

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RGGU BULLETIN

№ 2 (63) / 11

Scientific journal

Series “Oriental and African Studies”

Moscow 2011

ВЕСТНИК РГГУ

№ 2 (63) / 11

Научный журнал

Серия «Востоковедение. Африканистика»

Москва 2011

УДК 94(5)

ББК 63.3(6)я5

Главный редактор

Е.И. Пивовар

Заместитель главного редактора

Д.П. Бак

Ответственный секретарь

Б.Г. Власов

Главный художник

В.В. Сурков

Серия «Востоковедение. Африканистика»

Редакционная коллегия:

Д.Д. Васильев

Л.Е. Коган

Э.Е. Кормышева

А.В. Кортаев

Е.В. Маркина

С.Ю. Неклюдов

Б.Л. Рифтин

М.Б. Рукодельникова

С.Д. Серебряный – ответственный редактор серии

И.С. Смирнов – ответственный редактор номера

Н.Ю. Чалисова

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2011

ISSN 1998-6769

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи и сообщения

<i>С.В. Кулланда</i>	
Скифы: язык и этнос.....	9
<i>Д.А. Комиссаров</i>	
Сюжет о первой медитации в буддийской агиографии.....	47
<i>Е.А. Анохина</i>	
К проблеме «тривандрумского цикла».....	72
<i>М.А. Русанов</i>	
Красота в вине. Поэтика винопития в санскритской литературе.....	92
<i>Н.Ю. Чалисова</i>	
«Вино – великий лекарь»: к истории персидского поэтического топоса.....	126
<i>Е.Л. Никитенко</i>	
Базар красоты. Описание собрания поэтов в «Удивительных событиях» Зайнадина Васифи	158
<i>Л.Г. Лахути</i>	
Маснави Фарид-ад-Дина 'Аттара «Илахи-наме». К проблемам понимания и перевода	180
<i>Н.Н. Селезнев</i>	
Сиро-палестинская мелькитская традиция. История обретения и утраты культурного своеобразия.....	221

С.А. Агуреев

К истории установления русско-эфиопских общественных связей
и культурных контактов с конца XVII по конец XIX вв.232

С.В. Лёзов

Akkadian sentences about the present time (II/3).....252

Л.М. Ермакова

Амебейное пение в некоторых культурах Востока и Запада303

Хроника научной жизни

М.С. Булах

17-я международная конференция по эфиопистике
(Аддис-Абеба, Эфиопия, ноябрь 2009 г.).....319

Рецензии

С.В. Лёзов

Современные русские исследования по интеллектуальной культуре
средневекового сирийского христианства. Рецензия на «Символ» № 55.....325

Abstracts.....334

Сведения об авторах.....338

CONTENTS

Articles and reports

<i>S. Kullanda</i>	
The Scyths: language and ethnos.....	9
<i>D. Komissarov</i>	
The story about the first meditation of Buddha in Buddhist hagiography.....	47
<i>E. Anokhina</i>	
On the problem of the Trivandrum plays.....	72
<i>M. Rusanov</i>	
Beauty in wine. The poetics of wine drinking in Sanskrit literature.....	92
<i>N. Chalisova</i>	
“Wine is a Great Healer”: a Persian poetical topos in retrospection.....	126
<i>E. Nikitenko</i>	
Beauty bazaar: the description of a poetic gathering in Zayn al-Din Wasifi’s “Memorabilia”.....	158
<i>L. Lahuti</i>	
The mathnawi of Farid-al-Din “Attar ‘Ilahi-Nama”. Problems of understanding and translation.....	180
<i>N. Seleznyov</i>	
The Syro-Palestinian Melkite tradition: from getting to losing its cultural identity.....	221

S. Agureev
The history of Russian-Ethiopian social and cultural
relations from the end the 17th up to the end of the 19th century.....232

S. Loesov
Akkadian sentences about the Present Time (II/3).....252

L. Ermakova
Ritual singing in turn in Traditional Eastern and Western communities.....303

Chronicle

M. Bulakh
The 17th International conference on Ethiopian studies
(Addis Abeba, Ethiopia, November 2009).....319

Reviews

S. Loesov
Modern Russian studies of the intellectual culture of medieval
Syrian Christianity. Review of the “Symbol” № 55.....325

Abstracts.....334

General data about the authors.....338

С.В. Кулланда

СКИФЫ: ЯЗЫК И ЭТНОС

В статье на основе лингвистических данных рассматривается генезис скифского этноса. Приводятся дополнительные свидетельства того, что скифский, вместе с бактрийским, пашто, мунджанским и йидга, принадлежал к юговостоочноиранской, а не к сармато-алано-осетинской подгруппе. Лексический материал свидетельствует, что скифы контактировали с носителями финских и северокавказских языков. Установленные фонетические соответствия между скифским и другими иранскими языками дают возможность искать скифские заимствования в древнеиранских языках Передней Азии и заимствования из этих языков в скифском.

Ключевые слова: иранские языки и народы, скифы, межэтнические контакты.

Рассмотрение этногенеза любого народа естественно начинать с определения его языковой принадлежности, ибо язык – один из основных отличительных признаков этноса. Это тем более важно в отношении скифов, поскольку изучающие их исследователи, большинство которых по понятным причинам составляют археологи¹, при обсуждении проблем этнической истории лингвистическим вопросам почти не уделяют внимания. Однако в изучении скифского языка сложилась парадоксальная ситуация: с одной стороны, все дошедшие до нас в той или иной передаче скифские слова и имена тщательнейшим образом проанализированы и для подавляющего их большинства установлены надежные иранские параллели², с другой – лингвисты (а вслед за ними и остальные скифологи), за редкими исключениями, игнорируют наличие фонетических особенностей, характерных именно для скифского, – в отличие, скажем, от

