдо цзачжи, IV, 3.

[3] Ян Чжу ди ю у цзи Ян Чжу бянь ди чжэнь вэй чжи яньцзю 楊朱的有無及楊朱篇的眞僞之研究, журн. 東方雜誌 Дунфан цзачжи, XII, 15.

[4] Ле-цзы Ян Чжу бянь вэй шу синь чжэн 列子楊朱篇僞書新證, журн. 國學叢刊 Го сюэ цункань, 1924, II, 1, стр. 62—73.

[5] См. Ле-цзы чжу сюй 列子注序.

[6] См. Ляньши цзянъянь лупин Ху Ши-чжи Чжунго чжэсюэ ши даган 梁氏講演錄評胡適之中國哲學史大綱.

[7] Чжунго луньли сюэ ши 中國倫理學史 'История этических учений в Китае', гл. VIII.

[8] Чжу-цзы юй лэй 朱子語類, гл. 126.

[9] См. Дун шу ду шу цзи 東塾讀書記.

получив стимул в индийской, буддийской мысли, заимствовал после того и принципы философии Лао-цзы. Нужно вспомнить к тому же, что в период династий Вэй — Цзинь даосизм (учение Лао и Чжуана) пользовался большим успехом. Учение Ян Чжу есть, следовательно, результат смешения и соединения идей буддизма и древнего философского даосизма.

Этика эгоизма, концепция жизни и смерти — вот точки соприкосновения учения Ян Чжу и буддизма; принцип «анонимизма» (умин чжуи) у Ян Чжу представляет собою также результат смешения буддийских и даосских идей. Итак, выводы Чэнь Даня можно сформулировать следующим образом: глава «Ян Чжу», так же как и сочинение «Ле-цзы» в целом вовсе не является древним сочинением, как это думают Ху Ши и другие ученые, а представляет собою подделку под древний текст какого-то фальсификатора периода династий Вэй — Цзинь, т. е. III—IV вв. н. э.; при этом эта подделка стала возможной после проникновения в Китай буддизма, так как с идеологической стороны учение, изложенное в главе «Ян Чжу», есть результат смешения, соединения буддийских и даосских идей. Кроме того, именно в указанный период в стране создались условия, благоприятствующие возникновению такого разрушительного, с точки зрения Чэнь Даня, взгляда на жизнь, который отражен в VII главе. «Ожесточенность человеческих сердец в период упадка народа породила разрушительные идеи пессимизма и эгоизма». Повидимому, историчность личности Ян Чжу ставится вообще под сомнение. И, действительно, упоминавшийся уже Цай Цзы-минь утверждает, не приводя никаких к тому доказательств, что человек, которого Мэн-цзы называет именем Ян Чжу, вовсе не есть Ян Чжу, а есть никто иной, как даос Чжуан-цзы! Так Цай Цзы-минь «углубляет» выводы Чэнь Даня, не хочет замечать оригинальности взглядов Ян Чжу и считает возможным приписать их полностью Чжуан-цзы.

Можно ли согласиться с Чэнь Данем и его единомышленниками в решении интересующего нас вопроса? Я считаю, что Чэнь Дань ошибается буквально по всем пунктам своих предположений и впадает в противоречие и с фактами и со здравым смыслом. Во-первых: «разрушительные идеи» Ян Чжу могли возникнуть в период Чжань-го с таким же успехом, как и в период Вэй — Цзинь; для этого достаточно вспомнить, что V—IV вв. до н. э. были тоже эпохой «смуты», эпохой непрерывных междоусобных войн, политических раздоров и экономического разорения народа. Следовательно, мотив, что только в период Вэй — Цзинь, т. е. в условиях упадка страны и народа, могло возникнуть учение Ян Чжу, совершенно неоснователен. Во-вторых: учение Ян Чжу теоретически основано на даосской натурфилософии и в этом отношении логически полностью укладывается в систему даосского мировоззрения; этические принципы Ян Чжу могут быть результатом даосской идеи «естественности» (自然 цзыжань). Ведь вполне возможен логический путь от идеи естественности мирового процесса и обусловленности его естественной необходимостью к идее фаталистической обусловленности человеческой жизни и связи жизни и смерти. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить соответствующие суждения знаменитого даосского мыслителя Чжуан-цзы о тождестве жизни и смерти в едином, абсолютном Дао. Таким образом появление идей Ян Чжу вполне мыслимо вне буддизма и в рамках только даосизма. Сходство отдельных принципов даосского и буддийского учений не есть еще основание для каких-либо категорических выводов; ведь в науке высказывалось мнение об индийской природе даосизма вообще, однако оно было отвергнуто, как лишенное каких-либо серьезных доводов. В-третьих: конечно, ни то обстоятельство, что даосизм и буддизм были распространены в период династий Вэй — Цзинь, ни то обстоятельство, что в то время фальсификация текстов была довольно обычным явлением, не могут быть сколько-нибудь убедительными доказа-

тельствами. В-четвертых: точка зрения, утверждающая, что направление «крайнего эгоизма» не могло возникнуть в период Чжань-го, противоречит фактам. Ведь сочинение «Мэн-цзы», которому мы имеем полное право доверять, нам сообщает и о существовании Ян Чжу и его последователей и об основе его учения — о крайнем индивидуализме, этическом эгоизме, который противопоставлялся как принципу «всеобщей любви» школы Мо Ди, так и иерархическому принципу конфуцианской гуманности (仁 жэнь). Следовательно, гипотезы Чэнь Даня ставят под сомнение достоверность свидетельств Мэн-цзы, источника достаточно и исторически и филологически обследованного и действительно относящегося к первым векам до нашей эры. И наконец, совершенно курьезно утверждение Цай Цзы-миня, что Ян Чжу, о котором говорит Мэн-цзы как об еретике и против которого он ожесточенно борется, есть ни кто иной, как Чжуан-цзы. Таким образом Чэнь Дань нисколько нас не убеждает в том, что VII глава — поздняя фальсификация какого-то досужего автора III—IV вв. н. э.

Как же, с нашей точки зрения, будет правильно поставить вопрос о VII главе и какие доводы могут быть приведены в пользу гипотезы, что эта глава не является подделкой и имеет своим источником школу последователей жившего в древнем Китае мыслителя Ян Чжу?

Мы можем исходить в данном случае из ряда бесспорных фактов. Очевидно, что Ян Чжу не вымышленная, а историческая личность, жившая ранее Мэн-цзы и Чжуан-цзы, в V—IV вв. до н. э. Бесспорно также, что учение Ян Чжу существовало в тот же период и было настолько распространено, что Мэн-цзы должен был выступить с критикой и призывом уничтожить учения, подрывающие основы конфуцианства. С такой же критикой выступал и Чжуан-цзы. Кроме того, свидетельства текста «Мэн-цзы» убеждают нас в существовании большого числа последователей Ян Чжу, о чем мы говорили уже выше. Так как принципиальные положения учения, изложенного в VII главе «Ле-цзы», совпадают с оценками учения Ян Чжу в тексте «Мэн-цзы», то можно с уверенностью сказать, что в обоих случаях, и у Мэн-цзы и в VII главе, речь идет об одном и том же философско-этическом учении, и глава VII представляет собою более подробное изложение принципов, кратко сформулированных в тексте «Мэн-цзы», т. е. является своеобразным изложением учения Ян Чжу. Кем и когда было записано это учение и все ли зафиксированное сохранилось в тексте VII главы сочинения «Ле-цзы» — нам неизвестно. Вполне вероятно, что эта глава была записана к III в. до н. э. и Мэн-цзы был знаком с ней. Так, напр., он говорит, что Ян Чжу не пожертвовал бы для блага империи даже одним волосом;[1] аналогичное рассуждение есть и в тексте VII главы, откуда оно и могло быть почерпнуто Мэн-цзы.

Таким образом можно высказать предположение, что этот текст возник в школе Ян Чжу уже после смерти учителя и при компиляции текста «Ле-цзы» был включен в него, при этом основаниями могли быть следующие моменты: 1) даосская традиция, исходя из указания Чжуан-цзы, рассматривала Ян Чжу как ученика Лао-цзы; 2) наличие даосских исходных теоретических принципов в учении Ян Чжу и признание самим мыслителем авторитета Лао-цзы; 3) неоднократные упоминания Ян Чжу в других частях текста «Ле-цзы».[2] Значительную роль в передаче и распространении учения Ян Чжу, повидимому, сыграл лучший ученик Ян Чжу — Мэнсунь Ян, происходивший из удела Лу и фигурирующий в тексте VII главы как участник бесед с учителем.

[1] Гл. VII, ч. 1, ст. XXVI, стр. 1.
[2] См.: Ле-цзы, IV, 9; VI, 6, 8; VIII, 22, 23, 24, 25.

Вряд ли убедительно также мнение А. Масперо,[1] что VII глава — «фрагмент сочинений Ян-цзы», против которого справедливо возражает М. Гранэ. [2] Но вполне вероятно, что она является только фрагментом текстов, посвященных учению Ян Чжу и зафиксированных в его школе.

Наконец, еще некоторые соображения могут быть высказаны против предположений Чэнь Даня и других о неподлинности текста «Ян Чжу». Трудно предположить, чтобы в III в. н. э. стали подделывать текст, принципиально враждебный конфуцианству — официальному учению. Далее, замечания Мэн-цзы о сущности учения Ян Чжу настолько кратки, что вряд ли на их основе какой-нибудь досужий фальсификатор мог написать оригинальный текст, выделявшийся смелостью своих мыслей на фоне тогдашней китайской философии. Как это мог фальсификатор составить сочинение новое и оригинальное! История философии вообще показывает нам, что предметом фальсификации обычно были сочинения, необходимые для обоснования и утверждения существующего порядка вещей и идущие, следовательно, по линии господствующей идеологии. Поэтому возможность подделки текста, враждебного по своему содержанию господствующему конфуцианству, представляется нам более чем сомнительной.

Можно думать, что включение текста, посвященного Ян Чжу, в даосское сочинение «Ле-цзы» сыграло положительную роль в истории текста и способствовало сохранению традиции Ян Чжу и его школы.

Кроме VII главы, с именем Ян Чжу некоторые авторы связывали и VI главу сочинения «Ле-цзы». Так, напр., Лю Цзун-юань считал, что и VI глава принадлежит также Ян Чжу, однако доказательств для обоснования своей точки зрения он не приводил. Попытки в этом отношении были, повидимому, и раньше, вследствие чего Лю Сян [3] счел необходимым возражать против этих попыток. Мы не располагаем материалом, который позволил бы связать и VI главу со школой Ян Чжу.

Пока мы в состоянии только сказать, что VII глава может и должна быть связана со школой Ян Чжу; что же в ней действительно соответствует идеям учителя и что принадлежит неизвестным авторам текста, последователям Ян Чжу, сохранившим и развивавшим его учение, — установить невозможно. С точки зрения истории философии, последнее обстоятельство и не играет решающего значения. Для истории философии в Китае важно, что в V—IV вв. до н. э. возникло определенное философское мировоззрение, которое может быть охарактеризовано как одно из ранних проявлений материалистической мысли в Китае.

Итак, VII глава сочинения «Ле-цзы», излагающая в живой и яркой форме сущность этических и философских принципов Ян Чжу и его последователей, представляет собою основной источник наших знаний об этой малоизвестной, но исключительно интересной, с точки зрения изучения истории материалистических идей в древнем Китае, школе в китайской философии.

Далее, источниками наших сведений об Ян Чжу и его учении являются высказывания о нем двух виднейших представителей древнекитайской философии — даоса Чжуан-цзы 莊子 (IV—III вв. до н. э.) и конфуцианца Мэн-цзы 孟子 (IV—III вв. до н. э). Как тот, так и другой резко критиковали, правда, с разных позиций, и категорически отвергали учение Ян Чжу.

В тексте, приписываемом Чжуан-цзы и известном под названием «Чжуан-цзы» или «Нань хуа чжэнь цзин» 南華眞經,[4] Ян Чжу упоминается

[1] La Chine antique, стр. 509.
[2] La pensée chinoise, стр. 542.
[3] Введение к сочинению «Ле-цзы».
[4] Последнее название существует с 742 г.

несколько раз, а именно в главах: III, 7; IV, 8; IV, 10; V, 12; VII, 20; IX, 27. Первый фрагмент [1] дает описание беседы, которая, якобы, имела место между Ян Чжу и Лао-цзы; Ян Чжу в этой беседе играет пассивную роль задающего вопросы. Содержание главы чисто даосское; Лао-цзы говорит о мудрых царях древности, которые следовали пути «небытия» и «недеяния», не стремились к личной славе, но тем не менее были совершенными правителями и сделали весь мир счастливым. Остальные свидетельства текста «Чжуан-цзы» резко направлены против учения Ян Чжу. Чжуан-цзы изображается как непримиримый противник Ян Чжу и Мо Ди. Он клеймит тех, кто отдается занятиям софистикой, кто нанизывает пустые фразы, кто распространяет вредные речи. Их «вредное многословие противоположно истине, которая заключается в сохранении естественного и в устранении искусственного...» Чжуан-цзы [2] требует «заткнуть рот Ян Чжу и Мо Ди, отвергнуть принципы (конфуцианской) гуманности (仁 жэнь) и долга (義 и) — и тогда качество мира станет тождественным с „сокровенным“ (玄 сюань)».[3] Ян Чжу и Мо Ди пытаются утвердить жизнь во внешнем, т. е. сделать внешнюю сторону человеческого бытия центральным пунктом в жизни и тем самым обманывают и волнуют мир. [4]

Исключительный интерес в философском отношении представляют суждения Чжуан-цзы, этого идеалиста и мистика, против чувственного восприятия внешнего мира, против объективного, в сущности, материалистического отношения к окружающему со стороны Ян Чжу и Мо Ди. «Есть пять вещей, благодаря которым утрачивается [истинная] природа человека. Во-первых, пять красок (цветов) волнуют глаза, и они не могут ясно видеть; во-вторых, пять тонов волнуют уши и они не могут слышать; в-третьих, пять ароматов задурманивают нос и обоняние притупляется; в-четвертых, пять пряностей омрачают вкус, и рот утрачивает способность восприятия его, и в-пятых, наслаждения ослепляют сердце и [истинная] природа человека разрушается. Эти пять [видов внешнего, чувственного восприятия] наносят вред природе [сущности] человека. Но Ян Чжу и Мо Ди дорожат ими. . . »[5]

Таким образом Чжуан-цзы настаивал на том, что неограниченное господство чувства превращает человека в раба чувств и влечет к утрате его истинной сущности. Кстати, интересно отметить, что в этом же духе высказывался и Мэн-цзы,[6] о чем подробнее см. ниже. Затем мы находим у Чжуан-цзы описание одного эпизода из путешествий Ян Чжу по уделам.[7] И, наконец, последний отрывок из текста «Чжуан-цзы», посвященный Ян Чжу, описывает встречу его с Лао-цзы и является источником китайского традиционного мнения, что Ян Чжу был непосредственным учеником основоположника даосизма, которое было некритически воспринято и рядом европейских синологов. Указанная встреча, якобы, имела место в царстве Лян, и в беседе с Лао-цзы Ян Чжу проявил себя покорным и последовательным учеником старого философа. Лао-цзы указал ему: «Вы имеете высокомерный вид, который отталкивает людей, в то время как мудрец всегда смущен, как бы безупречен он ни был, и всегда считает себя несовершенным, как бы высоко ни было его совершенство».[8]

[1] Чжуан-цзы, III, 7.

[2] Чжуан-цзы, IV, 10.

[3] Речь идет о Дао 道, абсолютном принципе даосской философии.

[4] Чжуан-цзы, IV, 10.

[5] Чжуан-цзы, V, 12.

[6] Мэн-цзы, гл. VII, ч. 24.

[7] Чжуан-цзы, VII, 20. — Этот фрагмент мы находим также в сочинении «Ле-цзы» (II, 6) и у Хань Фэй-цзы (VII, 22).

[8] Чжуан-цзы, IX, 27.

При сопоставлении приведенных отрицательных оценок Ян Чжу в тексте «Чжуан-цзы» с описанием в этом же тексте встречи и беседы Ян Чжу с Лао-цзы обращает на себя внимание глубокое противоречие, заключающееся в том, что, с одной стороны, Чжуан-цзы резко выступает против «софиста» Ян Чжу, а с другой стороны, пытается представить его как ученика Лао-цзы, правда, ученика непокорного, но все же, в конечном счете, смиряющегося перед наставлениями учителя. Объяснение этого противоречия нужно искать, повидимому, в факте разновременности компиляции текста сочинения, дошедшего до нашего времени под названием «Чжуан-цзы». Фрагмент о встрече Ян Чжу с Лао-цзы находится в последней части текста, (цза бянь), которая, по всей вероятности, является позднейшим прибавлением к основному тексту, принадлежащему кому-либо из школы последователей мыслителя. Таким образом китайская традиционная точка зрения на Ян Чжу, как ученика Лао-цзы, может восходить фактически не к Чжуан-цзы, который, будучи непримиримым врагом Ян Чжу, не мог считать его учеником творца даосизма, что привело бы к увеличению авторитета древнекитайского вольнодумца, а к какому-то из более поздних даосов, осознавшему некоторую внутреннюю связь учения Ян Чжу с даосизмом.

Мэн-цзы, этот виднейший представитель древнего конфуцианства и древнекитайской мысли вообще, относился фанатически непримиримо к учению Ян Чжу. Мэн-цзы направлял свою критику не только против Ян Чжу; в такой же степени для него было неприемлемым и противоположное в известной степени теории Ян Чжу учение Мо Ди. Оба эти мыслители фигурируют в сочинении, дошедшем до нашего времени под названием «Мэн-цзы», рядом, как представители двух противоположных точек зрения, в равной степени ненавистных конфуцианству. Все свидетельства Мэн-цзы о Ян Чжу окрашены тонами резко враждебного отношения к этому вольнодумцу и еретику.

Мэн-цзы, имея в виду период «Воюющих царств», писал об этой мрачной эпохе в жизни древнего Китая так: «Совершенномудрые цари не появлялись, все [удельные] князья пускались в бессмысленные дискуссии, и учения Ян Чжу и Мо Ди распространялись в стране. Рассуждения народа клонились или к учению Ян Чжу или к учению Мо Ди. [Принцип] Ян Чжу [можно выразить так] — „для себя“; это означало отрицание государя. [Принципом] Мо Ди (была) „всеобщая любовь“; это означало отрицание отца. Отрицать отца, отрицать государя — это значит впасть в животное состояние. . . Гун Мин-и [1] говорил: „В [княжеских] кухнях есть жирное мясо, в [княжеских] конюшнях есть откормленные жирные кони, а народ выглядит голодным и на опустошенных полях лежат умершие от голода. Это значит заставлять животных пожирать людей“. Если учениям Ян Чжу и Мо Ди не положить конец, то учение Конфуция не сможет утвердиться. И тогда ложные учения будут вводить народ в заблуждение и подавлять [в нем] чувства гуманности и долга. Когда же чувства гуманности и долга будут подавляться, то животные будут пожирать людей, а люди будут пожирать друг друга».[2] И далее: «Опасаясь этого, я встал на защиту учения древних совершенномудрых людей и восстал против Ян Чжу и Мо Ди. Я отверг их порочные рассуждения для того, чтобы не появлялись сторонники ложных учений. Появляясь в сознании [людей], [эти учения] наносят вред их деятельности, а проявляясь в этой деятельности, они наносят вред делу управления. Если бы снова появился совершенномудрый человек, то он не изменил бы моих

[1] Последователь Цзы Чжана 子張, ученика Конфуция.

[2] Мэн-цзы, гл. VI, ч. 9, стр. 13 v—14 r (по изданию Сы бу цун кань).

слов».[1] Так, воинствующий последователь Конфуция стремился уничтожить своих идейных противников. Косвенно против Ян Чжу Мэн-цзы выступает также в следующем фрагменте: «В Книге Стихов сказано: „Он покорил жун (западные племена) и ди (северные племена); он наказал Цзин и Шу и тогда никто не осмеливался сопротивляться нам". Так отрицавшие отца и отрицавшие государя были поражены Чжоу-гуном».[2]

Центральным пунктом в учении Ян Чжу, против которого выступал Мэн-цзы, был индивидуализм, эгоистическое и гедонистическое отношение к миру. Он говорил: «Ян-цзы придерживался [принципа] „для себя".[3] Если бы нужно было вырвать только один волос для того, чтобы помочь миру, то он не сделал бы и этого».[4]

Мэн-цзы критикует также и теоретические предпосылки такого отношения к миру и здесь он вполне солидарен с Чжуан-цзы. «[Стремление] рта к вкусному, глаз — к прекрасному, ушей — к музыке, носа — к ароматам, рук и ног — к покою — естественно (т. е. заложено в природе человека). Но эти чувства подчинены повелению неба; поэтому совершенный человек не говорит о них: „Это моя природа"».[5] Суть дела заключается, следовательно, в том, что человек ограничен волей неба, должен подчиняться ей, хотя и располагает врожденными чувствами, влекущими его к наслаждениям; его стремления должны быть сообразованы с велениями неба. Эта точка зрения Мэн-цзы поддерживалась в конфуцианстве и в последующие века. Так, сунский философ Чэн-цзы, считая естественными стремления и желания человека, основанные на чувстве, утверждает, однако, что человек не может полностью отдаться их власти; есть небесное повеление, проявляющееся в чувстве долга, в мудрости, гуманности и т. д., которому и должен следовать человек.

Мэн-цзы восстает также против кажущейся ему односторонности и вытекающей отсюда ограниченности учений Ян Чжу и Мо Ди. «Я ненавижу,— говорит он, — тех, кто руководится одним [принципом] и наносит вред истинному учению. Они выбирают один [принцип] и отбрасывают все [остальные принципы]».[6] Призывая к уничтожению еретических учений Ян Чжу и Мо Ди, Мэн-цзы превозносит всех, кто может в борьбе с ними защищать принципы древних совершенномудрых людей, т. е., иначе говоря, учение Конфуция. «Тот, кто может словами сопротивляться Ян Чжу и Мо Ди, является последователем совершенномудрых...»[7] Чжу Си указывал, что борьба с учениями Ян Чжу и Мо Ди означала стремление к истине; он считал, что сам факт сопротивления враждебным учениям делает человека последователем древних мудрецов.

---

[1] Мэн-цзы, гл. VI, ч. 9, стр. 14 r.

[2] Мэн-цзы, гл. VI, ч. 9, стр. 14 v.

[3] Вэй-во 爲我 или вэй-цзи — 爲己. В VII главе текста «Ле-цзы» этих терминов нет. Можно предполагать, что они принадлежат или самому Мэн-цзы и выбраны им для формулирования основного с его точки зрения принципа учения Ян Чжу, или заимствованы им из сочинения школы Ян Чжу, которое только частично сохранилось в виде VII главы в тексте «Ле-цзы».

[4] Мэн-цзы, гл. XIII, ч. 26, стр. 11 r. Чжу Си так комментировал текст «Мэн-цзы»: «Ян Чжу знал только любовь к себе и не поднялся до знания того, что существует чувство долга, и поэтому он отрицал государя. Путь человека (таким образом) уничтожается — а это и есть возврат к животному состоянию. Мэн-цзы приводит слова Гун Мин-и для пояснения того, что если будут осуществлены учения Яна и Мо, то все люди будут отрицать отца и отрицать государя и, благодаря этому, будут повержены в животное состояние и тогда поднимется величайшая смута. И в конце концов все это приведет к тому, что животные будут поедать людей, а люди — поедать друг друга. Это — верх смуты...»

[5] Мэн-цзы, гл. XIV, стр. 24 r.

[6] Мэн-цзы, гл. XIII, стр. 11v.

[7] Мэн-цзы, гл. VI, ч. 9, стр. 14 v.

Таким образом из свидетельств текста «Мэн-цзы» мы можем сделать следующие выводы: 1) сущность учения Ян Чжу заключалась в его «эгоизме», крайнем индивидуализме, который, с точки зрения конфуцианства, так же еретичен, как и учение о «всеобщей любви» Мо Ди; 2) Мэн-цзы подходил к учению Ян Чжу только со стороны его этики, которая в корне противоречила этической теории школы Конфуция.

Мэн-цзы в своей борьбе с учениями Ян Чжу и Мо Ди защищает два этических начала (из четырех: 仁 'гуманность', 義 'долг', 禮 ли — необходимость соблюдения установленных отношений и обрядов, 智 чжи 'мудрость'), а именно — гуманность и чувство долга. Эти четыре этических принципа, коренящиеся в чувствах стыда, сочувствия, скромности и различения правого и неправого, прирожденных человеку, составляют, с точки зрения Мэн-цзы, внутреннее содержание и нравственное совершенство человеческой личности. Но, как указывает комментатор Чжао Ши, «в пути цзюнь-цзы [т. е. человека, стремящегося к моральному совершенству] первыми [т. е. наиболее существенными] являются гуманность и чувство долга...». Сущность принципа жэнь в конфуцианском понимании, конечно, не выражается словами «гуманность» или «любовь», как обычно его переводят; он формулирует некоторый закон отношений между людьми, причем эти отношения должны базироваться на строгом соблюдении семейной и государственной, т. е. социальной иерархии, в условиях которой каждый член семьи и общества должен точно сообразовывать свое поведение с занимаемым им положением в обществе: государь должен быть государем, отец — отцом, сын — сыном и т. д.[1] Этот принцип конфуцианского гуманизма и этических взаимоотношений, зависимых и определяющихся взаимоотношениями иерархическими, а в конечном счете классовыми, Мэн-цзы и противопоставлял идее «всеобщей любви» в учении Мо Ди и индивидуалистическому критерию в этике Ян Чжу.

Универсализм Мо Ди и индивидуализм Ян Чжу находились также в глубоком противоречии с другим конфуцианским принципом — принципом долга, устранение которого подрывало, в первую очередь, необходимое status quo в отношениях между государем и подданным. Вполне естественно, что учения Ян Чжу и Мо Ди не могли не вызвать со стороны Мэн-цзы — этого столпа древнего конфуцианства — той острой враждебности, которая сквозит в каждой его строчке, посвященной этим вольнодумцам древнего Китая.

Наконец, свидетельства Мэн-цзы дают нам основание сделать те выводы об успехе учения Ян Чжу, о которых уже говорилось выше. Это, во-первых, большая распространенность этого учения в эпоху Мэн-цзы (т. е. после смерти основоположника учения), которая, по словам Мэн-цзы, создавала преграду для развития конфуцианства и которая объясняет нам воинствующие настроения Мэн-цзы по отношению к Ян Чжу и его последователям. Во-вторых, становится вполне вероятным существование целой школы учеников Ян Чжу в IV—III вв. до н. э., сохранившей и зафиксировавшей традицию учителя.

Итак, еще раз подчеркнем, что свидетельства Мэн-цзы, Чжуан-цзы, а также VII главы в сочинении «Ле-цзы», хронологически восходящие к последним столетиям до нашей эры, являются для исследователя учения Ян Чжу наиболее ранними и полными источниками и должны быть положены в основу исследования.

---

[1] См.: Лунь-юй, XII, 11.

Следующими хронологически источниками наших сведений о Ян Чжу являются высказывания о нем и его учении ряда китайских философов, историков и писателей.

В Люй-ши чунь цю 呂氏春秋,[1] сочинении, приписываемом известному Люй Бу-вэю 呂不爲, Ян Чжу рассматривается как один из десяти наиболее мудрых людей, на ряду с Лао-цзы, Кун-цзы, Мо Ди, Гуань Инем, Ле-цзы, Чэнь Бянем 陳駢,[2] Сунь Бинем 孫臏,[3] Ван Ляо 王廖 и Ни Ляном 兒良.[4] О Ян Чжу сказано: «Ян Шэн ценил [принцип] „для себя“». Комментатор Гао Сю 高誘 объясняет, что Ян Чжу «пренебрегал миром и ценил [принцип] „для себя“».

Ян Чжу упоминается также в тексте, вышедшем из школы Хуай Нань-цзы 淮南子 (II в. до н. э.).[5] Ян Сюн 陽雄 (I в. до н. э.) резко осуждает Ян Чжу, на ряду с Чжуан-цзы, Мо Ди и др.: «Чжуан и Ян распущены и беспринципны . . .» [6] «В древности Ян и Мо преградили путь [к истине]; Мэн-цзы отверг их и раскрыл шире его [просторы]...» [7] Также отрицательно относился к старому вольнодумцу и Сюй Гань 徐幹 (170—217 гг. н. э.), который говорит, что «в древности Ян Чжу, Мо Ди, Шэнь Бу-хай, Хань Фэй-цзы, Тянь Бянь и Гунсунь Лун наводили смуту и путь древних царей был предан забвению».[8]

Один из известных сунских философов Чэн-цзы (程子) ярко выразил точку зрения на Ян Чжу сунского конфуцианства, так называемого неоконфуцианства. Чэн-цзы утверждал: «Вред от учений Яна и Мо значительнее вреда, наносимого учениками Шэнь Бу-хая и Хань Фэй-цзы. Но вред, причиняемый буддистами даже больше, чем вред от учений Яна и Мо. Ян-ши [выдвинув принцип] „для себя“ подверг сомнению [принцип] долга; Мо Ди [выдвинув принцип] „всеобщей любви“ подверг сомнению [принцип] гуманности. . .» Чэн-цзы подчеркивал ничтожность и односторонность учений Ян Чжу и Мо Ди, которые в своей ограниченности достигли вершин этической анархии и подрыва самых основ человеческой жизни в своем фактическом отрицании отца и государя и уничтожении их авторитета в семье и государстве.[9]

Большой интерес представляет для нас совершенно оригинальная точка зрения на сущность учения Ян Чжу знаменитого систематизатора неоконфуцианства и виднейшего представителя сунской философии Чжу Си 朱熹 (1130—1200 гг.). В унисон с остальными конфуцианскими писателями Чжу Си считал, что «учения Ян Чжу и Мо Ди были ложными учениями».[10] Но он не ограничился констатацией этого факта, а сделал попытку установления соотношения между учением Ян Чжу и даосизмом. «Ле-цзы и Чжуан-цзы, — пишет он, — основываются на учении Ян Чжу и поэтому в их сочинениях часто цитируются его суждения. . . Учение же Ян Чжу исходит из учения Лао-цзы; нужно заметить, что Ян Чжу учился у Лао-цзы. Вот по-

---

[1] XVII, 7.

[2] Чэнь Бянь родом из царства Ци; ему принадлежит сочинение Дао-шу 道書 в 15 главах.

[3] Сунь Бинь, родом из царства Чу, был министром в царстве Ци.

[4] Ван Ляо и Ни Лян — древнекитайские военные писатели-стратеги.

[5] Хуай Нань-цзы, гл. XIII, стр. 8 r—v (по изданию Сы бу цун кань).

[6] Фа янь 法言, гл. VIII, стр. 4 v (по изданию Сы бу цун кань).

[7] Там же, гл. II, стр. 3 v.

[8] Чжун лунь 中論, II, стр. 1v — 2r (по изданию Сы бу цун кань).

[9] Ту шу цзи чэн, XXI, 440, Чэн-цзы и шу 程子遺書.

[10] Там же, XXI, 440, Чжу-цзы юй лу 朱子語錄.

чему и сочинение Ле-цзы и сочинение Чжуан-цзы говорят о Ян Чжу. Мэн-цзы опровергал учение Ян Чжу — значит он опровергал и учение Чжуан-цзы и Лао-цзы».[1] Таким образом Чжу Си не только безоговорочно включил Ян Чжу в число древних даосских мыслителей, но больше того, поставил его сразу же после Лао-цзы, превратив его учение в связующее звено между Лао-цзы, с одной стороны, и Ле-цзы и Чжуан-цзы — с другой. Еще с большей очевидностью эта точка зрения выражена в следующих словах Чжу Си: «Все люди говорят, что Мэн-цзы не выступал против Лао-цзы. Но Лао-цзы ведь и есть Ян-ши. Спрашивают: „Ян-ши любил только себя, его учение поверхностно, но почему весь мир чтит его". Я считаю, что его учение не поверхностно, оно заняло хорошее (подобающее) место. Это и есть учение Лао-цзы».[2] С другой стороны, проводится параллель между концепциями Ле-цзы и Ян Чжу: «. . .его учение (Ле-цзы) сходно с учением Ян Чжу».[3] Чжу Си заблуждался, утверждая, что Ян Чжу был учеником Лао-цзы, что учение Ян Чжу и есть учение Лао-цзы, что Чжуан-цзы и Ле-цзы чуть ли не ученики Ян Чжу и поэтому они приводят справки о нем и цитируют его.

Для того чтобы полнее осветить вопрос об отношении к Ян Чжу представителей сунской идеологии, нужно еще указать на Ван Ань-ши 王安石 (1021—1086 гг.) — знаменитого государственного деятеля и литератора эпохи Сун, написавшего «Рассуждение о Ян Чжу и Мо Ди».[4]

Подобно Мэн-цзы, Вань Ань-ши обвиняет Ян Чжу и Мо Ди в крайней односторонности, вследствие чего их учения страдают ограниченностью. Учения Яна и Мо считаются только с принципами или «для людей» или «для себя...» Тот, кто исходит из учения Ян-цзы, тот не обладает чувством долга, а тот, кто исходит из учения Мо-цзы, тот не обладает чувством гуманности (жэнь). В принципах гуманности и долга нет ничего, что можно было бы отбросить, и тот, кто следует им и от них не отклоняется (не утрачивает своего положения в обществе), тот является последователем совершенномудрых людей. Оба учителя (Ян Чжу и Мо Ди) утратили чувство долга и гуманности и, поэтому, не увидели цельности (единства) неба и земли; они одинаковы в этом отношении. То, чем руководился Ян-цзы, есть принцип «для себя»; то, чему учил Мо Ди, есть принцип «для людей»...

Однако Ван Ань-ши, исходя, в общем, в критике Ян Чжу и Мо Ди от Мэн-цзы, проявляет в развитии критики большую самостоятельность и стремление к своеобразному примирению учения Ян Чжу с конфуцианством. Концепцию Ян Чжу он пытается оправдать тем, что первоначальной основой, исходным моментом деятельности человека, стремящегося к совершенствованию, является работа над собой, над усовершенствованием своей личности, т. е. деятельность согласно принципу «для себя». Личное совершенство, как результат деятельности «для себя», и является основным условием внешней деятельности человека, уже основанной на противоположном принципе «для людей». Другими словами, человек, стремящийся к совершенству ученый (в конфуцианском понимании), может успешно действовать «ради людей» только в том случае, если он подготовил себя к этому, действуя сперва только «ради себя», «для себя».

По мнению Ван Ань-ши, если человек, настолько несовершенный, чтобы успешно действовать в интересах своей личности, т. е. «для себя», все свои стремления уже направляет к осуществлению принципа деятельности «для людей», то очевидно, что он идет по неправильному пути. Ясно, что если чело-

[1] Там же, XXI, 439.
[2] Ту шу цзи чэн, XXI, 433.
[3] Там же, XXI, 469.
[4] Ту шу цзи чэн, XXI, 440, Ян Мо бянь 楊墨辨.

век идет по неправильному пути, то, несмотря на свое стремление к деятельности «ради людей», он все равно не может осуществить ее. С этой точки зрения, учение Ян Чжу ограниченно, так как оно предполагает только деятельность «для себя» и не идет дальше; в такой же мере ограниченно и учение Мо Ди, так как оно начинается с деятельности «для людей», игнорируя первоначальный этап деятельности «для себя», в интересах совершенствования личности. «Ян Чжу знал, как действовать „для себя", но он не мог проникнуть в путь великого Юя,[1] и это может быть названо заблуждением. Мо-цзы уничтожил различие между родственниками и соседями; тот же, кто запрещает ради людей действовать „для себя" и (таким путем) стремится помочь людям, тот (в действительности) наносит вред миру...» Поэтому Ян Чжу стоит ближе к конфуцианству, так как его учение исходит, по существу, от правильного положения, которое, однако, берется изолированно и не получает дальнейшего развития. Мо Ди, наоборот, стоит дальше от конфуцианства, так как в своем учении игнорирует исходный принцип деятельности человека — его деятельность «для себя» в целях нравственного усовершенствования.

Искусственность такой интерпретации учения Ян Чжу и натянутость попытки Ван Ань-ши сблизить его с конфуцианством совершенно очевидны. Он игнорирует коренное различие между индивидуалистической этикой Ян Чжу, стремившейся освободить личность от оков этикета и предрассудков, поставленных ей существующим порядком вещей, с одной стороны, и конфуцианской этикой, построенной в строгом соответствии с иерархической системой общества и основанной на пресловутом принципе жэнь, гуманности, с другой стороны. Ян Чжу стремился включить человека в поток естественного движения природы и отдать его во власть его естественных чувств и наклонностей. Конфуцианцы же, наоборот, прилагали все усилия к тому, чтобы эту личность сделать уделом догматической нормы и пассивным придатком феодально-бюрократического аппарата и строго регламентированной китайской патриархальной семьи. Ван Ань-ши проходит мимо этого различия.

Заканчивая обзор тех немногих свидетельств о Ян Чжу и его учении, которые сохранились в китайской традиционной литературе, можно подчеркнуть лишь одно довольно интересное обстоятельство, хорошо иллюстрирующее тенденциозность китайской литературной традиции, которая находит объяснение в классовой феодальной сущности конфуцианской литературы. Буквально все, начиная от Мэн-цзы и кончая Ван Ань-ши, клеймят учение Ян Чжу, в котором видят невиданное отступление от первооснов конфуцианской этики. Сунские философы, поставленные перед фактом существования в истории китайской мысли враждебного конфуцианству учения Ян Чжу, встали на путь его замалчивания и фальсификации, отказа ему в какой-либо самостоятельности. Не уничтоженное традицией они хотели уничтожить простым, казалось бы, безболезненным путем: Чжу Си объявил Ян Чжу верным учеником Лао-цзы, а его учение — основой концепций Чжуан-цзы и Ле-цзы, Ван Ань-ши просто «превратил» древнекитайского вольнодумца в «недоучившегося» конфуцианца.

III

В учении Ян Чжу в том его виде, как оно отражено в VII главе сочинения «Ле-цзы», в отдельных отрывках других глав этого же сочинения, а также в свидетельствах указанных философских писателей древности,

[1] По преданию, легендарный царь Юй, образцово управляя страной в течение 9 лет, только три раза прошел мимо ворот своего дома; он слышал крики и плач своих детей, но он не сказал им ни одного слова. Ван Ань-ши оценивает поведение Юя, как образец деятельности на благо людей.

мы не найдем решения многих важнейших вопросов бытия и мышления. Решение этих вопросов, даже в тех ограниченных историческими условиями пределах, какие мы находим у представителей античной философии, не нашло места в концепции Ян Чжу. Его мировоззрение строится на чрезвычайно непосредственном, сенсуалистическом восприятии мира и, главным образом, окружающей социальной действительности. Ян Чжу не ставит вопросов о происхождении мира и об отношении мышления к бытию, он не занимается логическими изысканиями и проблемой понятия. Момент познания выступает у него в форме непосредственного созерцания, чувственного восприятия.

Об отношении Ян Чжу к основным философским проблемам можно судить лишь косвенно, исходя из тех немногих общих положений, которые встречаются в приписываемом его школе тексте и которые, как правило, являются лишь теоретическими предпосылками для суждений в области этики.

Ян Чжу сосредоточил свое внимание на этической проблеме, которая стояла в центре и других учений древнего Китая. Даосизм учил о необходимости освобождения человека от уз внешнего мира и удаления из него. Его представители требовали погружения в самосозерцание, в стремление достигнуть совершенного тождества личности и абсолютного Дао. Принцип «недеяния» возводился даосами в высший этический закон. Конфуцианство, только что родившееся и оформлявшееся, еще в большей степени, чем даосизм, развивалось в чисто этическом направлении. Оно было практической этико-политической теорией и, создатели ее — Конфуций и его ближайшие последователи — стремились обосновать свой социально-исторический идеал — древнюю империю легендарных царей Яо и Шуня — и, в соответствии с ним, требовали создания единой централизованной империи во главе с царем-сюзереном. Третьим направлением древнекитайской мысли, пользовавшимся, согласно свидетельству Мэн-цзы, большим успехом, было учение Мо Ди, в центре которого стоял этический принцип «всеобщей любви», о котором мы уже упоминали.