сарматского, – что создает почву для необоснованных этимологий, на которых представители других дисциплин строят далеко идущие выводы. Господствующее мнение о скифском языке гласит, что «на современном уровне развития языкознания установлена только общая иранская принадлежность скифского и сарматского языков. Разделение скифского и сарматского языков, отнесение конкретных слов, имен и т. д. к какому-либо из них невозможно»³. Некоторые скифологи идут еще дальше, прямо заявляя или имплицитно подразумевая, будто определение места скифского языка среди прочих иранских, если бы и было возможно, не имело бы никакого значения для исследования этнической истории: «Данные о языке скифов крайне скудны. Дошедшие до нас имена скифских царей, названия рек, топонимы и прочие подобные сведения позволяют лишь утверждать, что он принадлежал к числу иранских... Впрочем, если исходить из того, что местное предскифское население (киммерийцы) и продвинувшиеся сюда с востока в VII в. до н. э. группы кочевников (протоскифы) были родственны по языку и, следовательно, приход последних не означал коренной смены языка у обитателей северокавказских и северопричерноморских степей⁴, то, значит, располагай мы и более обширными сведениями о характере и развитии скифского языка, это мало бы что дало для понимания этногенеза скифов»⁵. В неявной форме ту же мысль проводит И.В. Куклина, фактически ставящая знак равенства между понятиями «скифский» и «иранский»: «Геродот не считал скифами ни исседонов, ни массагетов, тогда как современные исследователи, опираясь на археологические, лингвистические и топонимические материалы и на свидетельства других античных источников <...> отмечают родство культуры этих азиатских племен со скифами и считают возможным говорить об их скифском (иранском) происхождении»⁶. Не говоря уже о неправомерности отождествления «скифский = иранский», нельзя не отметить, что исследовательница упустила из виду бесспорное лингвистическое свидетельство того, что скифский и массагетский языки относились к разным подгруппам иранских. Ведь общеиранское (и индоиранское) *ś (из индоевропейского *k') давало в большинстве иранских языков s, а в т.н. "югозападноиранских", то есть прежде всего в древнеперсидском, а также в юговостоноиранском скифском, θ – ср. авест. *paēs-*, др.-перс. *paiθ-* (< *paiś) «красить, украшать» (родственно русским словам «писать», «пестрый»). Производное от этого корня со

значением «вид, форма» отразилось в скифском языке как -πειθης, с θ на месте обычного для большинства иранских s . Массagetская форма того же слова, где * \acute{s} , в отличие от скифского, дало s , приведена Геродотом (I, 211, 213) в имени массагета Σπαργαπίσης, соответствующем скифскому антропониму Σπαργαλειθης⁷.

Одним словом, как будет показано ниже, анализ материала опровергает пессимистическую точку зрения на возможность дальнейшей детализации наших представлений о скифском языке и лишней раз демонстрирует, что «междисциплинарное исследование бесписьменного общества, каким по определению является скифское, предполагает овладение основами смежных профессий»⁸. Историком (в широком смысле, включая археологов, социальных антропологов и представителей иных смежных дисциплин), как, впрочем, и лингвистам, занимающимся скифологией, не худо было бы иметь представление о твердо установленных рефлексах общеиранских фонем в скифском, отличающихся от рефлексов тех же фонем в сарматском, что заставило бы отказаться от многих остроумных и соблазнительных, но не выдерживающих научной критики гипотез.

На практике же скифологи обычно довольствуются дежурным упоминанием об ираноязычии скифов, тогда как «изучение явлений скифской культуры, запечатленных античными авторами, а тем паче – материальных остатков деятельности скифов, полученных в ходе археологических раскопок, зачастую проводится без полноценного учета этнической принадлежности их создателей»⁹. Между тем, как нам с Д.С. Раевским уже случалось отмечать, скифология – одна из тех кажущихся периферийными ввиду отсутствия полноценных письменных источников областей науки, где от исследователя требуется одинаково хорошо ориентироваться в совершенно разных сферах, от чего избавлены специалисты в классических дисциплинах, лучше обеспеченных материалом. Если антиковед может иметь лишь самое общее представление об иранистике, а египтолог – об ассириологии, то скифологу – в идеале – необходимо профессионально разбираться в археологии (откуда происходит основная масса материалов), иранистике (поскольку отрывочные данные о языке, мифологии и социальной структуре скифов невозможно адекватно истолковать без учета иных иранских материалов), античной истории и источниковедении (ибо сколько-нибудь пространные и связные сведения о скифах дошли до нас в передаче античных авторов, и при

их интерпретации приходится делать поправку на специфику античной традиции), ассириологии (поскольку сведения о пребывании скифов в Передней Азии содержатся в ассирийских текстах, и от их далеко не однозначной датировки зависит хронология раннескифской истории) и в ряде других дисциплин – этнологии, фольклористике и т. п. Каким бы тривиальным ни казалось это утверждение, в реальной жизни дело, как правило, обстоит иначе. Занимавшиеся скифологией знатоки классических языков и археологии (М.И. Ростовцев, Б.Н. Граков и др.) не были иранистами; иранисты не изучали профессионально археологический материал; большинство же современных скифологов составляют чистые археологи, в чьих работах письменные источники, по выражению Э.А. Грантовского, не исследуются, а лишь привлекаются¹⁰.

Такая «самодостаточность» скифологии сильно ограничивает ее возможности¹¹. Как правило (хотя, разумеется, не всегда), анализ лингвистических данных в трудах историков – как, впрочем, и исторических, археологических и тому подобных материалов в трудах лингвистов – сводится к тому, что исследователь принимает ту точку зрения специалистов смежной области знания, которая более соответствует его выводам. Позиция, что и говорить, удобная, но для научного исследования неприемлемая. Ведь не столь уж часто аргументы сторонников всех имеющихся гипотез одинаково убедительны. Обычно, проанализировав систему доказательств, можно разобраться, кто из спорящих более корректен в обращении с источниками, а чьи положения невозможно принять без насилия над материалом.

Уточнение наших представлений о скифском языке позволяет по-новому взглянуть и на происхождение и этническую принадлежность скифов. Нам представляется случай проследить на основании скифских заимствований в иных языках, где обитали скифы в тот или иной период своей истории. Неизбежный при таком подходе некоторый «перекос» в сторону лингвистических данных, учитывая почти полное отсутствие последних в подавляющем большинстве работ о скифском этногенезе, сам по себе вряд ли способен поставить под сомнение надежность выводов (которые, разумеется, могут и должны быть оспорены в случае некорректного обращения автора с материалом). В конце концов, еще Г.Ф. Миллер писал: «Различие, изображающее точное свойство народов, не состоит во нравах и

обычаях, в пище и промысле, ниже в образе богослужения; ибо все сие может разным народам быть общим, а в одном и том же самом народе отменным; единственный же и необманчивый знак есть язык, который буде где сходен, там нет разности в народах, а где оный отменен, там никакого союза между ними полагать не можно. Язык показывает нам происхождение народов»¹².