Ни даосизм с его фантастической идеей абсолютного, идеального бытия в единении с Дао и его метафизическим этическим принципом «недеяния», ни конфуцианство с его тенденцией ограничить личность и заключить ее в нерушимые рамки иерархии, ни учение Мо Ди с его проповедью «всеобщей любви», звучавшей как ирония в тот смутный период китайской истории, когда все вопросы политики и экономики решались силою оружия, не могли удовлетворить исканий китайского вольнодумца.

Всем распространенным в ту эпоху учениям Ян Чжу противопоставил свое, как казалось ему, трезвое и единственно отвечающее действительности мировоззрение, в центре которого он поставил учение о человеке, как свободной личности, как об индивидууме, подчиненном в своей деятельности только законам своей собственной природы. Ян Чжу не хотел быть фантазером ни в стиле даосов, ни в стиле конфуцианцев, ни в стиле моистов. У него человек, индивидуум, остается в обществе, но он не стремится навязать обществу каких-то неизменных норм. Человек стремится перестроить самого себя, согласно законам своей собственной природы, отдаться этой природе, достигнуть наиболее полноценного восприятия жизни и наиболее совершенного развития духовных и физических способностей. Именно таким должен представляться, с точки зрения Ян Чжу, идеальный человек, для которого даже жизнь и смерть являются природными, естественно-необходимыми фактами, и поэтому по отношению к ним он совершенно равнодушен. Отсюда вытекает и этим обусловливается тенденция к крайне выраженному индивидуализму, к отрицанию каких бы то ни было моральных этических норм.

Учение о человеке, подчиненном только своей собственной природе, является центральным пунктом философско-этических взглядов Ян Чжу.[1] У Ян Чжу нет и следов идеалистического индетерминизма, признающего несуществующую в природе абсолютно свободную личность. В учении о человеке мыслитель выступает как наивный материалист. Признание естественной необходимости и обусловленной ею определенной связи явлений внешнего мира является исходным понятием как этики Ян Чжу, так и его мировоззрения в целом. В этом отношении он напоминает нам великого Демокрита, который утверждал, что «все совершается по необходимости...»

Перед взорами Ян Чжу предстает природа, подчиненная естественной необходимости — этому абсолютному и единственно реальному закону. Мы, конечно, не находим во фрагментах, приписываемых Ян Чжу, логического определения понятия естественной необходимости; он формулирует его в ряде афоризмов, образных определений, сравнений, он иллюстрирует его конкретными примерами. Это понятие у него материалистическое и не может быть отождествлено с религиозным представлением судьбы.

Действительно, примитивность науки и техники, бессилие человека перед природой и перед окружающими его явлениями социальной жизни, абсолютно господствующими над индивидуумом, были причиной того, что понятие естественной необходимости претворялось в сознании людей как нечто сверхъестественное, как роковая судьба. Древнегреческие мыслители и даже те из них, которые были материалистами, признавали судьбу, связывая ее с понятием необходимости. «Все происходит по определению судьбы, так как эта судьба приносит силу необходимости; этого мнения держались Демокрит, Гераклит, Эмпедокл, Аристотель».[2] Демокрит говорил, что «мир [управляется] некоторой неразумной природой...» Закон жизни и смерти есть ближайшая форма проявления природной, естественной необходимости. Именно факт необходимой смены жизни и смерти является для Ян Чжу основным аргументом для утверждения необходимой связи явлений и абсолютного действия естественной необходимости. Мир материален и частью его является человек, который после смерти уходит в природу, сливается с нею и прекращает свое существование. На смену жизни с естественной необходимостью приходит смерть.

«В жизни все вещи отличаются друг от друга, в смерти же — все они равны. В жизни есть мудрые и глупцы, знатные и не знатные — и это то, что различает их [людей]. В смерти же есть тление и уничтожение, тление и разрушение — вот что делает их равными. Но мудрость или глупость, знатность или незнатность — не во власти [человека], а также не в его власти тление и разрушение».[3]

Эти явления Ян Чжу ставит в зависимость от некоторого объективного фактора: «живущие не рождаются сами собою, а умирающие не умирают сами по себе. Мудрые не мудры сами по себе и глупцы не глупы сами по себе. Знатные не знатны сами по себе, а незнатные не знатны сами по себе. Наоборот, все существа одинаково рождаются и одинаково умирают, бывают одинаково умными и одинаково глупыми, бывают одинаково знатными и одинаково незнатными».[4] После смерти, говорит Ян Чжу, все равны, — и мудрые цари древности и цари-изверги и тираны; после смерти они все — лишь тленные останки.

---

[1] Я не вижу никаких оснований для утверждения Р. Вильгельма, что индивидуум, как таковой, не представлял для Ян Чжу интереса; больший интерес представляло для него человечество вообще. Наоборот, в центре учения Ян Чжу был именно индивидуум.

[2] Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. ОГИЗ, 1935, стр. 58.

[3] Ле-цзы, VII, 3.

[4] Ле-цзы, VII, 3.

Ян Чжу утверждает, таким образом, тленность всего существующего, утверждает необходимо действующий закон жизни и смерти, как выражение общего, универсального принципа естественной необходимости. К этим главным идеям своего учения Ян Чжу неоднократно возвращается в своих беседах. Он подчеркивает абсурдность фантазий о бессмертии, так как смерть есть естественно необходимое, полное уничтожение живого существа и ничто не может противостоять ей.

Мэнсунь Ян, наиболее близкий ученик Ян Чжу, спросил однажды у учителя — можно ли согласиться с обычным стремлением человека достигнуть бессмертия. Учитель дал категорически отрицательный ответ, сославшись на закон природы. «[Согласно] закону [природы] (理) — не существует бессмертия... [согласно] закону [природы] нет вечной (久) жизни...»[1]

Развивая и аргументируя этот тезис, Ян Чжу говорит, что человек не может продлить жизнь через заботливый уход за собой, так же как он не может достигнуть изобилия только посредством любви к жизни; точно так же нельзя добиться ранней смерти через презрение к телу, а посредством пренебрежения к жизни нельзя сделать ее бедной. И поэтому бывает так, что тот, кто очень ценит свою жизнь — ее теряет, а тот, кто презирает ее — тот долго не умирает; и точно так же бывает, что тот, кто любит жизнь — не достигает богатства, а тот, кто принимает ее как нечто неважное — все же не становится от этого беднее.

«Четырех мудрецов считают теперь совершенными, но они имели много горького до смерти и пришли к ней общим со всеми путем. Двух злодеев (тиранов) считают порочными, но они наслаждались радостью до конца своих дней и также пришли к смерти общим для всех путем...»[2]

В соответствии с отрицательным отношением к бессмертию, о котором мечтали даосы, Ян Чжу выступал против обожествляемого конфуцианцами культа предков. Опираясь на авторитет древних, которые, якобы, требовали, с одной стороны, сострадания друг к другу в жизни, а с другой стороны, выдвигали принцип «в смерти оставить друг друга», Ян Чжу говорил: «Принцип — покинуть друг друга — не означает не грустить друг о друге. Но не кладите в рот [мертвым] жемчужин и драгоценных каменьев, не надевайте [на них] вышитых шелковых одеяний, не приносите в жертву быка и не выставляйте роскошной утвари».[3]

В другом отрывке VII главы те же самые мысли Ян Чжу вложены в уста Янь Пин-чжуна, который в беседе с Гуань И-у сказал: «погребение мертвых — [дело] незначительное, что же об этом говорить... Если я мертв, то что же во мне есть. Меня можно сжечь или бросить в воду, предать земле или оставить непогребенным; меня можно завернуть в травы и бросить в любую канаву или одеть в прекрасные одеяния и положить в каменный саркофаг; все это — безразлично для меня».[4]

В словах Ян Чжу и Янь Пин-чжуна отражен материалистический взгляд на сущность смерти, как на полное уничтожение живого существа. Духи умерших, которым, согласно требованиям народной религии, нужно воздавать почести и приносить жертвоприношения, не существуют, являются фантазией, вымыслом. Здесь мы имеем прямое выступление против древней религии, а косвенно и против конфуцианцев, придававших очень большое значение культу предков и связанным с ним обрядам

[1] Ле-цзы, VII, 10.
[2] Ле-цзы, VII, 13. Здесь имеются в виду, с одной стороны, Юй, Шунь, Чжоу-гун и Конфуций, а с другой, — Чжоу Синь и Цзе Гуй; см. стр. 206—207.
[3] Ле-цзы, VII, 6.
[4] Ле-цзы, VII, 7.

жертвоприношения. Достаточно вспомнить, с каким глубочайшим уважением говорил Конфуций о предках и с какой настойчивостью он наставлял своих учеников блюсти принципы древней религии в отношении жертвоприношений им,[1] чтобы понять смелость и радикальность суждений Ян Чжу.

Атеизм Ян Чжу проявляется еще более ярко в его трактовке неба. Он решительно отвергает сверхъестественные качества неба, которыми наделяют его люди. Здесь тоже смелый вольнодумец делает выпад против конфуцианства, рассматривавшего небо в согласии с древнекитайскими религиозными верованиями как сверхъестественную сущность, как управляющее людьми божество.

«Как же может знать человек то, чего не знает само небо. От неба не исходит помощь [так же как и] несчастье не исходит от людей, ни я и ни ты не знаем [его], как же могут знать его врачеватели и волшебники».[2]

Вместо неба Ян Чжу выдвигает принцип естественной необходимости, о котором я говорил уже выше. Естественная необходимость выступает у него в форме судьбы, и мыслитель призывает человека отдаться полностью ее власти. В беседе со своим младшим братом Ян Бу, Ян Чжу так формулирует понятие судьбы:

«Древние люди знали одно слово; я всегда его помню и хочу сказать тебе. [Мы] не знали почему [оно] существует так, но [оно] существует само по себе. Это — судьба (命 мин). И ныне непроницаемая тьма и хаос сопровождают и того, кто действует, и того, кто остается бездеятельным. Одно уходит сегодня, другое приходит завтра. Кто же может проникнуть в [ее] причины. Все это есть судьба. Кто доверится судьбе — для того нет ни долголетия, ни преждевременной смерти. Кто доверится закону [необходимости] [3] — для того не будет правого и неправого. Кто доверится природе — для того не будет ни безопасности, ни опасности. И тогда можно будет сказать о нем, что для него нет и того, во что он верит и того, во что он не верит. Это и есть истина и простота (действительность). Зачем же уходить или приходить, печалиться или радоваться, действовать или не действовать...»[4]

«Судьба», таким образом, есть не что иное, как естественная сущность природы, естественная необходимость, проявляющаяся, напр., в вечном законе жизни и смерти. Поэтому попытки продления жизни и достижения бессмертия есть пустые фантазии, так как они противоречат закону природы.

Материалистически настроенный Ян Чжу подходит к трактовке человека как части, элемента природы, принципиально не выделяя его среди многообразных существ и вещей мира. Универсальность действия естественной необходимости является теоретической предпосылкой тезиса единства мира, к обоснованию которого фактически подходит Ян Чжу.

«Человек подобен небу и земле и соединяет в себе природу пяти постоянств. Человек наиболее разумен из живых существ; ... он должен полагаться на знание (мудрость) и не полагаться на силу. Поэтому он ценит знание (мудрость); оно сохраняет „я“ и поэтому является ценным. Он не ценит [грубую] силу, так как она наносит вред вещам и поэтому является неценной. Однако мы не обладаем нашим „я“ (телом), оно родилось и неиз-

---

[1] См.: Лунь-юй, I, 9; II, 5 и др.

[2] Ле-цзы, VI, 6.

[3] Ли—理. Комментатор правильно интерпретирует термин «ли», как естественный закон — цзыжань чжи ли — 自然之理.

[4] Ле-цзы, VI, 8.

бежно вырастает. Мы не обладаем и [внешними] вещами; и лишь только мы овладеваем ими, как неизбежно их утрачиваем».[1]

Представление о мире, как единстве неба, земли и человека, с которым мы сталкиваемся в концепции Ян Чжу, имеет широкое распространение в китайской философии. Это представление у Ян Чжу приобретает материалистический характер, так как, с одной стороны, все три элемента — небо, земля и человек—не подчинены какой-либо над миром стоящей силе, сверхъестественной сущности или божеству, а существуют сами по себе и следуют в своем развитии закону естественной необходимости, а с другой стороны, человек не возводится в степень высшего существа, центра вселенной, а трактуется лишь как часть природы, как необходимый ее элемент, обладающий, однако, разумом и благодаря этому выделяющийся среди остальных существ природы.

Интересно отметить, что Ян Чжу делал попытку распространить идею единства мира на область гносеологическую и показать, что в соответствии с этим единством должно существовать и единое, истинное учение о мире, т. е. учение, основанное, повидимому, на проникновении в сущность естественной необходимости в природе. Мысль о едином учении, под которым Ян Чжу мог подразумевать лишь свое собственное учение, выражается в рассказе о затерявшейся овце. Один из учеников Ян Чжу так пояснил мысль учителя, выраженную в этом рассказе: «Так как большая дорога разветвляется на множество боковых дорог, то благодаря этому и потерялась овца. Ученики погибают, так как [существует] много мнений. Учение в своей основе не [должно быть] противоречиво и [должно быть] едино и только в частностях [могут проявляться] различия [в точках зрения]».[2]

Мир действительности, подчиненный силе необходимости, естественно должен рассматриваться в учении Ян Чжу как нечто непостоянное, явления и вещи которого подвержены уничтожению. Идея изменчивости, однако, не нашла в учении Ян Чжу непосредственного выражения, и мы можем только на основании некоторых, крайне общих и неконкретизированных суждений заключить, что эта идея не могла быть чуждой мыслителю и он подходил к ней, как к чему-то логически вытекающему из его общей концепции. «Число лет от глубокой древности до наших дней — читаем мы в VII главе — не поддается исчислению. Только от Фу Си прошло 300 000 с лишним лет. Мудрое и глупое, красивое и безобразное, успехи и неудачи, правое и неправое — все это подвержено уничтожению; [и различие заключается] только в том, что одно исчезает медленно, а другое быстрее. . .»[3]

Так, с точки зрения Ян Чжу, все подвержено уничтожению; все, что рождается, неизбежно должно погибнуть. Эта идея, присущая многим древним мыслителям, в том числе и материалистам-метафизикам, очень далека, конечно, от обоснования развития и общей изменчивости вещей, их внутренней сущности.

Гносеологическая сторона учения Ян Чжу остается для нас крайне неясной; в его беседах со своими учениками мы не находим достаточно материала, который дал бы нам возможность всесторонне и убедительно осветить взгляды Ян Чжу на процесс познания, на его источники, задачи, пути и т. д. Проблему познания, как особую и специфическую часть мировоззрения, Ян Чжу в своем учении не поставил, и поэтому о его теоретико-

---

[1] Ле-цзы, VII, 16.
[2] Ле-цзы, VIII, 23.
[3] Ле-цзы, VII, 15.

познавательных воззрениях мы можем судить только по косвенным данным, которые могут быть почерпнуты в этической теории мыслителя.

В целях определения практического поведения человека, Ян Чжу ставил вопрос о том, как нужно относиться к внешнему миру, чтобы в наиболее полной мере отдать себя течению естественной необходимости, судьбы. Условием включения человека в поток естественного течения вещей является, с точки зрения Ян Чжу, непосредственное чувственное восприятие мира во всем богатстве его форм, красок, явлений. Основанное на этом восприятии отношение к миру, непосредственное, освобожденное от всяких внешних условностей и ограничений, требующее всестороннего удовлетворения естественных желаний и стремлений человеческой личности собственно и является теоретической основой этики Ян Чжу.

Ян Чжу считал, что человеку в его жизни даны только какие-нибудь десять лет, в течение которых он свободен от горя, скорби, неудач. «Красота, изобилие, красота тонов (музыка)» — составляют радость его жизни.

В одном из фрагментов VII главы приводится суждение, приписываемое Гуань И-у и совпадающее, повидимому, с точкой зрения Ян Чжу.

«Дайте ей (жизни) свободное течение и больше ничего! Ничему не противодействовать, ничто не подавлять. . .»

«Уши стремятся к восприятию звуков, и не позволять им слышать — это значит подавлять способность слуха. Глаза стремятся созерцать красоту, и не позволять им видеть — это значит подавлять способность зрения. Нос стремится к восприятию ароматов, и не позволять ему обонять — это значит подавлять способность к обонянию. Рот стремится говорить о правом и неправом, и не позволять ему говорить — это значит подавлять мудрость (препятствовать развитию знания). Тело стремится к успокоению в красоте и изобилии (к наслаждению красотой и изобилием), и не позволять ему следовать этому — это значит подавлять соответствие [природе]. Мысль стремится к свободному достижению [целей], и не позволять ей действовать — это значит подавлять природу. . .» [1]

По мнению Ян Чжу, жизнь, подчиненная условностям и внешним нормам, которые ограничивают естественные стремления личности, ничем не отличается от «цепей и оков тяжелого заключения».[2] Он обращает свои взоры к седой древности и там ищет идеал свободного, подчиненного только природе человека.

«Люди глубочайшей древности знали о непродолжительности жизни, они знали о скором приближении смерти. Поэтому они в своих поступках следовали [влечениям] сердца и не противились естественности (цзыжань). Они не устраняли того, что доставляло удовольствие телу. Они действовали не ради славы, а следовали природе,[3] отдавались свободному течению и не шли против [течения] всех вещей; они не стремились к посмертной славе...» [4]

Хотя Ян Чжу и не выдвигает непосредственно проблемы сущности и источника познания, тем не менее приведенные суждения как самого мыслителя, так и его единомышленников могут дать нам основание для некоторых заключений о гносеологических моментах учения Ян Чжу. Сенсуалистический максимализм в этике не может не иметь органической связи с чувственным восприятием жизни, объективной действительности, мира вообще; больше того, он имеет своим теоретическим и практическим

[1] Ле-цзы, VII, 7.
[2] Ле-цзы, VII, 2.
[3] Совершенно очевидно, что понятия «природы» (性 син) и «естественности» (自然 цзыжань) у Ян Чжу тождественны.
[4] Ле-цзы, VII, 2.

основанием не умственные абстракции, не спекулятивное мышление, а созерцание, именно чувственное восприятие вещей и явлений реального мира. Только органы чувств, связывающие человека с этим миром, могут дать объективное представление о нем и служить надежным критерием для определения истины жизни, а также и практическим средством достижения этой истины, сущность которой сводится к максимально полному слиянию человека с естественным течением природы.

Не подлежит сомнению, что если бы Ян Чжу сознательно поставил гносеологическую проблему, то несомненно он определил бы сущность знания материалистически, признав чувственное восприятие источником познания объективного мира.

Характерной особенностью учения Ян Чжу в его гносеологических моментах является глубокий скептицизм, прямым следствием и отражением которого выступает этический пессимизм. Теоретические корни этого скептицизма лежат в концепции абсолютного господства силы естественной необходимости. Человеческая личность находится в полной зависимости от этой силы, активная деятельность человека устраняется совершенно, и ее роли не отводится никакого значения в практической жизни. Мировоззрение Ян Чжу в этом отношении имеет принципиально сходные черты с древним материализмом, фаталистичность которого (например в древнегреческой философии — у Демокрита) была прямым следствием общетеоретического тезиса о сущности мирового процесса, подчиненного абсолютно-действующей и непреодолимой силе необходимости.

Идеалисты всегда предавались фантастическим мечтаниям о неизреченной, практически недостигаемой абсолютной истине, в которой видели глубочайшую сущность мира; они реальную действительность превращали в иллюзию, а созданную в результате умственных спекуляций иллюзию об абсолютном выдавали за действительность. Древние материалисты, отвергая идеалистические фантазии, не могли, в силу объективных исторических условий, преодолеть противоречия между необходимостью природы и стремлением разумной человеческой личности, другими словами — не могли разрешить противоречия между необходимостью и свободой. Они отдавали человека во власть слепых сил природы.

По этому же пути шел в своем учении и Ян Чжу. Человеческую личность, которую он хотел освободить от социальных условностей, так дорогих сердцу конфуцианцев, он подчинил власти этих сил, необходимому естественному течению вещей. Чувственное восприятие объективной действительности рассматривалось и оценивалось им крайне односторонне — только как средство, как метод наиболее разумного, но совершенно пассивного приспособления человека к внешней среде. Вполне естественно, что Ян Чжу, мыслитель IV в. до н. э., не мог подняться до постановки проблемы соотношения свободы и необходимости; необходимость у него исключала свободу.

Ян Чжу отказывается от понимания и даже попыток проникновения в сущность естественной необходимости, судьбы, воли неба, натуралистически им истолкованного. «То, чего не знает небо, как же может знать человек...» [1] Говоря о судьбе, сущность которой скрыта в мраке неизвестности, он учит: «...непроницаемая тьма и хаос сопровождают и того, кто действует, и того, кто остается бездеятельным. Дни уходят и возвращаются. Кто же может познать [ее] причины? Все это есть судьба...» [2]

Познавательный скептицизм Ян Чжу распространяется и на историческое знание. Он с недоверием относится к древности, обоготворяемой Кон-

[1] Ле-цзы, VI, 6.
[2] Ле-цзы, VI, 8.

фуцием, который стремился в ней черпать свою социально-этическую мудрость и на ее основе хотел исторически обосновать социально-политический и этический идеал своего учения. «Дела глубокой древности, — говорил Ян Чжу, — погибли и кто же может описать их? Дела трех поколений царей частью сохранились, частью погибли. О событиях [эпохи] пяти царей [1] кое-что известно, об остальном можно лишь догадываться. События [эпохи] трех царей [2] скрыты [от нас], отчасти известны, но ни одно из 10 000 не может быть воспроизведено в памяти. Так и дела нашей собственной жизни можно лишь отчасти слышать, отчасти видеть, но ни одно из 10 000 (т. е. всех) неизвестно нам [в сущности]. Даже события, [протекающие] перед нашими глазами, могут или сохраняться (длительно существовать), или проходить (погибать) и среди тысячи [из них] нельзя ни об одном [что-либо] знать...»[3]

В данном случае Ян Чжу проявляет не только отрицательное отношение к легендарной древности, но и подчеркивает также свое отношение к познанию вообще. Он, опять-таки косвенным путем, утверждает необходимость непосредственного, чувственного восприятия действительности, которое позволяет познавать непосредственно окружающее и чувственно-воспринимаемое. Невозможность эмпирического познания далекого прошлого вселяет в мыслителя сомнение в его достоверности и, одновременно, неверие в те идеалы конфуцианства, которые базировались на факте легендарной древности, в которую конфуцианцы верили и, больше того, в которой они видели нечто вроде «золотого века» истории.

Касаясь вопроса о гносеологических моментах учения Ян Чжу, нельзя пройти мимо одного из суждений проф. Ху Ши по поводу сущности этого учения. Можно ли, как это делает проф. Ху Ши, считать основным методом учения Ян Чжу так называемый «анонимизм» (умин чжуи), который может быть, по его мнению, сближен с средневековым номинализмом в Европе. Ху Ши считает, что Ян Чжу «устремился в крайность; он признавал реальность телесных вещей и не признавал общих имен.» [4] В качестве доказательства он приводит следующие слова текста: «действительное (реальное) не имеет имени, имя не обладает действительностью (реальностью). Имя — искусственно... Действительное опирается не на имя...»[5] Так как «имя — искусственно»,[6] то оно не имеет действительного существования.

Нам представляется, что проф. Ху Ши дает слишком широкое и неверное истолкование данному тексту, который следует понимать только в этическом плане. Действительно, может ли быть слово «мин» 名 интерпретировано в данном случае как «имя» в смысле понятия, логической категории. В тексте VII главы мы находим прямое объяснение этого слова, которое оставляет в нашем распоряжении только одну возможность его интерпретации. «Учитель Юй сказал: „Тот, кто отбросит имена — не имеет забот“. Лао-цзы сказал: „Имя — „гость“ [7] (т. е. нечто внешнее) действительности“. Но повсюду стремятся к имени без конца. Имена, конечно, нельзя уничтожить; имена, конечно, нельзя [считать] „гостем“, так как

---

[1] Фу Си, Шэн Нун, Хуан Ди, Яо, Шунь — цари легендарной древности (III тысячелетие до н. э.).

[2] Юй, Тан, Вэнь-ван — древние цари.

[3] Ле-цзы, VII, 15.

[4] Чжунго чжэсюэ ши даган, I, стр. 179.

[5] Ле-цзы, VII, 1, 12.

[6] 僞 вэй — ложно, искусственно, в смысле — «создано человеком».

[7] Слово 賓 бинь комментатор объясняет через 外 вай — 'внешнее', т. е. несвойственное действительности, природе.

тот, кто имеет сегодня имя — тот знатен и прославлен; а тот, кто утрачивает имя — незнатен и презираем. Если [человек] знатен и прославлен, то он тогда свободен и радостен; кто же незнатен и презираем, тот [пребывает] в печали и заботах. Печали и заботы противны природе, а свобода и радость соответствуют природе. Это действительная связь. Зачем же уничтожать имена? Почему же имя — „гость"? Однако ненавистны [только] те, которые держатся за имена и жертвуют действительностью. Кто держится за имена и жертвует действительностью (и благодаря этому влияет на действительность) — тот будет сожалеть и ничто не спасет его от опасности и смерти и он не будет способен познать различие между свободой, радостью и печалью...»[1]

Из этого текста с совершенной очевидностью вытекает, что мин — «имя» должно быть объяснено как «репутация» в значении имени человека, определяющем его место в обществе, его материальное состояние и т. п. В первом параграфе VII главы мы также находим слово «мин» в смысле славы, репутации. «Так истинное имя (репутация) привело к бедности, а имя, [созданное] лицемерием, привело к богатству...»[2]

Следовательно, в соответствии с таким пониманием слова «мин», вытекающим из текста VII главы, вышеприведенный фрагмент, на основании которого проф. Ху Ши сближает концепцию Ян Чжу, как мы уже видели, с европейским номинализмом и находит в этой концепции элементы логики, учения о понятии, должен быть истолкован в том смысле, что истинное, согласующееся с природой не требует имени как внешней формы; человек, обладающий истиной, не стремится к славе. Имя, репутация — это то, что искусственно создается людьми и не имеет отношения к природе, следование которой есть высший идеал мудреца; имя не обладает действительностью, и от него, как от внешней, искусственной формы, не может зависеть истина. Таким образом суждения Ян Чжу в данном случае вращаются вокруг практических вопросов поведения человека и отношения к логике не имеют. Выводы проф. Ху Ши, таким образом, не находят в тексте подтверждения и фактически остаются неаргументированными.

Переходя к изложению этических принципов Ян Чжу, которые несомненно занимают центральное место в его учении, нужно прежде всего указать, что и эти принципы, как и все мировоззрение в целом, основываются на признании закона естественной необходимости. Этим определяется основное принципиальное положение этики Ян Чжу — отрицание индетерминизма, свободы воли — этого краеугольного камня идеалистической этики, и признание принципа обусловленности воли человека, включенного в общую закономерную цепь бытия.

В каждом слове мыслителя сквозит возвышенное, истинно философское безразличие к жизни и смерти, которые рассматриваются как естественно-необходимые явления. Но из этого еще не вытекают ни отсутствие в этике Ян Чжу положительного содержания, ни утверждение бессмысленности жизни, ни тот беспросветный пессимизм, который западноевропейские китаеведы хотят возвести в основную характеристику этического учения Ян Чжу.

Положительное содержание этого учения сводится, в конечном счете, к утверждению необходимости наиболее полного и всестороннего развития в человеке его естественных, духовных и физических способностей. Ян Чжу восставал против лицемерных, извне навязанных человеку норм, огра-

[1] Ле-цзы, VII, 19.
[2] Ле-цзы, VII, 1.

ничивающих естественное развитие человека. «Итак, позвольте нам пользоваться (наслаждаться) настоящим жизни. Зачем заботиться о том, что придет после смерти...»[1] В античной философии эта же мысль формулировалась в следующих словах: «Некоторые люди, ничего не зная о разрушении смертной природы [человека], терзаемые сознанием дурно проводимой жизни, мучатся в течение [всей] своей жизни, [пребывая] в треволнениях и страхах, и измышляют лживые басни о том, что будет после смерти».[2]

Но требование пользоваться настоящим жизни еще не предполагает аморализма, как это утверждает буржуазная наука хотя бы в отношении Эпикура, этого великого мыслителя древней Греции. Ян Чжу требует лишь устранения всего того, что препятствует развитию природы человеческой личности. Вспомним уже цитировавшийся выше отрывок, трактующий об органах чувств человека, которые, с точки зрения Ян Чжу, должны быть прежде всего непосредственными связующими звеньями между человеком и окружающей его действительностью. «Уши стремятся к восприятию звуков, и не позволять им слышать — это значит подавлять способность слуха. Глаза стремятся созерцать красоту, и не позволять им видеть — это значит подавлять способность зрения» и т. д.[3]

Ян Чжу требует самого простого — полноты жизни и разумного удовлетворения естественных потребностей человека. Он выражает это требование в несколько, может быть, шокирующей ухо добропорядочного буржуа форме. «Прекрасное жилище, изящное одеяние, вкусные кушанья и красивые женщины — что же еще может желать тот, кто обладает этими четырьмя вещами. Тот, кто обладает этим и все же желает бóльшего — есть ненасытная природа, а ненасытность — это червь в природе»[4]. Точка зрения Ян Чжу на жизнь напоминает нам греческих стоиков, которые, по свидетельству Лактанция, утверждали, что «мир и все, что в нем, возникли для людей».[5]

Р. Вильгельм, как идеалист, утверждает, что у Ян Чжу жизнь оказывается бессмысленной и из нее нельзя абстрагировать «общих правил» и что он, уничтожая старое, не мог противопоставить этому старому «новых ценностей». Это, конечно, неверно! Смысл жизни, согласно учению Ян Чжу, несомненно существует, и он сводится к максимальному удовлетворению и развитию физической и духовной сущности человека, которую, однако, мыслитель не превращает в нечто абсолютное, ни от чего независимое, а полностью подчиняет природе, силе естественной необходимости. Поэтому, например, вполне логично отрицание Ян Чжу самоубийства. В ответ на вопрос Мэнсунь Яна: «Если скорая (ранняя) смерть лучше, чем долголетняя жизнь, то [можно] броситься на острие меча или прыгнуть в огонь и воду и так достигнуть того, к чему стремился...» — Ян Чжу ответил: «Не так. Если уж родился один раз, то пренебрегай [всем] и переноси [жизнь], следи за ее устремлениями и так ожидай смерти».[6]

Все исследователи, интересовавшиеся учением Ян Чжу, одним из основных признаков учения считали этический эгоизм. Основанием для этой характеристики является замечание Мэн-цзы: «Ян-цзы придерживался [принципа] „для себя“. Если бы нужно было вырвать только один волос для того, чтобы помочь миру, то он не сделал бы и этого».[7] «[Принцип]

---

[1] Ле-цзы, VII, 3.
[2] Демокрит в его фрагментах..., стр. 145.
[3] Ле-цзы, VII, 7. — См. стр. 200.
[4] Ле-цзы, VII, 18.
[5] Демокрит в его фрагментах..., стр. 120.
[6] Ле-цзы, VII, 10.
[7] Мэн-цзы, гл. XIII, ч. 26, стр. 11г.

Ян Чжу [можно выразить так] — „для себя" — он означал отрицание государя».[1]

Эти слова Мэн-цзы имеют в виду следующую беседу Ян Чжу с Цинь Хуа-ли: «Учитель Цинь спросил у Ян Чжу: „Отказались ли бы вы, учитель, от одного волоса [вашего] тела, если можно было бы этим помочь всему миру? Сделали бы вы это?" Учитель Ян сказал: „Нельзя же помочь миру одним волоском". Цинь тогда сказал: „Допустим, что можно помочь — сделали бы вы это?" Учитель Ян ничего не ответил. . ."»[2] Ян Чжу говорил, что в древности «люди [избегали] причинять себе вред [даже если речь шла о потере] одного волоса, и они не приносили миру пользы; а мир [несмотря на это] был упорядочен».[3]

Вряд ли можно из этих фрагментов сделать только односторонний вывод, что Ян Чжу был учителем эгоизма. Эгоизм мыслителя имел прочное основание в его общетеоретической концепции. Единство человека с природой обеспечили бы, с его точки зрения, идеальный общественный порядок и нормальное развитие общества. Эта идея имеет несомненно даосские корни, и связь Ян Чжу с первоучителями даосизма здесь обнаруживается совершенно ясно. В указанном афоризме он хотел в наиболее резко выраженной форме подчеркнуть свой тезис о свободном индивидууме, развивающемся в условиях соответствующего природе идеального общественного порядка, и независимом от каких бы то ни было внешних искусственных норм; этот индивидуум, будучи только звеном естественно-необходимого процесса, органической частью разумного общества, логически последовательно отвергает идею самопожертвования со своей стороны и в то же самое время не требует вмешательства извне в свою жизнь. Концепция Ян Чжу представляет собою пример ярко выраженного индивидуализма, и логическим следствием его является этический эгоизм.

В общественно-этических взглядах Ян Чжу проскальзывают мотивы естественного права, конечно, в менее развитом виде, чем у древнегреческих софистов. Наиболее отвечающим естественному состоянию мыслитель считал такое положение в обществе, когда нет ни крайней бедности, ни чрезмерного богатства. Он не выступал прямо в защиту принципа уравнительности, но он делал это косвенно, выступая против и бедности и богатства, одинаково ведущих к нарушению гармонии между человеком и природой, одинаково наносящих ущерб нормальному, естественному развитию человека.

«Ян Чжу сказал: „Юань Сянь 原憲[4] жил в бедности в Лу, а Цзы Гун 子貢[5] накоплял богатство, [живя] в Вэй. Бедность Юань Сяня наносила вред его здоровью, а богатство Цзы Гуна приносило заботы [его телу]. Если это так, то, следовательно, ни бедность, ни богатство не нужны. Что же тогда является нужным? Я утверждаю, что оно заключается в радостной жизни, что оно заключается в спокойствии тела. Поэтому тот, кто ценит радостную жизнь — не беден, а тот кто ценит спокойствие тела — небогат". . .»[6] Это рассуждение Ян Чжу напоминает следующие слова, вкладываемые традицией в уста Демокрита: «Счастлив тот, кто при малых средствах пользуется хорошим расположением духа; несчастлив тот, кто при больших средствах не имеет душевного веселия. . .»[7]

---

[1] Мэн-цзы, гл. VI, ч. 9, стр. 13v.
[2] Ле-цзы, VII, 12.
[3] Ле-цзы, VII, 11.
[4] Юань Сянь — один из учеников Конфуция. См. о нем: Лунь-юй, VI, 3; XIV, 1.
[5] Цзы Гун — один из ближайших учеников Конфуция.
[6] Ле-цзы, VII, 5.
[7] Демокрит в его фрагментах. . ., стр. 222.

Конечно, этот намек на уравнительность бесконечно далек от требования реализации принципа имущественного равенства. Ян Чжу выступает всего лишь против крайностей имущественного различия, которые, с точки зрения его концепции, нарушают гармоническое развитие человеческой личности. Его в данном случае интересует только вопрос о соответствии или несоответствии данного имущественного состояния индивидуума пути наиболее полного и всестороннего удовлетворения его естественных стремлений и желаний.

Вообще же Ян Чжу считал совершенно нормальным явлением социальные и имущественные различия. В одном из афоризмов говорится, напр., о том, что потребности крестьянина и князя различны, вкусы одного непонятны другому и т. д. Но главное заключается в том, что «для всех людей во всем мире нет ничего выше того, благодаря чему они чувствуют себя удовлетворенными и что они считают хорошим (красивым)...» В соответствии с этим — «нет ничего выше в мире, чем то, что для крестьянина доставляет спокойствие и что является для него красивым (прекрасным)».[1] Следовательно, Ян Чжу считал, что социальные различия не противоречат и не препятствуют достижению естественного состояния человека и общества; при этом состояние морального равновесия, восприятие красоты, чувство удовлетворенности различны в зависимости от социальной принадлежности человека.

Ян Чжу с презрением относился ко всем атрибутам власти, к славе, к почету, которые часто достигаются обманным путем и лицемерием. В тексте VII главы мы находим противопоставление Цзы Чаня 子產[2] двум его братьям Гунсунь Чао 公孫朝 и Гунсунь Му 公孫穆, предававшимся пьянству и наслаждениям, при этом именно последние рисуются утверждающими радость жизни и вскрывающими лицемерие людей. Они говорят Цзы Чаню: «Ты стремишься уважать обряды и принцип долга (справедливость), чтобы хвалиться этим перед людьми. Ты подделываешь чувства и природу для того, чтобы завоевать славу».[3] Лицемерию людей они противопоставляют естественную простоту жизни, наслаждение ею. Гунсунь Чао и Гунсунь Му ищут наслаждения в страсти; здесь мы, пожалуй, имеем известную вульгаризацию, утрировку положительного эвдемонизма Ян Чжу, исходящую из среды близких к нему по времени последователей. Но общая мысль вполне соответствует концепции Ян Чжу: «Мы стремимся исчерпать наслаждения этой жизни, исчерпать радости настоящего...» Персонажи этого фрагмента выражают крайнюю реакцию на господствующее в обществе лицемерие и насилие. В их безудержном стремлении к чувственным наслаждениям можно найти некоторые рациональные основания, которые скрываются за внешне утрированными, вульгарными, на первый взгляд, рассуждениями братьев Гунсунь.

В этом же плане Ян Чжу, сопоставляя чтимых конфуцианцами мудрых царей и совершенномудрых древности с осуждаемыми ими же царями-тиранами Чжоу Синем и Цзе Гуем, отдает предпочтение именно последним. Сам факт подобного сопоставления до последней степени еретичен и смел. Легендарные цари древности Шунь и Юй, Чжоу-гун и, наконец, Конфуций «не имели в жизни ни одного дня радости; после смерти они сохранили славу в течение 10 000 поколений, но этой славой они не достигли истинного. Их восхваляют, но ведь они не знают этого..., их чтят, но ведь они не знают этого...» Шунь был «несчастливейшим и жалким

[1] Ле-цзы, VII, 17.

[2] Цзы Чань — древнекитайский мыслитель VI в. до н. э.; был канцлером в царстве Чжэнь 鄭.

[3] Ле-цзы, VII, 8.

среди всех людей»; Юй был «самым измученным и полным забот человеком среди всех людей», Чжоу-гун был «самым грозным и тревожным среди всех людей». Конфуций был «повсюду изгоняем и повсюду подвергался травле... Из всех смертных он был наиболее терзаем и мучим...»[1] В противоположность Шуню, Юй'ю, Чжоу-гуну и Конфуцию — Цзе Гуй был «счастливейшим из всех людей», а Чжоу Синь — «радостнейшим и неограничивающим себя [человеком] среди всех людей».[2]

Ян Чжу обрушивается на основы жизни современного ему общества, проявляя исключительную последовательность в развитии своих взглядов. Ему ненавистны эти «общепризнанные основы», лицемерие, ложь, — все, что омрачает природу человеческой индивидуальности и ограничивает ее свободу.

«Есть четыре вещи, которые не позволяют людям достигнуть спокойствия: первая — [стремление к] долголетию, вторая — слава, третья — положение [в обществе], четвертая — богатство. Обладающие этими четырьмя вещами боятся духов, боятся людей, боятся силы, боятся наказаний».[3]

Все это химера, которую нужно отбросить для того, чтобы сделать своей целью нравственное равновесие, являющееся предпосылкой действительного счастья. Здесь нельзя не вспомнить Демокрита. «Он сказал, что есть единая цель у всего и что хорошее расположение духа есть самое лучшее, печали же являются границами дурного. И то, что считается справедливым, не есть справедливое; несправедливо же то, что противно природе. Законы он называл дурной выдумкой и говорил: „Не следует мудрецу повиноваться законам, но следует жить свободно“»[4]

Ян Чжу также признает высшим благом «хорошее расположение духа», душевный мир, возникающие из умеренности в наслаждениях, которая не позволяет человеку страдать из-за желаний иметь большее. Мыслитель не отказывается ни от счастья, ни от добра — он выступает только против условностей, против социального лицемерия, против добра, опошленного, извращенного, лицемерного. «Кто осуществляет добро и не из-за славы, но она все же приходит к нему. Слава сама по себе не дает стремления к выгоде, но выгода все же следует за ней. Выгода (сама по себе) не дает повода к раздору, но раздор все же следует за ней. Поэтому совершенный человек остерегается творить добро».[5]

Учение Ян Чжу, как и всякая форма идеологии, было продуктом определенной исторической эпохи. Это учение возникло и оформилось в обстановке классовой борьбы в древнем Китае в VI—V вв. до н. э. Этот период в истории древнего Китая был периодом больших сдвигов в социально-экономической и политической жизни страны. Именно в это время создавались условия для распада государства Чжоу и усиления ряда удельных княжеств.