Нельзя сказать, что лингвисты, занимавшиеся проблемами скифского языка, не пытались разграничить скифский и сарматский. Так, М. Фасмер в своем труде «Die Iranier in Südrußland»¹³ приводил отдельно скифский и сарматский материал (ошибочно относя к сарматским и ряд сугубо скифских лексем). Так же поступили и авторы обобщающего труда по иранской лингвистике *Compendium Linguarum Iranicarum* (CLI). Однако при этом они руководствовались экстралингвистическими соображениями: хронологией упоминания тех или иных лексем, их географическим распространением, прямыми указаниями античных авторов на принадлежность того или иного имени или слова скифскому или сарматскому языку¹⁴.

До 90-х годов прошлого века не удавалось выделить комплекс специфических фонетических черт, отделяющих скифские диалекты от сарматских и аланских, хотя на определенные фонетические изоглоссы, характеризующие хронологически и/или географически различающиеся диалекты, обращали внимание и Абаев, и Харматта, и Згуста, и Бильмейер. Дело в том, что все дифференцирующие признаки вынужденно вырабатывались на материале северопричерноморской ономастики, где не всегда возможно отличить скифские имена от сарматских. Кроме того, все фонетические особенности постулировавшихся диалектов/языков возможно было трактовать и как диахроническую эволюцию одного диалекта/языка. До недавнего времени не существовало бесспорных критериев, по которым то или иное слово можно было бы уверенно отнести к скифскому, а не сарматскому словарному фонду, или наоборот (поэтому а priori предполагалось, что скифский язык составлял единую подгруппу с сармато-алано-осетинскими наречиями).

В то же время отдельные соображения относительно специфических особенностей скифского языка, отличающих его от прочих древних и современных иранских языков Северного Причерноморья и юга России, специалисты высказывали неоднократно¹⁵, а в начале 90-х гг. прошлого века польский лингвист Кшиштоф Томаш Витчак

сформулировал сугубо лингвистические (а не основанные на географии, хронологии или сведениях античных авторов) критерии выделения собственно скифского пласта из общего массива иранской лексики Северного Причерноморья¹⁶.

К сожалению, ни опередившие свое время наблюдения Бранденштейна, Грантовского и Корнильо, ни пионерская работа Витчака не встретили должного отклика в научной среде, да и сами авторы, за исключением Корнильо, насколько мне известно, впоследствии не возвращались к проблеме скифского языка – В. Бранденштейн скорее всего потому, что, как уже отмечалось, его интерпретация легенды о происхождении скифов не получила поддержки, Э.А. Грантовский потому, что, будучи историком, писал прежде всего об истории, К.Т. Витчак, видимо, потому, что, будучи индоевропеистом широкого профиля, переключился на исследование других (в частности, кельтских) языков. В результате пишущие о скифском языке либо не знают о существовании отличных от традиционных взглядов на его генетическую принадлежность¹⁷, либо пытаются их оспорить, идя при этом на явные, пусть и неосознанные, натяжки¹⁸.

Никто, однако, не пытался отрицать, что в скифском языке действовали определенные фонетические закономерности, пока А.И. Иванчик не посвятил специальную статью¹⁹ доказательству того, что в скифском существовало множество диалектов, а потому одновременно наблюдались взаимоисключающие фонетические процессы, например, переход общеиранских кластеров **ri-*, **ry-* в *l* (как в имени *Κολάξαις* – якобы из **x^varyaχaya-*) и их сохранение в неизменном виде (как в имени *Ἀριαλεῖθης*, см. ниже) и прочие.

Сосуществование в одном языке исконных и заимствованных из близкородственного источника лексем, демонстрирующих в результате различное фонетическое отражение праязыковых фонем – явление распространенное (достаточно вспомнить «мидийские» слова в древнеперсидском или старославянизмы в русском).

Да, с синхронной точки зрения все слова, наличествующие в данный момент в данном языке, равно принадлежат ему независимо от происхождения, но для адекватного анализа соответствующих лексем необходимо установить, какое фонетическое развитие было присуще данному языку и трактовать все отклоняющиеся от него факты как заимствования. В случае со скифским это тем более необходимо, поскольку иногда мы лишь по фонетическим критериям

можем отнести некое имя собственное или нарицательное к скифскому или иному иранскому языку, распространенному в античное время на территории Северного Причерноморья.

Отказываясь от всяких попыток определить, что отличало собственно скифский язык от близкородственных иранских, вроде сарматского, мы обрекаем себя на определение языковой принадлежности тех или иных реалий, деятелей и этносов исключительно на основе историко-культурных соображений, что неприемлемо. Языковая принадлежность определяется лингвистически, а все прочие аргументы могут служить лишь для объяснения языковых феноменов, а не для опровержения лингвистических выводов, как в работе А.И. Иванчика²⁰. Когда из двоих исследователей, чьи взгляды на скифскую фонетику в общем совпадают (в том числе и в неприятии традиционной этимологии имен сыновей Таргитая, которой придерживается А.И. Иванчик) и противостоят воззрениям А.И. Иванчика²¹, тот, кто в своей рецензии отозвался о книге А.И. Иванчика в целом положительно (С.Р. Тохтасев) цитируется сочувственно и с полным уважением, а тот, кто скептически отнесся к скифологическим штудиям А.И. Иванчика (С.В. Кулланда) объявляется некомпетентным дилетантом, ясно, что судьбы скифского языка интересуют автора оценок в последнюю очередь²². Собственно, он сам простодушно признается в этом, когда пишет о моей рецензии как о «прямо направленной» против него. Она направлена вовсе не против Иванчика, а в защиту скифологии, которой не идут на пользу особенности его творческого метода (опора на «общепринятые» мнения²³) и недостаток иранистических²⁴ и общелингвистических (см. выше) знаний. К сожалению, А.И. Иванчик любую критику воспринимает как личное оскорбление и реагирует соответственно, не гнушаясь откровенной ложью²⁵ и обнаруживая поразительную культурную глухоту²⁶.

К счастью, в последнее время дело сдвинулось с мертвой точки. Во всяком случае, ряд специалистов уже не сомневается в том, что скифский, вопреки укоренившемуся мнению, ближе к бактрийскому и пашто, чем к сарматскому, аланскому и осетинскому²⁷.

Наиболее показательный критерий отграничения скифского от большинства прочих восточноиранских языков давно и хорошо известен скифологам. Практически каждый, писавший о скифском

языке, упоминал о соответствии скифского *Παράλαται* – авест. *paradāta*. Сходство это было замечено еще в середине XIX в.²⁸, до того как Дж. Дармстетер впервые отметил, что переход $d > \delta^{29} > l$ является специфической особенностью юговостоочноиранских языков³⁰ (хотя спорадически слова, демонстрирующие этот переход, встречаются и в иных восточно- и западноиранских языках – ср. ниже).

В дальнейшем эту изоглоссу, объединяющую скифский язык, с одной стороны, и юговостоочноиранские языки, а именно бактрийский, афганский (пашто, пушту), мунджанский, йидга – с другой³¹, время от времени отмечали³², но до недавнего времени никто не делал напрашивающегося вывода и не пытался трактовать *все* случаи появления *l* в скифском как рефлекс восточноиранского δ (и общеиранского $*d$)³³.

Первым, кто постулировал существование в Скифии особого диалекта скифов царских, где δ переходил в *l*, был Э.А. Грантовский (см. выше), который вслед за Бранденштейном начал этимологизировать скифские имена с учетом этого перехода (ср. его этимологию имени скифского царя *Πάλακος* < **Pāḍaka*). Правда, будучи историком, писавшим об истории, он не пытался дать целостное описание скифского языка и (возможно, именно поэтому) был не вполне последователен в своей трактовке скифских языковых фактов. Под непоследовательностью я имею в виду то обстоятельство, что он считал скифскими и слова, где иранское $*d > l$, и слова, где иранское $*d > d$. Эту непоследовательность сумел преодолеть К.Т. Витчак, впервые выдвинувший ряд достоверных фонетических критериев различения скифского и сарматского языков. Витчак первым эксплицитно сформулировал тезис о том, что переход $*d > l$ был отличительным признаком скифского языка, противопоставлявшим его сарматскому, где общеиранское $*d$ давало d^{34} . В настоящее время можно говорить о наличии в скифском целого ряда инноваций, позволяющих отличать его от прочих западно- и восточноиранских языков (за исключением разве что бактрийского) и постулировать существование уже в древности юговостоочноиранской языковой подгруппы.

Так, помимо уже отмеченного перехода $*d > l$, в скифском в начале слова происходил переход $*x\check{s} > s$, характерный также для некоторых юговостоочноиранских языков, в частности, пашто (тогда как в сарматском начальное иранское $*x\check{s}$ неизменно отражалось как

х̣- – греческое ξ-, осетинское хс-). На эту особенность указывал уже Харматта³⁵, который, правда, не связывал ее именно со скифским. Ее можно проиллюстрировать такими примерами, как Σάϊοι < *χ̣šaya- «правитель, царь», этноним, упоминаемый в ольвийском декрете в честь Протогена³⁶, повествующем о событиях конца III в. до н. э. (в тексте форма генитива Σαῖων), и, возможно, как отметил еще В. Томашек³⁷, бывший самоназванием Геродотовых «скифов царских» (οἱ βασιλήϊοι Σκόθαι, в тексте в родительном падеже, τῶν βασιλήϊων Σκοθέων – Hdt. IV, 20); Σαιταφάρνης < *Xšaitafarna-, «[Обладающий] блистательным (или «царственным») фарном» (о последнем понятии см. ниже), царь упомянутых сайев (Σάϊοι) (в тексте во всех случаях опять-таки форма генитива Σαιταφάρνου – А, стк. 10, 83). Декрет явно не может иметь отношения к сарматам, появляющимся в западной части Восточной Европы, где расположена Ольвия, не ранее II в. до н. э.³⁸ Скифским по происхождению, видимо, является и Σατραβάτης, имя собственное из надписи первой половины IV в. до н. э. с Таманского полуострова³⁹, где Σατρα- явно передает иранское *χ̣šathra- «власть» (см. ниже), но оно, скорее всего, пришло в Северное Причерноморье через персидское посредство.

Ввиду упомянутого выше перехода $d > \delta > l$ требует объяснения появление в скифских словах интервокального $-d-$ (или $-\delta-$). Поскольку z в ассирийских передачах самоназвания скифов – *ašguzāia*, *asguzāia*, *iškuzāia* – соответствует греческому θ в Σκόθαи и более позднему скифскому l в упоминаемом Геродотом самоназвании скифов Σκόλοτοι, то есть **skula-ta*, где $-ta$ – показатель множественности, известный, например, из согдийского и осетинского⁴⁰, кажется вероятным, что к началу скифских переднеазиатских походов, в VII в. до н. э., скифское * d уже превратилось в межзубный звонкий δ [δ], который в ассирийском аккадском, где не было интердентальных фрикативных, передавался через сибилант z ⁴¹, а в греческом, где не было звонкого [δ], через глухой межзубный фрикативный θ . Поскольку начальный гласный в аккадском является протетическим⁴² (откуда разницей в написании – то с начальным $a-$, то с начальным $i-$ в ассирийской и вавилонской традициях соответственно), самоназвание скифов на момент их первых контактов с ассирийцами и греками должно было звучать **Skuda* (из **Skuda*), что в результате дальнейшего перехода $\delta > l$ не позднее V в. до н. э. (когда составлял свой «Скифский рассказ» Геродот) дало форму **Skula*, записанную Геродотом в виде Σκόλο- или