Рост крупной земельной собственности, происходивший вследствие целого ряда факторов (пожалование земель, наследование их, насильственные захваты земельных владений сильными родами и княжествами и т. д.), приводил к экономическому укреплению и политическому обособлению удельных княжеств, превращавшихся, таким образом, из вассалов царей Чжоу в независимые политические единицы. Земельная собственность концентрировалась в руках наиболее сильных экономически и политически княжеств.

---

[1] Ср.: Лунь-юй, VII, 22; XV, 1; XVII, 1.
[2] Ле-цзы, VII, 13.
[3] Ле-цзы, VII, 17.
[4] Демокрит в его фрагментах. . ., стр. 214.
[5] Ле-цзы, VIII, 25.

История Китая VI—IV вв. до н. э. дает нам множество эпизодов ожесточенной междоусобной борьбы. Китайская историография дала периоду V—III вв. до н. э. название периода «Воюющих царств» — 戰國 Чжань-го. В 403 г. царство Цзинь распадается на княжества Вэй (с 340 г. оно называлось Лян), Чжао и Хань. Вместе с существовавшими княжествами Чу, Цинь, Янь и Ци они составили 7 крупных княжеств, господствовавших в Китае в период «Воюющих царств» и только номинально подчинявшихся царскому дому Чжоу. Сильнейшими княжествами были Чу и Цинь, занимавшие $^2/_3$ территории тогдашнего Китая. В процессе междоусобной войны все более и более усиливалось княжество Цинь, которое в дальнейшем, в конце III в. до н. э., объединило под своей властью всю территорию Китая.

Помимо развития и укрепления крупной земельной собственности, которое сопровождалось укреплением удельной системы, в Китае этого периода происходили крупнейшие изменения в классовой структуре китайского общества. Начали выдвигаться новые общественные слои — купечество, бюрократия, служилая знать. В V в., на основе роста производительности труда, значительные размеры принимал обмен, развивалась торговля, укреплялись товарно-денежные отношения, происходила дифференциация города и деревни. Рост производительных сил проявлялся в таких фактах, как изменение техники обработки земли на основе применения железа, как возрастание роли искусственного орошения и улучшения его методов и т. д. Китайские источники свидетельствуют о повсеместном развитии торговли, о существовании многочисленных рынков; в денежном обращении были золото и медь.[1] Вместе с развитием торговли вырастали крупные города, игравшие роль торговых и политических центров (напр. Лин-цзы — в княжестве Ци, Хань-дань — в Чжао, Да-лян — в Вэй, Сянь-ян — в Цинь и др.). В г. Лин-цзы было 70 000 семей; город, состоявший из 10 000 домов, считался обычным явлением в Китае того времени.[2] Купечество начинает играть как в экономической, так и в политической области значительную роль. Экономическая сила купечества была настолько значительной, что Хань Фэй-цзы, наиболее выдающийся представитель школы Фа-цзя — «легистов», был вынужден выступить против нового социального класса, который, с его точки зрения, представлял опасность для землевладельцев.[2]

В связи с ростом крупной земельной собственности происходил процесс обезземеливания, обнищания крестьянских масс, усиливалась их эксплоатация.

Интересующий нас период китайской истории, когда жил Ян Чжу и когда складывались основы его учения, вследствие серьезнейших изменений в экономике и политике страны, был периодом обостренной классовой борьбы. Представители школы Фа-цзя и, в частности, Хань Фэй-цзы часто говорят в своих сочинениях о внутренней борьбе в отдельных княжествах между отдельными группами господствующего класса, которая отражалась в борьбе различных политических направлений и партий.[4]

Эти направления и партии в своих философских, политических и этических концепциях отражали интересы различных групп господствующего класса, а также купечества и крестьянства. Носителями и проповедниками различных учений обычно были представители бюрократии, находившиеся на службе в государственных аппаратах различных княжеств.

[1] См.: Лю Цзи-сюань. Экономическая жизнь эпохи «Воюющих царств». Nanking Journal, 1935, 5, ч. 2, стр. 247—266.
[2] Л. И. Думан. Очерки по древней истории Китая. Л., 1938, стр. 71—72.
[3] Там же, стр. 74—75.
[4] Там же, стр. 84—85.

Одним из таких учений и было учение, связанное с именем Ян Чжу и распространявшееся как самим создателем его, так и школой его последователей. Несомненно, что учение Ян Чжу, его пессимизм, его гедонистическая этика могли возникнуть в условиях глубокого кризиса социальной жизни, когда старые формы ее, коренящиеся еще в патриархально-родовых отношениях раннего феодализма, отступали в прошлое, а новые рождались с трудом, ломая на своем пути установившиеся столетиями устои общественной жизни.

Ян Чжу в своей глубокой неудовлетворенности социальной действительностью, в своей острой сатире на общепризнанные нормы и институты общества и в презрении к ним, в своем пессимизме отразил настроение тех общественных кругов, которые не могли помириться с существующим порядком вещей, но и со своей стороны не могли выдвинуть какого-либо положительного социально-политического идеала. Это могли быть представители разоряющихся мелких землевладельцев, которые тянулись к прошлому, к патриархальщине; это могли быть и представители нарождающегося купечества, которые не могли примириться с социальной действительностью, с междоусобицами, с раздробленностью страны, ставившими на каждом шагу препятствия для нормального развития прогрессивных форм экономических отношений. Наконец, в учении Ян Чжу могли найти отзвук и настроения народных масс, для которых существовавший строй и бесконечные войны, связанные с ним, несли разорение и нищету. Таким образом учение Ян Чжу могло быть рупором всех оппозиционных настроений и подтверждением этого может быть свидетельство Мэн-цзы о большой распространенности его учения, которое, повидимому, находило своих сторонников в различных кругах общества.

IV

Переходя к вопросу о возможных параллелях между Ян Чжу и некоторыми представителями и школами в европейской философии, нужно прежде всего указать на распространенное в научной литературе мнение о близости, об идейном родстве учения Ян Чжу и учения Эпикура. Несомненно, есть отдельные моменты, сближающие учения этих двух мыслителей древности; к ним можно отнести, напр., глубокий индивидуализм, эвдемонизм, идейный бунт против общепризнанных норм морали и нравственности, против общественного лицемерия и т. д. и т. п. Общим моментом является также и отрицание бессмертия, о котором на китайской почве так мечтали даосы.

Эпикур говорил в своем знаменитом письме к Геродоту: «Нарушает невозмутимость духа один присоединяющийся сюда момент: это постоянное ожидание, недоверчивое подозрение и боязнь вечных мук, вызванная влиянием мифических легенд, а также страхом перед отсутствием каких бы то ни было ощущений после смерти, как будто последняя может иметь какое-нибудь значение для нас . . .» Эта глубокая мысль Эпикура полностью созвучна мыслям и настроениям древнего китайского вольнодумца.

Однако между учениями Ян Чжу и Эпикура существует и значительное различие: это мыслители не только двух различных миров и общественных формаций, но и различного уровня в смысле непосредственно философском, в отношении самого характера, глубины и серьезности постановки проблем этики и философии. Эпикур несравненно более глубокий мыслитель, чем Ян Чжу. Это можно показать на ряде конкретных, существенных сопоставлений. В «Письме к Геродоту» Эпикур писал, что «безмятежное настроение духа при исследовании небесных явлений и основывается на знании природы, добытом путем исследования небесных тел и всего, что связано с такой точностью исследования, которая и обусловливает спокойствие духа».

Ян Чжу не ставил «спокойствие духа» в зависимость от познания мира. У Эпикура «внутреннее блаженство» и «невозмутимое состояние духа» были результатом «глубины познания...», «невозмутимое состояние доступно лишь тому, кто... мыслит постоянно лишь о целом вселенной с высших руководящих точек зрения».

Ян Чжу, как мы видели, требовал пассивного подчинения естественно-необходимому течению бытия, судьбе. Эпикур же утверждал: «Когда... мы уверены, что данное явление случается приблизительно, или даже именно так, а не иначе, при таких, а не иных условиях, то мы можем жить в такой же душевной невозмутимости и спокойствии благодаря знанию, что события могут протекать различно, как если бы мы знали, что они протекают только одним определенным образом; а при незнании многообразно случающихся явлений мы бы жили так же, как если бы мы не знали, что они протекают одним определенным образом». Совершенно очевидно, что Эпикур допускал момент известной действенности человеческого знания, наличие которого способствовало бы достижению истинной мудрости и блаженства духа. В концепции Ян Чжу слепая необходимость возводилась по существу в абсолютную силу, отклонение от действия которой было совершенно немыслимым и невозможным. Эпикур, исходя из своей физической теории, допускавшей, в отличие от теории Демокрита, отклонение движения атома от прямой линии, допускал наличие у человека момента свободы воли; это было прямым отступлением от принципа абсолютной необходимости как в космосе в целом, так и в мире человека, в частности, ярко выраженного в учении другого великого материалиста древности — Демокрита.

Необходимо подчеркнуть, что представители буржуазного китаеведения, сопоставляя Ян Чжу с Эпикуром, стремятся, главным образом, подчеркнуть общее в их этике, в их, якобы, аморализме, в отсутствии возвышенных идеалов в жизни и т. д. В данном случае мы имеем дело с обычной и вовсе не новой в истории философии клеветой идеалистов на древних представителей материалистической мысли, которые, якобы, приносили все нравственные ценности в жертву стремлению к чувственным наслаждениям, к удовлетворению низменных человеческих потребностей. Эту старую песню идеалистов опровергать нет никакой нужды и уже выше было показано, что этическое учение Ян Чжу никак не может трактоваться как аморализм, как проповедь безидеального животного существования.

Если говорить об исторических сопоставлениях школ в древнекитайской и древнегреческой философии, то в учении Ян Чжу мы можем раскрыть также черты, присущие учениям Антисфена, основоположника кинической школы, и Аристиппа, главы греческих гедонистов из Кирены. Индивидуализм, автаркия личности, требование полного удовлетворения ее потребностей и независимости ее от общества, проповедь возврата к природе, познавательный скепсис — эти моменты сближают Ян Чжу с киниками. Тезис киренской школы, что удовольствие есть единственное и абсолютное благо и что человек инстинктивно стремится к нему, не чужд эвдемонизму и этическому сенсуализму Ян Чжу. Ян Чжу не говорил положительно о добре, у него этого понятия мы не находим, но выступая против лицемерного добра, о котором слишком много говорили его современники, мыслитель мог подразумевать истинное добро в гедонизме, в гармонии удовлетворенной личности с естественными законами бытия. Для Ян Чжу, так же как и для киников и гедонистов, характерно исходное теоретическое положение — противопоставление природы, внутреннего — общепризнанной норме, закону, внешнему и борьба против последнего, ограничивающего развитие человеческой личности. Как известно, идеи киников, и особенно гедонистов, были развиты более глубоко у Эпикура и его школы, и будет

правильнее сопоставлять Ян Чжу не столько с Эпикуром — глубоким и разносторонним мыслителем античности, как с более ранними предшественниками эпикуреизма.

Рассматривая мир как реальную действительность, утверждая непосредственно чувственное восприятие как форму связи человека с этой действительностью, Ян Чжу обосновал оригинальное и в своей основе материалистическое, этическое учение, стремившееся убедить в необходимости освобождения человеческой личности от оков внешних норм и условностей и приведения ее в гармонию с природой, с этим ее вечным и неиссякаемым первоисточником.

Даже те небольшие данные о Ян Чжу, которыми располагает современная наука, дают основание видеть в нем выдающегося мыслителя древнего Китая, оставившего значительный след в истории китайской философской мысли.

Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ

СИРИЙСКИЕ И СИРО-ТЮРКСКИЙ ФРАГМЕНТЫ ИЗ ХАРА-ХОТО И ТУРФАНА

(Из материалов Рукописного отдела Института востоковедения Академии Наук СССР)[1]

19 марта 1908 г. экспедиция Русского географического общества, ставившая своей целью исследование Монголии, впервые посетила развалины древнего города тангутов — Хара-Хото. Безводный, мертвый город не имел обитателей. В течение веков его погребали пески пустыни, гонимые ветром, занося все глубже и глубже. Трудности пути, отсутствие воды и суеверный страх перед овеянным сказаниями и легендами городом пустыни были причиной того, что он редко посещался даже местными жителями. Для раскопок он представлял собою непочатый край работы. По настоянию Географического общества экспедиция вернулась в Хара-Хото вторично 2 мая 1909 г., и на этот раз Козлов и его спутники провели в нем более двух месяцев, занимаясь раскопками. Вода доставлялась им ежедневно специальным караваном.

Хара-Хото находится на 41° широты и 101° долготы (от Гринича), в провинции Ганьсу, на западной китайской границе. Марко Поло сказал о нем, что «стоит он в начале песчаной степи в Тангутской области».[2] Расположенный на низкой террасе город, как и его предместья, имеет геометрическую форму. Стены, которыми обнесен город, представляют собою квадрат. Старое русло реки Эдзина (Ицзинай по-тангутски, Хэй-шуй по-китайски — черная река) и ее притока обтекали город с севера и с юга, сливаясь затем ниже.[3] Легендарное сказание утверждает, что воды реки были отведены из города плотиной, которую выстроило неприятельское войско. Лишившись воды, жители принуждены были сдать город.[4] В окрестностях города и вдоль старинной дороги, которая тянется от Тарай-Онсе в Хара-Хото, были обнаружены следы ирригационной системы, остатки мельниц, свидетельствующие о том, что здесь когда-то процветала земледельческая культура. Находятся во множестве осколки больших глиняных сосудов, предназначенных для сохранения воды, зерна.[5] В самом городе большие богатые дома редки, большею частью это глиняные хижины с соломенной крышей, обмазанной сверху глиной же.

---

[1] Доложено в заседании Рукописного отдела Института востоковедения 29 июня 1935 г.

[2] Marco Polo. The Description of the World, t. I. A. C. Moule and P. Pelliot. London, 1938, стр. 160.

[3] П. К. Козлов. Монголия. Амдо и мертвый город Хара-Хото. Пгр., 1923, стр. 100—103.

[4] С. Ф. Ольденбург. Материалы буддийской иконографии Хара-Хото. СПб., 1914, стр. 9—10.

[5] П. К. Козлов, там же, стр. 103.

Наибольшее количество предметов искусства, образцы живописи, буддийские книги были найдены в большой гробнице, расположенной вне городских стен. Этот субурган был назван экспедицией «большим» или «великим субурганом».[1] Рукописи на персидском языке, среди которых находился маленький фрагмент «Книги семи мудрецов», были обнаружены в развалинах, обозначенных № 3, в самом городе, в юго-западном углу, в квартале, населенном мусульманами. «Угол» не является в данном случае условным выражением, а отвечает действительности, так как город имеет форму квадрата. Мечеть была расположена вне города, в юго-восточном направлении.[2]

Институту востоковедения Академии Наук СССР принадлежат три фрагмента, написанные сирийскими буквами, которые были привезены из Хара-Хото. Ни в отчетах экспедиции, ни в сообщениях и книгах Козлова они не упомянуты, и неизвестно где и при каких обстоятельствах они были найдены. Наиболее вероятно, что они были обнаружены в самом городе. Там должны были быть сирийцы и несториане других народностей, которые, вероятно, селились в каком-нибудь определенном квартале, как это обычно было в средневековых городах.

Распространение восточных сирийцев в торговых центрах Средней Азии и в Китае известно по рассказам Марко Поло, по замечательным эпиграфическим памятникам Сианьфу и др. Существование несторианской колонии в XIII в. в городе Хэй-шуй засвидетельствовано одним из интересных памятников сирийской литературы. Это — путешествие мар Ябалаха и Саумы из Пекина (Ханбалык) в Багдад. Два несторианских монаха, по национальности уйгуры, покинули Китай, чтобы посетить Сирию и Палестину. Ябалаха, избранный патриархом несториан в 1281 г., не знал даже сирийского языка, но он превосходно объяснялся с монголами. Из Пекина через 15 дней Ябалаха и Саума прибыли в Кошанг, откуда они достигли «города тангутов», где их ждала радостная встреча. «Мужчины, женщины, молодые люди, подростки и малые дети вышли им навстречу, потому что вера жителей Тангута весьма горяча, а их мысли чисты». [3]

В устах автора «Истории мар Ябалахи III и Саумы» это последнее утверждение указывает на то, что здесь были приверженцы несторианства. О богатстве сиро-несторианской колонии в «Тангуте» можно судить по подаркам, которые были поднесены обоим путешественникам.

Уже Шабо [4] указал на то, что «город тангутов» есть Hia-tcheou, Хя-чжоу, Хэй-шуй, иначе говоря — Хара-Хото. Рядом исследований доказано, что наименования Хэй-шуй и Эзина (Эдзина, Ицзинай — черная река) относятся к Хара-Хото.[5] Ассигнации, которые найдены в Хара-Хото, относятся к концу XIII и к XIV вв. (1287—1368). Ябалаха и Саума проходили Хэй-шуй в 70-х годах XIII в. Такое совпадение хронологических данных и точное указание относительно существования несторианской колонии в Хара-Хото до настоящего времени не привлекали внимания исследователей. В дальнейшем придется еще возвратиться к этому вопросу, так как совпадение данных исторических источников и археологических находок представляет большую ценность. Анализ листков сирийских рукописей, привезенных экспедицией Козлова, говорит об этом особенно убедительно.

---

[1] П. К. Козлов, там же, стр. 556.
[2] С. Ф. Ольденбург, там же, стр. 7.
[3] Chabot. Histoire de mar Jabalaha III et de rabban Çauma. Paris, 1896, стр. 21.
[4] Chabot, ibid., стр. 21.
[5] Палладий Кафаров. Комментарий на путешествие Марко Поло по северному Китаю. С предисловием Н. Веселовского. СПб., 1902, стр. 13.

ОПИСАНИЕ ФРАГМЕНТОВ

Первый и второй фрагменты из Хара-Хото

Конверт, в котором хранятся в Рукописном отделении Института востоковедения Академии Наук СССР сирийские фрагменты из Хара-Хото, надписан рукой покойного проф. Ф. А. Розенберга — «Три фрагмента из Хара-Хото». Два листка представляют собою части сирийской рукописи; третий, хотя и исписанный сирийскими буквами, особенно интересен, так как он является одним из немногих и редких образцов сиро-тюркской рукописи.

Два первых фрагмента имеют ряд сходных черт. Размер и качества бумаги, тип почерка, расположение строк у них — одинаковы. Некоторое различие есть в количестве строк и в том, что киноварь, скромно украшающая второй фрагмент, отсутствует в первом. Текст второго листа не связан с текстом первого, в них нет последовательности, но сходство их так велико, что весьма вероятно, что оба они вырваны из одной и той же рукописи.

Первый фрагмент. Один лист размером 22.5 × 13.5 см. Бумага желто-песочного цвета, особый вид бомбицины (бумага из хлопка). Чернила густочерного цвета. Несторианский почерк XIII в., вокализация редкая, диакритическими точками. Лист исписан с одной стороны; оборотная сторона оставлена чистой. Десять строк расположены горизонтально, тринадцать строк вертикально. Горизонтальный текст содержит молитву по случаю засухи. Текст вертикальный — дефектный. Вертикальный текст не представляет собою продолжения горизонтального текста.

Второй фрагмент. Размером 22.5 × 13.5 см. Бумага желто-песочного цвета, особый вид бомбицины. Чернила густочерного цвета. Знаки препинания — точки — выполнены киноварью яркокрасного цвета. Почерк несторианский XIII в. Вокализация редкая, диакритическими точками. Лист исписан с одной стороны. Оборотная сторона листа оставлена чистой. Четырнадцать строк расположены горизонтально, десять строк вертикально. Вертикальный текст не является продолжением текста горизонтального. Текст горизонтальный — молитва. Текст вертикальный — дефектный.

Краткое описание дает только общее представление о фрагментах и требует более детального анализа.

Книга, формат которой 22.5 × 13.5 см, несколько удлиненная. Обычно сирийские книги имеют формат обыкновенных in quarto. Формат книг китайских, тибетских мог оказать влияние на удлинение формата сирийской книги на Дальнем Востоке.

Бумага. Оба листа написаны на бумаге одного и того же образца, изготовленной из растительного материала, очевидно из хлопка. Бумага приготовлена самым примитивным образом; это волокнистая, неровная, неоднородная, распыляющаяся масса, в которой отчетливо видны волокна растения. Такая бомбицина мало пригодна для письма и выделана она менее тщательно и искусно, чем, напр., бомбицина урмийского лекционария XIII в., принадлежащего Институту востоковедения Академии Наук, о котором я сообщила в исследовании о филигранях сирийских рукописей.[1] Бомбицина, бумага из хлопка, оказывает плохое сопротивление времени, поэтому рукописи на бумаге этого сорта чрезвычайно редки. В качестве примера можно привести лекционарий из Урмии, края листов которого расщепились и легко расползаются. Что касается фрагментов из Хара-Хото, то состояние этих листов самое жалкое; они изорваны, в них нехва-

[1] Н. В. Пигулевская. Филиграни сирийских рукописей. Сб. по вспомогательным историческим дисциплинам. Инст. ист. Акад. Наук СССР, 1937, стр. 422—423.

тает целых кусков и только тщательно произведенная подклейка сделала их удобочитаемыми. Бумага изучаемых фрагментов не имеет марки, но ее можно сравнить с бумагой сходного типа, которая встречается в области, соседней Хара-Хото. Бумага из Шачжоу (Cha-tchou Papier) послужила материалом для уйгурских рукописей в форме свитков (Buchrollen), которые были найдены в Турфане. На этой грубой и волокнистой бумаге (grob faseriges Papier), в рукописи, которую изучали Банг и Габайн, имеется надпись, которая говорит о том, что она вырабатывалась в Шачжоу.[1] Китайские рукописи Турфана написаны на бумаге другого сорта, несравненно более тонкой выработки. Шачжоу находилось в прозинции Ганьсу, близ Дунь-хуана, в юго-западном направлении от Турфана. Грубый сорт бумаги, особый вид бомбицины, изготовляемой из хлопка, который был в употреблении в Турфане и в Хара-Хото, вырабатывался вопреки конкуренции китайской бумаги. Наличие разных сортов бумаги в Хара-Хото вполне естественно, так как большие торговые пути на Дальнем Востоке в средневековье проходили через «город тангутов».

Неровности бумаги, ее шероховатость делают ее мало пригодной для письма. Перо едва ли справилось бы с этой задачей. Скорее ее мог выполнить отточенный тростник, палочка, калам, вернее всего кисточка. Грубость этого примитивного изделия, быть может, и брошюровка «бабочкой», обычная на Дальнем Востоке, принуждали писца оставлять оборотную сторону листа чистой.

Чернила, которыми написаны фрагменты, густого черного цвета; это один из образцов китайской туши, прекрасно сохранившейся, несмотря на плохой сорт бумаги.

Расположение строк. Расположение строк в первом и втором фрагментах Хара-Хото замечательно. Часть строк, занимая приблизительно половину страницы, идет в горизонтальном направлении. Другая часть строк расположена в направлении вертикальном. Горизонтальный текст занимает 9 см в длину, вертикальный текст — 10.5 см в первом фрагменте. Во втором фрагменте горизонтальный текст занимает 11.5 см в длину, а вертикальный — 8.5 см. Слова «вертикальный» и «горизонтальный» в данном контексте указывают на расположение строк. Что же касается способа письма сирийцев, то этот вопрос потребовал специального анализа (см. ниже о сирийской палеографии).

Текст горизонтальных строк не продолжается в строках вертикальных, которые по содержанию от него не зависят, хотя он и написан тем же писцом, что и текст горизонтальный. Это справедливо для обоих фрагментов. Подобное расположение строк в сирийской рукописи единственно и только наши фрагменты дают уверенность в том, что сирийский текст писался в вертикальном направлении и читался затем в том же направлении.

Фрагменты из Хара-Хото не только доказывают, что сирийцы писали в вертикальном направлении, о чем было известно по свидетельству Тезея Амброзия (1539), но что они и читали в этом направлении, как это делают уйгуры и монголы. Книга, из которой выпали наши листы, переписывалась следующим образом. Сначала писец писал строки, которые читались в горизонтальном направлении, затем он переходил к той части текста, которую читали в вертикальном направлении. И в первом, и во втором случае писец писал в вертикальном направлении, так как палеографически письмо вертикального и горизонтального текстов не имеет различий. Начиная писать ту часть текста, которая читалась горизонтально, писец клал перед собой бумагу поперек; переходя к той части, которая читалась верти-

[1] Bang und Gabain. Türkische Turfan-Texte, V. Sitzungsber. der Preuss. Akad. der Wissensch., 1931, Bd. XIII—XIV, стр. 323.

кально, он поворачивал и клал ее вдоль. Между двумя частями он заботливо оставлял известное расстояние. Когда вертикальный текст не уместился и писцу потребовалось дополнительное место, он занял это свободное пространство, вписав в него несколько слов и при этом повернул бумагу еще раз. Таким образом строка, относящаяся к вертикальному тексту, написана в пространстве между горизонтальным и вертикальным текстами, в направлении, обратном горизонтальному тексту. Предположить, что книгу писали в двух направлениях, с тем, чтобы читающий поворачивал ее во время чтения, — мало вероятно. Текст, расположенный на одной и той же странице вертикально и горизонтально, ни в коей степени не затруднял читающего сирийца, потому что он мог читать в вертикальном направлении так же легко, как и в горизонтальном. Вертикальные строки фрагмента читаются последовательно слева направо: $\overset{1}{|}\overset{2}{|}\overset{3}{|}\overset{4}{|}\overset{5}{|}\overset{6}{|}$ — это манера письма согдийцев, уйгуров и монголов, которые заимствовали ее у арамейцев и которая отлична от китайской. Китайцы пишут вертикально, располагая строки справа налево: $\overset{6}{|}\overset{5}{|}\overset{4}{|}\overset{3}{|}\overset{2}{|}\overset{1}{|}$. Фрагменты из Хара-Хото представляют собой документальное свидетельство о манере чтения и письма сирийцев, которое решает вопрос о зависимости непосредственной (согдийцы) и опосредствованной (тюрки) письма этих народов от арамейского. Листки, хранящиеся в Рукописном отделе Института востоковедения — единственная сирийская рукопись, где строки расположены вертикально.

Но какая необходимость заставила писца писать в двух направлениях на одном и том же куске бумаги? Горизонтальный текст не связан непосредственно со строками, расположенными вертикально. Этот последний представляет собою своего рода комментарий, который следовало отделить от основного текста. К сожалению, вертикальная часть обоих фрагментов находится в плохом состоянии; они изорваны и читаются с большим трудом. Писцы пользовались той легкостью и свободой, с которыми по-сирийски читали в направлении вертикальном. Читающий мог без всякого затруднения переходить от текста к комментарию, читая один в горизонтальном, другой в вертикальном направлениях. Навык сирийцев читать в обоих направлениях создал возможность писать на одном и том же листе бумаги два текста.

П о ч е р к. В определении сирийских почерков не существует точной терминологии. Сирийская палеография не разработана в деталях и определение почерков, как «эстрангело», «несторианский», «яковитский», «мелкитский», имеет лишь относительный характер. Зная об экспансии восточных сирийцев, их широких торговых связях в Средней Азии и в Китае в средневековье, вполне естественно назвать почерк фрагментов «несторианским». Что они написаны рукой сирийца восточной ветви — «несторианина», весьма возможно. Но ни дуктус, ни характерные черты этого почерка не дают права определять этот почерк как «несторианский» в обычном палеографическом значении слова. Только подробное описание букв и их частей и сравнительный их анализ могут дать базу для определения типа этого почерка.

Почерки, которыми написаны оба фрагмента, имеют очень большое сходство; только в первом фрагменте буквы крупнее, чем во втором. Горизонтальный и вертикальный тексты в каждом из фрагментов безусловно написаны одной и той же рукой.

Буквы первого фрагмента:[1]

[1] Текст фрагментов набран эстрангело в связи с тем, что в распоряжении типо-литографии Академии Наук СССР имеется только этот шрифт.

ܐ — пишется двумя способами, чаще всего в старой унциальной форме эстрангело, мало измененной. Верхняя линия длинная, две другие, прямая и изогнутая, маленькие и толстые (см. 2-ю строку, ܐ в четырех словах подряд). Курсивная форма, в виде одной черты, писцу известна, но он прибегает к ней в редких случаях. Она имеется в конце слова ܐܬܝ, в первой строке фрагмента. В комбинации с буквой ܗ она образует лигатуру ܐܗ, одну из самых употребительных в сирийских рукописях (см. ܐܗܘܝ — 6-я строка).

ܒ — имеет угловатую форму, верхняя черта изогнута; размером *бет* не выходит за общую величину букв, не имеющих надстрочных и подстрочных частей.

ܝ и ̇ — представляют собою большие запятые, которые различаются только точками над или под буквой. Точка большая, четкая.

ܟ — короткое, с тенденцией принять вертикальное положение.

ܡ — курсивной формы; черта, перемычка и кружок.

ܢ — несколько округленный треугольник (2-я строка).

ܣ — очень мелкое, гораздо ниже ܫ (8-я строка, последнее слово).

ܥ — прямая линия вертикальна.

ܨ — finitum имеет курсивную форму.

ܩ — верхняя линия стремится быть вертикальной, и только самый верх ее имеет некоторый наклон.

ܪ — курсивной формы.

ܫ — как бы стоит на правом кружке, левый кружок поднят вверх. Со следующей буквой ܫ соединяется чертой, которая проходит между двумя кружками. Такая манера письма характерна для писания в вертикальном направлении сверху вниз.

ܬ — очень высокое с большой петлей, которая выделяется над строкой.

ܬ — верхняя черта толстая и изогнутая дугой, концами вверх.

ܗ — курсивной формы в виде треугольника, основание которого представляет собою дугу. В вертикальном тексте есть курсивное ܗ без дополнительной черты (3-я строка вертикального текста).

Диакритические точки редки. *S^{e}iame* — две точки, обозначающие множественное число, даются систематически. Гласная *i H^{e}vasa* отмечается иногда точкой под строкой (напр. ܐܒܝܢ). Встречаются также *P^{e}tâhâ* (ă)$^{\cdot}$ и *Z^{e}qâpâ* (â)$^{\cdot}$, но все эти знаки редки, и большинство слов текста не имеет никакой вокализации. Роль знаков препинания играют группы точек того же типа, как разделяющие несторианские тексты на zehahe.[1] Они образуются из двух и четырех точек ⁘..⁘, чтобы отметить новую часть текста.

Второй фрагмент принадлежит к тому же палеографическому типу, что и первый, и требует поэтому лишь нескольких дополнительных указаний относительно его особенностей. Почерк, которым он написан, более мелкий и буквы меньше. Курсивная форма *алефа*, в виде одной черты, встречается чаще, чем в первом фрагменте. *Тав* имеет два курсивных изображения, в виде треугольника и без дополнительной черты. Лигатура ܐܗ встречается часто. Диакритические знаки так же редки, как и в предшествующем фрагменте. Знаки препинания частью сделаны киноварью. Две последние

[1] Несторианская рукопись на пергаменте Гос. Публ. библиотеки в Ленинграде. Сирийск. нов. серия, № 10. — Mac Lean. Tetraevangelium sanctum. Oxoniae, 1903. — Brockelmann. Syrische Grammatik. Interpunction und Accente.

строки вертикального текста написаны более тонко, чем остальная часть. Писец, видимо, переменил калам, которым он писал.

Ряд общих черт почерка, пунктуация, система вокализации при помощи диакритических точек характерны для сирийцев восточной ветви. Курсив, которым написаны фрагменты, имеет некоторое сходство с курсивом несторианских рукописей, которые отличаются от законченного и выразительного типа несторианского письма XIV—XVII вв. Это почерк, в котором многочисленные черты, унаследованные от эстрангело, смешаны с другими, развившимися под влиянием стремления писать скоро. Однако он не получил еще печати сложной и изысканной манеры позднейшего несторианского письма XV в.

Было бы вполне естественным, если бы почерк рукописей Хара-Хото имел общие черты с манерой письма, усвоенной в сирийских рукописях из Турфана, области, соседней с «городом тангутов». Такого сходства, однако, нет, но зато поражает общее в характере дуктуса этих фрагментов и надгробных камней из Семиречья — Пишпека, Токмака, Алмалыка. Очертание букв ܠ, ܐ, ܘ, ܗ особенно живо напоминает манеру письма этих эпиграфических материалов. Этот тип письма, названный «сиро-семиреченским», следует отличать от типа письма сиро-турфанского, которым написаны чисто сирийские рукописи из Турфана и иранские тексты, писанные сирийскими буквами. Сиро-турфанское письмо в рукописях Турфана в палеографическом отношении далеко ушло в своем развитии от древних форм, которые имеются в согдийском и уйгурском. Образцом сиро-турфанского письма может служить и воспроизводимый ниже фрагмент из Турфана. Почерк его более сложен, чем сиро-семиреченское письмо.

Таким образом почерк фрагментов из Хара-Хото несторианский, тип которого до настоящего времени был известен только по надгробиям из Семиречья, отчего его и следовало бы называть сиро-семиреченским. Наши фрагменты дают возможность в значительной степени расширить пределы распространения этого палеографического типа от прибрежья озера Иссык-куль до берегов Хэй-шуй, у китайской границы.

Фрагменты рукописи из Хара-Хото надо отнести к XIII в. на основании следующих данных. Бомбицина, на которой написаны фрагменты, чрезвычайно редка. Ее следует сравнить с бумагой Шачжоу, на которой написана рукопись из Турфана, относящаяся к XII—XIII в., и с бумагой Урмийского лекционария, переписанного в 1263 г. (бумага из хлопка). Тип почерка близок тому типу, которым сделаны надписи на сиро-несторианских надгробиях. Они имеют точные даты и относятся к XIII—XIV в. Сирийские рукописи Месопотамии и Сирии, которые палеографически имеют общие черты с курсивом фрагментов, не восходят за XIV в.

Различные документы, найденные в Хара-Хото, равно как и ассигнации, относятся к периоду от XII до XIV в. — времени существования «города тангутов». Для конца XIII в. существование в нем колонии с сиро-несторианскими традициями засвидетельствовано жизнеописанием мар Ябалахи и мар Саумы.

Таким образом сорт бумаги, археологические данные, история Хара-Хото — все заставляет отнести фрагменты к XII—XIII в. Помимо вышеприведенных соображений, эта датировка превосходно согласуется и с историческими данными. «Несторианская экспансия»,[1] широкое распространение сирийцев восточной ветви среди тюрок, уйгуров, тангутов, монголов, китайцев засвидетельствована целым рядом восточных и западных источников. Народность этих азиатских несториан была различна. Сирий-

[1] N a u. L'expansion nestorienne en Asie. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation, t. 40, Paris, 1914, стр. 193—383.

цами они приобщались к более высоким формам культуры, к письменности. Частью они пользовались сирийским языком, который был языком миссии, культа, как об этом свидетельствуют надписи Сианьфу, надгробий Семиречья, рукописей из Турфана, из Хара-Хото. Частью эти несториане остаются верными собственным народным языкам. Остатки согдийской, уйгурской литературы, с их преобразованным из арамейского алфавитом, свидетельствуют об этом, как и редчайшие образцы иранских и тюркских текстов в сирийской транскрипции.

Горизонтальная часть текста первого фрагмента из Хара-Хото представляет собой отрывок молитвенного обращения о даровании дождя. Несмотря на то, что он является частью целого, он имеет и в этом отрывочном виде большой интерес, так как содержит описательный элемент. В нем повествуется о всех ужасных последствиях засухи: земля и все ее плоды иссохли, поля погибают в жадном ожидании росы, быки мычат на опустевших пастбищах, земледельцы изнывают на бесплодной земле. Далее следуют мольбы о дожде, о животворящей влаге, о росе, которая вернет земле ее плодородие. Фрагмент содержит заключительную часть одной молитвы. Вторая часть начинается цитатой из псалма 51_4, который является ее темой. Народ (ܥܡܐ) должен покаяться, омыться от преступлений и грехов, за которые он наказан засухой. Такого рода примитивный прагматизм встречается часто в молитвах, заклинаниях, гомилиях средневековья. Моления по поводу засухи, просьбы о ниспослании дождя известны по сирийским несторианским бревиариям. Для садов и виноградников Месопотамии и Сирии благотворное действие дождя всегда было желательным. В тексте фрагмента трактовка темы оригинальная и в высшей степени соответствует условиям безводной пустыни вокруг Хара-Хото.

В мертвом городе нет ни пруда, ни колодцев, он затерян среди пустыни, пески которой постоянно угрожали водам «Черной реки». Для такого города и его окрестностей мечты о дожде и влаге вызывались самой суровой необходимостью. Поля и пастбища, о которых говорит фрагмент, окружают город. Дорога, ведущая в Хара-Хото, следует вдоль русла реки Эдзина, прибрежные долины которой в прошлом обрабатывались.[1]

Дефектное состояние вертикальной части текста не дает возможности восстановить его полностью. Во всяком случае, она не представляет собою продолжения горизонтального текста, который имеет законченный вид. Обе части могли быть связаны, как текст и комментарий, причем горизонтальный текст следует считать главной частью книги. Цитата из 51-го псалма, имя Христа, свидетельствует о его христианском происхождении. Отдельные термины вертикального текста напоминают круг идей манихейских, как «сущность огня» (ܥܝܢܐ ܕܢܘܪܐ), «одежды из снега» (белоснежные ܠܒܫ ܡܢ ܬܠܓܐ), «светлые» (ܢܝܡܐ) и т. д. О наличии последователей Мани в Турфане и ближайших к нему областях говорят многочисленные манихейские тексты, открытые там. В известной надписи Карабалгасуна, относящейся к 780—789 гг., четыре учителя уйгурского кагана называются наставленными в «учении света».[2]

Горизонтальный текст второго фрагмента из Хора-Хото содержит христианскую молитву, терминология которой не оставляет сомнения в ее несторианской традиции (ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ). Транскрипция имен собственных — обычная у сирийцев: Петр — ܦܛܪܘܣ, Исаак — ܝܨܚܩ. Вертикальная часть текста настолько дефектна, что не дает возможности прочитать полностью

[1] П. К. Козлов, там же, стр. 103.
[2] Chavannes et Pelliot. Traité manichéen... Journal asiatique, sér. XI, 1913, t. I, стр. 191.

это молитвенное обращение. К тому же текст кончается на середине листа, оставляя часть бумаги чистой. Этот лист вообще представляет собою конец книги или части книги, потому что и горизонтальный и вертикальный тексты, каждый в отдельности, на нем заканчиваются.

Третий фрагмент из Хара-Хото

Третий фрагмент из Хара-Хото имеет выдающийся интерес с точки зрения его палеографии и лексики, как сирийская транскрипция тюркского.

Бумажный лист, размером 15.5 × 10.8 см, что не составляет его первоначальной величины. Он был и шире и длиннее, о чем можно судить по оборванной нижней его части и оторванному куску вдоль его ширины. Бумага иной выделки, чем та, на которой написаны два первых фрагмента. Она темножелтого цвета, покрыта коричневыми пятнами, несколько мелких дырочек проедено червями. Бумага состоит из двух слоев, которые склеены вместе, и не имеет ни вержер, ни понтюзо. Изготовленная довольно тщательно, она представляет более удобный материал для письма, чем бомбицина предшествующих фрагментов. Первые строки написаны киноварью яркоалого цвета, несколько поблекшей от времени. Чернила густого черного оттенка, напоминают тушь. Возможно, что текст писался тонкой кисточкой, но это мог быть и калам.