Σκύλη- (в царском имени Σκύλης, то есть «Скиф»)⁴³. Однако, судя по приводимому Геродотом (I, 103) в форме Μαδύης имени скифского царя VII в. до н. э., в скифском одновременно существовал взрывной *d*, который не мог восходить к иранскому **d*. Этот факт можно объяснить переходом **-nt-* > *-d-*, засвидетельствованным для юговосточноиранских языков; ср. йидга *lad* «зуб» < **danta*, и тому подоюных⁴⁴. В таком случае имя Мадий (Μαδύης) следует трактовать как рефлекс индоиранского **mantu* (ср. авестийское *mantu-*, древнеиндийское *māntu-* «советник; правитель»), отказавшись от общепринятой этимологии, выводящей его из общеиранского **madu-* «мед». Все на первый взгляд противоречащие данному тезису скифские формы, демонстрирующие, согласно наиболее распространенным этимологиям, *-d-* < **-d-* и *-nt-* < **-nt-*, допускают и иные объяснения, не идущие вразрез с изложенными выше гипотезами. Так, даже если считать наиболее адекватной передачей имени неоднократно упоминаемого античной традицией скифского царя формы Ἰδάνθυρσος/Ἰδανθούρας, а не Ἰνδάθυρσις, что далеко не очевидно, интервокальный *d* в нем все равно может восходить к праязыковому **-nd-* (в таком случае его первая часть может восходить к иранскому **vinda-* «обретающий, находящийся»). Многочисленность вариантов этого имени⁴⁵ наводит на мысль, что в самом скифском фонема/консонантная группа, передаваемая в греческом то через *δ*, то через *νδ*, произносилась особым образом, затруднявшим ее однозначное восприятие носителями других языков. Таковой могла быть консонантная группа *-nd-*. Это находит аналогии в современных юговосточноиранских языках, где **-nd-* может давать и *-nd-*, и *-d-*: ср. мундж. *vond-*, верхнемунджанское *vod-*, йидга *vad-* < **band-* «связывать»⁴⁶, пашто *āyund-* < *āgunda-* «одеваться», но *adūm* < **handāma* «бедро» (последнее слово, хотя и входит в литературный язык, видимо, взято из диалекта африди)⁴⁷. Учитывая, что иранское *-nd-* могло также передаваться греческим *-ντ-* (*Viⁿdafarnah-*, один из участников заговора против Гауматы в Бехистунской надписи IV 83 = Ἰνταφέρνης/Ἰνταφρένης, Hdt. III 70, 78, 118, 119), мы вправе предполагать, что элемент *-αντ-* в именах типа Ἀριάντας (Hdt. IV 81) передает скифское **anda-* (как в имени Κολανδάκης из ольвийского граффито на стенке чернолакового килика первой половины IV в. до н. э.⁴⁸ (ср. имя персидского сатрапа Ἀρυάνδας у Полиена (VII, 11, 7; VII, 34; VIII, 47)). Это тем более вероятно, что привычное объяснение такого

рода имен как иранских прилагательных или причастий на *-ant-* не учитывает, что в номинативе и вокативе имен на *-ant-* конечный *t* отпадал, а косвенную основу греки вряд ли заимствовали бы. Еще один пример предполагаемого сохранения общеиранского **-nt-* в скифском, гидроним Παντικάλτης, объясняемый как «Путь (*panti-*) рыбы (*кара*)», также не противоречит тезису о переходе **-nt-* > *-d-*: переходу могло воспрепятствовать сохранение *-θ-* в косвенных падежах, да и названия рек Скифии не обязательно были скифскими по происхождению (ср. название Дона Τάναϊς).

Правдоподобным представляется и предположение Витчака, что иранский интервокальный **-š-* исчез в скифском (как в современных мунджанском и йидга)⁴⁹ и дал *-š-* в сарматском.

Можно предполагать, вслед за Марквартом и Витчаком, что интервокальный иранский **θ* в скифском исчезал (**θ* > *ø*). Эту гипотезу иллюстрируют такие примеры, как скифский Nom. pl. **pāyah* «пути»⁵⁰, восстанавливаемый на основании топонима Ἐξαμίταιος, который Геродот (IV, 52) переводит Ἱραὶ ὁδοί «Священные пути», и скифского **βaša* «превосходнейшая» < **vahišθā*, якобы переданного Геродотом в виде -μίταια в имени скифской богини Ἀρτίμιταα⁵¹. Правда, поскольку надежным представляется только первый пример (мы не знаем случаев передачи иранского **b-* древнегреческим μ-, подобное характерно для новогреческого), к этой предполагаемой инновации следует отнестись с осторожностью.

Примеров постулируемого Витчаком перехода **ś>θ* в скифском достаточно много, и они вполне надежны. Такой переход представлен в скифских именах собственных, например, Σπαργαλείθης (из иран. **Spargapaiša* – «Подобный цветку» или «Цветущего вида», ср. вах. *spraš* «цветок», *spraž* «цвести» и авестийское *paēsa-* «украшение», древнеиндийское *péśas* «форма; вид; цвет»; см. также выше) и Ἀριαλείθης (< **Aryapaiša* «Арийского облика») (Hdt. IV 76, 78)⁵². Тот же переход имеет место в югозападноиранском древнеперсидском, в ряде осетинских слов, а изредка встречается даже в Авесте⁵³. Определенные сомнения, впрочем, остаются. Поскольку, согласно Витчаку, этого перехода нет в сарматском, а в осетинском он нерегулярен, нам, в соответствии с концепцией польского ученого, пришлось бы считать соответствующие осетинские лексемы заимствованиями из скифского. Однако в этом случае мы ожидали бы появления в осетинском и других заимствований, отражающих фоне-

тические особенности скифского, прежде всего упомянутые переходы $d > l$ и $*xš > s$. Между тем, хотя фонема l в сарматском существовала, ни в одном слове прекрасно изученного и хорошо документированного осетинского языка нет l на месте иранского $*d$ или s на месте иранского $*xš$. Отсюда вроде бы следует, что в осетинском, и, соответственно, в сарматском, не было скифского субстрата, а переход $*ś > θ$ был характерен для некоего диалекта (или диалектов) (югозападноиранского типа?), на который независимо наложились скифский и сарматский. Однако учитывая, что в скифском нет бесспорных примеров иного развития общеиранского $*ś$, более вероятным представляется все же, что переход $*ś > θ$ был в скифском регулярным.

Предположительно начальный $*h-$ в скифском $> \emptyset$ – ср. этимологию, выводящую имя скифского царя Атея из иранского *hata* «истина» (но ср. написание легенды на монетах этого царя – ΑΤΑΙΑΣ).

Исчезал, по-видимому, и начальный $*v-$ – ср. упоминаемое Геродотом (IV: 76, 120, 126–127) и разбиравшееся выше имя скифского царя Иданфирса (Ἰδάνθυρος), все этимологии которого предполагают, независимо от того, какую форму считать первичной, именно эту инициаль. Имя Игдампей (Ἰγδαμπαίης)⁵⁴ может объясняться как *Viḡdam-pāya-* «Защищающий разметанное (?)».

Возможно, общеиранское сочетание $*-tua-$ давало $-ta-$ (с огубленным a ?). Ср. выше, примеч. 27, о слове Σκόλοτοι, а также Τόζαρις, скифское имя у Лукиана, и Τάζακις, имя скифского царя у Геродота (IV 120), если они восходят к корню $*tuaxš-$ «стремиться». В двух первых случаях появление в греческом омикрон вместо альфы могло бы тогда объясняться лабиализацией скифского a .

Можем ли мы на основании установленных фонетических особенностей скифского установить, что означало самоназвание скифов, слово $*Skuda$? Однозначного ответа у нас нет. Неясно, какому из трех фонетически возможных и семантически убедительных толкований отдать предпочтение. Согласно одному из них, впервые сформулированному, насколько мне известно, Лейбницем (на которого в своем описании России, переведенном В.Н. Татищевым, ссылался Страленберг, а на того – сам Татищев⁵⁵) и поддержанному Ф. Юсти, М. Фасмером, О. Семереньи и В.И. Абаевым⁵⁶, слово это восходит к индоевропейскому корню со значением «стрелять» (ср. восходящие к тому же корню английское *shoot*, нем. *schießen*

«стрелять», *Schütze* «стрелок») и означает «стрелок» – а скифы славились как стрелки из лука. Французский ученый Франсуа Корнильо⁵⁷ сопоставил слово *Skuda* с ваханским (ваханский – восточноиранский язык, распространенный в Таджикистане и Афганистане) *skid* «тюбетейка» (еще в недавнем прошлом, видимо, «остроконечная шапочка»⁵⁸), которое фонетически закономерно восходит к **skauda*⁵⁹. При таком толковании самоназвание скифов означало бы «носящие характерные головные уборы», а известно, что в древнеперсидских надписях ближайшие родственники скифов, среднеазиатские саки, специально именуются «острошапочными» – тиграхауда. Наконец, О. Н. Трубачев⁶⁰ предложил возводить самоназвание скифов к корню со значением «отрезать, отщеплять» (ср. англ. *shear*, нем. *scheren* «стричь», осетинское причастие *sk'°ydl/sk'ud* «рванный; лопнувший; треснутый»). В этом случае самоназвание «скиф» означало бы «отделившийся; отщепенец; изгой» и типологически соответствовало бы самоназваниям казахов и русских казаков, восходящих к тюркскому слову с тем же значением «отделившийся; изгой». Этимология А.В. Назаренко⁶¹, сблизившего скифское *Skol-* с общеславянским **xol-*, отраженном в русских словах «холостой», «холоп» и тому подобное, и германским **skal-k-s* «слуга, раб» (и в славянском, и в германском данная лексема первоначально была обозначением возрастной категории несовершеннолетней и оттого неполноправной молодежи), несостоятельна: как мы убедились, скифское *-l-*, в отличие от славянского и германского, исконным не является, а восходит к иранскому **-d-*, которое не может соответствовать славянскому и германскому *-l-*.

Любопытна дальнейшая судьба этнонима **Skuda*. Он встречается в Библии в форме Ашкеназ (в русской традиции Аскеназ) как личное имя: «Аскеназ, сын Гомера» (Быт. 10, 3), то есть «Скиф, сын Киммерийца». Кроме того, у пророка Иеремии упоминаются «царства Аскеназские» (Иер. 51, 27). Ашкеназ – результат поздней неверной огласовки древнееврейского *'škwz*, то есть *Aškūz*, как *'šknz*, поскольку в еврейском квадратном письме, как и в арамейском, *w* и *n* обозначались одной буквой, представлявшей собой вертикальную черту⁶². У пророка же Авдия упоминается страна Сефарад: «переселенные из Иерусалима, находящиеся в Сефараде, получат во владение города южные» (Авд. 1, 20). Сефарад – это Лидия, столица которой называлась по-лидийски *Šfard-*. В средневековой традиции

европейских евреев южная страна Сефарад была отождествлена с находящейся на юге Европы Испанией, а северная страна Аскеназ – с находящейся на севере Европы Германией. Так евреи, изгнанные из Испании и нашедшие приют на арабском Востоке, стали называться сефарди, сефарды, то есть лидяне, а евреи, жившие в Германии и вообще в Северной Европе – ашкенази, то есть скифы.

Рассмотренные выше фонетические переходы, характерные для скифского, свидетельствуют, как кажется, что этот язык входил в ту же «юговостоочноиранскую» группу языков, что и пашто, мунджанский, йидга и бактрийский, а с сармато-алано-осетинским был связан более отдаленным родством. Кроме того, более строгое определение особенностей скифского позволяет отказаться от многих заманчивых, но устаревших гипотез и обнаружить присутствие скифов там, где их появление до сих пор представляется большинству исследователей невероятным.

Упоминание в одном из фрагментов поэта Алкмана, творившего в конце VII в. до н. э., Колаксаева (по имени известного из Геродота мифического прародителя скифских царей-паралатов) коня с полным основанием считают доказательством того, что к этому времени часть греков (по общему мнению, малоазийских, поскольку Алкман был уроженцем Сард) была хорошо знакома со скифской мифологией. Возможны, однако, и более далеко идущие выводы. Как мы выяснили, *-l-* в этом имени, как и в прочих скифских словах, восходит к общеиранскому **d* через промежуточную стадию **δ*. Поскольку *z* в ассирийских передачах самоназвания скифов – *ašguzāia*, *asguzāia*, *iškuzāia* – соответствует греческому *θ* в Σκόβαи и более позднему скифскому *l* в упоминаемом Геродотом самоназвании скифов Σκόλοτοι, то есть **skula-ta*, где *-ta* – показатель множественности, ясно, что к началу скифских переднеазиатских походов, в VII в. до н. э., иранское **d* уже превратилось в восточноиранском, resp. скифском, в межзубный звонкий *δ* [δ̪], так что самоназвание скифов на момент их первых контактов с ассирийцами и греками должно было звучать **Skūda* (< **Skuda*), что в результате дальнейшего перехода *δ > l* дало форму **Skula*. Однако форма с *-l-* (< *-d-*), зафиксированная Алкманом, позволяет датировать этот процесс куда точнее, определяя *terminus ante quem* перехода *δ > l* концом VII в. до н. э.