Лист представляет собою начало книги или части книги, текст которой начинался на его оборотной стороне (verso). Одна сторона (recto) была оставлена чистой, впоследствии на ней был записан чисто сирийский текст, независимый от первого. Тринадцать строк на оборотной стороне листа (verso) расположены в горизонтальном направлении. Шесть первых строк и половина седьмой написаны киноварью, остальные строки чернилами. Писец писал тщательно, буквы хорошо очерчены, он пишет их последовательно, не отрывая руки, если тип букв это позволяет. Почерк — курсив несторианского типа, который имеет много сходного с мелкитским почерком, но встречается и в рукописях, несторианское происхождение которых несомненно.[1] С точки зрения палеографических особенностей третий фрагмент имеет меньше сходства с надписями семиреченских надгробий, чем первые фрагменты, хотя тип письма несомненно тот же.

Буквы имеют обычное начертание для курсивов XII—XIII вв.

ܥ — встречается в двух написаниях в форме унциальной, сложной, где вертикальная прямая и нижняя ножки буквы маленькие и толстые, верхняя черта длинная и выдается далеко вверх. Курсивная форма обычная, в виде одной прямой.

В виде больших запятых ܐ ܝ и ܪ различаются только благодаря пунктуации. *Вав* имеет форму закругленного треугольника.

Разнообразно написание ܠ: то в виде одной наклонной (строка 5-я), то с резкой излучиной (строка 7-я), то в своей обычной форме (строка 2-я).

Петля у ܒ имеет треугольную форму.

Верхняя линия у ܟ резко изогнута.

Нижняя линия ܣ длинная и изогнутая.

Петля ܕ имеет треугольную форму и выходит за верхнюю линию, которую образуют буквы средней величины.

Верхняя черта ܬ имеет форму небольшой дуги с загнутыми вверх концами.

[1] Напр., рукопись Берлинской библиотеки: Petermann, № 9. — Sachau. Verzeichniss der syrischen Handschriften, v. I, col. 334. Воспроизведена на табл. № VII, Sachau, v. II.

Тав встречается дважды в одном слове. В начале это несколько измененная унциальная форма; в конце слова она образует лигатуру ܬ в ее курсивной форме.

Буквы ܘ, ܦ отсутствуют в тексте. *Тав* имеется лишь в сирийском ܡܫܝܚܐ, в тюркских словах оно отсутствует; в них употребительно лишь ܛ.

Особенностью почерка является известное расширение линии на конце, срезанное косо и образующее поэтому острый угол.

Две буквы имеют своеобразную форму, которая должна быть отмечена. *Аин* — с дополнительной чертой, которая наносилась писцом после того как он выписывал острый угол этой буквы. Эта дополнительная черта доходила до наклонной, образующей букву, иногда пересекала ее (строка 4-я); ее вели сверху, где она более толстая, вниз, где она более тонкая. Этот знак ܥ известен по текстам эпиграфических сиро-тюркских памятников, изданных Д. А. Хвольсоном и академиком П. К. Коковцовым,[1] и по согдийским фрагментам, в сирийской транскрипции, которые были найдены в Турфане.[2]

Акад. П. К. Коковцов в своей статье о сиро-тюркской эпиграфике высказал мнение о происхождении этого знака.[3] Это сирийское *каф* ܟ с диакритической точкой или чертой сверху, которая играет роль *руккаха* несторианской пунктуации. Вместо такого *каф* часто писали ܥ *аин* с дополнительной чертой. В письме согдийском (манихейском и христианском) этот знак передает заднеязычный спирант χ (ﺥ арабского алфавита). Этот знак *аин* или *каф* с дополнительной чертой был заимствован тюрками из согдийских текстов, написанных сирийским шрифтом, для передачи тюркского взрывного велярного *k*. Таким образом знак, обозначавший спирант *ch* в иранских наречиях, был принят для записи тюркского языка сирийскими буквами с тем, чтобы передать взрывной звук, хотя сирийская буква *коф* ܩ могла бы с успехом заменить этот знак и служить для передачи взрывного велярного *k* в тюркском.

Следует обратить внимание на то, что в иранских текстах из Турфана буква *коф* ܩ имеется, тогда как в сиро-тюркских текстах она отсутствует. Во фрагменте из Хара-Хото ее нет, а в семиреченских надгробных надписях она встречается только однажды. Чтобы передать тюркский велярный взрывной в сирийской транскрипции, был использован специальный знак. Несомненно в произношении этих букв были особенности, которые заставили предпочесть начертание *аин* с диакритической точкой ܥ, а не *коф* ܩ. Сирийское *каф* ܟ имеется как в сиро-тюркских текстах надгробных камней, так и в нашем фрагменте, где он отвечает тюркскому *каф* ﻙ арабского алфавита. Самое начертание буквы ܥ бывает различным. В согдийских фрагментах Турфана (Захау, Мюллер) *руккāхā* имеет форму полумесяца или небольшой запятой. Во фрагменте из Хара-Хото она представляет собой дополнительную черту, прямую и довольно длинную; в таком виде она

[1] Chwolson. Syrisch-nestorianische Inschriften aus Semiretschie. Mém. de l'Acad. des Sciences, Pétersbourg, 1890, VII, S. 37, № 8. — Chwolson. Syrisch-nestorianische Grabinschriften. Neue Folge. Petersburg, 1897.

[2] Sachau. Literatur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1905, Bd. II, стр. 965.

[3] П. К. Коковцов. К сиро-турецкой эпиграфике Семиречья. Известия Академии Наук, 1909, стр. 777, прим. 1.

чаще всего встречается и в надгробных надписях. И конечно Cowley ошибался, считая, что в одном согдийском документе из Дунь-хуана соответствовал *алефу* .[1] Еще один знак нашего фрагмента имеет особый интерес. Он находится в первой строке и в лупу виден вполне отчетливо. Это буква *ламед* с дополнительным знаком, диакритической точкой или запятой , подобно тому, как она пишется в знаке . Внимание Foy было привлечено подобной буквой в манихейских рукописях, где он констатировал, что звук *д* передавался арамейским *ламедом*, который писался или обычным образом или *ламедом* с двойной чертой.[2] Проблема обмена звуков *д* и *л* в иранских диалектах получила дальнейшее развитие в работе Andreas'a.[3] Тюрки-манихеи стремились передать звук *д* особым знаком, *ламедом* с дополнительной чертой, так как знак *д* в алфавите, которым они располагали, не отвечал их произношению. Каково значение *ламеда* с дополнительной чертой во фрагменте Хара-Хото, какому звуку он соответствует, — еще неясно; во всяком случае, произношение его не соответствовало обыкновенному *ламеду* без запятой, так как в тексте имеется ряд тюркских слов, в которых *ламед* воспроизводит звук *л*.

Исключительная трудность транскрибировать тюркский язык сирийскими буквами очевидна. Чтобы воспроизвести все звуки своего языка, тюрки создали себе из арабского алфавита 34 буквы; в сирийском алфавите они располагали лишь 22 буквами. Поэтому они и были вынуждены заимствовать дополнительные знаки из иранских текстов.

Третий фрагмент из Хара-Хото — сиро-тюркский. Написанный курсивом несторианского типа, он содержит несколько сирийских слов, как taši'ta, evangelista, zeora и имена собственные: Išo, Mešiha, Johanan, в их сирийском аспекте. Флексии тюркского склонения просто приписаны к сирийским словам. Напр. mešiha ning — для родительного падежа (2-я строка), zeora ka — для дательного падежа (9-я строка). Подобные сочетания обычны для надписей на надгробиях из Средней Азии[4] и для тюркских фрагментов из Турфана.[5]

Исключительно плохое состояние нашего фрагмента не дает возможности прочесть его полностью. Те слова, которые поддаются расшифровке, могут быть сопоставлены с языком тюрских текстов из Турфана и надгробий из Средней Азии, которому он, повидимому, родствен.[6] Наш фрагмент утверждает еще один факт: существование сиро-тюркской литературы, случайным и драгоценным обрывком которой он является. До настоящего времени были известны только сиро-тюркские надгробные надписи, в которых тюркский текст написан сирийскими буквами. Тюркские фрагменты из Турфана написаны самыми разнообразными алфавитами — древними рунами, манихейским, уйгурским, брахми, но среди них нет сирийского. Фрагмент Хара-Хото — единственный руко-

[1] Cowley. Another Unknown Language from Eastern Turkistan. Journ. of the Royal Asiatic Society, 1911, стр. 159.

[2] Foy. Die Sprache der türkischen Turfan-Fragmente. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1904, стр. 1930.

[3] Andreas. Ein Blatt in türkischer Runenschrift. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1910, Bd. I, стр. 296. — Gothiot. Essai de grammaire sogdienne. Paris, 1914—1923, § 9, стр. 7.

[4] Chwolson. Syrisch-nestorianische Inschriften, Bd. II, S. 21, № 76, строки 10—11.

[5] Foy. Die Sprache der türkischen Turfan-Fragmente. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1904, стр. 1395.

[6] Корш. О турецком языке семиреченских надгробных надписей. Древности восточные, т. I, вып. 1, М., 1889, стр. 67 — 72. — Bang und Gabain. Analytischer Index zu den fünf ersten Stücken der türkischen Turfan-Texte. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1931, XVII—XX, стр. 461.

писный, не эпиграфический (как надгробия с Иссык-куля) памятник, в котором тюркский язык транскрибирован сирийским письмом. Замечательно, что и согдийцы в Турфане подобным же образом прибегли к сирийскому алфавиту. Имею в виду листок, изданный Захау[1] как фрагмент «иранского средневекового диалекта», очевидно согдийского, который тогда, в 1905 г., еще не был определен. Этот текст, написанный сирийским почерком, который издатель назвал «Estrangelo-Schrift», представляет собою, однако, сиро-несторианское письмо, характерное для Турфана. Тем же типом почерка написан чисто сирийский фрагмент из Турфана, о котором сообщено ниже. Согдийцы прибегали к сирийскому алфавиту,[2] хотя они имели в своем распоряжении два алфавита — так называемый «национальный согдийский» и манихейский. Так поступали и тюрки. Не довольствуясь ни древними рунами, ни уйгурским письмом, они искали новых форм. Разнообразнейшие алфавиты, которыми написаны тюркские тексты Турфана, производят впечатление, что всякий раз, когда тюрки приходили в соприкосновение с новой культурой, новым влиянием, они осваивали и новое письмо с тем, чтобы иметь возможность транскрибировать свой язык. Так обстояло дело с буддизмом, с манихейским учением, с несторианством. Какая причина могла побудить несториан-тюрок, язык которых родственен уйгурскому, предпочесть сирийский алфавит уйгурскому? Среди уйгуров были приверженцы влияния, принесенного восточной ветвью сирийцев; можно указать на христианские тексты, написанные уйгурским письмом.[3]

Но что могло побудить обратиться к сирийскому, вместо того чтобы использовать уйгурское письмо, которое было относительно хорошо приспособлено к транскрипции тюркских языков? Это обращение к чужой форме могло быть следствием обращения к несторианству какого-нибудь социального слоя или целого племени, как это было, например, с кераитами. Палеография и язык указывают на то, что эта среда находилась под сильным влиянием сирийской культуры. Надгробные надписи, с их смешением сирийского и тюркского, имеют большую историческую ценность благодаря тому, что они датированы. Фрагмент из Хара-Хото того же сиро-тюркского типа имеет значение как часть рукописной книги. Число сирийских слов в нем не оставляет сомнения в том, что она представляла собою перевод с сирийского.

Иным почерком, чем лицевая сторона, исписана оборотная сторона листа третьего фрагмента из Хара-Хото. Несмотря на то, что он тороплив и небрежен, читается он легко. Такого рода курсив — мелкий, небрежный, быстрый, не имеющий ничего общего с каллиграфией, — не употреблялся для переписки книг. Он лишен характерных черт несторианского письма; некоторые буквы и лигатуры имеют сходство с манерой яковитов или мелкитов. Курсив фрагмента не имеет тех типичных черт, которые отличают почерки сирийских клерикальных книг, и его можно назвать светским курсивом. Скоропись, как таковая, смягчала особенности каждого из видов церковного письма. Текст не огласован, за исключением одного слова на 6-й строке, где буква ܬ имеет две точки; возможно, что это p^{e}taha. Вообще следует отметить, что пунктуация в сирийских рукописях Дальнего Востока очень редка. Все 12 строк фрагмента не имеют начальных слов — они оборваны. Первая строка неудобочитаема;

[1] Sachau. Literatur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1905, стр. 964—978.

[2] Müller. Neutestamentliche Bruchstücke in sogdischer Sprache. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1907, стр. 206—270 (согдийский язык, транскрибированный сирийским алфавитом).

[3] Le Coq. Ein christliches und ein manichäisches Manuscriptsfragment in türkischer Sprache aus Turfan. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1909, XXXII, стр. 1202—1218.

она — на тюркском языке в сирийской транскрипции; последующий текст чисто сирийский. Одна из букв 6-й строки замечательна. Слово ܥܠܢ написано с *аином*, который снабжен дополнительной чертой, как он пишется в тюркских текстах для передачи звука *k*. Можно высказать по этому поводу два соображения. Писец, выписывая *аин* в слове ܥܠܢ 'на нас', ошибся и сделал дополнительную черту, по привычке к сиро-тюркскому. Возможно и другое предположение: текст выигрывает в смысле, если читать это слово ܟܠܢ 'на всех нас', и в этом случае весьма вероятно, что писец, привыкнув к букве ܟ в сиро-тюркском для звука *k*, написал ее вместо сирийского *каф*. Наличие этого звука, равно как и тюркские слова в первой, плохо различаемой строке, указывают на то, что писавшему сирийский текст был хорошо знаком сиро-тюркский. Хотя текст и испорчен, но смысл его ясен. Это — прообраз мессианских страданий: Иона во чреве кита и Даниил во рву львином. Подобные сравнения встречаются постоянно в комментариях, текстах, в символике изобразительного искусства.

Сирийский фрагмент из Турфана

В 1911 г. Н. Кротковым из селения Астана в Турфане был вывезен лист сирийской рукописи. Астана расположено близ развалин древнего города Идикут-Шари, раскопки в котором дали науке целый ряд рукописных книг и фрагментов большой ценности с точки зрения истории и лингвистики. Конверт, в котором хранится фрагмент в Рукописном отделе Института востоковедения Академии Наук, имеет надпись: «Из коллекции Кроткова IV.1911. A, Сир». Почерком покойного хранителя Азиатского музея (ныне Институт востоковедения Академии Наук) Ф. А. Розенберга сделана приписка: «Из папки Manichäica (фрагм. Кроткова). Найден в Астане (Турфан)».

Рукопись представляет собою бумажный лист размером 19.2 × 14.5 см; текст на оборотной стороне занимает 15.5 × 11.0 см, лицевая сторона заполнена текстом без полей. Бумага восточного производства, желтого цвета, песочного оттенка, без вержер и понтюзо. Чернила густочерного цвета. Киноварь яркокрасного цвета. Чернила на лицевой стороне листа черные, сероватого оттенка. В конце страницы есть небольшая дырка. Почерки, как и цвет чернил лицевой и оборотной сторон, различны. Лист выпал из рукописи, в которой на его оборотной стороне начиналась новая часть книги. Лицевая сторона листа была оставлена чистой, но впоследствии она была исписана более поздним и небрежным почерком.

Текст оборотной стороны (verso) состоит из 19 строк. Заглавие и рубрики написаны киноварью. Тщательный каллиграфический почерк, причем орудием писца была кисточка. На это указывает то, что у концов всех букв остались малые черточки, усики, которые остаются от кисти. Буквы ܒ, ܠ, ܒ, ܒ писец писал в два приема; вертикальная линия, встречаясь с горизонтальной, заходит за нее, образуя небольшие неровности. ܬ пишется двояким образом — старой унциальной и курсивной в виде одной черты более толстой кверху и более тонкой внизу. ܠ имеет слабый наклон, стремясь к вертикальному положению, как и буквы ܠ и ܠ. ܐ стоит на своем правом кружке, а левый кружок приходится над ним; посредством черты, которая проходит между петлями, она связана со следующей буквой. Такая форма характерна для писца, который пишет текст в вертикальном направлении, хотя бы он и читался горизонтально. Точки отмечают буквы ܪ и ܝ. *S'iame* ̈ отмечают множественное число. Вокализация несторианской системы редка, во всяком случае можно отметить *p'tâhâ*,

z^{e}kâpâ, r^{e}vâsâ. Тип почерка тот же, что и в других рукописях из Турфана, написанных сирийским алфавитом, как, напр., в сиро-иранских фрагментах.[1] Этот особый тип почерка может быть назван сиро-турфанским или турфано-несторианским, причем последнее название определяет его с наибольшей точностью.

Текст озаглавлен: ܫܒܚܐ ܕܨܠܒܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܪܢ и содержит четырехстрофные стихи в честь креста. Такие стихи входят в состав большого несторианского сборника «Gaza» («Сокровище»), где собраны песнопения праздничных дней всего года. Институту востоковедения Академии Наук принадлежит рукопись 1659 г. из города Алкоша (на север от Мосула), которая представляет собою список этого сборника. Стихи, которые находятся во фрагменте, имеются там под другим заголовком, а именно: ܫܒܚܐ ܕܡܪܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܨܠܒܐ ܕܡܢ ܒܝܬ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪܢ ܥܠ ܨܠܒܐ ܕܡܪܢ ܐܡܝܢ (fol. 163a, col. II).

Кроме того, порядок стихов во фрагменте из Турфана и в «Gaza» разный. Если песни (стихи) фрагмента последовательно пронумеровать, то в сборнике их порядок иной: fol. 163 в, col. I, песни 1-я и 5-я; col. II — песни 2-я, 6-я, 7-я и 3-я. Четвертая песня (или стихи) отсутствует в сборнике «Сокровище». Текст песен во фрагменте и в «Gaza» совпадает. Таким образом для фрагмента из Турфана решен вопрос об его несторианском происхождении.

Текст лицевой стороны состоит из 25 горизонтальных строк и двух вертикальных на полях с правой стороны. Почерк — быстрый и небрежный курсив, который нелегко читается и не имеет ярко выраженного несторианского характера. Вертикальные строки написаны писцом на полях, так как ему недоставало места. Он их пометил числами ܐ и ܒ. Первая строка — правая, вторая — левая; ясно что он ошибся, когда их писал. Обычный порядок для вертикальных строк был тот, который имеется во фрагментах из Хара-Хото, где строки следуют в порядке слева направо.

Текст представляет собою стихотворение, каждая строфа которого начинается с буквы в порядке алфавита. Такого рода стихотворений в сирийской литературе очень много; особенно широко этой литературной формой пользовался Гиваргис Варда (XIII в.). Стихотворение начинается с середины четвертого стиха и кончается первыми словами последнего, начинающегося на букву *тав* (ܬ). Оно содержит краткое изложение основных фактов из истории распространения первоначального христианства.

ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

Палеографические особенности сирийского письма Средней Азии и Дальнего Востока имеют большое значение для истории сирийской палеографии вообще и этих областей в частности. Влияние сирийской письменности и культуры на иранские и тюркские племена было значительным, и воздействие это длилось в течение нескольких веков.[2]

---

[1] M ü l l e r. Neutestamentliche Bruchstücke in sogdischer Sprache. Sitzungsber. der Preuss. Akad., Berlin, 1907, стр. 266—267. — S a c h a u. Literaturbruchstücke aus Chinesisch-Turkistan. Sitzungsber. der Preuss. Akad., Berlin, 1905, стр. 964—978.

[2] Эти положения были развиты в работах ряда исследователей: M ü l l e r. Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-mandzurischen Schrift. Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlands, 1891, Bd. V, стр. 184. — M ü l l e r. Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1904. — П. К. К о к о в ц о в. К сиро-турецкой эпиграфике Семиречья. Изв. Акад. Наук, 1909, стр. 779—781. — G a u t h i o t. De l'alphabet sogdien. Journ. Asiatique, 1911, t. XVI, стр. 81. — G a u t h i o t. Essai de grammaire sogdienne. Paris, 1914—1923, стр. 5. — Ряд интересных фактов любезно сообщил мне С. И. Климчицкий.

Древнейшие согдийские рукописи читаются в горизонтальном направлении. Уйгуры же читают и пишут в вертикальном направлении. Тем не менее существуют древние уйгурские рукописи, которые читаются горизонтально.

Еще Lenormant указал на такого рода уйгурскую рукопись в Национальной библиотеке в Париже.[1] Акад. В. В. Бартольд, указывая на зависимость уйгурского от согдийского, обратил внимание на свидетельство Сюань Цзан (630 г.), что уже в стране Су-ли читали и писали в вертикальном направлении,[2] сверху вниз, как это впоследствии стало обычным для уйгуров и монголов.

Литературные данные о манере письма сирийцев были собраны еще Lenormant'ом.[3] Так, Тезей Амброзий (Theseus Ambrosius, 1539) говорит, что хотя сирийцы и читают справа налево, но пишут они в вертикальном направлении «de coelo ad stomachum». Он утверждает, что сам видел рукопись, содержавшую пророчество Исаии, написанную таким образом.[4] Писание в вертикальном направлении подтверждают в последующее время Thevet, Hatzel и др. Расположение греческих гласных в системе вокализации западных сирийцев в яковитских рукописях доказывает тот же факт. Наконец, на полях некоторых сирийских рукописей находятся греческие слова, написанные в таком направлении, которое можно объяснить только тем, что писец. в то время как он писал, держал рукопись поперек. Сирийский текст монумента в Сианьфу написан в вертикальном направлении, но это не может служить безусловным аргументом, так как в данном случае это направление могло быть продиктовано вертикальным расположением китайской надписи.

Надгробные камни из Средней Азии дали новый материал для исследований. Эти сиро-несторианские и сиро-тюркские эпиграфические памятники, изданные Д. А. Хвольсоном и П. К. Коковцовым, относятся к XIII—XIV вв.

На камне обычно бывает выбит крест, а надпись расположена вокруг него в направлениях вертикальном и горизонтальном. Есть надгробия, в которых строки надписи расположены в каком-нибудь одном направлении: только горизонтальном или только вертикальном. Подсчет, сделанный надписям в зависимости от расположения строк, показал, что наибольшее число составляют надписи, текст которых написан в двух направлениях, и из них преобладают такие, где вертикальных строк больше, чем горизонтальных. Из надписей, которые имеют какое-либо одно направление строк, вертикальные преобладают над горизонтальными.[5] Стремление надписей иметь вертикальное направление тесно связано с тяготением к симметрии. Чаще всего надпись начинается двумя горизонтальными строками и переходит затем в вертикальные, расположенные с обеих сторон креста. Камни, сравнительно небольшие, едва достаточны для того, чтобы на них поместился крест и краткая легенда. Таким образом надгробные надписи являются еще одним свидетельством в пользу того, что сирийцы писали в вертикальном направлении. Тем не менее это не решало вопроса окончательно, так как эпиграфический материал подчиняется своим собственным правилам, которые не являются обязательными для рукописного материала.

---

[1] Lenormant. Essai, t. II, p. 55. — Rémusat. Recherches sur les langues tartares, стр. 61.

[2] В. В. Бартольд. К вопросу о языках согдийском и тохарском. Иран, I, 1926, Л., стр. 37.

[3] Lenormant. Essai, t. II, стр. 50—56.

[4] Theseus Ambrosius. Introductio in Chaldaicam linguam Syriacam atque Armenicam et decem alias linguas, 1539, стр. 28.

[5] Слуцкий. Семиреченские несторианские надписи. Древности восточные. Труды Вост. ком. Моск. археол. общ., т. I, 1889, стр. 1—66.

Единственным доказательством, которое не оставляет никакого сомнения в том, что сирийцы не только писали, но и читали в вертикальном направлении, являются фрагменты из Хара-Хото. До настоящего времени подобной рукописи не встречалось.[1] Сириец всегда писал вертикально, а читать он был способен в горизонтальном направлении, так же как и в вертикальном. Этот факт окончательным образом решает зависимость от сирийского не только письма, но и расположения строк уйгурской письменности. Листы из Хара-Хото с вертикальным текстом дают уверенность в том, что и на Дальнем Востоке сириец писал и читал в вертикальном направлении, так как сообщение Тезея Амброзия относилось лишь к западным сирийцам. Этой манере остались верны согдийцы, так же как и последовавшие их примеру уйгуры и монголы. Сирийцы передней Азии — Сирии, Месопотамии — писали в вертикальном направлении, а затем поворачивали лист, чтобы читать его в горизонтальном направлении. Сириец Дальнего Востока писал вертикально и пользовался своей способностью читать в том же направлении, не изменяя положения листа. Текст располагали в горизонтальном направлении, так же как и в вертикальном, как это имеет место в надгробной эпиграфике Семиречья и во фрагменте книги из Хара-Хото.

В последующем развитии рукописной манеры согдов и отчасти тюрок значительным оставалось сирийское влияние, как на это указал Gauthiot. Сирийское письмо в средние века в Азии было представлено курсивом, называемым несторианским. Непрерывному развитию сирийского курсива предшествовала модификация унциального семитического алфавита Пальмиры, образование так называемого пальмирского курсива. Древнему сирийскому письму унциального типа, которым преимущественно писались церковные книги, присвоено название «эстрангело». В 1933 г. был найден частный документ на сирийском языке, написанный в Эдессе в 243 г. н. э. и посланный в Дуру-Еуропос.[2] Почерк этой купчей — тип беглого и поспешного курсива. Все элементы эстрангело имеются в наличии в этом курсиве, но эстрангело, приспособленного к корреспонденции, которая писалась торопливо, поспешно: к частным письмам, купчим, запродажным и т. д. Для них медленное и тщательное унциальное письмо было мало подходящим. Выработанный курсив найденного письма едва ли следует называть эстрангело. Между тем для обоих видов письма III, IV и V вв. — унциального и курсивного—до настоящего времени сохраняется этот термин. Факт тот, что уже в III в. существовал курсив светский, гражданский, который несомненно оказал влияние на последующее развитие сирийской палеографии. До XIV в. трудно поставить грань между эстрангело и несторианским. Определения, принятые обычно—мелкитский, яковитский, несторианский, — годятся лишь для законченного типа письма. Книги, имевшие церковное назначение, в широком смысле слова, носят характерные черты, появившиеся как следствие их конфессиональной палеографии.

На ряду с этими особенностями сирийских почерков, которые нарочито развивались, благодаря клерикальной обособленности, с самых отдаленных времен существовал светский курсив. Он являлся письмом частной переписки, документов, актов, всякого рода корреспонденции и непрерывно развивался в течение ряда веков. Такой тип письма преимущественно употреблялся теми, для которых переписка не была ремеслом. В сирийских книгах часто встречаются записи, сделанные владельцами. Такие надписи,

[1] В рукописи 1457 г. (1768 греч. счисл.) писец из Тур-Абдина расположил в колофоне семь строк в вертикальном положении. См.: Zotenberg. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1874, стр. 36.

[2] Torrey. A Syriac Parchment from Edessa of the year 243. Zeitschr. für Semitistik, 1935, Bd. 10, стр. 33—45.

независимые от своего происхождения—несторианского, яковитского—сделаны курсивом. Быстрота и небрежность почерка смягчала и вовсе стирала особенности конфессионального письма. Светским курсивом написаны рукописи, содержащие химические трактаты.[1] Они не имеют даты, определение почерка было затруднительным, поскольку он не укладывался в рамки обычных определений. Термин «яковитский» определяет этот почерк так же мало, как «мелкитский»; это — типичный внеконфессиональный, светский курсив. В Ленинграде имеются две рукописи, содержащие амулеты и заклинания (Гос. Публ. библ., Сирийск. нов. серия, № 18 и Институт востоковедения Акад. Наук, Сирийск., № 4); обе написаны курсивным почерком, за которым следует сохранить название светского курсива.

Сиро-несторианская экспансия распространилась на Семиречье, по вековым дорогам двинулась за пустыни Средней Азии и нашла себе приют в столице Китая — Сианьфу. Сирийцы представляли собою известную политическую силу, благодаря широким торговым связям, особенно в эпоху монгольской династии Юань. Коммерческие интересы занимали первое место в сношениях сирийцев с иранцами, тюрками, китайцами, индусами. Торговля требовала целой канцелярии — купчих, запродажных, долговых обязательств, расписок, всякого рода счетов. В связи с этим светский курсив был широко распространен в Азии. Почерк лицевой стороны третьего фрагмента из Хара-Хото и фрагмента из Турфана говорят о том же. Сирийское письмо Азии в целом находилось под сильным влиянием курсива и тенденции писать поспешно. Даже несторианские почерки здесь менее вычурны, проще, чем несторианское письмо в Месопотамии. Из сиро-несторианских почерков в Азии можно отчетливо наметить два типа. Первый тип — письмо Турфана с его жирными буквами и малыми неровностями на концах букв, которое представлено рядом чисто сирийских рукописей (в том числе и нашим фрагментом из Турфана) и рукописями иранских диалектов, написанными сирийским алфавитом. Другой тип — называемый сиро-семиреченским — по надгробным надписям Пишпека и Токмака, которым написаны и фрагменты из Хара-Хото: сирийские и сиро-тюркские. До настоящего времени ни в Турфане, ни в других местах не было найдено тюркских текстов, написанных сирийским алфавитом. Что касается иранских диалектов, то они действительно зафиксированы в сирийской транскрипции, как это видно из фотографических воспроизведений фрагментов Захау и Мюллера. Выше был отмечен тот факт, что почерк фрагментов из Хара-Хото имеет общее с дуктусом надписей Семиречья, географически более отдаленной области, чем Турфан.

Очевидно, город провинции Ганьсу, лежащий на китайской границе, имел связи с селениями и городами на берегах Иссык-куля. В XIII и XIV вв. Алмалык занимал выдающееся положение. Он был центром одного из тюркских государств, утерял свою независимость в эпоху Чингиз-хана и затем в течение двух веков был столицей джагатайских ханов. Торговые отношения этой области с Хара-Хото отразились и на письменности, которая дала общий палеографический тип.

Сирийцы оказали глубокое и длительное влияние на тюрок, о чем говорит ряд сирийских исторических источников и существование сиро-тюркских письменных памятников. Тесная связь сирийского и тюркского, связь непосредственная, живая, отразилась в эпиграфических материалах из Пишпека, Токмака, Алмалыка. Сиро-тюркский фрагмент из Хара-Хото в значительной мере расширяет границы распространения этой письменности смешанного типа, рожденного сближением этих двух языков и культур. Рукописный лист

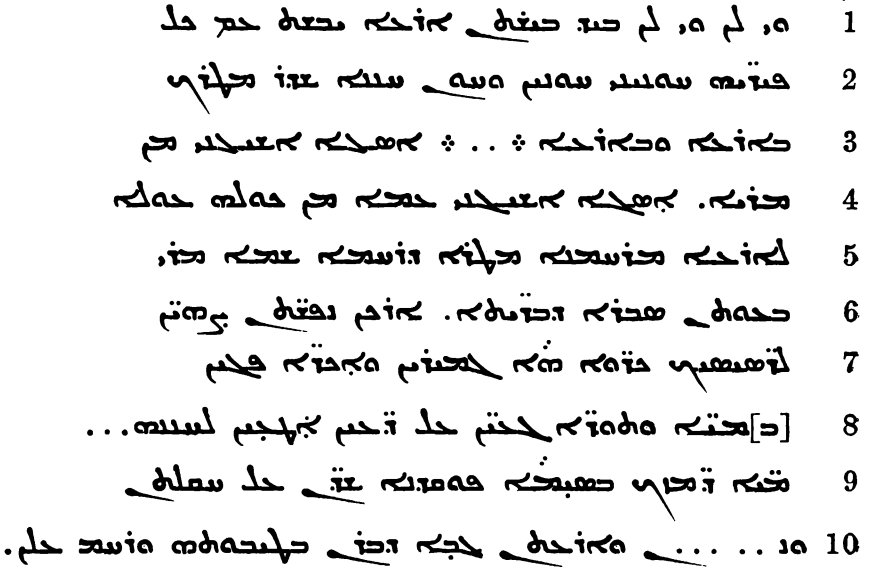
[1] Berthelot. La chimie au moyen âge, t. II. Paris, 1893, стр. 108, 109, 111, 113, 116, 118, 119.

говорит о существовании сиро-тюркской литературы, наречие которой было в самом близком родстве с тюркским языком текстов из Турфана. Таким образом сирийский алфавит на различных стадиях своего развития оказывал влияние на народы, населявшие Среднюю Азию и Дальний Восток. Только исламу с его арабским алфавитом восточные сирийцы уступили свое место среди тюркских племен. Сиро-несторианское влияние не восходит за XIV в. — это предел его распространения. К этому времени торговые связи сирийцев в Средней Азии, на Дальнем Востоке приходили в упадок, возрастала конкуренция, коммерческие дела перешли в другие руки, ослабела экономическая мощь, упало политическое влияние, которым они пользовались в крупных торговых центрах.

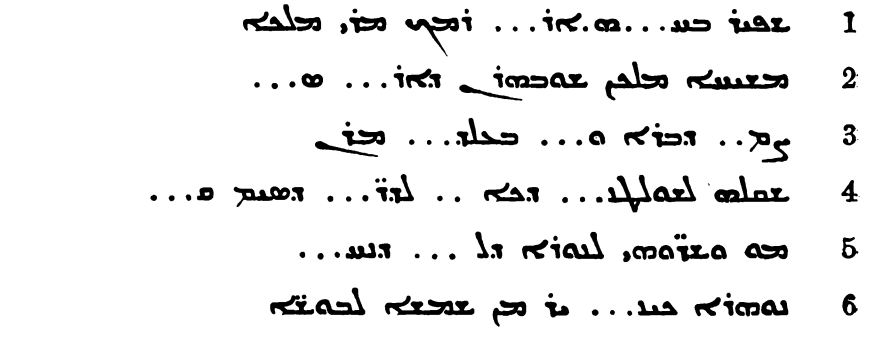
Роль сирийцев в культуре средневековой Азии велика. Сирийские источники дают много ценного для этого мало изученного вопроса. Специальное историческое исследование о сирийцах в Азии подготовляется мною.

ПЕРВЫЙ ФРАГМЕНТ ИЗ ХАРА-ХОТО

Текст горизонтальный



Текст вертикальный



ВТОРОЙ ФРАГМЕНТ ИЗ ХАРА-ХОТО

Текст горизонтальный

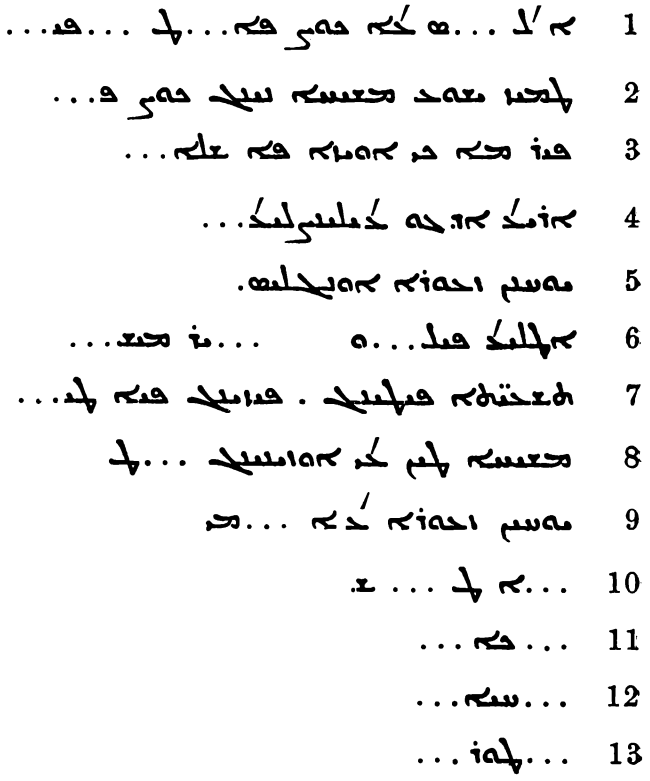
Текст вертикальный

ТРЕТИЙ ФРАГМЕНТ ИЗ ХАРА-ХОТО

(Recto)

[1] Писец сделал ошибку и заключил эти три буквы в своеобразные скобки.

(Verso)



Транслитерация сиро-тюркского фрагмента

1. al'... s ka кuč ba.... t bi
2. tmiz išo' mšiha ning кuč b....
3. bir ma кi auiza ba šla....
4. arik adgu kilinčlik
5. iuḫnn z'ura aungelis....
6. aṭlik bil... u.... ir miš....
7. tš'ita biṭig bizing bia ṭi
8. mš[i]ḫa ṭin ki auzining..... ṭ
9. iuḫnn z'ura ka..... mi
10. ..... at ..... š
11. ..... ка ....
12. ..... hia ....
13. ..... ṭur ....

ܐ — a	ܟ — к	ܥ — 'c
ܓ — g	ܟ — k	ܒ — b
ܘ — u	ܠ — l	ܟ — č
ܙ — z	ܡ — m	ܪ — r
ܚ — ḫ	ܢ — n	ܫ — š
ܛ — ṭ	ܣ — s	ܬ — t
ܝ — i		

ЗНАЧЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ТЮРКСКИХ СЛОВ ТРЕТЬЕГО ФРАГМЕНТА ИЗ ХАРА-ХОТО

ܐܬܠܝܟ — atlık (строка 6-я), известный, именитый.

ܐܪܝܟ — arık (строка 4-я), чистый, хороший, святой.

C h w o l s o n. Grabinschriften. Mémoires de l'Académie des Sciences. Pétersbourg, 1890, S. VII, t. XXXVII, стр. 140, надпись № 48, строка 6; стр. 150. — L e C o q. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1909, Zeile II, стр. 1208.

ܐܬܓܘ ܟܠܝܢܠܝܟ — ädgü kılınlık (строка 4-я) добродетельный)

L e C o q. Türkische Manichäica aus Chotscho, I. Abhandlungen der Preuss. Akad., 1911, стр. 19, 2-й лист, строки 3—4. — S a l e m a n n. Manichäica, I. Известия Академии Наук, 1907, стр. 179, фрагмент S_5. — F o y. Die Sprache der türkischen Turfan-Fragmente in manichäischer Schrift, I. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1904, стр. 1402.

ܐܘܙܝܢܝܢܓ — özining родительный падеж слова oz — сам (строка 8-я).

L e C o q. Fragmente. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1908, стр. 401—411.

ܒܝܙܝܢܓ — bizing biz мы, ing родительный падеж местоимения biz.

ܒܝܬܝܓ — biting (строка 7-я), книга.

L e C o q. Sitzungsber. der Preuss. Akad., 1909, 33, стр. 1204. — L e Coq. Abhandlungen. Berlin, 1911, стр. 21.

ܬܡܝܙ — tämiz (строка 2-я), беспорочный.

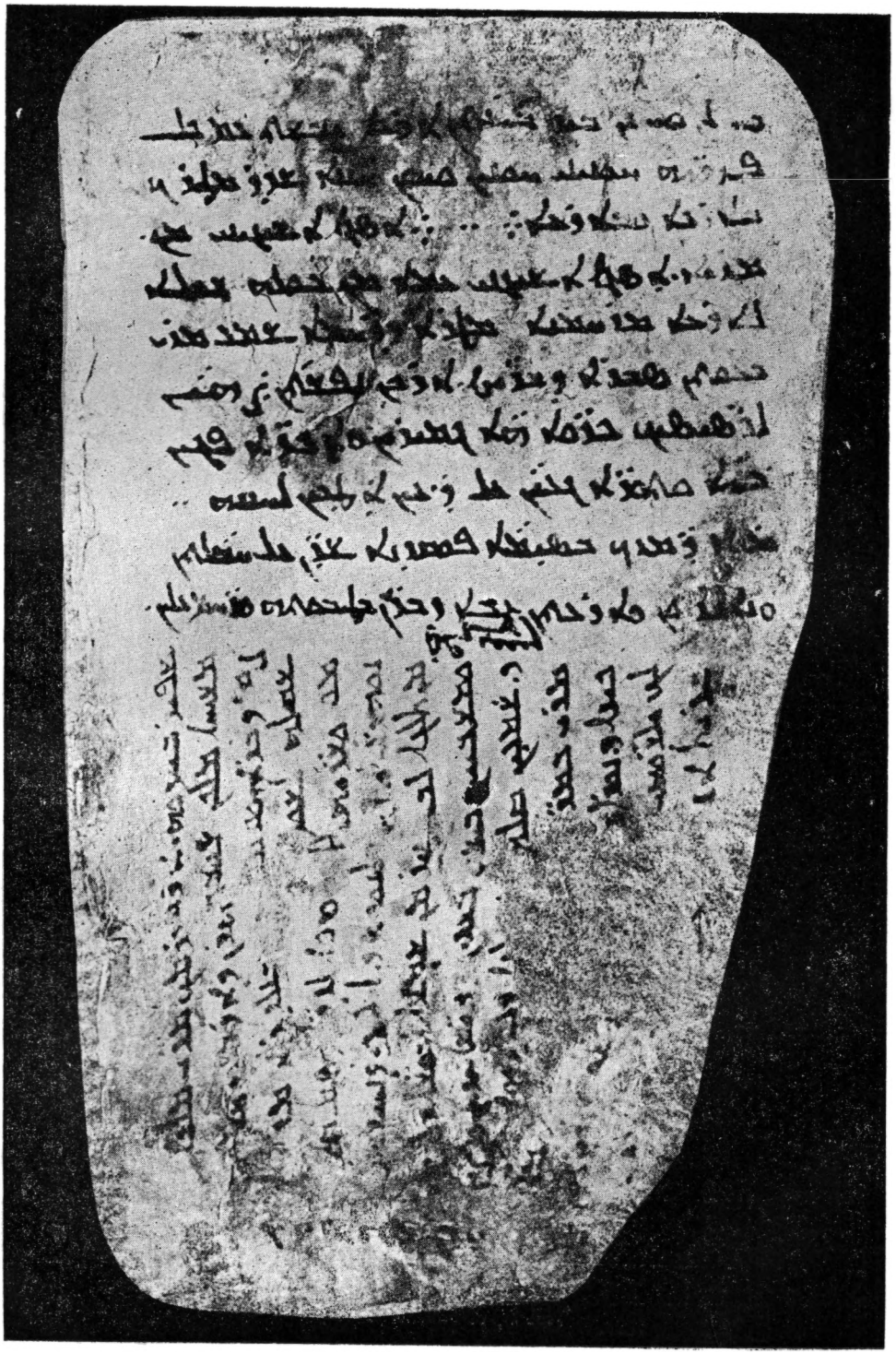
ФРАГМЕНТ ИЗ ТУРФАНА

(Recto)

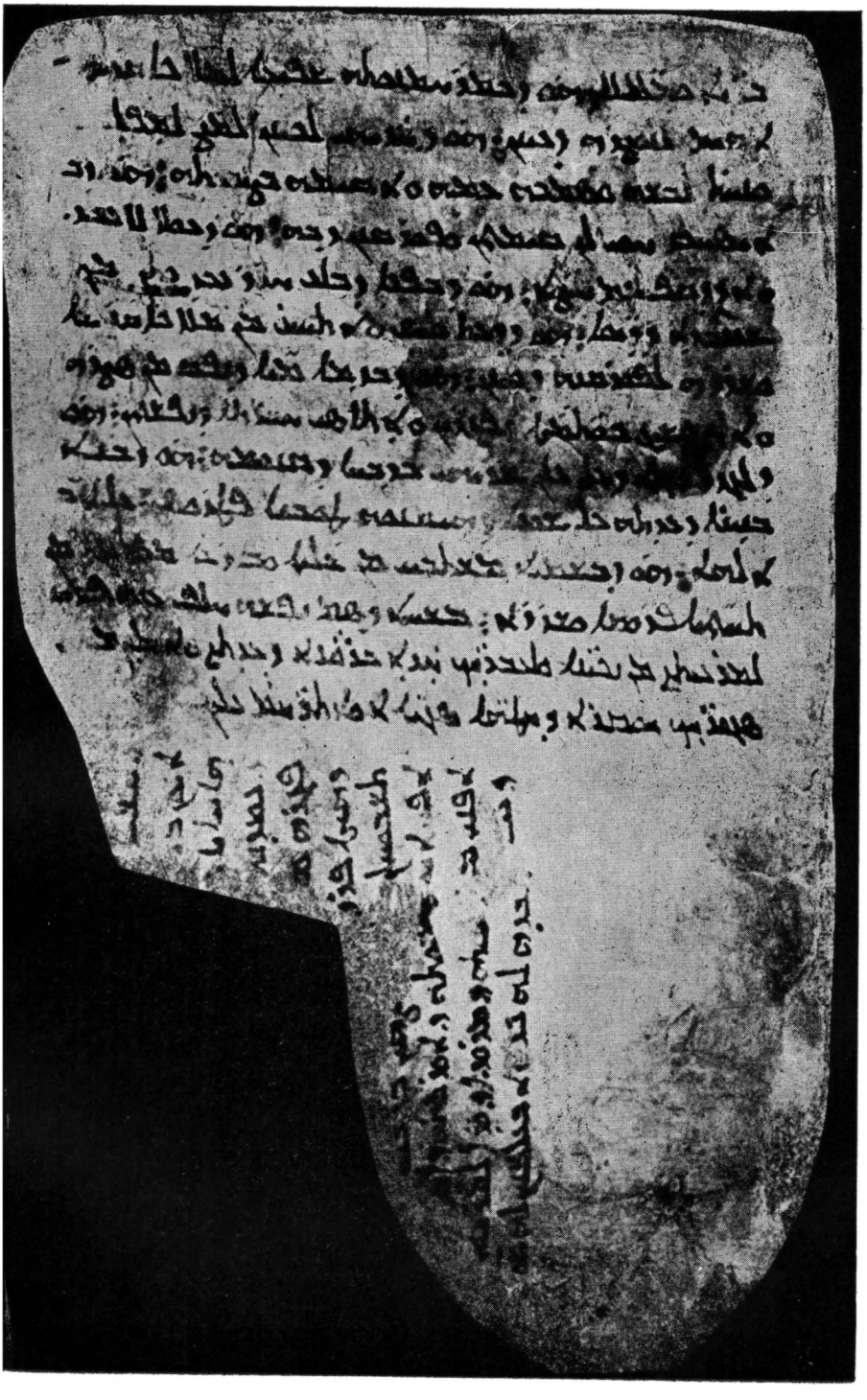
ܐܡܐ ܪܝܡܐ ܐܡ .ܡ .ܟܬܫܫܝܟܐ ܟܬܒ ܟܬܠܐ ܠܡ ܠܚܡܪ
ܟܐ .ܐ .ܪܝܒ ܒܝܟܠ ـܪ ܐܘܡ :ܡ ܝܝܒܝܪ ܪܝܒ ܐܡ ܪܝܙ
ـܐܡܠܚ ܐܪܐܪ ܐܡܡ .ܡܝܦܒܟ ܡ ܟܬܚ ـܐܡܠܚ ـܚܒܝܟ
ܐܠ ܟܬܠ ܚܐܝܢ ܟܝ ܐܠ ܐܝܒ ـܝܐ ܟܐܝ .ا .ܝܝܟ ـܡ ܚܡܒ
،ܡܐܟ ܟܐܒܝ ܪܒ ܟܐܢܐ ܪܒ .ـ .ܒܐ ،ܡܐܪ ܐܒܝ ܟܬܟ
،ܡܐܟ .ـ .ܡܐ ،ܡܐ ܟܬܟ ـܪܒ ـܪ ـܪܝ ـܡ ـܚ ـܡ ـܟ ـܐ
ـܟ ـܒ ـܪ ـܐ ـܪ ـܒ ـܐ ـܪ ـܟ ـܬ ـܒ ـܐ ـܪ ـܟ ـܬ ـܒ ـܐ ـܪ
ـܟ ـܬ ـܒ ـܐ ـܪ ـܟ ـܬ ـܒ ـܐ ـܪ ـܟ ـܬ ـܒ ـܐ ـܪ ـܟ ـܬ ـܒ
ـܐ ـܪ ـܟ ـܬ ـܒ ـܐ ـܪ ـܟ ـܬ ـܒ ـܐ ـܪ ـܟ ـܬ ـܒ ـܐ ـܪ ـܟ
ـܬ ـܒ ـܐ ـܪ ـܟ ـܬ ـܒ ـܐ ـܪ ـܟ ـܬ ـܒ ـܐ ـܪ ـܟ ـܬ ـܒ ـܐ

Строки вдоль листа

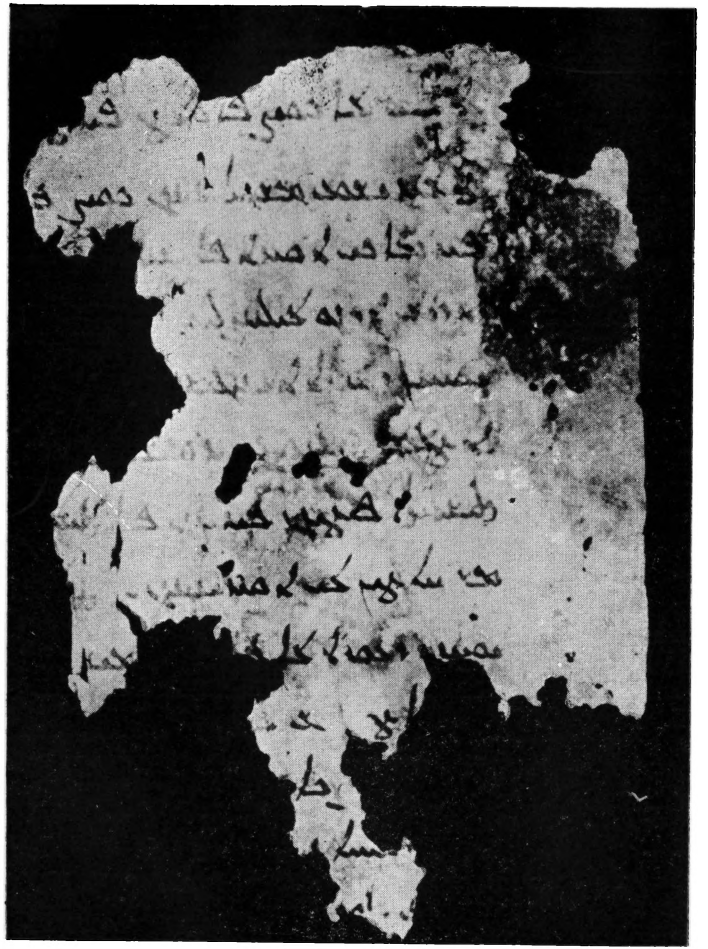
(Verso)



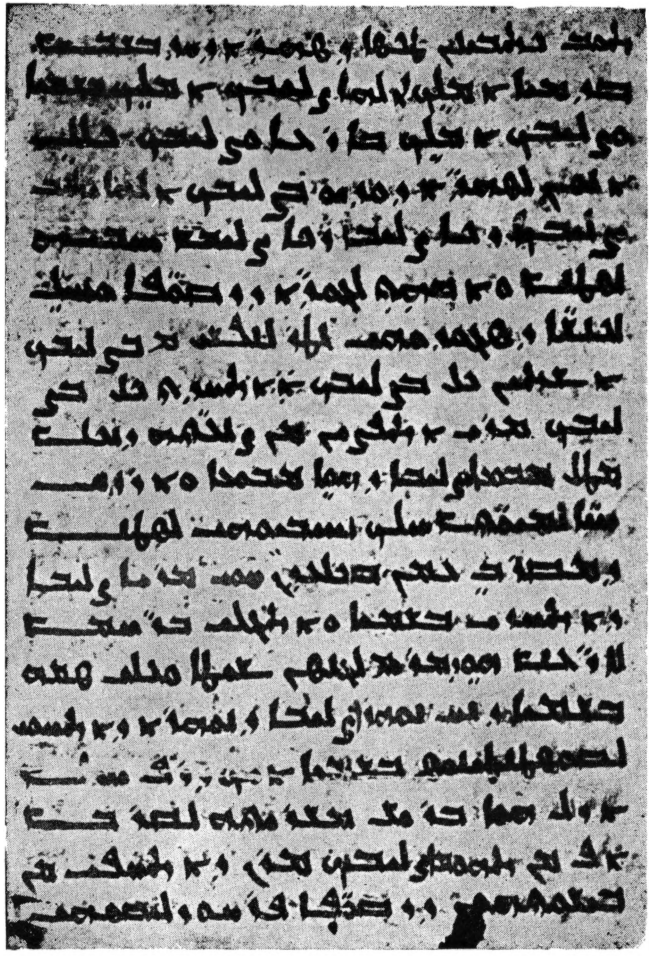
1-й фрагмент из Хара-Хото.



2-й фрагмент из Хара-Хото.



Фиг. 1. 3-й фрагмент из Харз-Хото.



Фиг. 2. Фрагмент из Турфана.

РЕЦЕНЗИИ

A Primer of the Marathi Language for the Use of Adults by Alfred Darby. Bombay, 1933, 3-е издание, VI, 221 стр.

Заглавие книги указывает на довольно скромные задачи, преследуемые ее автором, но на первых же страницах предисловия к третьему изданию он сообщает, что в основу учебника положены новые взгляды, предвосхищающие переворот в теории грамматики и, в особенности, синтаксиса. Изложение новых теоретических взглядов влечет за собой и введение новых грамматических терминов.

Материал и расположение его показывают, что книга является, в первую очередь, грамматикой, хотя она и названа учебником.

Учебник иностранного языка должен давать достаточное количество систематически подобранного текста, однако этого в книге Дэрби нет. При изложении грамматики на некоторые из разделов даются упражнения с ключом, помещенным в приложении. Упражнений всего 21, почти все они являются упражнениями на перевод слов, грамматических форм (напр. спряжений) и отдельных предложений. Объяснение каждого нового правила иллюстрируется довольно значительным количеством примеров и учащемуся рекомендуется усвоение их. Кроме того, в книге разбросано много методических примечаний, напечатанных особым шрифтом, указывающих учащемуся метод усвоения того или иного правила.

В приложении дан также небольшой систематический англо-маратский словарик, в котором отдельно даны существительные, прилагательные и числительные, глаголы и наречия, послелоги и союзы. Транскрипции, как и к примерам, не дано.

Книга начинается с главы о фонетике и алфавите, после которой дан текст с транскрипцией, предназначенный для овладения чтением; затем идут теоретическая глава о частях речи, главы, трактующие отдельные части речи, глава о различных типах фраз и предложений, глава о сложных словах (и о правилах сандхи) и, наконец, глава о морфемах (префиксах и суффиксах).

Интересен взгляд автора на значительные заимствования санскритских слов литературным маратхи; указав на то, что заимствование многих санскритских слов необходимо для выражения абстрактных понятий, он добавляет: «следует высказать опасение, что многие санскритские слова обязаны своим присутствием в маратхи скорее стимулам тщеславия, чем вкуса» (стр. 2).

Необходимо отметить, что автор не в состоянии вскрыть классовой основы этого явления, его реакционной сущности.

В первой главе излагаются параллельно алфавит и фонетика: дается буква *деванагари* и поясняется ее произношение или различные оттенки произношения. К сожалению, эти пояснения довольно кратки и не снабжены примерами; тем не менее они точны и в некоторых случаях более правильны, чем обычно в учебниках индийских языков (напр. произношение так называемого краткого *a* и церебральных). Автор совершенно правильно указывает, что в маратхи фонемы, изображаемые соответственно буквами अ *a* и आ *ā* и называемые обычно кратким и долгим *a*, являются в действительности самостоятельными звуками, отличающимися, во-первых, качественно и, во-вторых, количественно. При описании церебральных не менее правильно указано, что произношение английских *t*, *d* и *n* гораздо менее церебрализовано, чем произношение соотвествующих маратских звуков (т. е. ट *ṭa*, ड *ḍa* и ण *ṇa*); в большинстве грамматик индийские церебральные неверно отождествляются с английскими.

Автор приводит таблицу согласных, классифицированных по месту образования; подобную таблицу можно видеть в любом учебнике санскрита, маратхи и других индийских языков, пользующихся алфавитами, производными от деванагари. В рассматриваемой книге две из групп согласных названы правильнее, чем в большинстве учебников: название «гуттуральные» (в отношении звуков *k*, *kh*, *g*, *gh* и *ṅ*) заменено названием «велярные», а название «языковые» (lingual) — «церебральные» (*ṭ*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh* и др.).

В таблице есть и недочеты так, напр., звук *h* (ha) неправильно причислен к велярным, в то время как он является гуттуральным (хотя он несколько ближе к велярным, чем, напр., украинское *г*, к которому он весьма близок). Звук *r* (र ra) является

не церебральным, а дентальным плавным. В таблице не оговорено, что буквы च и ज имеют в маратхи (в этом он отличается от других индийских языков) по два произношения: первая *č* (*ч*) и *c* (*ц*) и вторая *j* (*дж*) и *dz* (*дз*); второе произношение обеих букв является не палатальным, а дентальным. То же относится и к их аспиратам छ и झ.

Вызывает возражение утверждение автора о том, что каждая группа согласных имеет соответствующий носовой согласный и что это общий закон для в с е х языков (стр. 9), т. е. что группа гуттуральных (велярных) имеет звук, обозначаемый фонетически *ŋ*, группа палатальных имеет палатальное *ñ*. Сам автор говорит ниже, что оба эти звука не встречаются в маратхи в самостоятельном употреблении, а только в сочетаниях; напр. гуттуральное *h* только в сочетаниях с *g* или *k*. То же самое относится к буквам ञ-*ña* и ञ*ña*. Как известно, во многих языках эти звуки, или одни из них, отсутствуют. Повидимому, автор не делает различия между фонетическим составом языка и теми звуками, которые могут возникать под влиянием артикуляции предыдущих или последующих звуков.

К положительным сторонам первой главы следует отнести то, что автор дает специальный параграф «Произношение слов», а также указания для овладения процессом письма; он показывает, в каком порядке нужно писать отдельные части букв: va ०, व, व; bo ०, व, बा, बा, बो; ti, — ि, ि८, ति, ति, ति.

Правда, автор здесь не оригинален, так как оба параграфа имеются и в грамматике Навалькара,[1] но в большинстве учебников мы этого не находим.

Специальную теоретическую главу о частях речи, занимающую десять страниц, автор начинает с того, что в этом вопросе существует большая путаница, так как система и принципы классификации частей речи не выдержаны, вследствие того, что одновременно используются и «логический и формальный принципы». По мнению автора, части речи «должны представлять классификацию символов смысловых единиц, основанную на логической функции их значений», а не классификацию слов. С одной стороны, целые фразы могут представлять единицу значения, с другой стороны, одно слово (в частности, снабженное флективными элементами) может «выполнять более, чем одну функциональную службу (стр. 25).

Автор не рассматривает отдельно части предложения и части речи (т. е. не делает в этом вопросе разницы между синтаксисом и грамматикой); он называет первые основными частями речи, которые выражаются теми или иными второстепенными частями речи.

Предложение рассматривается автором как суждение о комплексе субстантивных понятий (более или менее подробно определяемых и ограничиваемых) и отношений; оно должно состоять из трех основных частей: субъекта, предиката и связки (copula). Субъект является центром предложения, предикат представляет указание на качество, количество, состояние или положение, действие или движение, которое при помощи связки становится в известное отношение к субъекту. Связка указывает, является или нет, может быть или должно быть предикатное суждение связано с субъектом по мнению говорящего и может быть выражено только глаголом «быть»; остальные глаголы содержат предикативный элемент.

Дэрби перечисляет десять частей речи:

1) имя существительное;
2) местоимение;
3) артикли;
4) terms (прилагательные);
5) atterms (новая часть речи, выдвигаемая автором; дополнительное к прилагательному определение, уточняющее и ограничивающее его);
6) глагол;
7) наречие;
8) предлоги (для маратхи должно было бы быть «послелоги»);
9) connectives (союзы и другие средства, указывающие связь суждений);
10) междометия.

Отметим, что перечень этот не относится специально к маратхи, а имеет, скорее, общий характер; так, напр., в маратхи отсутствует одна из перечисленных в нем частей речи — артикли.

Несколько слов о вновь открытой части речи — Atterms. К ним, как это видно из примеров, помещенных на стр. 64, относятся и наречия (в обычном понимании этого слова); в частности, наречия, производные от прилагательных; напр. तो चांगला निजतो to cāṅglā nidzto — 'он спит хорошо'. В этих случаях они определяют глагол, однако автор не видит здесь расхождения со своим определением Atterm и совершенно не останавливается на этом вопросе. Повидимому, он считает, что так как все глаголы, кроме глагола «быть» (называемого им «чистым глаголом»), имеют в себе элемент определения, то Atterm является уточнением этого определения. В приведенном выше примере предложение «он спит хорошо» будет равно предложению «он есть хорошо спящий». На стр. 84 указано, что Atterm (называемый обычно наречием) может употребляться с другим наречием для уточнения его, напр. «более ясно», но автор не находит и здесь противоречия со своим определением Atterm, так как наречие «ясно» покоится на предикативном элементе в выражении «ясным образом», из чего следует, что слово «более», уточняя прилагательное, является Atterm'ом.

[1] G. R. Navalkar. The Student's Marathi Grammar. Poona, 1925, 4-е изд.

В параграфе «Работа над переводом» учащемуся рекомендуется после изучения шрифта и общего ознакомления с содержанием учебника приступить к переводу простого текста, продолжая проработку учебника. В дальнейшем советуется пользоваться двумя книгами, одной для перевода и знакомства с новыми формами и другой, более легкой, для постоянного, многократного чтения вслух с целью усвоения наибольшего количества употребительнейших выражений.

В главе об имени существительном обращает на себя внимание следующий момент: автор считает, что изменения имен для образования различных грамматических родов и образования множественного числа выполняют функции части речи, называемой им Term (прилагательное), так как уточняют имя, дают ему добавочное определение (стр. 38).

В связи с этим вызывает удивление факт, что автор не причисляет к одной из частей речи или не выделяет в отдельную часть речи падежных окончаний. Автор при классификации частей речи исходит из функционального принципа; он относит к прилагательным окончания, указывающие грамматический род или число имен; было бы последовательно причислить падежные окончания к послелогам (и предлогам), так как они выполняют ту же функцию. Тем более, что на стр. 74 автор указывает, что существительное с падежным окончанием равно по функции существительному с послелогом и оба выполняют функцию Term'a или Atterm'a.

Мне представляется также непоследовательным замечание автора о том, что «именительный падеж является просто именующим словом и не указывает и не подразумевает никакого отношения, как все остальные падежи» (стр. 38). Если автор был бы до конца последователен в применении защищаемого им функционального принципа, он должен бы был считать, что таким просто «именующим словом» существительное является только в отдельном употреблении, вне контекста, вне суждения. Выступая как подлежащее, существительное является центром предложения, т. е. приобретает совершенно определенную функцию в предложении.

Все глаголы делятся на «чистые» и «определительные»; к первым относится только глагол «быть», т. е. в маратхи असणें asṇeṅ и иногда होणें hoṇeṅ; все остальные глаголы «определительные» (или предикативные) и поэтому могут употребляться только с «чистым» глаголом, осуществляющим в предложении связь субъекта и предиката. «Определительные» глаголы определяются как спрягаемые формы слов, обозначающих действие или состояние и содержащих глагол и прилагательное. Поясняется, какие именно элементы глагольной формы выполняют первую функцию и какие вторую: элемент глагольной связки (copula) заключается в местоименных согласованиях и во флексиях времени и наклонения. Предикативный элемент заключается в изменениях залога и фазы действия.

Наречие, являясь вспомогательной для глагола частью речи, вносит следующие изменения в «чистый» глагол, т. е. в сказуемое:

a) логическое качество: утверждение или отрицание;

b) время (по отношению к настоящему времени говорящего; указание на продолжительность действия автор относит не к функции наречия, а к функции Atterm);

c) наклонение.

Автор считает, что, являясь выражением субъективного состояния ума говорящего, наклонения могут выражаться и не особыми формами, а тоном голоса.

Кроме трех общепринятых степеней сравнения прилагательных, рассматриваются и другие: равенство, чрезвычайность, незначительная степень, «различные степени» (Various degrees; стр. 85—86). Большинство из них образуется не изменением прилагательного, а добавлением специальных слов.

Точно так же читатель узнает о двух новых падежах: объектно-родительном, возникающем при употреблении деноминативных глаголов (выражается через окончание родительного падежа) и падежом совместности (Comitative) с окончанием शीं çīṅ.

Автор считает, что причастия в маратхи своеобразны; он насчитывает девять причастий, из которых два, в действительности, являются деепричастиями. Он делит причастия на три основные группы:

1) предикативные, употребляемые для образования сложных глагольных форм; причастия трех времен и четвертое — облигативное (иногда желательное и условное);

2) аттрибутивные, употребляемые, как определения с именами, не во временных формах, являются особенностью маратхи; причастие настоящего времени употребляется весьма редко, а будущего времени или намерения (णारा — ṇārā) и прошедшего времени (लेला — lelā, называемое акад. А. П. Баранниковым свободным причастием) употребляются часто;

3) аппозитивные, которые в действительности являются деепричастиями настоящего и прошедшего времени.

Автор насчитывает в маратхи три инфинитива (!?): «винительный инфинитив», «родительный» и «дательный»; первый действительно является инфинитивом, но два последних (отличающиеся друг от друга только окончаниями соответствующих падежей) рассматриваются обычно, и совершенно правильно, как супин.

Уделяя чрезмерное для начального учебника внимание теоретическим вопросам, автор недостаточно полно и подробно излагает такой важный вопрос, как значение времен.

Дэрби считает характерным для маратхи «странную неспособность понимать пассив» (стр. 134). По его мнению, только в последнее

время под «новейшим» влиянием возникают две формы пассива: первая, обычная в северо-индийских языках, с глаголом जाणे dzṇeṇ 'уходить' и вторая, специфичная для маратхи, локатив герундива с формами глагола येणे yeṇeṇ 'приходить'. По автору, эти формы употребляются, главным образом, в деловом и официальном языке, но их употребление, повидимому, расширяется. По моим наблюдениям обе эти формы обычны для современного литературного маратхи, причем вторая более употребительна.

Целую группу сложно-вербальных глаголов автор объединяет под общим названием «неполно определяющие слова» («Words defectively determinative»). К ним относятся: каузативные, потенциальные, дезидеративные, инцептивные, тентативные (выражающие попытку к действию), длительные и многократные, глаголы обычности действия и разрешительные. Неполно определяющим словом является не вся глагольная форма, а тот его элемент, который придает ему специфический характер, т. е. элемент, обычно называемый образующим; он может быть глагольной формой или просто флективной частицей; конкретный же глагол, называемый обычно основным глаголом, автор называет «дополнением».

Чрезвычайно важный вид глаголов — интенсивные — рассматривается в параграфе под названием «Законченность действия». Изложение здесь совершенно неуловлетворительное; не указываются оттенки значений, придаваемые образующими глаголами.

Характерное для автора стремление по новому классифицировать все явления языка на основе «функционального» принципа особенно ярко выразилось в определении части речи, которой он заменяет союзы. Эта часть речи (Connectives) гораздо шире и включает союзы, как одну из составных частей. Функция «Connectives» состоит в указании на связь суждений друг с другом и осуществляется она следующими способами:

1. Союзы.
2. «Начальный элемент в вопросительных и относительных словах (местоимениях), который указывает на характер предложения или фразы» (т. е. звук *k*, *j*).
3. Междометия и такие слова, как «что», «как», отмечающие восклицательное предложение.
4. Изменение порядка слов или специальные формы, отличающие вопросительное предложение.
5. Тон голоса (вопрос, восклицание и др.).
6. «Некоторые формы, напр. деепричастия, подразумевают определенную связь, не выражая ее».

Синтаксису уделено очень немного места (стр. 146—165). На стр. 35—36 дана классификация предложений, которые автор делит на четыре группы: 1)простые, 2) комплексные, в которых фразы играют роль частей речи; 3) сложные, из которых одни подчинены другим; 4) сжатые («contracted»), в которых имеется несколько подлежащих или сказуемых. Укажу, что четвертая группа является подразделением простого предложения, а вторая и третья могут быть объединены в группу сложных; я не вижу причины для отделения их друг от друга, да и сам автор в примерах на вторую и третью группы приводит совершенно аналогичные придаточные предложения причины (стр. 149 и 157).

О сложных словах сказано всего несколько слов. Также кратко изложены, вернее перечислены, и основные производительные морфемы (префиксы и суффиксы).

Книга изобилует теоретическими высказываниями, нередко имеющими общий характер и не связанными с конкретными фактами маратхи. Большая часть этого материала не нужна изучающему язык. Эти теоретические искания, иногда и не лишенные некоторой оригинальности, не интересны для языковеда, так как в них заметна недоработанность, неустойчивость; в большинстве случаев они не доказаны. Во многих местах автор касается вопросов, не относящихся к грамматике; таковы, напр., его наклонения, выражаемые только тоном голоса.

Оценивая книгу как начальный учебник, необходимо отметить, что автор охватил все существенные элементы языка, изложив их, в большинстве случаев, достаточно полно и снабдив примерами. Конкретные указания автора точны. Ему удалось систематизировать и поместить в соответствующие параграфы многие мелкие языковые факты. Однако общее расположение материала и его освещение на основе теорий автора, а также перегруженность книги ненужным и сомнительным теоретическим материалом делают книгу непригодной в качестве учебника.

В. Краснодембский

The Popular English-Hindi Dictionary with sundry useful Appendices and Tables. Allahabad. The Indian Press Ltd., 1936. Price Rs. 2/12. IX + 866 стр.

Третье и четвертое десятилетия нашего века особенно характерны усилением тенденций буржуазного национализма в современных индийских литературах. Именно в это время издаются крупные труды на хинди по истории литературы, языкознанию, словари и т. п. Одной из интереснейших сторон развития буржуазного национализма в литературе является движение за самый распространенный язык Индии — хинди, как общеиндийский государственный язык, призываемый националистами быть средством интерпровинциального объединения индийцев. В связи с этим из литературных и политических кругов исходит призыв к поощрению развития разнообразных отраслей литературы на хинди.

Движение за хинди — общеиндийский «национальный» язык одновременно является движением против иностранного — английского языка, официального государственного языка колонии. Новая империалистическая «конституция», предоставленная Индии 1 апреля 1937 г., устанавливает официальным языком провинциальных и центрального законодательных собраний английский язык. В результате — новое оскорбление национальных чувств (99% индийских избирателей не знают английского языка) и усиление противопоставления хинди английскому языку, усиление пропаганды хинди. Но пропаганда обязательного общегосударственного языка в многонациональной и многоязычной колонии уже успела показать на примере Индии, что вне рамок правильного решения национального вопроса не могут быть решены и вопросы языка; она привела лишь к ожесточению национальной и конфессиональной распри. Бенгальские националисты считают бенгальский язык имеющим больше прав, чем хинди на положение общеиндийского языка, индийские панисламисты противопоставляют хинди урду и т. д.

В качестве общей для всей Индии культурной основы для создания хинди литераторы-националисты выдвигают санскрит. В самые последние годы, в связи с тенденцией к демократизации националистических установок, нашедшей отражение в политике Национального конгресса, наметилось и более умеренное отношение к санскриту, как основе общего индийского языка. Стало ощутительным то, что санскритизованный язык отделяет его творцов от масс и не может служить проводником того или иного влияния на массы. На конференциях литературных и языковых организаций стали вноситься предложения о создании общего языка с использованием лексики народных разговорных и провинциальных языков. Националистические языковые политики аргументировали изменение курса изречением «Vox populi — vox Dei». Недавно был даже создан «Союз народной литературы» со специальной задачей выработки литературного хинди, понятного массам.

Однако масштабы демократических мероприятий в области языка совершенно ничтожны; для осуществления демократических установок в колониальных условиях нехватает средств, и современная буржуазная литература на хинди в огромной мере санскритизуется под лозунгом «национальной культуры». Лозунг «национальной культуры», выдвигаемый буржуазными литераторами в Индии, лжив и реакционен. Санскритизованный хинди, предлагаемый как средство национального объединения, не только не может быть таковым, но не может и сколько-нибудь широко распространиться, так как его лексическая основа — санскрит — не связана органически с национальной народной жизнью в современной Индии. Санскритский хинди бытует на страницах буржуазных книг, газет и журналов, объединяющих лишь узкий круг буржуазной интеллигенции. Он недоступен и непонятен широким массам. На деле получается, что «национальный», «культурный» объединитель — санскрит—в руках буржуазных авторов, пишущих на хинди, становится только помехой развитию подлинного национального литературного языка, уходящего корнями в современную народную жизнь.

Рецензируемый словарь, являющийся по существу англо-санскритским, это подтверждает. Санскрит, вводимый как объединяющая основа «национальной культуры», не оставляет часто места даже самым простейшим словам современного хинди; слова, распространенные в разговорной речи, вовсе не допущены в данный словарь. Составители об этом говорят в специальном пункте предисловия: «9. Vulgar and provincial words not used in polite society and which would simply have increased the number of synonyms have been intentionally avoided».

В основном составители отобрали «благородные» санскритские слова, употребляющиеся в «культурном обществе». Таким образом и овладение английским языком с помощью этого словаря дано только лицам из «благородного общества», знающим санскрит.

В какой мере санскритизован словарь, показывают следующие примеры:

Position переводится स्थिति, अवस्था; स्थान; ओहदा, पद; वुस्त-स्थिति; मानसिक अवस्था.

ABC — अति अल्प ज्ञान.

Admission — प्रवेशन, स्वीकृति (to admit आने देना).

Ability — योग्यता, क्षमता, а употребительное लियाकत не нашло места в словаре из-за своего арабского происхождения.

В первую очередь по-санскритски и сложно объясняется такое слово как «House» — निवास-स्थान, घर; गृह जो किसी उद्देश्यके लिये हो.

Даже простейшие слова переводятся сначала на санскрит, а потом лишь на хинди:

Boy — शिशु, बालक; लौंडा, लड़का.

Girl — बालिका, लड़की; कुमारी, कन्या.

В области специальной терминологии обращает на себя внимание стремление избежать английских и иных по происхождению слов, хотя бы уже и привившихся в литературе.

Foot note переводится калькой पाद-टीका, но не употребительным फटनोट.

Number — पत्र-पत्रिका आदि का अंक, но не नम्बर.

Press — समाचार-पत्र, но не प्रेस.

Type-writer — टाइप करने की मशीन, но не просто टाइप-राइटर.

Column — калька स्तम्भ, но не कालम.

Motor — संचाल-शक्ति; गतिसंचारक-यंत्र, но не употребительный эквивалент मोटर.

Photograghy — आलोक-चित्रकला, а не फोटोग्राफी.

Court — न्यायालय, कचहरी, но нет ни अदालत, ни कोर्ट.

Taxi — किराय की मोटर, но не टैक्सी.

Только под напором большой употребительности и конкурентоспособности проникают в гнезда несанскритские слова. Они отражают прочность положения того или иного несанскритского источника лексики хинди.

News-paper — समाचार-पत्र, अखबार (последнее слово успешно конкурирует с первым санскритским).

Proof — प्रूफ («корректура» — слово, не имеющее конкуренции)

Bank — बंक, सर्राफा, कोठी.

Appeal — अपील.

Tramway — ट्रामगाड़ी.

Factory — कारखाना, शिल्पशाला.

Machine — कल, मशीन, यंत्र.

Trade — वाणिज्य, व्यवसाय, तिजारत.

Workman — मजदूर, श्रमिक; अपने कार्य में कुशल व्यक्ति.

Peasant — किसान, ग्राम-वासी.

Army — फौज, भीड़, दल.

Mill — कारखाना.

Barrister — बरिस्टर.

Pleader — वकील, ल्पीडर.

Code — आईन-संग्रह.

Accusation — शिकायत; इलजाम.

Act — कानून.

Но даже судебную терминологию, в которой большое место занимают арабско-персидские термины, словарь отражает неполно. Напр. слова punishment и penalty переводятся санскритским दण्ड, но нет персидского सजा; слово judge переводится санскритским न्यायाधीश, но английское जज не упоминается, слово advocate передается арабским वकील, но нет употребительной транскрипции एडवोकेट и т. д. и т. п. Английские слова особенно пробиваются в административную, техническую и другую современную терминологию.

Police — पुलिस.

Vice-roy — राजा का प्रतिनिधि, वायसराय.

Officer — राज-कर्मचारी, अफ़सर, हाकिम...

Governor — प्रान्त वा नगर आदि का हाकिम (но нет गवर्नर).

Collector — ज़िले का प्रधान अधिकारी, कलेक्टर.

Municipality — स्वयत्त-शासन-सम्पन्न नगर; म्यूनिसिपैलिटी को शासन-समिति, а употребляется обычно для этого простая транскрипция — म्यूनिसिपैलिटी.

School — स्कूल, पाठशाला.

Principal — प्रिंसिपल (но на ряду с विद्यालय का प्रधानाचार्य्य).

Fees — फीस.

Boiler — देग, बायलर.

Bicycle — दो पहियेदार पैरगाड़ी, बाइसिकिल.

Steamer — वाष्पीय नौका, स्टीमर и т. д.

Категория глаголов, в том числе отыменных, предоставляет в этом словаре большое место для несанскритских слов.

Appear — समझ पड़ना; दिखाई पड़ना; हाज़िर होना; प्रकाशित होना.

Coax — खुशामद करना, फुसलाना, मनाना, चापलूसी करके किसी से चीज़ लेना.

Accrue — जमा होना, बढ़ना, उत्पन्न होना.

Abbreviate — छोटा करना (но abbreviation — संक्षेपकरण).

Abdicate — त्यागना, छोड़ना (गद्दी, पद आदि).

Abolish — दूर करना, हटाना.

Adjure — कसम देना या खिलाना.

Advise — सलाह देना; बताना; जताना; परमर्श करना.

Agree — एकमत होना; राजी होना; अनुकूल होना... и т. п.

При переводе очень многих английских терминов составители словаря проявили непоследовательность, объясняющуюся не только стремлением возможно больше избегать английских слов, но и отсутствием метода перевода и пояснения этих терминов. Напр. названия металлов передаются следующим образом:

Manganese — (लोह-सदृश) धातु-विशेष.

Platinum — वज्रनी धातु-विशेष.

Nickel — चाँदी की भाँति सफेद रंगकी धातु.

Обычно употребительная в научном и техническом тексте хинди индийская транскрипция этих терминов в словаре вовсе отсутствует. Но у многих других научно-технических терминов она имеется:

Radium — धातु-विशेष, रेडियम.

Hydrogen — हइड्रोजन, तत्तव-विशेष जो पानी का दो-तिहाई भाग होता है.

Для читателя или переводчика на хинди было бы важно также узнать из словаря индийское написание терминов платинум, никель и др.

Еще несколько примеров такого рода непоследовательности: «Engineer» интерпретируется санскритизованным выражением कल का निर्माताया संचालक, употребительного इंजीनियर нет, но оно появляется при переводе глагола to engineer — इंजीनियर-का काम करना. Steam-engine переводится санскритским वाष्प-द्वारा चालित एञ्जिन, тогда как в технической литературе употребительно слово स्टीम-इंजिन; Taxi переводится только किराय की मोटर, а Lorry — पार्श्वहीन गाड़ी-विशेष, लारी и т. д. и т. п.

С одной стороны, неразвитость специальной терминологии и синонимики, а с другой, — обращение к «благородному» санскритскому источнику, привели составителей к многословному и часто излишнему описательному способу передачи того или иного английского термина. Зачастую санскритизованные описания и объяснения преобладают над эквивалентами или иностранными словами в индийской транскрипции или вовсе вытесняют их.

Описание или пояснение при отсутствии эквивалента не может удовлетворить запросов обращающегося к словарю. Пользующийся словарем не узнает, есть ли в литературном хинди нужный эквивалент, или не узнает, какова индийская орфография нужного слова. Так, напр., в словаре нет перевода слов Bolshevism, Soviet, Capitalism и мн. др., которые заменены описаниями. Таким образом составители в этом отношении не оправдывают своих слов в предисловии о том, что «The Popular English-Hindi Dictionary is mainly intended for use in schools, and colleges, and as a book of ready reference for translators and for those who actually feel difficulty in finding apposite Hindi equivalents of English words and phrases».