Этим, однако, дело не ограничивается. Специфика передачи самоназвания скифов в ассирийском и греческом свидетельствует, что

носители воспринявших это слово греческих диалектов уже произносили *тэту* не как *t^h* (*t* придыхательный), а как спирант. Это, во-первых, меняет наши представления о времени возникновения этого явления в греческом. Обычно его считают достаточно поздним, хотя *сигма* вместо *тэты*, передающая спирантизированное произношение спартанцев, встречается уже у Фукидида и Аристофана. К еще более раннему времени относится надпись VI в. до н. э. на рельефе из слоновой кости из храма Артемиды Орфии в Спарте⁶³, в которой в эпитете богини вместо *тэты* стоит *фи*. Если бы этот случай был изолированным, можно было бы считать, как это часто и делается⁶⁴, что резчик просто спутал похожие буквы, но сравнение с греческой передачей самоназвания скифов подкрепляет гипотезу о ранней спирантизации *тэты* и позволяет датировать ее временем не позднее середины VII в. до н. э.⁶⁵ Во-вторых, это заставляет прийти к выводу, что первыми с самоназванием скифов познакомились не ионийцы, а скорее всего дорийцы, в речи которых это произношение появляется раньше всего (хотя нельзя полностью исключить и эолийцев, в речи которых спирантизированное произношение *тэты* также возникло раньше, чем у ионийцев). К сожалению, на этом основании нельзя сделать однозначный вывод о месте первого знакомства греков и скифов – носители дорийских и эолийских диалектов обитали, наряду с ионийцами, и в Малой Азии, но поскольку жители Азии, видимо, имели дело прежде всего с ионийцами, – недаром в древнеперсидских надписях все греки называются *Yauna*, – такую передачу самоназвания скифов можно считать еще одним косвенным аргументом в пользу того, что впервые с ними познакомились именно западные греки, о чем уже писал И.М. Дьяконов⁶⁶.

Анализ археологических и лингвистических материалов в связи с данными письменных источников позволяет в ряде случаев подтвердить последние и точнее локализовать те или иные этнические группы скифов. Так, согласно Геродоту (IV: 21–22), за Танаисом (Доном), далеко к северо-востоку от озера Меотиды (Азовского моря) жили «скифы, отложившиеся (*ἀποστάβντες*) от царских скифов и по этой причине прибывшие в эту страну» (пер. И.А. Шишовой). Предлагались различные варианты отождествления земли отложившихся скифов и археологической культуры, носителями которой они были⁶⁷. В конце 1980-х годов в связи с проблемой

отложившихся скифов М.Н. Погребова и Д.С. Раевский обратили внимание на средневожские памятники раннеананьинской археологической культуры VIII–VI вв. до н. э., прежде всего Старший Ахмыловский и Пустоморквашинский могильники на территории республики Марий Эл. Сама ананьинская культура имеет местные корни и ее носителей считают (и, видимо, справедливо) предками финно-вожских народов. Примечательно, однако, что в раннеананьинских памятниках распространены предметы вооружения, детали конского убора и украшения в зверином стиле, генетически связанные с раннескифскими, а также предметы кавказского происхождения⁶⁸. Объяснить это обстоятельство торговыми связями и импортом скифских вещей вряд ли возможно, ведь «следует отметить значительную удаленность рассматриваемого региона от основной зоны распространения древностей скифского облика и разительное отличие его по уровню концентрации подобных находок от городецкого ареала (городецкая археологическая культура была распространена к юго-западу от ананьинской, от северных районов современной Саратовской области на юге до Волги на северо-востоке, между ананьинской и собственно скифской культурами. – С.К.).

Крайне маловероятно, что существование торговых связей, оставивших столь заметный след в раннеананьинских комплексах, могло никак не отразиться в памятниках промежуточной территории»⁶⁹. Именно поэтому М.Н. Погребова и Д.С. Раевский предположили, что появление скифских и кавказских вещей на Средней Волге было связано с переселением туда из Предкавказья, где концентрировалась раннескифская культура, отложившихся скифов.

Посмотрим, нет ли лингвистических свидетельств пребывания в этих местах скифов. Сразу же обращает на себя внимание марийское слово *lüštáš* «доить». Из прочих уральских языков прямое соответствие ему есть только в языке коми: *лысьтыны* «доить»⁷⁰. В.И. Лыткин в более ранней работе⁷¹ возводил коми и марийское слова к иранскому **dauχš-/duxš-* «доить»⁷² в юговостоочноиранской форме, с переходом *d > l*. Поскольку такой переход характерен для скифского (ср. выше), наличие в марийском и коми скифского заимствования явилось бы косвенным аргументом в пользу того, что предки этих народов контактировали со скифами, а такие контакты,

скорее всего, могли происходить именно на Средней Волге. Однако по альтернативной гипотезе марийское и коми слова восходят к исконному финно-пермскому этимону **lïps-tV* и родственны мордовскому эрзя *ловсо*, мордовскому мокша *лофца*, финскому *lupsää* «доить» (в коми закономерно выпадает **p*, в марийском упрощается кластер **pst*)⁷³. Таким образом, хотя заимствование интересующих нас коми и марийского слов из скифского и нельзя полностью исключить, их финно-пермское происхождение не менее, если не более вероятно, и с далеко идущими выводами о языковых следах пребывания скифов на Средней Волге спешить не следует.

Можно, однако, попытаться обнаружить скифские слова в других языках, как иранских, так и неиранских. Подобные попытки уже предпринимались: например, П. Лекок⁷⁴ и А.М. Лубоцкий⁷⁵ отнесли к скифскому словарному фонду иран. *farnah-lx^varnah* – обозначение эманации божественного света, несущей власть и процветание. Оба при этом имплицитно исходили из совершенно справедливой посылки, в более поздней работе сформулированной А.М. Лубоцким следующим образом: «Только при обнаружении характерных для скифского фонологических особенностей можно быть уверенным, что действительно имеешь дело со скифским заимствованием» (“Only when we find phonological features which are characteristic of Scythian can we be confident that we are indeed dealing with a Scythian loanword”)⁷⁶. С такой постановкой вопроса я полностью согласен, однако не могу сказать того же о критериях, по которым то или иное слово (в данном случае – слово *farnah-lx^varnah*–) предлагается считать скифским. Так, А.М. Лубоцкий исходит из презумпции, что фонетика скифского в основном совпадала с фонетикой осетинского⁷⁷, и соответствующим образом интерпретирует имеющиеся данные.