Выгодно отличается рецензируемый словарь от словарей хинди, изданных ранее тем, что составители включили в него многие общественно-политические и научные термины XX в., в особенности послевоенные. Но частое отсутствие эквивалентов этих терминов или их индийской транскрипции понижает ценность этой стороны словаря. Напр. слово Marxian переводится कार्ल मार्क्स सिद्धान्तसम्बन्धी, но слова Marxist मार्क्सवादी как и слова Marxism — मार्क्सवाद в словаре нет. Capitalism переводится पूँजीवालोंके अनुकूल पद्धति, а употребительных слов कपिटलिज्म и पुँजीवाद в словаре нет. Слово Soviet неверно поясняется без эквивалента: रूस देशीय श्रमिकों तथा सैनिकों की निर्वाचित परिषद; अखिल रूस देशीय प्रतिनिधि-महासभा. Из-за пристрастия к санскриту неверно переводится слово Revolution — विप्लव, राज्यक्रान्ति; आवर्त्तन, चक्कर; घोर परिवर्त्तन, क्रान्ति (как видим, употребительный термин отнесен на самый конец). Такое же искажение значений произведено и над рядом важнейших современных терминов

«The Popular English-Hindi Dictionary» — не только англо-хинди, но также и англо-английский словарь. Между английским словом и его переводами на хинди располагаются английские синонимы. В связи с этим одним из недостатков словаря является еще то, что во многих случаях переводятся на хинди не английские слова, стоящие в начале гнезда, а английские же синонимы, их поясняющие. Напр. take, v. t. & i. (took, taken) eat; accept; adopt; seize; convey. . . खाना; स्वीकार करना; ग्रहण करना; पकड़ना; छीनना; लेजाना... account, v. t.&. i. consider; answer for; give or receive account, विचार करना; कारण बतलाना; हिसाब लेना वा देना.

На построение рецензируемого словаря наложили отпечаток использованные составителями многочисленные словари. Среди английских словарей, по словам составителей, использованы: J. Murray. The New English Dictionary. — Whitney. The Century Dictionary. — Chambers. Twentieth Century. — The Pocket Oxford Dictionary. — Fowler. Modern English Usage. — Cassell. New English Dictionary. — Imperial Dictionary. — Webster. International Dictionary; из индийских словарей использованы: Apte. Anglo-Sanscrit Dictionary. — Hindi Shabda Sagar. — Grierson. Bihar Peasant Life. — Hindi Scientific Glossary и другие трилингвальные и билингвальные словари.

В особенности на словаре сказалось влияние «The Pocket Oxford Dictionary» и «Anglo-Sanscrit Dictionary» Apte. У «Pocket Oxford Dictionary» заимствована целиком

фонетическая система и обозначение неправильных форм.

К словарю приложены:

1) иностранные слова и фразы, часто встречающиеся в английском языке. Почти все они переводятся по существу на санскрит, напр.:

Manège — अश्वारोहणविद्या; इसके लिये स्कूल.

Gamin — बकेतू बालक.

Genre — कला आदि की शैली; साधारण जीवन से लिये हुए दृश्यों का चित्रण.

Faux pas — ख्यातिनाशक कर्म; सदाचार स्खलन.

Fin de siècle — उन्नत," आधुनिक; क्षीणमान.

Exposé — तथ्य-कथन; उद्घाटन; प्रदर्शन.

Zeitgeist — युगधर्म्म и т. д и т. п.

2) Расшифровка по-английски употребительных в английском языке сокращений.

3) Математические и коммерческие знаки.

4) Формулы обыкновенных английских писем.

5) Весы и меры.

6) Формулы устных и письменных обращений к высокопоставленным особам.

Имена составителей и лица, возглавлявшего рассмотренный словарь, не обозначены и это свидетельствует о существующей безответственности и отсутствии единства и организованности среди буржуазных литераторов, пишущих на хинди. Основные выводы, которые напрашиваются после ознакомления со словарем таковы.

1) Словарь не оправдывает своего названия «популярный» из-за пристрастия составителей к санскриту и из-за обхода ими употребительных, действительно популярных терминов, живущих в народе, говорящем на хинди. В силу этого словарь реакционен и антинационален, хотя и составлялся под лозунгами «прогресса» и «национальной культуры».

2) Игнорирование слов иного чем хинди происхождения и прочно бытующих в речи говорящих на хинди реакционно еще потому, что способствует разжиганию индусо-мусульманской вражды. Словарь демонстративно углубляет рознь между сторонниками хинди — индусами и сторонниками урду — мусульманами. На деле преобладает и реализуется крайняя националистическая тенденция, несмотря на декларации лидеров Национального конгресса и буржуазных литераторов об уничтожении разницы между урду и хинди путем создания компромиссного языка, угодного и мусульманам и индусам, — «урду-хинди или хиндустани».

3) Пристрастие составителей к санскритской терминологии и игнорирование ими обыкновенных ходких слов (по мнению составителей «неблагородных») привело к тому, что словарь сильно отстает от словаря हिन्दी-शब्द सागर, вышедшего десять лет назад.

4) Помещение при переводе английского слова на хинди на первом месте не обычных слов, употребительных в языке хинди, а санскритских, живущих только в санскритской литературе (вспомните приведенные выше примеры с терминами «мальчик», «дом» и др.) вопиюще противоречит научной лексикографии и еще раз выдает необъективность санскритизаторов и их реакционные тенденции.

В. Бескровный

T. Graham Bailey. **History of Urdu Literature**. The Heritage of India Series, Calcutta, 1932, XII + 120.

Не считая персидских, в большинстве неопубликованных, антологий XVIII в., в которых содержатся сведения о ранних поэтах урду, небольшая полка по истории литературы урду стала заполняться книгами на европейских языках и на урду с 1870 г. В 1870 г. были изданы трехтомник «Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie» — результат усердия ученого Garcin de Tassy, никогда не бывшего в Индии, и двухтомная работа 'Abd ul Jabbar Āṣafī «Maḥbūb uz Zamān» о деканских поэтах урду. В 1880 г. вышла книга M. Ḥusain Āzād'a «Āb i Ḥayāt», а вышедшая в 1896 г. монография о поэтике урду «Shi'r o Shā'irī» Alṭaf Ḥusain Ḥālī была последней работой по литературе урду, опубликованной в прошлом веке.

Заниматься историей литературы урду более интенсивно стали в Индии лишь в наше время в связи с подъемом национального движения, с развитием деятельности национальных литературных учреждений и организаций, с развитием одного из видов литературы — критики, ранее отсутствовавшей в индийских литературах. Из семнадцати книг о литературе урду, написанных на урду, двенадцать опубликованы за годы с 1925 по 1929 г. и одна в 1918 г. Из нескольких работ на европейских языках по этому вопросу только упомянутая работа G. de Tassy принадлежит XIX в., остальные же выходили в свет, начиная с 1924 г.

Все появившиеся труды по истории литературы урду за немногим исключением построены по одному принципу, по принципу taẕkira. По существу история литературы, построенная по такому принципу, есть литературно-биографический словарь, в одном случае более, а в другом менее подробный. Такая история литературы сообщает биографические данные об авторах, иногда цитирует их, разбирает формальную сторону произведений, но не содержание их и не касается исторического окружения авторов. Правда, развитие буржуазной общественной жизни в Индии и влияние европейской (английской) критики сказа-

лись на таких индийских работах, как «Influence of English Literature on Urdu Literature» 'Abd ul Laṭīf'a (1924) и «History of Urdu Literature» Ram Babu Saksena (1927).

Надо заметить, само изучение истории литературы урду затруднено тем, что, как справедливо указывает автор рецензируемой книги, почти вся поэтическая литература на урду до 1800 г. находится только в рукописях; доступ к оригинальным рукописям труден, туземные антологии не точны.

Рецензируемая краткая история литературы урду является самой последней, всего лишь шестой по счету книгой на европейском языке о литературе урду. Ее цель — дать очерк о языке урду и литературе на нем вплоть до 1928 г., — поставленная автором, фактически полностью не осуществляется. За исключением Iqbāl'a в книге даже не упоминаются литераторы, которые были живы до 1928 г. и, таким образом, литература урду в XX в. отражена частично.

Метод изложения у Bailey неоригинален. Bailey не отступает от установившейся традиции инвентаризовать авторов под номерами; он не разбирает литературно-исторических вопросов, не занимается анализом произведений. После краткого и малосодержательного вступления к главам книги, он приводит имена авторов, снабжая их лапидарными биографическими и литературными данными, что сильно напоминает «Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie» G. de Tassy.

Автор в введении своей оговоркой освобождает себя от труда попытаться написать подлинную историю литературы или хотя бы дать историко-литературные характеристики упоминаемым им писателям. Он пишет: «Urdu poetry is such a maze, that a useful purpose may be served if the leading poets are indicated. There will be diversity of opinion about such a list, for people differ in temperament and in attitude towards modern thought. No finality is claimed for the views here expressed, but they may be a guide» (p. 4).

Книга содержит: введение, сообщающее краткие сведения о метрике в урду, о главных формах поэтических произведений и шесть имен крупнейших поэтов урду; главы: I — «История языка урду», II — «Начало литературы урду», III — «Первое столетие поэзии урду в Дели (1730—1830)», IV — «Поэзия урду в Лукнове в XIX в.», V — «Второй делийский период и четыре поэта из Рампура», VI — «Проза урду», VII — «Новый век», VIII — «Заключение».

В I главе Bailey подвергает сомнению установившийся взгляд на историю языка урду и предлагает пересмотреть его.

Он утверждает, что урду начался не в Дели на основе кхари-боли, а в Лагоре, на основе старого пенджаби. Позже эта первоначальная форма урду подверглась изменению под влиянием разговорного языка Дели — кхари-боли. Таким образом начало урду относится не к XII в., а к 1027г., когда в Лагоре поселились газневийские военные силы. Солдаты газневийской армии, говорящие на персидском языке, оседали в Пенджабе, усваивали местный язык пенджаби и модифицировали его, главным образом, в лексическом отношении. Их персидский язык был вытеснен из обихода пенджабским и стал языком судов сначала в Лагоре, а позже — в Дели. Через 166 лет соединенные горийские и газневийские отряды вошли в Дели и эта армия уже говорила не по-персидски, а на языке похожем на урду, основой которого был пенджаби не столь отличный от кхари-боли, как теперь.

Отсюда Bailey различает две стадии образования урду: 1) с 1027 г. лагорский урду, образовавшийся из старого пенджабского и персидского и 2) с 1193 г. делийский урду, образовавшийся из лагорского урду и старого кхари-боли, не сильно отличавшегося тогда от старого пенджаби и подвергшегося влиянию персидского языка.

На юг, в Декан, мусульмане несли урду уже как родной язык.

Далее Bailey, как и крупнейшие индийские и европейские ученые, осуждает взгляд на кхари-боли, как на язык, изобретенный Insh Allah, Sadal Mishra и Lallu Lal и говорит, что кхари-боли имел широкое распространение среди народа с того момента, когда занял место пракрита.

Касаясь истории названия «урду», Bailey говорит, что название это появилось только в середине XVIII в.; до конца XVIII в. употреблялось название «хинди» для разговорного и «рехта» для литературного. В 1790 г. 'Abd ul Qādir в предисловии к переводу на урду Корана, называл свой перевод переводом на хинди, а не на рехта.

Место урду среди языков автор определяет, как и Шьям Сундар Дас. По его схеме хинди имеет два диалекта — брадж и кхари-боли. Кхари-боли имеет три формы: 1) урду, содержащий много персидских и арабских слов; 2) литературный хинди, содержащий много санскритских слов и 3) хиндустани — via media между первыми двумя, едва отличный от простого урду.

Во II главе книги рассматриваются первые 380 лет истории литературы урду (носящие название «религиозный период»): с 1350 по 1590 и период с 1590 по 1730 г. Общие замечания к этой главе умещаются на двух страницах; остальное место занято биографическими справками об авторах. Особого внимания в этой главе заслуживают разделы: «Первый литературный период урду в Декане, 1590—1730», и «Литература урду в Декане при моголах (1687—1730)». В этих разделах Bailey приводит имена и краткие биографические данные многих авторов, не упоминаемых в ранее вышедших трудах по истории литературы урду. Правда, образцы произведений в переводе на английский даются только таких известных авторов, как M. Q. Quṭb Shah и Vajhī.

В III главе, как и в прочих, историческая справка, предваряющая перечень авторов, не отличается глубиной. Переход поэтов от персидского языка к урду в поэзии только упоминается, но не объясняется серьезно. Сказано только, что: «Gradually a love for Urdu, the home language, grew up, and poets began to feel the absurdity of speaking one language and writing another».

В таком же духе написаны IV, V и VI главы.

В VII главе — «Новый век» — перемена, происшедшая в поэзии урду, а именно: отход от персидских образцов, от эротизма в содержании, от формализма и приближение к тематике современной общественной жизни, — приписывается автором целиком влиянию английского образования и английской литературы. Исторические явления самой индийской общественной жизни ни в какой мере для объяснения этого не привлекаются. Отсутствие у Bailey единого критического метода приводит к тому, что многие авторы фигурируют под разными номерами в разных разделах книжки (Hālī под № 218 и № 231, Azad под № 215 в гл. VI и под № 232 в гл. VII).

К тем незначительным сведениям, которые были приведены в объяснение изменения содержания литературы урду с XIX в., — влияние Fort William College и полковника Holroyd (на Hālī и Āzād'a), в последней главе прибавляется Dehli College (1827—1857). Bailey просто указывает на отсутствие эпоса, драматической поэзии, философской литературы, серьезной исторической литературы, критики, но ничем этого не объясняет. Будущее литературы урду возлагается им на писателей и такие современные литературные учреждения, как Osmaniya University, Anjuman-i-Taraqqi-e-Urdu и Hindustani Academy. Как уже было отмечено, T. Gr. Bailey не задавался целью написать связную историю литературы урду, хотя библиография, им приводимая, могла облегчить выполнение такой работы. Можно было бы дать более глубокий очерк о литературе урду в рамках индийской общественной жизни. Тип tazkira,[1] избранный автором при составлении своей книги, делает ее только полезным справочником для изучающего ново-индийские литературы и подготовительным трудом авторитетного индолога для будущего историка литературы урду.

В. Бескровный

India in 1934—1935. A Statement Prepared for Presentation to Parliament in Accordance with the Requirements of the 26-th Section of the Government of India Act (5 and 6, George V, chap. 61). Published by the Manager of Publication Delhi. Printed by the manager, Government of India Press, Simla, 1937).

Рассматриваемый отчет является кратким докладом англо-индийского правительства Британскому парламенту о своей деятельности и о политико-экономическом положении Индии в 1934/35 г.

1934/35 г. был периодом улучшения экономической конъюнктуры в ряде капиталистических стран (Англия, США). Имело место также некоторое улучшение экономической конъюнктуры в Индии по сравнению с исключительным упадком сельского хозяйства и промышленности (несколько отдельно стоит хлопчатобумажная промышленность) за время мирового экономического кризиса в 1929—1933 гг.

Это дало возможность англо-индийскому правительству представить экономическое положение Индии, как вполне благополучное и вселяющее радужные надежды в будущем.

Англо-индийское правительсво (читай: английские империалисты в Индии) приложило все усилия к тому, чтобы обойти «острые углы», а именно: деградацию сельского хозяйства, явно замедленный и, в силу реакционной роли английского империализма, уродливый процесс развития производительных сил, революционное движение и т. д. Естественно, оно не могло и затрагивать причин этой чудовищной отсталости Индии в целом и бедственного положения трудящихся масс Индии в частности.

Для того чтобы создать видимость экономического и политического благополучия, англо-индийское правительство в своем отчете не привлекает сравнительных данных за более длительное время (хотя этот отчет и является первым после введения новой «конституции» Индии), а сравнивает «успехи» народного хозяйства Индии за 2—3 года. Прием, преследующий цель — обмануть мировое прогрессивное общественное мнение.

Это и понятно, ибо точные данные по сельскому хозяйству, если их сравнить с данными довоенными, или даже с данными периода 1923—1927 гг., покажут всю реакционную роль британского империализма. Каждая таблица будет служить разоблачительным документом о грабительской, эксплоататорской деятельности британского империализма в Индии и разоблачит кажущееся благополучие экономического положения в Индии.

Отсюда следует, что англичане прилагают все силы к тому, чтобы обойти результаты губительного для индийского народа владычества английского империализма в Индии, чтобы затушевать тяжелое экономическое положении Индии, которое не только не улучшилось за последние 20—25 лет, как это хотят показать англичане, а наоборот, резко ухудшилось. Это мы увидим при сопоставлении отдельных данных, приводимых в этом отчете, с данными за предыдущие годы.

[1] Tazkira — житие, биография.

В отчете обзор экономической деятельности начинается с сельского хозяйства. Прежде всего приводятся данные об общей земельной и посевной площадях. Так, в 1934/35 г. (гл. I, стр. 1.) общая площадь Индии составляла 1162 млн. акров, из них около 668 млн. акров в Британской Индии; земли, негодной для обработки, — 145 млн. акров; под лесными площадями — 89 млн. акров; под паром — $52^1/_3$ млн. акров. Посевная площадь только Британской Индии в 1934/35 г. составила 227 млн. акров, в том числе $50^1/_2$ млн. орошаемой.

Если сравнить эти данные с данными, приведенными в отчете сельскохозяйственной королевской комиссии и с данными других источников, мы увидим, что эта абсолютная цифра главных площадей не выражает роста, а наоборот, ярко выражает деградацию сельского хозяйства Индии.

Приводимая таблица свидетельствует об этом положении (в отчете сельскохозяйственной королевской комиссии данные о посевных площадях, с которых снимается больше двух урожаев, считаются как отдельная посевная площадь); поэтому и мы берем такие же данные за 1934/35 г. Посевная площадь 1934/35 г. таким образом составляет 259 млн. акров [1] (табл. 1).

чание) посевной площади в акрах на душу сельскохозяйственного населения выразилось в 28.8%.

Эти средние цифры, конечно, не вскрывают истинной картины; необходимо иметь в виду феодальную знать, ростовщиков, помещиков, кулаков и т. д., которые обладают громадными земельным массивами. Таким образом на душу индийского крестьянина бедняка и середняка в среднем останется лишь около $^1/_2$ акра.

В связи с уменьшением посевной площади на душу сельскохозяйственного населения, нужно указать, что этот процесс не сопровождается улучшением обработки земли, применением агрономической науки, введением новейших с.-х. машин и удобрений, которые могли бы повысить урожайность индийского сельского хозяйства. В Индии наблюдается обратная картина — урожайность из года в год снижается, так как, на ряду с отсутствием новейших методов обработки, применения искусственных удобрений и т. д., орошаемая площадь не показывает роста даже в абсолютных цифрах. В 1914/15 г. в Индии было орошено 50.6 млн. акров земли,[1] в 1934/35 г. — 50.5 млн. акров.[2] Индия по урожайности большинства с.-х. культур стоит на последнем месте

Таблица 1

Изменение посевных площадей и рост сельскохозяйственного населения по годам с 1908/09 г. по 1934/35 г.

Годы	Посевная площадь, в тыс. акров [2]	Изменение, в %	Сельскохозяйственн. население, в млн.	Изменение, в %	Посевн. площадь на душу с.-х. населения, в акрах	Изменение, в %
1908/09	246.189	—	174.0	—	1.42	—
1920/21	239.202	— 3.0	207.3	+ 11.9	1.15	— 19.0
1924/25	259.784	+ 5.5	215.3	+ 4.0	1. 2	+ 4.0
1934/35	259.000	— 0.3	256.2	+ 11.9	1.01	— 15.8
Общие изменения с 1908/09 по 1934/35 г.		+ 5.0		+ 47		— 28.8

Таблица посевных площадей изменена и дополнена мною. Данные о посевных площадях до 1924/25 г. включительно взяты из отчета сельскохозяйственной королевской комиссии.

Таким образом из этой таблицы следует, что посевная площадь по. сравнению с 1908/09 г. в 1934/35 г. показывает увеличение только на 5%. Рост же сельскохозяйственного населения за тот же период выразился в 47%. Общее уменьшение (мельв мире. Из девяти стран, культивирующих пшеницу, Индия по урожайности занимает последнее место. По рису она стоит на пятом (из 6 стран), по хлопку — на последнем.[3]

Эти небольшие цифровые выкладки в отношении индийского сельского хозяйства показывают, что положение индийского крестьянина за последние 25 лет ухуд-

[1] Royal Commission on Agriculture in India. Report, .Calcutta, 1928, p. 326.

[2] акр = $^2/_5$ га

[1] Данные с.-х. королевской комиссии, стр. 326.

[2] Данные отчета англо-индийского правительства, стр. 1.

[3] Modern Review, August, 1935, стр. 230—231.

шилось в несколько раз. При относительном сокращении посевных площадей и падении урожайности, налоговой пресс увеличился в несколько раз.

На 107 стр. отчета говорится о государственной помощи в «целях экономического развития сельского хозяйства». Сумма государственной помощи в 1934/35 г. составила 1 крор рупий (10 млн.), из них 15 лакхов (1.5 млн.) рупий для финансирования кооперативных организаций.[1]

Отсталость и убытки сельского хозяйства, являющиеся результатом грабительской политики английского империализма, не могут быть возмещены этой мизерной суммой, так называемой государственной помощи, по существу направленной на поддержку помещичье-кулацкой верхушки индийской деревни. Сотни же миллионов индийских крестьян, оставаясь без помощи, влачат полуголодное существование. В огромное море лишений, нищеты и страданий английские империалисты бросают подачку в 10 млн. рупий для «экономического развития сельских областей». Английский империализм, чувствуя остроту аграрного вопроса в Индии, пытается провести кое-какие улучшения, реформы сверху, и одним из его мероприятий в этом направлении является финансовая помощь помещичье-кулацкой верхушке индийской деревни.

Для того чтобы закончить рассмотрение данных по сельскому хозяйству Индии, необходимо показать влияние на него мирового экономического кризиса. Так, стоимость с.-х. продукции по 8 главным провинциям Британской Индии в 1928/29 г. и 1933/34 г. составила в лакхах рупий (табл. 2):[2]

Таблица 2

1928—1929	1933—1934	Измененне в денежном выражении	Изменение в %
1021.20	473.94	—547.26	—53.6

При этом из этих 8 провинций сильно была поражена Бирма, где снижение в стоимости выразилось в 63.3%, в Бихар-Ориссе — в 59.9%.

Сельскохозяйственное образование заслуживает особого внимания. Так, в отчете (стр. 13) указывается: «Специальное (postgraduate) образование в имперском с.-х. институте продолжалось в течение обозреваемого периода (1934/35 г.), несмотря на изменение местопребывания института, вызванное землетрясением 1934 г., 13 новых слушателей было принято и 10 выпущено после окончания полного двухлетнего обучения. С момента организации этих курсов в 1923 г., 77 слушателей было принято, а 48 закончило свое образование. Из последних — 87% заняты в правительственных с.-х. департаментах или в системе опытных, исследовательских организаций, финансируемых имперским советом с.-х. исследований. . . Бирманский с.-х. колледж все еще оставался закрытым в течение всего года; но 22 студента посещали две фермерские школы. Остальные провинциальные колледжи и школы продолжали свою полезную работу. Школы в Буландшахаре, в Соединенных провинциях, служили также центром обучения 60 деревенских учителей и 22 руководителей по культуре сахарного тростника. В с.-х. колледж Пуны было принято в обозреваемом году 85 студентов».

Мы намеренно привели столь длинную цитату с тем, чтобы показать масштабы (правда здесь сведения даны не по всем провинциям) с.-х. образования в Индии. В провинциях, которые по своим размерам являются очень часто больше некоторых западноевропейских стран, имеются единицы людей с с.-х. образованием. Ярким показателем этого крайне низкого уровня образования служит имперский с.-х. исследовательский институт, который за 12 лет выпустил только 48 специалистов, причем большая часть из них работает в качестве чиновников с.-х. департаментов.

Финансирование правительством имперского совета с.-х. исследований выразилось в сумме 816 000 рупий, и кроме этого, на основание центрального молочного института было отпущено 416 000 рупий (стр. 14). Приведенные данные о числе учащихся и ассигнованиях говорят о попытках англо-индийского правительства привить капиталистические методы ведения сельского хозяйства; но этим путем нельзя разрешить основного вопроса, интересующего индийского паупера, — аграрного вопроса, и все попытки провести реформу сверху, за счет индийского бедняка, обречены на провал.

Обозрение фабричного и трудового законодательства не представляет (по отчету) большого интереса, так как отчет ограничивается очень кратким изложением индийского фабричного акта 1934 г. (сентябрь), согласно которому рабочая неделя должна быть снижена с 60 часов до 56, рабочий день должен быть сокращен с 11 часов до 10 для мужчин и женщин. Акт определяет оплату сверхурочной работы в $1^1/_4$ раза выше обычной, если эта работа не превышает 60 часов в неделю на постоянных фабриках и в $1^1/_2$ раза выше обычной оплаты за работу дольше 60 часов в неделю на всех фабриках (стр. 26). Акт запрещает

[1] Отчет, стр. 197.

[2] Сокращенная таблица из «Review of the Trade of British India in 1934/35», Delhi 1936.

также применять труд подростков в возрасте от 15 до 17 лет как труд взрослых, в том случае, «если не будет удостоверено, что они пригодны для труда взрослых». Этой оговоркой предоставляется лазейка для нарушения законов о труде подростков, для массовой эксплоатации подростков наравне со взрослыми, так как в условиях громадного предложения труда получить такое «удостоверение» будет нетрудно; за небольшую взятку любой чиновник изготовит такое «удостоверение».

Затем идут общие рассуждения об охране труда, об устройстве ограждения у машин, улучшении санитарных условий и вентиляции (стр. 27). Но несмотря на это в 1934 г. было 20 787 несчастных случаев, т. е. на 200 больше, чем в 1933 г. Причем объяснение роста несчастных случаев чисто империалистическое: «Большое количество несчастных случаев имело место, главным образом, из-за того, что увеличилась занятость менее опытных рабочих, из-за более интенсивного применения машин» (стр. 28).

Что касается стачечного движения, то данные отчета (стр. 29) показывают дальнейший его рост, нарастание новой волны стачечного движения, после относительно долгого затишья периода 1930—1934 гг. Это затишье имело место после бурного подъема стачечного движения в 1928—1929 гг., когда оно достигло наивысшего развития во всей истории рабочего движения в Индии. Так, в 1928 г. было 203 стачки, в которых участвовало 506 851 чел.; число потерянных рабочих дней определялось в 31 647 404.

В 1929 г. была 141 стачка с 532 016 участниками (данные из «Labour Gazette», май, 1936, стр. 618). Новое нарастание начинает сильно беспокоить англичан и индийских капиталистов, и англо-индийское правительство не может это назвать иначе, как «ухудшением».

На стр. 29 отчета указывается: «положение в отношении стачек индийских рабочих показало определенное ухудшение в течение 1934 г.» Это «ухудшение», оказывается, выражается в росте революционного движения, в росте стачечного движения, в росте количества потерянных рабочих дней. В 1934 г. было 159 стачек, на 13 стачек больше, чем в 1933 г. В 1934 г. в стачках участвовало 220 808 стачечников; в 1933 г. — 164 938. Количество потерянных рабочих дней в 1934 г. составило 4 775 559, в 1933 г. — 2 168 961. 68% стачек были вызваны низкой зарплатой. 36% стачек окончились победой рабочих. «Наиболее значительные стачки были: на бомбейских хлопчато-бумажных фабриках — с апреля до июня, на Шолапурских хлопчато-бумажных фабриках с февраля до мая». В первой участвовало около 90 684 рабочих, во второй — 17 248.

Как видно, эти стачки показывают возрастающую организованность и упорство классовых боев индийских текстильщиков. Высокий процент (68%) экономических стачек (из-за зарплаты) свидетельствует о том, что индийские капиталисты в поисках выхода из кризиса, увеличили нажим на рабочий класс. Данных о зарплате и ее изменениях отчет «благоразумно» не приводит.

Глава вторая (стр. 32—52) посвящена торговле и начинается с небольшого обзора сельского хозяйства. Из обзора видно, что урожай основных культур снизился (по сравнению с 1933/34 г.): по рису на 2%, по хлопку на 5%. Цены на рис показали дальнейшее падение. По калькуттскому индексу цены на рис в марте 1934 г. показывали 52%, а в марте 1935 г. — 43%, по сравнению с 1929 г. Соответствующие данные по пшенице, масло-семенам и джуту составили: 49 и 47%, 55 и 45%, 53 и 48% (стр. 33). Цены же на ввозимые в Индию промышленные товары показали некоторое повышение. Несомненно, что в этой тенденции падения цен на с.-х. товары все еще сказывается общее влияние мирового экономического кризиса, в результате чего продолжается увеличение ножниц в ценах на товары колонии и метрополии; метрополии в целях выхода из кризиса и укрепления экономической конъюнктуры продолжали нажим на колонии.

Общий импорт, по данным отчета, составил 132 крора рупий, а экспорт — 155 крор рупий. Внешняя торговля Индии, освещенная на стр. 35—45 отчета, заслуживает внимания. Наиболее интересными являются страницы, посвященные направлению индийского экспорта и импорта. Они ярко иллюстрируют борьбу между империалистическими странами за индийский рынок.

Импорт. «Доля Соединенного королевства в импорте в Индию хлопчато-бумажных изделий увеличилась с 58.7% в 1933/34 г. до 59.7% в 1934/35 г., в то время как доля Японии снизилась с 35 до 32.4%. По шелку и шелковым изделиям доля Соединенного королевства выросла с 2.8 до 5% и уменьшилась с 11.3 до 6.9%, доля Японии увеличилась с 73.2 до 74.6% и с 57.1 до 75.5% соответственно»...

По железу и стали Соединенное королевство несколько снизило (на 9.1%), а Бельгия увеличила (на 1.5%) свой ввоз в Индию, в то время как Германия увеличила его на 0.9%. По машинам доля Соединенного королевства выросла на 4% за счет Германии и Бельгии. В отношении ввоза автомобилей доля Соединенного королевства уменьшилась с 48.3 до 40.5%; разница поглощена Соединенными Штатами Америки, доля которых возросла с 30.4 до 41.3%. По сахару доля Соединенного королевства снизилась на 6.4%, которые были восполнены Явой.

Экспорт. В экспорте хлопка из Индии доля Соединенного королевства снизилась с 12.7 до 9.8% , доля Германии — с 7.9 до 3.9%, доля Франции — с 5.8

до 3.8%. В то же время доля Японии увеличилась с 39.6 до 61.6%.[1]

По джуту-сырцу доля Соединенного королевства, Германии и Франции также снизилась. По джутовым изделиям доля Германии уменьшилась, доля Соединенного королевства и Франции осталась без изменений. Доля США по джутовым фабрикатам снизилась с 31.7 до 28.4%, вывоз же джута-сырца остался без изменений.

По металлам и рудам доля Соединенного королевства снизилась с 48.1 до 42.1%, Германии — с 7.6 до 6.8%, Японии и Франции — выросла на 4 и 1.4% соответственно (стр. 45).

Как правило, Индия в торговле с Англией имела пассивный внешнеторговый баланс. Этот пассив погашался за счет активного баланса в торговле Индии с другими странами и из золотых запасов Индии. Кроме этого, Индия обязана выплачивать различные непроизводительные долги Англии, в том числе долг за время мировой войны.[2]

В годы кризиса баланс Индии с Англией несколько изменился. Так, в 1931/32 и 1933/34 гг. ни одна страна не имела преимущества, в 1932/33 г. Индия имела пассивный баланс в 11 крор рупий, а в 1934/35 г. — в 5 крор рупий.

III глава (стр. 53—67) посвящена обзору финансового положения Индии. На стр. 54 указывается, что «страна продолжала оставаться спокойной, деньги были доступны, банковская ставка снова была на уровне 3.5%. Все эти факторы свидетельствуют о лучшей ситуации: «Улучшение в общем финансового положения индийского правительства, отмеченное в прошлом году, продолжалось» (стр. 54).

Таким образом может создаться впечатление, что с финансовыми делами в Индии все благополучно и спокойно, причем даже «политически» страна оставалась «спокойной».

Однако не все было так спокойно, как хочет это представить английский империализм. Выкачка золота продолжалась. И продолжалась она для того, чтобы погашать долги и оплачивать денежные обязательства Индии.

Экспорт золота составил сумму в 5254 лакха рупий (525.4 млн. рупий) в 1934/35 г. и 5705 лакхов рупий (570.5 млн. рупий) в 1933/34 г. Всего вывезено за последние годы 29 210 679 унций золота, т. е. около 58% всего золотого запаса, ввезенного в Индию с 1920/21 г. Это означает, что 14-летний ввоз золота был ликвидирован больше чем наполовину за 4 года. Но дальше англо-индийское правительство, чувствуя невозможность сокрытия последствий этого грандиозного экспорта золотых запасов, пытается внести успокоение, конечно, не в среду английского парламента. В отчете указывается, что при учете очень большого ввоза золота до 1920/21 г. «до сих пор была вывезена только незначительная доля всего золотого запаса Индии» (стр. 55).

Несомненно также, что американская политика скупки серебра оказала определенное влияние на индийский серебряный рынок и цену серебра в Индии. Очевидно поэтому индийское правительство снизило ввозную пошлину на серебро. Самые низкие цены на серебро были: в Лондоне, в мае 1934 г. — $18^{3}/_{15}$ пенса за унцию (28.3 г) и в Бомбее — 50 рупий 12 анн за 100 тола (индийская весовая единица, равная $119^{2}/_{3}$ тройских гран). Самая высокая цена на серебро была: в Лондоне в марте 1935 г. — $28^{7}/_{8}$ пенса за унцию и в Бомбее в ноябре 1935 г. — 67 рупий 12 анн за 100 тола.

Англо-индийское правительство испытывало определенные финансовые затруднения; это явствует из того, что в апреле 1933 г. оно выпустило заем на 32 крора рупий (320 млн. рупий), сроком до 1947—1950 гг. Этот заем был реализован на 25.13 крора рупий (251.3 млн. рупий), т. е. только на 79%, и то с большим опозданием против намеченных сроков. Для реализации остальной части был найден выход в конверсии старых займов, срок которых истекал 15 сентября 1934 г. и облигации которых подлежали оплате.

В главе о финансах много места уделено рассуждениям о государственном бюджете, но прямых данных о статьях и суммах доходов и расходов не дано. Указывается, что основная статья дохода — таможенные пошлины, которые составляют 51.92 лакха рупий, что из общей суммы доходов по бюджету на 1934/35 г. в 90.19 лакхов (901.9 млн.) составляет 52.5%.

Из анализа индийских бюджетов видно, что доходными статьями государственного бюджета являются: 1) таможенные пошлины; 2) поземельный налог, составляющий за последние годы 20—22% дохода; 3) акцизы, составляющие за последние годы около 17—19%, и 4) подоходный налог на промышленность и население. Отсюда видно, что государственный доход почти целиком составляется из поступлений от трудящегося населения Индии, на плечи которого тяжелым бременем ложатся и прямые и косвенные налоги. За пошлины тоже расплачивается в конечном счете индийское население.

В отчете приводятся данные об увеличении отдельных статей дохода по сравне-

[1] 1937 и 1938 гг. показывают, что Япония вследствие агрессивной войны в Китае, сильно ударившей по японским финансам, значительно снизила закупки хлопка в Индии.

[2] Этот долг образовался следующим образом: англо-индийское правительство по побуждению английских империалистов сделало Англии «подарок» в сумме около 1.5 млрд. рупий на нужды войны, но так как денег у англо-индийского правительства не было, то оно заняло эти деньги у Англии.

нию с предыдущим годом. Так, акциз на сахар увеличен в 1935/36 г. на 35 лакхов рупий, акциз на спички дает увеличение на 65 лакхов рупий, акциз на нефтепродукты (керосин, бензин, масло) дает увеличение на 45 лакхов рупий (стр. 59). Необходимо указать, что доходы и расходы по индийским железных дорогам не включаются в общегосударственный бюджет, так как бюджет железных дорог строится отдельно.

Расходы на 1935/36 г. составляют 8869 лакхов рупий (886.9 млн. рупий). Из расходных статей следует отметить статью, предусматривающую увеличение на 96 лакхов рупий зарплаты. По существу же это увеличение представляло собой лишь восстановление старой зарплаты, которая до того была сокращена и после, под нажимом рабочих и служащих, восстановлена в прежних размерах.

Львиная доля государственных расходов по индийскому бюджету (больше 50%) падает на армию, полицию, тюрьмы и на содержание большого количества шпионов. Эта сумма дает представление о том, как британский империализм «заботится» об «обороне» Индии и о сохранении «спокойствия и порядка» внутри страны.

IV глава отчета (стр. 68—86) посвящена путям сообщения и связи. Здесь приводятся общие сведения о железных дорогах, почте, телеграфе и воздушных путях.

Общие капиталовложения в железные дороги к 1934/35 г. составили 885.47 кроров рупий (8854.7 млн. рупий). В железные дороги, находящиеся в собственности англо-индийского правительства, вложено 795.44 крора рупий (7954.4 млн. рупий). Общее протяжение железнодорожных путей составило, к тому же времени, больше 43 000 миль (69 тыс. км); 139 миль (223 км) находилось в строительстве.

Подвижной состав состоял из 9.056 паровых и 75 электролокомотивов, 118 моторных вагонов, 20 708 пассажирских и 205 716 товарных вагонов (не считая багажных и специальных вагонов). Перевезено 4 966 млн. пассажиров и более 84.5 млн. тонн грузов. Доход составил 30.35 кроров и 64.35 кроров соответственно. Общий доход составил 102.81 крор рупий (1928.1 млн. рупий). При сравнении с первыми общими суммами получается разница, которая падает на доходы от багажных перевозок.

На железных дорогах занято 671.886 человек с фондом зарплаты в 35.22 крора рупий в год, что дает в среднем 43 рупии в месяц. Нужно указать, что англичане, занятые на железных дорогах, получают более высокую зарплату.

1934/35 г. для железных дорог характеризуется некоторым оживлением, причем это оживление сочетается с дальнейшим наступлением на зарплату железнодорожников (отсюда — стачки железнодорожников в 1936/37 г.). В отчете указывается, что «общие сбережения, которые ожидаются от введения новой шкалы оплаты как высшего, так и низшего персонала на государственных железных дорогах, примерно определяются суммой порядка 3/4 кроров рупий» (стр. 68). Любопытно также отметить «мобильность» железнодорожной администрации в проведении предложений королевской комиссии по труду в Индии. В отчете указывается, что «предложения комиссии, касающиеся организации совместных органов для разрешения конфликтов на железных дорогах, а также таких вопросов, как гарантия возможностей признания профсоюзов, — также рассматривались, но в текущем году не было принято окончательных решений» (стр. 69). С 1931 по 1935 г. вопросы все еще «рассматривались».

Отчет также уделяет внимание «индианизации» железных дорог; на железных дорогах установлено процентное соотношение для европейцев (75%) и индийцев (25%) на высших постах в железнодорожной администрации. Это соотношение еще не проведено в жизнь, и индийцы не составляют, конечно, 25%.

По сравнению с другими колониями Индия обладает значительной сетью железных дорог, что, как будто, показывает культурный и хозяйственный рост Индии. На деле это не так. «На деле капиталистические нити, тысячами сетей связывающие эти предприятия с частной собственностью на средства производства вообще, превратили эту постройку в орудие угнетения *миллиарда* людей (колонии плюс полуколонии), т. е. больше половины населения земли в зависимых странах и наемных рабов капитала в „цивилизованных“ странах».[1]

Вместе с этим необходимо указать, что железные дороги в руках английского империализма являются средством, тормозящим развитие производительных сил страны. Мы здесь имеем в виду исключительно высокие железнодорожные тарифы на перевозку топлива (уголь и нефть); в отчете отмечается, что в текущем году «не было изменения в тарифах и в стоимости за проезд». Высокие железнодородные тарифы на перевозку топлива из угольных районов в отдаленные от них промышленные районы ставят предприятия в затруднительное положение тем, что делают их работу на этом топливе нерентабельной; это же обстоятельство служит препятствием для возникновения новых предприятий. Это положение неоднократно являлось предметом обсуждения европейских экономистов и являлось причиной оппозиционных высказываний индийских предпринимателей. Таким образом за внешней количественной стороной индийских железных дорог (протяжение, подвижной состав) вскрывается их империалистическая, реакционная сущность, как орудия порабощения и эксплоатации многомиллионного индийского народа.

[1] В. И. Ленин, Соч., т. XIX, стр. 74.

Несмотря на некоторое улучшение работы индийских железных дорог, их положение остается напряженным, так как увеличивается конкуренция со стороны автотранспорта (в Индии около 200 тыс. автомобилей), при наличии конкуренции водного транспорта. В силу этого обстоятельства, железнодорожная администрация пытается ввести обратные билеты по сниженной оплате (стр. 73), на северо-западной железной дороге курсирует кино-вагон в целях агитации за железные дороги (стр. 73), введены остановки у больших деревень, снижен тариф на провоз овощей, фруктов (стр. 74).

Что касается шоссейных и других дорог, то Индия по протяжению их (в сопоставлении протяжения с количеством населения и территорией страны) стоит на последнем месте в мире (около 250 тыс. км всех дорог). Несмотря на это государственные ассигнования на строительство и улучшение шоссейных дорог весьма мизерны. Так, в отчете указывается, что дорожный фонд к концу 1934/35 г. составил 641 лакх рупий (64.1 млн. рупий); из них 78 лакхов (7.8 млн. рупий) оставалось в резерве правительства и 563 лакха рупий было ассигновано на строительство дорог по всей Индии. Из последней суммы 423 лакха рупий было отпущено на провинции Британской Индии и 75 лакхов — на туземные княжества (стр. 76).

Разделы, посвященные почте, телеграфу, телефону и радио, ограничиваются общими рассуждениями. Указывается, что телефон в 1934/35 г. получил 35 лакх рупий прибыли, вместо 52 лакхов рупий убытка в 1933/34 г.

Приводится сообщение, что к осени 1935 г. в Дели должна быть построена 20-киловаттная широковещательная радиостанция, после чего такие же радиостанции должны быть построены и в других провинциях (стр. 80).

В отношении гражданского воздушного флота даны были подробные, но, разумеется, неполные сведения. Правительство сообщает, что воздушная линия Кройдон — Карачи, являющаяся частью общей линии Англия — Австралия, продолжала функционировать. Ее деятельность отражена в табл. 3.

Указывается, что созданы две новые компании: Гималайская воздушная транспортная служба с рейсами между Гардваром и Гаугиром, которая обслуживает паломников (!), направляющихся в Бардинат, и вторая — флотилия воздушных сообщений Ирравади, обслуживающая две линии: Рангун-Тавой (Тенассеримское побережье)—207 кл, и Рангун-Мандалей (Центральная Бирма) — 406 кл. Продолжала также работать линия Карачи-Бомбей-Мадрас (стр. 82).

Частное воздухоплавание в конце 1934 г. имело 8 аэроклубов (31 самолет, 1762 члена); в 1933 г. самолетов было 29, членов 1750. Кроме того, 42 самолета были у частных владельцев. Число налетанных часов выросло с 10 995 до 11 780; обучено в 1934 г. 75 пилотов, вместо 68 в 1933 г.

Индийская национальная воздухоплавательная акционерная компания (Indian National Airways limited) в апреле 1934 г. открыла школу в Рангуне. К июню 1934 г. число курсантов составило 22 человека, из них 18 проходили переквалификацию на получение прав летчиков по группе «А». Всего было выдано прав летчиков 100 чел. и званий наземных инженеров — 32 чел. (1933 г. — 96 чел. и 6 соответственно, стр. 82).

Таблица 3

Год	Число отлетов из Индии	Вывезено из Индии почтовых посылок (в тоннах)	Вывезено из Индии пассажиров	Число прилетов в Индию	Ввезено в Индию почтовых посылок (в тоннах)	Ввезено в Индию пассажиров
1933	302	24.2	335	316	24.6	383
1934	365	29.8	479	364	29.4	398

Англо-индийское правительство в своем отчете не могло обойти столь «важный» момент, как полеты вице-короля, который на машине «Авро-X» налетал 1518 миль (стр. 83).

Аварий в 1934 г. было 26 вместо 29 — в 1933 г. Бюджет гражданской аниации составил в 1934/35 г. — 14.24 лакха рупий, в 1935/36 г. — 16.19 лакха рупий (1619 тыс. рупий).

V глава (стр. 86—96) посвящена вопросам обороны. «Оборона» Индии означает укрепление армии английского империализма в Индии на случай использования ее в новой империалистической войне, а также укрепление и усиление позиций английского империализма в Индии. Это обстоятельство сильно тревожит индийский народ и левых вождей индийского Национального конгресса. Один из них, Джавахарлал Неру, высказался следующим обра-

зом об укреплении армии английского империализма в Индии: «Ясно, что приготовления против воздушного нападения в Индии имеют в виду одну единственную цель — подготовить индийский народ к идее надвигающейся войны, создать для нее благоприятную атмосферу... Наступило время, чтобы они (индийские массы, — *И. Б.*) восстали против нее, потому что эти приготовления являются приготовлениями британского империализма к тому, чтобы втянуть (индийские народы) в империалистическую войну...

Если мы против всякого участия в империалистической войне, то мы также должны быть против любого увеличения вооружений Индии. Армия в Индии не является национальной армией. Это — империалистическая армия и отчасти иностранная армия оккупации. Усиливать ее мощь и эффективность — означает усиливать империализм, и мы не можем быть участниками этого. Мы не можем одобрять никаких расходов на нее. Недавно механизация британской армии в Индии была предметом обсуждения в Центральном законодательном собрании. Мы целиком против этого по мотивам сопротивления усилению аппарата империализма в Индии. Нам говорят, что это нужно для обороны Индии, но оборона Индии в лексиконе наших правителей означает защиту британского империализма и британских капиталистов в Индии».[1]

С другой стороны, усиление армии в Индии означает усиление империализма в целях подавления революционного движения в Индии и борьбы против независимых племен. Правительственный отчет как раз и начинает эту главу со вступления, в котором сказано: «В этой главе мы опишем наиболее значительные события, связанные с обороной Индии и внутренней безопасностью» (стр. 86). Первые три страницы этой главы посвящаются борьбе за «сохранение» этой «внутренней безопасности». Приводится обзор событий в северо-западных пограничных областях, где вазиры и другие народности восстали против англичан. Описывается борьба факира Алингара, который сумел организовать 700—800 человек из племен северо-западных областей и повести их на английские регулярные войска. Несмотря на то, что англичане в этой маленькой войне применяли средства «большой войны» — эскадрильи самолетов и танки — были неоднократные случаи, когда Алингар все же теснил английские войска, выводя из строя даже самолеты. Конечно, восставшие понесли большие потери, но все же эта борьба характеризует упорность борьбы независимых племен за сохранение своей самостоятельности.

Алингар «беспокоил» англичан с июля 1934 г. по начало марта 1935 г. в Малаканде. В августе 1934 г. имели место военные действия в Тирахе и Вазиристане, где англичане применили бомбежку и обстрел с самолетов, причем один из самолетов был сбит бойцами племен. В сентябре 1934 г. Алингар появился с 800 бойцами в Читрале, но вынужден был отступить под давлением хорошо вооруженных англичан.

Имели место боевые схватки и на бирмано-китайской границе.

По опубликованным данным, англичане в Индии, якобы, не имеют крупных механизированных соединений. Общая численность англо-индийской армии с территориальными войсками и ополчением составляет около 300 000 (в отчете это не указывается). Отчет отмечает (стр. 89—90), что 3 мотомеханизированные роты были преобразованы в танковые роты.

В Индии недавно создана военная академия в Дехра-Дуне. В 1934/35 г. в академию было принято 72 слушателя, 34 — по конкурсным экзаменам и 38 — из рядов англо-индийской армии и, кроме того, 4 — из индийских княжеств (стр. 90). В 1934/35 г. был первый выпуск окончивших академию (22 чел.). Все они выдержали выпускные экзамены и направлены: 19 — в пехоту и кавалерию, 2 — в инженерные части и 1 — в артиллерию. Кроме того, окончило академию 7 человек из туземных князей.

Индийские княжества являются наиболее прочной опорой английского империализма в Индии, поэтому неслучайно, что английский империализм допускает такой высокий процент княжеских наследников в военную академию. 24% первого выпуска составляют эти представители.

Военный бюджет в 1934/35 г. составил 44.26 кроров рупий, что составляет около половины всего бюджета на 1934/35 г. (кстати сказать, индийские законодательные органы не могут отменить ни новых ассигнований, ни сократить размеры бюджета. Военный бюджет относится к резервированным правам вице-короля, который лично и утверждает его, не считаясь с возражениями индийских представителей).

Военно-воздушные силы составляли: 8 эскадрилий, 1 подразделение бомбардировщиков королевского воздушного флота и 1 подразделение индийского воздушного флота. Бюджет воздушного флота в 1934/35 г. составил 17 969 000 рупий.

VI глава описывает (стр. 97—112) политику англо-индийского правительства в связи с обсуждением новой «конституции» Индии.

На сессии законодательного собрания, начавшейся 21 января 1935 г., обсуждался доклад парламентской комиссии по выработке новой «конституции». Состав законодательного собрания был следующим: конгрессистов — 44, конгрессистов-националистов — 11, независимых — 22 (из них 18 мусульман); европейцев — 11, чиновников — 26, разных лиц, назначенных вице-королем, — 13. Седьмого февраля лидер конгрессистской группы Десай внес пред-

[1] Jawaharlal Nehru Report submitted to all India Congress Commission, стр. 5—6.

ложение отвергнуть новую «конституцию», так как она выработана в духе империалистического господства и «она не представит никакой реальной власти народу Индии». Это предложение прошло большинством 72 голосов против 61.

В государственном совете (главная опора английского империализма; государственный совет состоял из 33 выборных, 14 лиц, назначенных вице-королем, и 12 чиновников) проект прошел со всеми формулировками, выгодными английскому империализму.

Провинциальные законодательные собрания приняли различные решения. Так, в Пенджабе приняли резолюцию: «Доклад объединенной парламентской комиссии [1] соответствует чаяниям индийцев».

В Соединенных провинциях и Северо-западной пограничной провинции доклад приняли к сведению. Центральные провинции приняли резолюцию: «Конституция неприемлема до тех пор, пока Индия не получит прав доминиона».

Воздействовать на князей решил лично вице-король. На одном из заседаний палаты князей, он обратился с призывом к князьям поддержать и принять эту «конституцию». Палата князей приняла резолюцию, гласившую, что князья «отступают от приверженности к проекту всеиндийской федерации» (стр. 100). После этого была составлена комиссия из министров князей; эта комиссия заявила, что князья не желают принять проект акта о правительстве Индии в таком виде, как он есть, мотивируя это неприемлемыми условиями вступления в федерацию.

Последующие события нам показали, что все же с изменениями этот проект был превращен английским парламентом в «Акт о правительстве Индии»; национальный конгресс принял участие в выборах и выставил своих кандидатов, которые получили большинство в 6 провинциях, и в 7 провинциях были составлены конгрессистские министерства.

VII глава отчета посвящена здравоохранению и образованию (стр. 113—128).

В этой главе англо-индийское правительство приводит данные о заболеваниях и смертности от различных заразных болезней. Ежегодно в Индии от заразных болезней умирает несколько миллионов людей.

Число заболеваний холерой: в 1932 г. — 70 000, в 1933 г. — 133 079, в 1934 г. — 281 791. Последняя цифра распределяется по провинциям следующим порядком (стр. 114):

Бихар-Орисса	64 540
Бенгал	59 174
Центр. провинции	50 649
Мадрас	29 472
Соед. провинции	27 205
Бомбей	26 751

Число смертных случаев в абсолютных цифрах выросло с 68 318 до 194 708. В относительных числах это составило 98 и 70.52% от общего числа заболеваний. Все же, несмотря на то, что относительное число уменьшилось, общее число смертных случаев весьма велико.

Выросло количество заболеваний оспой с 250 386 до 261 242. По провинциям эти заболевания распределяются так:

Мадрас	64 594
Бихар-Орисса	61 408
Гайдерабад	33 720
Бомбей	24 616
Бенгал	15 261
Соедин. провинции	14 741
Центр. провинции	11 469

Смертность от оспы снизилась с 103 641 (41.5%) до 83 928 (32.7%).

Заболеваний чумой было 103 271 — на 10 140 случаев больше, чем в 1933 г. Смертность составляет исключительно высокий процент (80 133 случаев из 103 271) — 71.6%; 60% всех случаев заболевания падает на Соединенные провинции.

Общие цифры по этим трем болезням дают следующую картину (табл. 4).

Таблица 4

1934 г.	Количество заболеваний	Количество смертных случаев	% смертности	
			по данной болезни	от количества всех смертных случаев
Холера	281 791	199 708	70.52	55
Оспа	261 242	83 928	32. 7	23
Чума	103 271	80 133	71. 6	22
	643 304	364 769		

[1] В парламентскую комиссию были назначены по 16 человек от палаты общин и от палаты лордов английского парламента. Председателем был назначен лорд Линлитгоу, теперешний вице-король Индии. Линлитгоу — «специалист» по индийским делам, в 1926—1928 гг. он возглавлял с.-х. королевскую комиссию в Индии.

По венерическим заболеваниям точных сведений нет; но из числа обращавшихся в лечебные учреждения венерическими болезнями болело от 80 до 130 на 10 000 чел. Бирма дает 170 чел. на 10 000, Мадрас, Дели и Бомбей — по 130 (стр. 115).

Проказа сильно распространена на юге Мадраса, Бенгала и Бирмы. В Бенгале 78% деревень дистрикта Банкура поражены проказой и каждая шестая семья имеет больных проказой (стр. 115).

О туберкулезе также нет точных сведений, но по данным генерального директора индийской медицинской службы, м-ра Джона Мегава, в 1932 г. было около 2 млн. больных туберкулезом; однако он сам же признает, что эта цифра сильно занижена (стр. 116). Реальных мероприятий, которые могли бы резко снизить смертные случаи, англо-индийское правительство не принимает. По сведениям Всеиндийского комитета конгресса, в 1934 г. от легочных заболеваний умерло 500 000 чел.[1]

Англичане ограничиваются лицемерными заявлениями, от которых смертность никак не может уменьшиться. Они заявляют: «пропагандистская и просветительная кампания была организована как в Британской Индии, так и в Индийских княжествах с тем, чтобы ознакомить (людей) с причинами туберкулеза и предохранительными мерами. Дальше с удовлетворением можно отметить, что по всей Индии, особенно в больших городах, которые являются главными центрами этой болезни, народ говорит о ней, пресса пишет о ней и общественное мнение направляется против нее» (разрядка моя, — *И. Б.*; стр. 116—117).

Какая цена этим заявлениям, если материальная база медицинских организаций исключительно низка. Индийская исследовательская ассоциация получила в 1934/35 г. правительственную помощь в размере 15 лакхов (1.5 млн. рупий), а израсходовано было на исследовательскую работу по холере, чуме, малярии, туберкулезу, проказе, материнской смертности, детской рождаемости, болезням кожи и т. д. только 695 663 рупий.

В результате отсутствия медицинской помощи в 1934 г. «в Индии умерло 1 700 000 младенцев, на 9% больше, чем в 1933 г. и на 10% больше средней смертности за последнее пятилетие; на 1000 родившихся умерло 187».[2] Эти факты англо-индийское правительство в своем отчете английскому парламенту постаралось обойти. Также умолчали и о смертности от лихорадки, которая в 1934 г. составляла 4 000 000 случаев, и дезинтерии — 300 000 случаев.[3] Всего смертность за 1934 г. составила 6 900 000 случаев, главным образом вследствие указанных болезней.

В отчете неоднократно указывается, что в результате недостатка средств те или иные мероприятия не удалось провести. На то, что основной причиной этого является господство английского империализма, конечно, не могло быть указано в отчете, так как отчет составляли сами английские империалисты.

В связи с этим приводим сведения о медицинской помощи в Индии, о финансовой базе, о штате медицинских работников и т. д. Эти сведения помещены в газете «The Leader».[1] Согласно им к концу 1934 г. в Индии было 6597 госпиталей и диспансеров, из них 1356 в Мадрасе, 1310 в Бенгале, 969 в Пенджабе, 690 в Бихаре и Ориссе, 686 в Соединенных провинциях и 533 в Бомбейской провинции.

В Индии женские лечебные учреждения отделены от мужских, и таких учреждений в Индии в 1934 г. было: в Соединенных провинциях — 78, в Мадрасе — 41, в Пенджабе — 40, в Бенгале — 14, в Центральных провинциях — 11, в Бомбее — 8, в Бихаре, Ориссе и Бирме по 5 и 4 — в Северо-западной провинции, — всего 211 учреждений. Таким образом из 6597 учреждений было только 211 женских, т. е. 3.2%, в то время как женщин в Индии больше чем мужчин. Все население Индии в 1934 г. составляло 363 млн. чел.

Финансовая база всех госпиталей составляла около 43 млн. рупий. Из них свыше 17 млн. поступило от правительства, 15 млн. из муниципальных и местных фондов. Расходы выразились в сумме 37 млн. рупий; из них оплата лечебного персонала — 9575 тыс. рупий (25%); оплата сиделок — 3650 тыс. рупий (9.9%); питание больных — 3050 тыс. рупий (8.2%) и медикаменты — 4925 тыс. рупий (13.3%).

Медицинский персонал состоял из 170 чиновников медицинского обслуживания, 90 чиновников индийского медицинского департамента, 32 чиновников женского медицинского обслуживания, 1750 человек медицинских работников, имеющих ученую степень и находящихся на жаловании, и 6437 врачей с дипломом. Итак, кадры медицинских работников (не считая чиновников) составляли 8187 человек на 363 млн. человек населения.

В 1934 г. в Индии было 11 медицинских колледжей, из которых в Бенгале, Бомбее и Мадрасе по 2, в Пенджабе, Дели, Соединенных провинциях, Бихаре и Ориссе по 1. Медицинских школ было 28: в Бенгале — 10, Мадрасе — 3, Бомбее — 5, Соединенных провинциях — 2, Пенджабе — 2, в Бихаре — 1, в Ориссе — 1, в Бирме — 1, в Центральных провинциях — 1, в Асмане и Центральной Индии по 1.

Эти цифры красноречиво показывают ужасающую отсталость постановки медицинского образования и народного здраво-

[1] All-Indian Congress Committee National Resolve, 11 января 1937.

[2] «The Mahratta» (15 января, 1937).

[3] Бюллетень Нац. конгресса.

[1] «The Leader» (23 января, 1937).

охранения в Индии. Здравоохранение в индийском бюджете составляет около 1% всех расходов, в то время как армия, полиция и тюрьмы пожирают больше 50%.

Англо-индийское правительство в своем отчете (в разделе об образовании) по существу обходит вопрос о состоянии образования в Индии. В отчет вошли только некоторые сведения о трех университетах и общие рассуждения о реорганизации образования в Индии.

Бенаресский индусский университет имел 3711 студентов (в 1933 г. — 3492) (стр. 126). Точных сведений о финансовой базе университета отчет не дает. Указывается только, что пожертвования составили 120 877 рупий и 5725 томов книг (от одного частного лица).

Таким образом в разделе о народном образовании совершенно сознательно упущены подробные сведения. Это сделано для того, чтобы обойти чудовищную отсталость народного образования в Индии. 12 млн. учащихся на 363 млн. населения на 100 млн., чел. школьного возраста! Эта мизерная цифра свидетельствует о колониальном положении Индии, о реакционной роли британского империализма — глушителя культурного развития страны.

Индийский народ, находясь под игом английского империализма, не может, разумеется, обучать своих детей в средних и высших школах, и поэтому дети, получившие начальное образование и ставшие грамотными, за отсутствием практики и соответствующих условий, превращались со временем в неграмотных. Нередки случаи, когда люди, получившие образование в начальных школах, впоследствии оказывались неграмотными. До тех пор, пока Индия будет находиться под владычеством англичан, грамотность населения не может расти. По переписи 1931 г. грамотные составляли только 9% всего населения.

Таблица 5

Учащиеся мужского пола			Учащиеся женского пола		
Категория	1934 г.	%	Категория	1934 г.	%
Колледжи	106 190	98	Колледжи . . .	2 158	2.0
Высш. школа[1] . .	905 114	90.8	Высш. школа . .	92 430	9.25
Средн. школа . .	1 174 677	89.3	Средн. школа . .	140 101	10. 7
Начальн. школа .	8 396 968	85.6	Начальн. школа	1 409 330	14. 4
Спец. школы . .	237 308	93.95	Спец. школы . .	17 520	6.05
Итого учащихся мужского пола	10 820 257	86.7	Итого учащихся женского пола	1 661 539	13.3

[1] Под высшей (high) школой подразумевается определенная высшая ступень среднего образования.

Алигархский мусульманский университет имел в 1934/35 г. 1241 студента, на 100 человек больше, чем в 1933 г.

Делийский университет увеличил число студентов с 2208 до 2267. Женщин в нем было 93 чел.

Никаких сведений о народных школах, о их составе и т. д. отчет не приводит. И здесь англичанам пришлось бы показать исключительную отсталость Индии, поддерживаемую английским империализмом.

На самом же деле вопросы народного образования сильно интересуют индийские прогрессивные круги. Газеты и журналы этим вопросам уделяют значительное внимание.

В газете «The Leader» (15 апреля, 1937) помещены следующие сведения о народном образовании в Индии (табл. 5).

Правительственные расходы (они составляют 43.7% всех расходов на образование) по различным типам учебных заведений распределяются так, в %:

Университеты и колледжи . 14.7%
Высшие школы 24.1
Начальные школы . . . . 34.3 (в Англии — 68.2)
Обучение девочек 13.9
Дирекция и инспекция . 8.8
Другие расходы 4.2

В заключение необходимо указать, что англо-индийское правительство в рассмотренном отчете приводит лишь общие поверхностные данные об экономике Индии и общие, весьма демагогические рассуждения о политическом состоянии страны. Некоторые отрасли народного хозяйства Индии в этом отчете совершенно не освещены. Таковы, например, металлургическая, химическая, горнодобывающая, хлопчатобумажная промышленности, электростанции.

Все конкретные данные о состоянии народного хозяйства, культурной жизни страны и др. представлены так, как это выгодно английскому империализму. Несмотря на это, конечно, и эти весьма неточные «официальные» данные представляют определенный интерес.

И. Байков

И. М. Помус. **Бурят-Монгольская АССР**. Соцэкгиз, М., 1937, VIII + 396 стр.

Рецензируемая книга является первым опытом комплексного описания Бурят-Монгольской АССР. Потребность в таком труде давно назрела, так как ознакомление с различными областями хозяйственной и культурной жизни республики было в значительной степени затруднено отсутствием сводных работ и справочных пособий. Выпущенные ранее немногочисленные издания, освещавшие отдельные вопросы социалистического строительства Бурят-Монгольской АССР, либо не отличались достаточной полнотой, либо к настоящему времени уже устарели.

Книга М. И. Помуса посвящена, в основном, подведению итогов социалистической реконструкции народного хозяйства и культуры за 20 лет и описанию экономических профилей отдельных районов республики (в старых ее границах, так как книга была напечатана до постановления ЦИК СССР от 26 сентября 1937 г. о разделении Восточно-Сибирского края). Этой основной части предпосланы физико-географический очерк и краткая история Бурят-Монгольской АССР.

В физико-географическом очерке (глава «Природные условия») читатель почерпнет изложенные в сжатой форме интересные сведения о естественных богатствах республики, геологическом строении ее территории, климате, почвенном покрове, флоре и фауне. Описывая реки и озера, автор много внимания уделяет Байкалу — своеобразнейшему и глубочайшему водному бассейну СССР. В упрек автору можно поставить лишь излишнее пристрастие к лирике (стихи, длинные цитаты из беллетристических сочинений), что во многих местах прерывает связное изложение, не будучи вызвано какой-либо необходимостью.

Некоторые возражения вызывает трактовка автором ряда исторических проблем в главе «Дореволюционное прошлое Бурят-Монголии». Сведения, сообщаемые автором о народах, обитавших в Прибайкалье в древности, не находят себе подтверждения в специальной литературе. Утверждение же, что «за 100 лет до н. э. главные силы хуннов были разгромлены у Байкала и территория современной Бурятии переходит на несколько столетий под власть китайских феодалов, которая затем в IX в. в результате ряда восстаний и внешних войн сменяется властью династии киргизских князей» (стр. 97), — носит совершенно фантастический характер.

Местом разгрома хуннов в I в. до н. э. считаются Джунгария и Притяньшанье; что же касается владычества китайских феодалов над территорией Бурятии от I до IX в., то это сообщение не подтверждается какими-либо историческими данными. Также и существование «династии киргизских князей», равно как и их господство в IX в. над Бурятией, следует взять под большое сомнение.

Непонятно изложение процесса формирования бурятских племен: «Именно в эти столетия из многочисленного конгломерата жителей Прибайкалья и формируются различные бурятские племена, оттеснившие к северу живших у берегов Байкала эвенков (тунгусов) и якутов» (стр. 97). Остается неясным, почему «многоплеменный конгломерат» мирно уживался с якутами и эвенками, а формирующиеся бурятские племена оттесняют их к северу. Кроме того, это неверно с фактической стороны, так как нет никаких оснований говорить о вытеснении эвенков бурятами с берегов Байкала в древнюю эпоху.

Автор полагает, что родовой строй был пройден бурятами до создания ими «самостоятельной этнической единицы», и всецело разделяет пресловутую теорию существования у них особой эпохи общинной охоты — «зэгэтэ-аба» (стр. 98).

Многочисленные пережитки родовых отношений, наблюдавшиеся еще в недалеком прошлом, убедительно говорят против концепции автора.

Эпоха «звероромышленных общин», управляемых «племенной аристократией», — обязанная своим возникновением лишь трудам местного краеведа Хангалова, ничем не документированным и не находящим себе подтверждения в известных источниках по истории бурят, — вряд ли когда-либо существовала.

Автор неправ, приписывая остатки древних оросительных сооружений бурятам. Подобные ирригационные сооружения широко распространены на территории Монголии, Танну-Тувы и Бурят-Монголии и свидетельствуют о существовании в прошлом развитой земледельческой культуры в этих областях. Нет, однако, никаких оснований связывать это древнее земледелие с теми или иными современными народами. Тип хозяйства бурят и монголов не дает повода к подобным заключениям.

Трудно согласиться с утверждением автора, что «овладев Бурятией, военно-феодальная империя способствовала консервации сложившихся в крае внутренних социально-экономических отношений, приспособляя их к собственным классовым интересам» (стр. 104). Правильнее говорить не о консервации, а о поддержке и поощрении феодальных элементов бурятского общества.

Также вызывает недоумение аналогичное, по существу, замечание автора, что «царизмом был приспособлен административный аппарат, сохранившийся у народностей Сибири, с доколониальной эпохи» (стр. 113)

Терминология остается невыдержанной на протяжении всей главы: автор называет нойонов то феодалами, то «родовой знатью» (см., напр., стр. 112).

За исключением отмеченных недостатков, краткий очерк истории Бурят-Монголии следует признать выполненным удачно.

Удачно изложены и последущие главы: «Социалистическая реконструкция народного хозяйства» и «Культурная революция». Последняя глава «Районы БМАССР» носит справочный характер.

В заключение укажем несколько мелких неточностей и неправильных формулировок. Так, неверно указание на то, что звенки в Северо-Байкальском и Баунтовском районах «распадаются на 3 рода» (стр. 151 и 378). В действительности родовой состав эвенкийского населения значительно более разнообразен.

Работа написана хорошим, популярным языком, и отдельные стилистические погрешности не меняют общего впечатления.

Издана книга вполне удовлетворительно; удачно подобранные иллюстрации и приложенные в конце карты значительно повышают ее достоинство.

С. Дылыков, Е. Залкинд

Журнал для лам. Названный журнал издает ежемесячно редакция журнала для лам [находящаяся] в Уланбаторском Гандан хурэ, № 3—4, август—сентябрь, 1936, т. 4000.

Народно-демократическая революция 1921 г. в Монгольской Народной республике открыла новую эру в жизни трудящихся масс этой страны — аратов. Отсталая и в экономическом и в культурном отношениях Внешняя Монголия разбила вековые цепи феодально-ламского гнета, ростовщической кабалы и эксплоатации.

Строительство во всех областях государственно-политической и культурной жизни Монгольской Народной республики, все начинания и мероприятия правительства и Монгольской народно-революционной партии всегда встречали бешеное сопротивление и противодействие со стороны ламаистской верхушки, со стороны теократических феодалов. Всякого рода «хубилганы» (перерожденцы) — гэгэны и хутухты, заправилы «хитов» — монастырей и «сумэ» — храмов (хамбо, цорджи, да-ламы, дэмчи-ламы), предстатели и ходатаи, так сказать, перед «вышними» силами (абуралчи, гурумчи), цзурхайчи-ламы и тулгэчи (астрологи и прорицатели — «авторитеты» в области гороскопов и предсказаний), лобоны и гескуи отдельных кумирен и сумэ, эмчи — невежественные лекари, а точнее знахари и шарлатаны, и т. п., — все эти *эрхэ миндаӈ бӯкӯй лама нар* 'привилегированные 'ламы', *дэгэдӯ аӈги jӣн лама нар* 'ламы высших рангов' и *дэгэдӯ тологай лама нар* 'верхушка ламства', веками сидевшие на шее трудового монгольского аратства, не отказываются без ожесточенной борьбы от своего «мирного» паразитического существования.

Буддо-ламаистская «церковь» в течение многих веков обескровливала трудящихся монголов-аратов. Долгое время (с XVII в.) ламаизм отрывал от производственного труда наиболее здоровую и трудоспособную часть населения: еще в недавние дни в Монгольской Народной республике насчитывалось до ста тысяч лам (вместе с подростками) [1] — и это из общего количества в 700 тысяч человек монгольского (халхаского) населения.

На Девятом съезде Монгольской народно-революционной партии указывалось, что ламаистская религия обладает весьма детально разработанной системой для проведения своего пагубного влияния на аратство. Общеизвестно, что в дореволюционной Монголии абсолютно отсутствовали какие бы то ни было общеобразовательные школы просвещения, кроме монастырской тибетской школы. Народное просвещение в том смысле, как оно существует во всех цивилизованных странах, отсутствовало в дореволюционной Монголии: светского, чисто гражданского, основанного на данных современной науки просвещения ,проводимого на родном монгольском языке, в стране не было. Таким образом существовала только религиозная тибетская школа. В такой школе можно было научиться только грамоте (тибетской) и получить начатки ненаучных, пришедших из старой Индии общих знаний. Господство буддийской церкви над школой являлось одной из главных причин и одним из главных выражений чрезвычайной культурной отсталости дореволюционной Монголии.

С другой стороны, «изучать то или другое учение [будды] и, следовательно, усваивать его себе человек может только после принятия соответствующих монашеских обетов, не приняв же посвящение, читать священные книги почитается греховным. Это положение, всецело соблюдаемое у современных монголов-буддистов, служит одной из основых причин, по которым монголы принимают на себя духовное звание и посвящают ему своих детей еще во младенчестве».[2]

Дети в четырех- и пятилетнем возрасте уже «принимали» на себя простейшие обеты («убаши»), а семи и никак не позже двенадцати лет принимали посвящение в «банди».

Веками культивировались в умах трудящихся монголов обязательность отдачи в монастырь и монастырскую школу своих сыновей или хотя бы одного, даже единственного, сына.

С детских лет попадал ребенок в лапы «бакши» — учителя, и становился «шаби» —

---

[1] Так, например, согласно монгольской статистике, в 1924 г. было 112 671 лам в 1928 г. — 94 800 и в 1937 г. — 72 848, причем за два последние года берется только взрослое монастырское ламство, т. е. ламы старше 18 лет.

[2] А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей Монголии. СПб., 1887, стр. 111.

учеником ламы, обрабатывавшего ребенка в «надлежащем» духе и прививавшего ему соответствующие взгляды, феодальную идеологию и культуру. Чуть не с пеленок маленький «шаби» — ученик всасывал в плоть и кровь свою обязательность покорности и почтения «бакши» — наставнику, усваивал себе необходимость теснейшей связи с последним во всех вопросах. Непослушание ламе-учителю являлось тягчайшим проступком и верной гарантией потерять благоприятные возможности для того, чтобы попасть в нирвану — этот своеобразный буддийский рай-небытие.

«Бакши» — наставник, проникал, конечно, и в монгольскую семью и держал ее под своим воздействием, внося туда «попутно» всю грязь и мерзость своих обетов безбрачия, разрушая семью, распространяя сифилис и т. п. Он был «консультантом» во всех решениях и поступках монгола, даже самых мелких — об этих, фактах достаточно известно из литературы.

Эта обволакивающая тина грязного ламского болота, покоившаяся на беспросветной темноте и вековой забитости монгольского арата, сохранилась в известной мере и доныне. В Монголии ламство было основным врагом трудящихся-монголов. Ламская камарилья при Богдо-гэгэне и он сам, отдельные хубилганы (гэгэны и хутухты) всегда были инспираторами и участниками контрреволюционных заговоров на жизнь и свободное существование трудящихся МНР и поставщиками диверсантов и убийц из-за угла, погубивших не одного борца за дело освобождения трудового аратства (в частности, отравивших вождя и трибуна монгольской революции — Сухэ-Батора).

Но эта громадная армия лам, понятно, не представляла собою однородной массы — бóльшая часть ее представляла собою объект эксплоатации для другой, меньшей части — привилегированной верхушки ламства.

Сделавшись «шаби» — учеником в монастырской школе, а точнее у ламы-учителя, маленький монгол изучал ламскую «премудрость», заключавшуюся в чтении и письме только по-тибетски и в бессмысленном зазубривании наизусть в течение ряда лет различных учебных тибетских текстов (вроде дуй-ра), обрядников (вроде рабсал — сборников песнопений, читавшихся в храмах) и т. п. Бóльшая часть учеников (бедняцкие дети) должна была заниматься разными «хозяйственными» делами, т. е. обслуживать своего наставника, своего бездельничающего ламу-учителя (приготовление пищи, содержание и отопление помещения и т. п.), при этом «снискивая» пропитание и себе. Становясь взрослым, ламский ученик из бедняков не получал бóльших возможностей для своего «образования» — находилось много дела в обширном монастырском хозяйстве, да и, кроме того, для получения «ученых степеней» требовались на разные подношения «ученым» ламам-экзаминаторам порядочные суммы (напр. для получения степени габжи — нечто вроде доктора богословия — требовалось не менее 3000 тугриков!).

Серьезной задачей и партии и правительства МНР являлось возвращение к производительному труду десятков тысяч людей из низшего ламства, отрыв последнего от эксплоататорской верхушки ламства. Влияние этой верхушки базировалось на почти полной безграмотности,[1] темноте, культурной и политической осталости низшего ламства. Грамотность и повышение культурного уровня последнего, противопоставление авторитету реакционного ламства высших рангов научно обоснованных советов и объяснений в политических и других вопросах со стороны партийных организаций, органов власти и народной интеллигенции,[2] объединение средних и низших лам в артели и т. д., — эти меры являлись действенными средствами для того, чтобы парализовать реакционную роль и пресечь контрреволюционную деятельность высшего ламства и возвратить в трудовую аратскую семью несколько десятков тысяч взрослых мужчин и подростков.

Постановление Совета министров МНР об обучении низших лам национальной грамоте, принятое 21 ноября 1934 г.,[3]

[1] Партия и правительство МНР еще в 1924 г. отделило школу от церкви. В «Законе об отделении дел религии от дел государства», принятом на VII Великом Хурале МНР в 1934 г., вновь подтверждается запрещение преподавать религиозные вероучения в учебных заведениях. Эта статья в законе формулируется следующим образом: «Ст. 7. Согласно прежним решениям Правительства, в виду того, что дела религии отделены от дел государства, запрещено преподавание религиозных вероучений в учебных заведениях, а также совершение религиозных молебствий в государственных и общественных учреждениях. Это запрещение остается незыблемым» [Современная Монголия, 1936, № 2 (15), стр. 25].

[2] Девятый съезд, стр. 231.

[3] Приводим полностью русский перевод этого постановления, опубликованного на стр. 103—105 книги «Сборник законов, положений и основных постановлений, принятых в Монгольской Народной республике за время с февраля 1934 г. по октябрь 1936 г.», издательство «Современная Монголия», Улан-Батор-Хото, 1937 г., 205 стр., а также в журнале «Современная Монголия», издающемся там же, № 3 (16), стр. 51 и сл. — Названная книга, являющаяся вторым по счету сборником, содержит также следующие правительственные постановления и положения касательно ламства: стр. 88—89 — Постановление Президиума Малого Хурала и Совета министров о порядке поступления в ламы и перехода в светское состояние (принято 13 февраля 1936 г.); стр. 100—103 — Постановление Совета министров МНР о проведении работы среди ламства

явилось крепким ударом по авторитету крупного ламства и, наоборот, вызвало сочувственное отношение со стороны отсталой, низшей ламской массы, вплоть до усиления ухода и даже бегства из монастырей (см., напр., издающуюся в Улан-Баторе газету «Унэн» от 22 февраля 1935 г. и 23 декабря 1936 г. и названную выше книгу «Девятый съезд», стр. 284—285 и др.).

Постановление Совета министров МНР об обучении низших лам национальной грамоте

Обучение арат национальной грамоте является сильным орудием в деле поднятия культурного уровня населения республики и борьбе с отсталостью и темнотой. Обучение национальной грамоте и поднятие культурного уровня средних и низших лам, проживающих в монастырях и составляющих значительную часть населения, является важной задачей. Исходя из этого, Совет министров постановляет:

1. Признать обязательным обучение национальной грамоте детей, не достигших совершеннолетия и проживающих в монастырях. Обучение же лам старше 18 лет происходит на началах добровольности. Успешное обучение молодых низших лам национальной грамоте наравне с аратами является помощью в деле культурного и хозяйственного подъема, а также в деле укрепления независимости республики.

2. Знакомство низших лам с национальной грамотой является необходимым условием для защиты ими своих интересов. Необходимо широко разъяснить низшему ламству, что успешно обучающимся низшим ламам правительство оказывает ряд льгот и помощь на законных основаниях.

3. Административные, общественные и культурно-просветительные органы должны всемерно помогать работе обучения лам грамоте.

4. Для правильного проведения в жизнь обучения национальной грамоте низших лам, поручить Минпросздраву[1] выработать подробную инструкцию для аймачных ямынов и Уланбаторского городского управления. Одновременно с этим поручить уполномоченным правительства при монастырях всячески помогать проведению данного постановления в жизнь.

5. Обучение лам грамоте в основном возложить на учителей. На ряду с этим признать возможным привлечение учителей из среды грамотных низших лам к делу обучения лам в добровольном порядке. Поручить Минпросздраву в тех местах, где это возможно, открыть в начале 1935 г. двухмесячные курсы для низших лам, привлекаемых в качестве учителей к делу ликвидации неграмотности среди низшего ламства с тем, чтобы они познакомились с методикой обучения.

6. Минпросздраву обеспечить своевременное снабжение кружков обучающихся лам литературой, бумагой, карандашами и другими пособиями.

7. Учителям грамоты из лам необходимо выплачивать зарплату наравне с другими учителями грамоты. Кроме того, необходимо Минфину льготы по военному налогу, применяемые в отношении обучающихся лам, распространить и на лам-учителей.

8. Кружки для обучения лам, в которых работают светские учителя грамоты, необходимо организовать не в монастырях, а при государственных учреждениях — клубах, красных юртах, сомонных управлениях и т. п., но с расчетом, чтобы эти кружки помещались на близком расстоянии от монастыря. Кружки, в которых будут работать ламы-учителя грамоты, могут организовываться при монастырях. Надлежит принимать все необходимые меры к широкому развитию и оказанию поддержки кружкам, работающим при монастырях.

9. Разрешить обучение низших лам в начальных, средних и повышенного типа школах. Однако ламы, окончившие школы подготовки учителей, не получают права быть учителями в народных школах.

10. Минпросздраву разработать соответствующее положение для кружков обучения лам грамоте не позднее 31 декабря с. г.

11. Разработать методическое письмо для учителей-лам применительно к букварю Намсарая и задачнику для 3 класса начальной школы.

12. Распространить среди низших лам научно-популярные брошюры, имеющиеся в распоряжении Минпросздрава.

в области национальной культуры, народного здравоохранения и санитарии (принято 2 июля 1934 г.); стр. 120—121 — Постановление Совета министров МНР об оказании медицинской помощи ламам (принято 21 ноября 1934 г.); стр. 178—180 — Закон о государственном налоге со скота и имущества, принадлежащего джасам (утвержден Советом министров 8 февраля 1935 г.); стр. 181 — Постановление Совета министров о подоходном налоге с высших лам, а также с лам, имеющих крупные личные доходы; стр. 181—184 — Временное положение об особом налоге с высших лам и лам, имеющих крупные личные доходы (принято Советом министров 22 мая 1936 г.); стр. 187—189 — Закон о военном налоге (утвержден Советом министров 21 марта 1936 г.).

[1] В МНР дела народного просвещения и здравоохранения объединены в одном министерстве.

13. Срочно издать 4—5 научно-популярных брошюр в объеме 1—$1^1/_2$ печатных листа с соответствующими рисунками и распространить их среди обучаемых лам.

14. Для усиления темпов обучения грамоте низших лам в аймаках открыть кружки в этом году для обучения лам при начальных и средних народных школах (количеством не менее 20), находящихся поблизости от монастырей. В качестве преподавателей кружков привлекать учителей соответствующих школ, для чего срочным порядком издать соответствующую литературу.

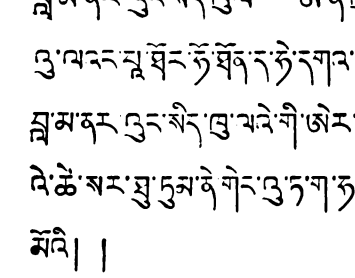
15. Поручить Уланбаторскому горуправлению по возможности шире развернуть работу по обучению грамоте низших лам в Улан-Баторе, для чего привлечь учителей школ и образцово поставить эту работу.

16. Поручить Минпросздраву проработать вопросы о поощрительном премировании лам, успешно прошедших обучение в кружках, изыскать для этого средства и написать аймачным ямынам соответствующую инструкцию.

17. Поручить аймачным ямынам, Горуправлению Улан-Батора и уполномоченным правительства при монастырях созвать специальные собрания лам в монастырях для детального ознакомления низших лам с настоящим постановлением. Представить Совету министров сведения о проведении разъяснительной работы и об организации обучения лам национальной грамоте не позднее 20-го декабря с. г.

(Принято Советом министров 21-го ноября 1934 г.).

В свете изложенного выше, безусловно своевременным и политически весьма актуальным должно признать издание нового печатного органа (читательским контингентом которого является низшее ламство), титульный лист которого приводим полностью (монгольский текст дается в русской транскрипции, в квадратных скобках заключена русская транскрипция того же тибетского текста):



[лама нар ун сидхул. энэху сидху лэгэ улаан баатор хотон дахэ гандан хурэjэну лама нар ун сидхулэги эрхэлэху газар эцэ сартудум нэген удага хэблэн, ниитэлэмой].

лама нар ӯн сэдкӯл энкӯ сэдкӯл и улаъаан баъатур хотан даки гандан кӯриjэнӯ ламанар ӯн сэдкӯл эркилэкӯ ъазарāца сарадутум нигэн удаъā кэблэн нэйтелэмӯй дуъар 3—4.

'Журнал для лам. Названный журнал издает ежемесячно редакция журнала для лам [находящаяся] в Уланбаторском Гандан хурэ. № 3—4, август—сентябрь, 1936', т. 4000.

Журнал состоит из двух совершенно одинаковых по содержанию частей: на стр. 1—88 (воспроизведенных литографским путем) материал излагается на халхамонгольском языке; эта часть написана знаками тибетского алфавита; на стр. 89—159 тот же материал дается на монгольском письменном языке (типографским способом).

Значительное большинство низшего ламства, как сказано, не знает монгольской грамоты, но умеет читать и писать потибетски и поэтому обычно использовало знаки тибетского алфавита для этого, чтобы писать по-монгольски.[1] При таком положении дел надо признать чрезвычайно остроумным и до соответствующего читателя совершенно «доходчивым» подобное параллельное издание.

В нашем распоряжении имеется только указанный двойной номер этого журнала. О программе его можно судить по заявлению, поданному в 1936 г. правительству МНР группой лам монастырей Гандана (Гандан) и Дзун-хурэ́ (ʒэгʒӯн кӯриj-э̄)-с просьбой разрешить издание специальной газеты для лам в целях борьбы с феодальными порядками в монастырской жизни, для разоблачения антиправительственной и контрреволюционной деятельности консервативной и реакционной части высшего ламства, для борьбы за лояльное выполнение ламством государственных законов, для разъяснительной работы о необходимости поддержки ламством борьбы всего аратства МНР за свою национальную независимость и культуру и т. д.

Издание такой газеты было разрешено — преемником ее является, повидимому, названный Лама нар ӯн сэдкӯл 'Журнал для лам'.

Содержание рецензируемого номера этого журнала следующее:

ъарчаъ 'Оглавление' стр. 1.

орошил 'Введение', стр. 90—91. Здесь сообщается о Девятом съезде духовного

[1] См.: Б. Я. Владимирцов. Этнографо-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Северная Монголия, II, Л., 1937.

ведомства, утвердившем новое положение о последнем.

Моңһол улус ӯн 26 он 9 сара јӣн 17 ӯ эдӯр э хуралдуһсан гандаң кӯријэн ӯ шашин ӯ ҙакирһӓн ӯ 9 дӯгэр јэкэ хурал ӯн тоһтаһӓл 'Резолюции Девятого духовного съезда Гандан хурэна, состоявшегося 17 сентября 1936 г.' (стр. 92—108), содержащие в себе двенадцать разделов, в том числе: 1) О некоторых обязанностях лам перед государством; 2) Об источниках существования лам, где решительно осуждены запреты и препятствия, чинившиеся низшим ламам монастырской верхушкой в добывании средств к жизни полезным трудом, и где намечаются мероприятия для содействия последнему; 3) О журнале для лам, где одобряется (сайшијӓн ӯҙэмӯй) издание группой лам Гандан хурэна в целях борьбы с отсталыми (хоцороһсан) и феодальными взглядами и пережитками, а также в целях сближения аратства и [низшего] ламства. Президиум духовного ведомства призывается к оказанию помощи и содействия изданию названного журнала, причем ламство приглашается к участию в качестве корреспондентов; 4) О духовном ведомстве Гандан и Дзун-хурэна; 5) об обучении лам национальной грамоте: «Президиум духовного съезда отмечает чрезвычайное значение для каждого монгола обучения национальной грамоте в национальном и политическом отношениях и в деле поднятия национальной культуры. Обучение национальной грамоте является важнейшим фактором в деле поднятия культуры и укреплении национальной независимости». Отмечается противодействие со стороны некоторых лам, распространяющих слухи о вредности для буддийской веры и ламства обучения национальной грамоте, и намечаются меры для усиления внедрения знания национальной грамоты.

шашин ӯ ҙакирһӓн ӯ дӯрим 'Положение о духовном управлении' (стр. 109—112), избираемом собранием (хурал) представителей из отдельных аймаков монастыря (ᶜӯм-э кэӣд ӯн аймаһ), начиная с 18-летнего возраста; причем высшее ламство, а также ламы, отбывавшие наказание за контрреволюционные действия и участие в бандитизме и шпионаже, не имеют права присутствовать на выборных и отчетных собраниях. В числе его задач отмечаются также организация и содействие делу обучения монгольской грамоте (п. 5), помощь низшим ламам в подыскании работы и организация лам, имеющих какую-либо квалификацию (уран дархан ӯ мэргэцилтэй), в артели (п. 6).

лама нар ӯн тухай ҙакирһӓн ӯ бодолһа 'Политика правительства в отношении ламства', стр. 114—123.

тус сэдкӯл ӯн хашијӓн дур абчираһу оркиһсан нигэн бичиг и кэб ијэ̄р нэйтэлэкӯй инӯ '[Воспроизводится] полностью текст письма, подброшенного в помещение редакции «Журнала для лам»', стр. 123—125.

дирбус ијэ̄р мэдэгдэкӯй инӯ, кӯсэл кэмэн ҕар ӯн усӯг бичиңӯ асаһӯһсан ӯ хариһӯ 'Ответ на вопросы подписавшегося [под псевдонимом] кусэл — ответ редакции журнала на предыдущие два письма' (стр. 127—129). Приведем для примера один из вопросов и ответ на него.

«Вопрос: По поводу того, что напечатано в газетах правительственной „Ӯндӯсӯн ӯ эркэ" и партийной „Ӯнэн" о взимании, согласно временному положению, налога с лам, имеющих доходы, араты и низшее бедняцкое ламство говорило, что „совершенно правильное дело" (туйл ӯн ҙӧб ҙуйтэй кэрэг). Верны или нет разговоры о том, что [налог этот] взят на „Журнал для лам"»?.

«Ответ: Если бы громадные суммы (точнее много сот тысяч тугриков олан буман төгөриг) того налога поступили на этот наш маленький журнал, то мы не только не просили бы денежной помощи от читателей и не только не продавали бы его по 30 мунгу, а, наоборот, печатали бы журнал золотыми буквами и [выдавали бы] его завернутым в парчу (хорһой бэр хабтуслан) и должны были бы каждому подписчику давать в премию дополнительно по окороку жирной баранины.

Не является ли эта слышанная вами молва забавными речами, родившимися в мыслях тех, которые говорят [так завлекательно и сладко, что] „на чистой воде сливки делают, а на голом камне траву выращивают"».[1]

сајахан улус ӯн дэгэ̄ду шигӯкӯ э̄цэтасулаһсан нигэн кэрэг 'Дело, недавно разбиравшееся Верховным судом' (стр. 130). Рассказывается о процессе пяти контрреволюционеров (процесс ламы јондан'а).

лама нар ӯн дотор-а эгӯсчӯ буй артэ̄л ӯйлэдбӯри јӣн тухай 'Артель, возникшая среди лам' (стр. 132).

26 он 8 сар-а јин 11 ӯ эдӯр ӯн лама нар ӯн артэ̄л ӯн ацил ӯн дӯң 'Итоги работы артели, [образовавшейся] из лам, на 11 августа 1936 г.' (стр. 134—138) — рассказывается о производственной артели из лам и результатах ее работы (две таблицы), причем разъясняется важность и необходимость труда.

---

[1] хара усун дур ӧрӧмэ буй болһацу халцаһай хадан дэгэ̄рјэ ноһоһог-а урһуһулху — обычный образ, встречающийся в былинах. Следует отметить, что хара, помимо своего основного значения 'черный' (и связанных с последним 'темный, черновик, темношерстый, вороной'), а также производных от основного значения 'дурной, злой' имеет ряд других значений и переводится на русский язык словами 'только, исключительно, чистый, самый, сильный' и т. п. При этом это хара 'черный', будучи поставлено после слова, обозначает обобщение, собирательность или множественность: даңса харада ороһӯлху 'вносить или включать в книги' и т. п.

отнюдь не находящегося в противоречии с верой будды.

энэ инӯ бурхан ӯ таҕāлал луҕ-ā машида ҙокилдуҕсан мӧн дӯр санаху бӧгӗд. дотоҕāду моңҕол Эцэ орҕоӈу ирэгсэн нигэн лама jīн jараҕсан ҙӯйл тэрэ кӯ лама jīн кэлэгсэн үгэ 'Рассказ одного ламы, бежавшего из Внутренней Монголии' (стр. 139—144) — приводится сообщение этого ламы о «порядках», царящих во Внутренней Монголии (взяточничество и поборы со стороны князей, угнетение аратов, введенный японцами суровый режим, принудительная мобилизация 4000 человек, в том числе и лам, агитация за покупку только японских товаров, которых, однако, и мало и продаются они по очень высоким ценам, крайнее обнищание аратских масс и т. д.).

ороль-а бӯкӯй лама нар тур албан татабури новдаҕсан ӯ тухай 'Об обложении налогом лам, имеющих доходы' (стр. 145)— разъясняется постановление и временное положение по этому вопросу (Сборник законов, стр. 81—184, см. выше прим. на стр. 257).

лама кэӯкэд ӯн ӯсӯг бичиг ӯн сурҕаҕӯли 'Школа грамоты [для] несовершеннолетних лам' (стр. 146) — сообщается об открытии в начале июля 1936 г. двух классов (анги) школы монгольской грамоты в Гандане с 36 учениками и 9 групп там же с 218 учениками.

ҙабхан аймаҕ Эцэ ирэгӯлӯгсэн ҙакидал 'Письмо из Дзапхынского аймака' (стр. 148) — сообщается о вспышках чумы (тарбаҕан тахул 'тарбаганья эпидемия'), быстро ликвидированной присланными на аэроплане из Улан-Батора медицинскими силами. «Я понял, — пишет лама — автор письма, — что и против этой болезни можно бороться (прививка и т. п.), хотя ламы-лекари и говорили, что от нее спасения нет».

ҙабхан даки сурбулдилаҕсан Эцэ бичигсэн ҙӯйл ӯд 'Письмо от Дзапхынского корреспондента' (стр. 149—152), сообщающее о неправильных и греховных делах ламства, вроде пьянства и спаивания простых аратов (хара арад) под видом угощения и чествования милостынедателей (бӧглигэ jīн ҙэҙэд), о взятках и подношениях при даче «ученых степеней» и др.

ҙарим хаҕӯрмачи jабудал и илэрэгӯлӯн шигӯмдилэкӯ тухай 'О разоблачении некоторых обманщических дел' (стр. 153). Ламы (гурумчи и тӯлгэчи) поставили население (например в Убурхангайском и Центральном аймаках) в чрезвычайно трудное положение, объясняя наледь и изморозь, обычно имеющую место в колодцах зимою, тем, что, дескать, здесь живет дракон (лу орошиду буй)[1] и поэтому следует, мол, закрыть эти колодцы (числом около двадцати) хлопчатобумажными тканями и войлоком.[2]

кӧдэгэн Эцэ ирэгсэн мэдэгэ ҙакидал ӯд ба тусалаӈи нуҕӯд 'Сообщения, письма и пожертвования, поступившие из худона' (стр. 154—159). Печатается письмо корреспондента из хошиҕӯ кӯриj-э Южно-Гобийского аймака, приводящее сообщение из Архангайского аймака об организации в монастыре кружков по изучению национальной монгольской грамоты (ӯндӯсӯн ӯ моңҕол бичиг тӯр сурулцаху бӧлгӧм) и значительный список денежных пожертвований в редакцию журнала со стороны ламства.

Как видим, рецензируемый «Журнал для лам» затрагивает основные вопросы, интересующие и волнующие массу низшего ламства, и неудивительно, что он встречает благоприятное отношение со стороны последнего. Журнал этот, несомненно, имеет большое политическое значение и является, конечно, серьезным помощником партии и правительству МНР в проводимых ими мероприятиях по отношению ламства. Предпринятое в МНР издание на монгольском языке ряда небольших научно-популярных брошюр на самые разнообразные темы,[3] рассчитанных, в частности, на низшее ламство, и разъяснительная работа партии, правительства и профсоюзов сильно помогут поднять культурный уровень и населения и ламства и этим лишить высшее ламство его опоры и его влияния как среди аратов, так и среди низшего ламства.

К. Черемисов, В. Д. Якимов

---

[1] лӯ, кит. лун, 'дракон', в народном представлении воспринимается как демон — «злой дух».

[2] Колодцы в засушливых местах МНР и, в особенности, в гобийских местностях — фактор громадного значения для развития скотоводства и тем самым для поднятия материального благосостояния трудового аратства. Немудрено, что реакционная верхушка ламства всячески старалась подорвать доверие к этому мероприятию (равно как и к другим мерам) правительства МНР.

[3] Тематика этих брошюр рассчитана на поднятие общеобразовательного, культурного и политического уровня арат и лам. Издаются брошюры по естествознанию, мирозданию, санитарно-медицинского содержания, антирелигиозные, политические (разъясняющие внутреннее положение, политику партии и правительства МНР, международные вопросы), по ветеринарии, по ламскому вопросу и т. д. и т. п.

АННОТАЦИИ

(Литература по арабским странам)

И. Ю. Крачковский, акад. **Арабские географы и путешественники.** Изв. Гос. геогр. общ., 49, 1937, стр. 738—765.

Доклад, прочитанный на годовом собрании Географического общества 15 марта 1937 г. и несколько дополненный для печати библиографическими данными. Автор не ставит своей задачей дать полную характеристику объема фактического материала, сообщенного арабскими географами, а ограничивается приведением ряда конкретных примеров, дающих представление о различных направлениях в арабской географической науке, о различных типах географической литературы. 6 рисунков из арабских рукописей XI—XIII вв. иллюстрируют текст.

***

И. Ю. Крачковский, акад. **Арабская культура в Испании.** Инст. вост. АН СССР, Л. — М., 1937, 32 стр.

Публичная лекция, читанная во втором полугодии 1936 г. Систематическое внимание уделяется отдельным источникам для изучения определенных сторон культуры, в особенности таким, которые стали известны недавно и еще не вошли в широкий обиход науки. Содержание: I. Хронологические рамки. Центры культуры. II. Состав населения. III. Администрация, суд, войско. IV. Экономическая жизнь (земледелие, промышленность, торговля). V. Язык населения, школы, библиотеки. VI. Переход науки и поэзии в Европу. VII. Литература предмета. В примечаниях (стр. 29—31) даются более углубленные сведения о данных, на которых основаны выводы автора.

***

Я. С. Виленчик. **Система гласных в народноарабском языке горожан Сирии и Палестины.** Записки Инст. вост. АН СССР, VI, 1936, стр. 133—140.

Статья имеет задачей выработать стандарт существующих гласных арабидского языка горожан Сирии и Палестины (Бейрута, Дамаска, Иерусалима) с целью установления исходной транскрипции для фундаментального словаря народноарабских диалектов Переднего Востока, подготовляемого Арабским кабинетом Института востоковедения Академии Наук СССР. Констатируется, что старое количественное различение гласных в настоящее время заменено преимущественно качественным диференцированием, вследствие чего нет необходимости в специальном обозначении долготы или краткости.

***

R. Montagne. **Contes poétiques bédouins** (Recueillis chez les Šammar de Ǧezīre). Bulletin d'études orientales de l'Institut Français de Damas, 5 (1935), pp. 33—119, 11 pl.

16 поэтических рассказов, собранных среди бедуинов-верблюжатников племен ǧábde и xrəse из группы Šamar. Рассказы I—X—со слов пятидесятилетнего бедуина из Šammar-ǧábde; отрывки XI—XV сообщены лицом такого же возраста из Šammar-xrəse; рассказ XVI—со слов бедуина из племени Tajj. Автор ставит себе целью дать образцы устного народного творчества определенной группы бедуинов, освещая его с социальной стороны. Специально-лингвистическое исследование он считает преждевременным. Содержание: Введение. Сведения о миграции и истории бедуинских племен группы Šammar, а также об их социальной жизни. Характеристика бедуинской народной литературы. Тексты в транскрипции с переводом. Приложения: Замечания о структуре племен Šammar. Родословная героя поэтических рассказов.

***

W. H. Worrel. **Popular Tradition of the Coptic Language.** Amer. Journ. of Sem. Lang. and Lit., 54 (1937) pp. 1—11.

Статья написана на основании материалов, собранных W. Vycichl в Верхнем Египте, около Луксора. Затрагивается вопрос о сохранении коптского языка в живой речи, а также арабско-коптские языковые взаимоотношения.

***

Maʿirāqlūf Amīn. **Ar rutab al-ʿaskarīja fī misr wal.** Muqtaṭaf 70 (1917), pp. 337—338.

Терминология военных знаний, принятых в египетской и иракской армиях с парал

лельными английскими и французскими обозначениями. Материал для словаря современного языка.

***

Meyerhof Max. **On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs.** Islamic Culture, 11 (1.1937), pp. 17—29.

Статья с очень ценной библиографией (73 №№) по изучению истории арабской медицины.

***

de-Hemmer-Gudme Peter. **Arabic Excavation Terminology in Iraq and Syria.** Acta Orientalia, 16 (1937), pp. 105—130.

Ряд арабидских терминов, записанных у рабочих на археологических раскопках, производимых Чикагским восточным институтом в Тель-Асмар (Ирак). Рабочие — полуоседлые бедуины тех районов, надсмотрщики же — туркмены или арабы из Мосульского округа. — Содержание: Рабочие и инструменты. Западные археологи. Разные виды почв. Археологические находки. Здания и их части. Прочие находки. Различие в диалектах и иностранные влияния. — Часто приводятся сирийские и палестинские параллели.

***

Schoell Frank. **La langue française dans le monde.** Paris, 1936, p. 377.

Глава XII, стр. 204—209: французский язык на Ближнем Востоке.

***

Rondot Pierre. **La latinisation des alphabets orientaux.** Renseignements coloniaux, № 4, 1938, pp. 76—78.

Общие рассуждения о проблеме латинизации арабской и курдской орфографии. Там же, стр. 80, — замечания Deny по поводу выступления Rondot.

***

R. Tresse. **Usages saisonniers et dictons sur le temps dans la région de Damas.** Revue des Etudes Islamiques, 1937, pp. 1—39, 7 ill.

Обычаи, пословицы и приметы, связанные с погодой в районах южной Сирии. Для подтверждения правильности их приводятся подробные метеорологические таблицы, но отсутствуют указания на аналогичные фольклорные записи (Canaan Sonnen, Dalman и др.), где немалая часть материала уже опубликована.

ХРОНИКА

Научные секторы Института востоковедения Академии Наук СССР в 1939 г.

Исторический сектор

(Председатель сектора — академик В. В. Струве, зам. председателя — доктор исторических наук Н. В. Пигулевская, ученый секретарь — кандидат исторических наук А. С. Тверитинова)

Деятельность Исторического сектора в 1939 г. заключалась, главным образом, в рецензировании и обсуждении научных трудов сотрудников Института, выполненных по тематическому плану. На заседаниях сектора были обсуждены следующие работы.

1) «Золотоордынская рукопись на бересте» — чл.-корр. Академии Наук Н. Н. Поппе (рецензент проф. А. Ю. Якубовский). Н. Н. Поппе дал расшифровку монгольской рукописи, найденной в Поволжье и содержащей в себе фольклорный материал. Она интересна не только как памятник для изучения монгольского фольклора, но и как свидетельство распространения монгольского языка в Золотой Орде. Работа Н. Н. Поппе публикуется в сборнике «Советское востоковедение», № 2.

2) «Хозяйство джуйбарских шейхов» — проф. П. П. Иванова (рецензент проф. А. Ю. Якубовский). Автор исследовал историю хозяйства рода крупнейших духовных феодалов Бухары в XVI—XVIII вв. Работа П. П. Иванова имеет большое значение для выяснения аграрных отношений в Средней Азии в указанную эпоху. Написана она по материалам, изданным Институтом востоковедения («Из архива шейхов Джуйбари», М.—Л., 1938).

3) «Османская Турция» — ст. научн. сотр. А. Е. Мочанова (рецензент А. С. Тверитинова). Научно-популярный очерк истории докемалистской Турции. Работа рассчитана на широкие круги советской интеллигенции.

4) «Материалы по истории Золотой Орды, собранные В. Г. Тизенгаузеном, т. II, Персидские источники» (докладчик С. Л. Волин, рецензент А. И. Пономарев). «Материалы» были собраны известным ориенталистом В. Г. Тизенгаузеном еще в XIX в.; в 1884 г. были изданы арабские источники. В настоящее время подготовлены к печати с необходимыми дополнениями и исправлениями персидские источники. «Материалы» печатаются в Издательстве Академии Наук СССР.

5) «Рабство в еврейском обществе Ирака и Сирии II—V вв. н. э.» — ст. научн. сотр. Ю. А. Солодухо (рецензент акад. В. В. Струве). Ю. А. Солодухо привлек для исследования обширные еврейские и сирийские источники и нарисовал убедительную картину социально-экономической жизни евреев в Сирии и Ираке в указанную эпоху.

6) «Халха Джирум», вып. 1 (текст и перевод)—научн. сотр. С. Д. Дылыкова. С. Д. Дылыков, следуя указаниям акад. Б. Я. Владимирцова, критикует взгляды ряда ученых, считавших «Халха Джирум» памятником обычного права, и рассматривает его как свод феодальных законоположений. Работа содержит данные по одному из наименее известных периодов монгольской истории.

7) «Очерки по истории туркмен в IX—XV вв.» — проф. А. Ю. Якубовского (рецензент проф. П. П. Иванов). Работа А. Ю. Якубовского основывается, главным образом, на документах I тома «Материалов по истории туркмен и Туркмении», изданных Институтом востоковедения в 1939 г.; она будет опубликована Издательством Академии Наук СССР в 1941 г.

Большое внимание Исторический сектор уделял работе Института по подготовке II тома «Всемирной истории» (история стран Востока в IV—XI вв.). Детально был обсужден план тома. Обсуждались также отдельные статьи: «Византия» (авторы — проф. М. В. Левченко, проф. Дьяконов, Лившиц), «Китай» (Л. И. Думан), «Тибет» (проф. Н. В. Кюнер).

В соответствии с поставленной задачей оживления и углубления деятельности Исторического сектора, план работы сектора на 1940 г. предусматривает разработку важнейших актуальных проблем истории стран Востока — генезиса феодализма на Востоке, его разложения и наличия феодальных пережитков в странах Востока. Эти проблемы должны получить всестороннее освещение на конкретном, историческом материале. В соответствии с этим сектор ставит доклады, посвященные вопросам кочевого быта, феодальным отношениям в сасанидском Иране, в Азербайджане, в Средней

Азии, в Китае и др., разложению феодализма в Иране, Японии, Турции и т. д. В начале 1941 г. предполагается провести научную сессию по названным проблемам и наиболее интересные доклады вынести на обсуждение широкой научной общественности.

А. Тверитинова

Лингвистический сектор

(Председатель сектора — академик А. П. Баранников, ученый секретарь — кандидат филологических наук А. З. Розенфельд)

Лингвистический сектор организован в мае 1938 г. В 1938 г. проведено 8 заседаний сектора, на которых был обсужден ряд научных докладов. Доклад проф. А. К. Боровкова «Узбекская политическая терминология за период с 1905 по 1917 г.» вызвал оживленные прения, в которых была отмечена актуальность проблемы, так как вопросы терминологии имеют первостепенное значение для нормализации национального литературного языка.

Доклад акад. В. М. Алексеева о ходе работы по составлению большого китайско-русского словаря показал большую работу, успешно проводимую Китайским кабинетом Института востоковедения.

Статья чл.-корр. Академии Наук Н. Н. Поппе «К вопросу о частях речи в монгольском языке», доложенная им на заседании сектора, возникла в связи с его работой над монгольско-русским словарем. Н. Н. Поппе открыл в монгольском языке новую категорию «качественного имени». Выступавшие в прениях отметили большую ценность этой работы с точки зрения не только монголоведения, но и общего языкознания.

Обсуждена также была работа А. К. Боровкова «Опыт общего курса грамматики карачаево-балкарского языка». По отзыву рецензента Н. Н. Поппе, работа касается общих тюркологических вопросов и содержит много нового, так как карачаево-балкарский язык до сих пор не был изучен. В прениях было отмечено ценное достоинство грамматики, заключающееся в том, что автор основное внимание уделил синтаксису, который составляет главный раздел работы А. К. Боровкова.

При обсуждении «Грамматики грузинского языка» Б. Т. Руденко рецензент М. П. Чхаидзе отметил, что в анализе грамматических явлений автор стоит на позициях нового учения о языке акад. Н. Я. Марра. Это — первая грамматика современного грузинского литературного языка. «Грамматика грузинского языка» Б. Т. Руденко издана Издательством Академии Наук СССР в 1940 г.

Часть заседаний Лингвистического сектора в 1939 г. также была посвящена обсуждению следующих работ научных сотрудников института, подготовленных в печати.

1) «Киргизско-русский словарь» проф. К. К. Юдахина. Словарь содержит свыше 25 000 слов и является первой попыткой полного охвата киргизской лексики; при этом словарь отражает не только литературный язык, но и фольклор. Он изобилует пословицами, поговорками, идиоматическими выражениями. Словарь издан в 1940 г. Издательством иностранных и национальных словарей.

2) «Краткий синтаксис персидского литературного языка» А. К. Арендса — первый синтаксис персидского языка на русском языке. Эта работа является первым опытом изложения в систематизированном виде главнейших фактов современного литературного языка Ирана. Автор поставил себе целью дополнить существующие учебные пособия по грамматике персидского языка, так как освоение живого языка без основательного знакомства с синтаксисом литературного языка крайне трудно и сопряжено с большой затратой времени. Автор разбивает в основном свою работу на две части: 1) синтаксис простого предложения и 2) синтаксис сложного предложения. Работа А. К. Арендса сдана в печать.

3) «История монгольской письменности, т. I, Квадратная письменность»—чл.-корр. Академии Наук Н. Н. Поппе. Как отмечалось в прениях, работа Н. Н. Поппе представляет собою обширное филологическое и историческое исследование и имеет особенную ценность благодаря своему обобщающему итоговому характеру. Это исследование является первым томом труда по истории монгольской письменности. Здесь дается история так называемого квадратного письма, бывшего в употреблении с 1269 г. до конца правления династии Юань в Китае (т. е. приблизительно до 1368 г.). Первую часть работы составляет история квадратной письменности с момента ее введения до прекращения ее существования: приводятся правительственные указы, которыми она была в едена, прослеживаются мероприятия по внедрению ее и дается обзор произведений, писанных квадратным письмом. Вторая часть представляет издание памятников этой письменности: снимки с соответствующих надписей, транскрипция и перевод. Третья часть состоит из филологических и исторических комментариев к текстам надписей; разбираются термины, в частности, дается характеристика налоговой системы в Юаньской империи. Четвертая часть содержит очерк грамматики языка квадратной письменности. Пятую часть образует словарь всех засвидетельствованных в памятниках слов и терминов. К работе приложена карта распространения выявленных памятников этой письменности и библиография русской и иностранной литературы о квадратной письменности. Труд Н. Н. Поппе будет опубликован Из-вом Академии Наук в 1941 г.

4) «Относительные предложения в современном арабском языке» — ст. научн. сотр. Д. В. Семенова. По указанию рецензентов акад. И. Ю. Крачковского и проф. Н. В. Юшманова, автор трактует незатронутую в специальной литературе тему синтаксиса

современного арабского литературного языка, по которому исследований пока нет. В работе привлечен большой иллюстративный материал. Работа Д. В. Семенова способствует внедрению арабского синтаксического материала в более широкий научный обиход лингвистов.

Другая часть заседаний Сектора была посвящена обсуждению плановых тем Института востоковедения, находящихся еще в процессе разработки. Так, например, обсуждался макет таджикско-русского словаря — буква «К» (редактор чл.-корр. Академии Наук Е. Э. Бертельс). В прениях было отмечено большое политическое и научное значение этого первого таджикско-русского словаря. Было также указано, что макет (буква «К») не лишен ряда недостатков: слабо разработана семантика, в отдельных случаях имеет место неверное толкование слов, значения недостаточно документированы. Сектор постановил провести проверку словарного материала в Таджикистане, а также произвести дополнительную расписку новой таджикской литературы и привлечь материалы устной речи.

Далее был подвергнут обсуждению и одобрен проект калмыцко-русского словаря, составляемого А. В. Бурдуковым и Т. А. Бурдуковой. Калмыцко-русский словарь, составление которого должно быть закончено в 1940 г., явится научно-практическим пособием. Основной трудностью в работе над словарем являются вопросы критического отбора новых значений старых слов и терминологии.

Одно из своих заседаний сектор посвятил обсуждению большого монгольско-русского словаря, составленного коллективом сотрудников Монгольского кабинета Института востоковедения под руководством чл.-корр. Академии Наук Н. Н. Поппе. Основой словаря является первичная картотека в 250 000 карточек, составленная по материалам более чем 300 печатных листов текста. В работе критически использовано также и старое словарное наследие. Рецензент акад. В. М. Алексеев отметил большую научную ценность монгольско-русского словаря.

На обсуждение сектора был поставлен также ряд других плановых тем института: 1) «Синтаксис современного литературного грузинского языка» Б. Т. Руденко. Работа Б. Т. Руденко представляет собою первую попытку научного освещения основных вопросов синтаксиса новогрузинского языка.

Наиболее сложной проблемой построения синтаксической системы грузинского языка является проблема структуры простого предложения. Это объясняется полистадиальностью грузинского языка и наличием в нем значительной прослойки — грамматических конструкций, отражающих древнейшие стадии развития человеческой речи. В основу учения о простом предложении в современном грузинском языке положено различение трех типов его: номинативного, относительного и эргативного. В работе, кроме простого и сложного предложений, детально рассмотрены функции и практика употребления падежей, послелогов, а также времен, наклонений, залогов и инфинитных форм глагола.

2) «Синтаксис современного арабского языка» Д. В. Семенова, являющийся первым исследованием о синтаксисе современного арабского языка на русском языке.

Большой интерес вызвала постановка теоретического доклада А. А. Драгунова «Проблема грамматических категорий в китайском языке». Докладчик классифицировал части речи в китайском языке по семантико-грамматическим признакам, т. е. исходя из того, что различия в семантике проявляются в различной способности слова выполнять те или иные синтаксические функции или сочетаться с теми или иными служебными морфемами. Основное отличие системы частей речи в китайском языке от системы частей речи в европейских языках заключается, по мнению докладчика, в том, что в китайском языке прилагательные и числительные примыкают к глаголу и противостоят существительному, тогда как в европейских языках они объединяются с существительным и противостоят глаголу. Затронутые докладчиком вопросы вызвали оживленные прения.

Заключительное заседание в 1939 г. сектор посвятил обсуждению «Грамматики турецкого языка» А. Н. Кононова. В прениях было отмечено, что работа Кононова построена на основе нового учения о языке и стоит на высоком теоретическом уровне. «Грамматика» будет издана в 1941 г. Из-вом Академии Наук.

В заключение необходимо указать, что Лингвистический сектор в 1939 г. уделял недостаточное внимание обсуждению больших принципиальных, теоретических вопросов лингвистики. Это был основной недостаток в работе сектора.

А. Розенфельд

Сектор литературоведения и философии

(Председатель сектора — член-корреспондент Академии Наук Е. Э. Бертельс, ученый секретарь — кандидат филологических наук С. Г. Арешян)

В задачи сектора литературоведения и философии Института востоковедения входит разработка теоретических вопросов, связанных с изучением литератур народов советского и зарубежного Востока, а также истории философии Востока. Однако, в виду незначительного количества востоковедов — историков философии, в этой части работа сектора касается только философии Китая, Японии и ислама. Основной центр тяжести в работе сектора падает на проблемы литературоведения.

В 1939 г. состоялось 13 научных заседаний сектора. Приводим перечень докладов, заслушанных и обсужденных на этих заседаниях.

1) Акад. И. Ю. Крачковский — «Горький и арабская литература».

В докладе И. Ю. Крачковский рассказал о трех основных разделах подготовленной им работы: переводы произведений Горького на арабский язык, арабская литература о Горьком, арабская литература и арабы в произведениях Горького. Он указал, что знакомство арабов с Горьким началось в 1907 г. под непосредственным воздействием русской революции, особенно расширилось с возвращением Горького в СССР в 1928 г. и достигло апогея к смерти Горького в 1936 г., когда ему были посвящены специальные номера журналов. В приложении к работе дан анализ некоторых арабских переводов произведений Горького, равно как и хронологический их список.

2) Акад. И. Ю. Крачковский — «Чернышевский и ориенталист Саблуков». В докладе И. Ю. Крачковский дал характеристику ориенталиста Г. С. Саблукова (1804—1880), любимого учителя Чернышевского по саратовской семинарии, осветив его биографию, предподавательскую и научную деятельность на основе как печатных, так отчасти и архивных материалов. Параллельно с этим докладчик старался выяснить объем и содержание занятий Чернышевского восточными языками у Саблукова, равно как его интерес к этим вопросам в позднейшее время и отражение этого интереса в некоторых литературных работах.

3) Акад. В. М. Алексеев — «Принципы художественного перевода с китайского, демонстрированные на переводах китайской ритмической прозы». В докладе акад. В. М. Алексеев подверг сомнению практику переводов художественных, в особенности ритмических произведений на восточных языках неуклюже-дословным порядком и поставил своей задачей показать наглядно, как, не прибегая к форсированному чередованию китайских стоп, не имеющих в русском языке эквивалентов, их можно замещать русскими, лишь строго придерживаясь самого чередования и смены размеров, пропорциональной оригинальным, а также, и, пожалуй, главным образом — выбора слов, имеющих поэтическую валюту, не меньшую, нежели слова оригинала.

4) Акад. В. М. Алексеев — «Три пальмы Лермонтова — в китайском поэтическом переводе». В докладе было показано значение китайского древнего стиля «стихотворений в прозе» («фу»), на который, оказывается, можно переводить шедевры русской литературы, не снижая их поэтической напряженности. Перевод Лю Дабэня, сделанный им по указаниям В. М. Алексеева, представляет к тому же особое гармоническое целое, чередующее свои части и группы рифм тематическим порядком, чего нет у Лермонтова. Докладчик считает, что этот перевод имеет самые крупные достоинства из всех ему известных переводов с русского и с других языков на китайский, вообще.

5) Член.-корр. Академии Наук Е. Э. Бертельс — «История создания Лейла и Меджнун». Е. Э. Бертельс осветил вопрос об источниках этой поэмы Низами.

6) Проф. С. А. Козин — «Калмыцкая эпическая поэма Джангариада». Докладчик остановился на проблеме датировки эпоса, отметив, что древнейшие его элементы относятся к XIV в., новейшие — ко времени пребывания калмыков на Волге. В докладе был поставлен вопрос о группировке цикла поэм вокруг одного героя.

7) Доктор исторических наук Н. В. Пигулевская — «Иоанн Ефесский, сирийский историк VI в.». Н. В. Пигулевская изложила биографию Иоанна Ефесского и охарактеризовала его труд. «История» Иоанна Ефесского является очень ценным источником, но историк должен иметь в виду его клерикализм и византийскую ориентацию.

8) Ст. научн. сотр. Ю. А. Солодухо — «А. М. Горький и еврейская литература». Докладчик уделил большое внимание вопросу о влиянии Горького на еврейскую литературу, в частности на Шолом-Алейхема, Л. Перетца, Бергельсона, и подчеркнул огромное значение Горького для развития еврейской культуры.

Сектором была проделана большая работа по подготовке к печати сборников и отдельных научных работ. Ряд статей, предназначенных для сборника: «Горький и литературы советского и зарубежного Востока», были обсуждены на заседаниях сектора. Специальное заседание совместно со Среднеазиатским кабинетом было посвящено обсуждению сборника, посвященного казахскому акыну Джамбулу Джабаеву.

Особым разделом в работе сектора явилось рецензирование статей для сборника «Советское востоковедение». Были заслушаны рецензии: акад. И. Ю. Крачковского на работу Д. В. Семенова «Рукопись шейха Тантави»; А. А. Петрова на работу И. И. Гинцбурга «К истории возникновения и развития рационализма в мире ислама», и др.

Особое внимание уделялось предстоящим юбилейным датам. Так, обсуждение перевода поэмы Низами «Хосров и Ширин», исполненного Г. В. Птицыным, вызвало очень оживленные прения и постановку целого ряда принципиальных вопросов, связанных с поэтическими переводами с восточных языков. Были отмечены юбилейные даты «Давида Сасунского», Лермонтова и Чернышевского.

Сектор помогал также научному росту востоковедных кадров. Одно из заседаний, например, было посвящено обсуждению плана кандидатской диссертации Л. С. Пучковского «Опыт филологического исследования рукописных и ксилографических материалов монгольского фонда Института востоковедения».

В научных заседаниях сектора часто принимали участие работники Эрмитажа, Филологического факультета Ленинградского Государственного университета, Союза писателей, Института литературы Академии Наук и других учреждений.

С. Арешян

Технический редактор *К. А. Гранстрем.* — Корректор *Н. А. Малевич*
Сдано в набор 5 июня 1940 г. — Подписано к печати 3 декабря 1940 г.
268 стр. + 8 табл.
Формат бум. 72 × 110 см. — 16¾ печ. л. — 30,28 уч.-авт. л. — 57344 тип. зн. в 1 п. л.
М 40206. — РИСО № 1111. — АНИ № 557. — Заказ № 585 — Тираж 2.000.

Типо-литография Издательства Академии Наук СССР. Ленинград, В. О., 9 линия, 12

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

Страница	*Строка*	*Напечатано*	*Следует читать*	*По чьей вине*
26	9 сверху	Сусанар-Расси	Сусан ар-Расси	редактора
140	20 »	честным	черным	автора
249	17 снизу, левый столбец	(1928.1 млн. рупий).	(1028.1 млн. рупий)	автора

Digitized by Google