Традиционно считалось общепризнанным, что хварна (*x^varenah*) – общеиранское понятие, но в отдельных языках начальный *x^v*- перешел в *f*-. В настоящее время представляется (хотя и не все с этим согласны), что авестийская форма *x^varenah* вторична и образована в порядке гиперкоррекции из заимствованного *farnah*, пехлевийская и персидская формы, отражающие начальное *x^v*-, заимствованы из авестийского (тем более что в персидском имеется и форма с начальным *f*-), а все прочие языки отражают только начальное *f*-⁷⁸. В связи с этим нельзя не вспомнить наблюдение Э.А. Грантовского⁷⁹ о том, что в клинописных источниках зафиксирована именно форма с

начальным p -, правильно отражающим иранское f - (а не x^v -, которое в ассирийских и эламских документах всегда передавалось иначе⁸⁰). Отсюда следует, что понятие (или, по крайней мере, слово для обозначения) фарна не было общеиранским, а распространилось из одного источника. Традиционно эту форму считают мидийской, хотя засвидетельствована она задолго до возвышения Мидии. Доказать, что источником слова (и понятия) «фарн» был мидийский, невозможно, поскольку все случаи предполагаемого развития x^v - > f - зафиксированы в так называемых «побочных традициях», Nebenüberlieferungen, то есть в эламских и ассирийских текстах, где, за неимением в соответствующих языках фонемы f , она могла передаваться только через p . Соответственно практически каждый из немногочисленных примеров гипотетического перехода x^v - > f - можно, возводя дошедшее до нас в иноязычной передаче слово к иному иранскому прототипу, трактовать и как пример передачи иранского p ассирийским или эламским p . В связи с этим А.М. Лубоцкий отверг традиционное возведение формы *farna* к общеиран. $*x^v$ *arenah* и, сопоставив иранское слово с древнеиндийским *pārīṇas* «полнота, изобилие, процветание», предположил, что первое распространилось по иранскому миру из какого-то языка, в котором начальный p перед гласным регулярно давал f . На основании того, что такой переход из всех иранских языков реально засвидетельствован только в сарматском и алано-осетинском, он сделал вывод о том, что такой переход был свойствен и восточноскифским диалектам, а слово *farna* принесли и в восточноиранские области, где создавалась Авеста, и в Мидию в конце IX – начале VIII в. до н. э. скифы⁸¹.

К сожалению, эта заманчивая теория не выдерживает критики с точки зрения фонетики скифского языка. Перехода $p > f$ перед гласным в скифском не было и гораздо позже – ср. наименование скифских царей Παράλαται, записанное Геродотом в V в. до н. э. Более того, его не было и в раннесарматском, о чем говорят такие формы как Πουρθάκης – явно из $*puθraka$ «сын» с поздней метатезой $θr > rθ$, но еще без перехода $p > f$ ⁸². Таким образом, перехода $p > f$ в интересующую нас эпоху не происходило даже в тех языках, чьей отличительной чертой он стал впоследствии, и возводить слово *farnah* к этимону с начальным $*p$ - неправомерно – по всей видимости, оно все-таки восходит к корню с начальным x^v -⁸³.

С другой стороны, поскольку остается в силе утверждение о том, что данное слово распространилось из одного источника, этим источником следует считать язык, в котором x^v - переходил в f -, что заставляет вернуться к гипотезе о «мидийском» происхождении лексемы *farnah*. К сожалению, в обоих случаях приходится прибегать к *argumentum ex silentio*, поскольку, как отмечалось выше, нельзя доказать, что в мидийском $*x^v$ - давал f -, а единственное дошедшее до нас скифское слово с инициальной, предположительно восходящей к $*x^v$ - – это как раз *farna*⁸⁴, которое может быть заимствованием. Тем не менее, пусть нельзя строго доказать, что в мидийском, точнее, в каком-то из иранских диалектов на территории современного Ирана имел место переход x^v - > f -, нельзя доказать и обратное, зато можно продемонстрировать, что ни для какого другого дошедшего до нас древнеиранского языка подобный переход не был характерен, как не свойствен он и сармато-алано-осетинскому⁸⁵. В связи с этим есть основания полагать, что понятие «фарн» вошло в скифский язык во время пребывания его носителей в Передней Азии, что немаловажно в свете споров о генезисе скифской культуры⁸⁶.

Еще одна предположительно скифская фонетическая особенность, указанная А.М. Лубоцким – переход $*ti > \theta i$. Он постулируется на основании «трех древнеперсидских слов, содержащих последовательность θi там, где этимологически ожидалось бы ti : *duvar\theta i*- «портик, колоннада», *skau\theta i*-/*škau\theta i*- «слабый, бедный» и **\theta i gra(ka)*- «чеснок»⁸⁷. Элемент θi - в последнем слове, однако, может восходить к общеиранскому $*š i$ - (> северозападноиранское *š i* – юговостоноиранское и, возможно, скифское, о чем говорилось выше, θi), о чем свидетельствуют такие дублиеты как, например, *Tik/grakki* (*Ti-ik/g-ra-*Гak^Г- -Гk^Г)⁸⁸ и *Šik/graki* (*Ši-ik/g-ra-ki*), обозначающие одну и ту же местность в одной и той же надписи (Summary Inscription 7 Тиглатпаласара III из Кала)⁸⁹. Что касается двух других слов, их скифское происхождение нельзя ни доказать, ни опровергнуть, поскольку нам неизвестны бесспорные случаи скифской передачи общеиранского $*ti$. Осетинскую ассимиляцию $*ti > t'i$, даже если она восходит к сарматскому, нельзя механически экстраполировать на скифский, поскольку последний относится к другой восточноиранской подгруппе (см. выше).

Вместе с тем, независимо от неизбежной спорности такого рода отождествлений, сам поиск скифских лексем в иных языковых традициях представляется весьма перспективным. Ниже я постараюсь обосновать гипотезу о том, что дублетные формы в иноязычной передаче некоторых иранских имен отражают фонетические особенности скифского.

Как уже отмечалось, в скифском общеиранский кластер *xš- в начале слова перешел, видимо, в шипящий, передававшийся в греческом посредством сигмы. Между тем ассирийские, эламские и греческие передачи иранских имен с анлаутом, восходящим к общеиранскому *xš- отражают либо xš- (ассирийское *ka-áš/kaš-ta-ri-ti* < *Xšaθrita*, эпиграфическое греч. *ξαθράτης* < *xšaθrapā- и тому подобное), либо š/s- (*sa-tar-pa/ba-nu* < *Xšaθrapāna*, греч. *σαθράτης* < *xšaθrapā- и тому подобное). Для передачи иранского биконсонантного анлаута ассирийцы постоянно использовали эпентетический гласный, так что появление начального s- вряд ли может объясняться стремлением избежать стечения согласных в начале слова (о котором см. выше, примеч. 41)⁹⁰. Поскольку греки, в свою очередь, проводили четкое различие между начальными xš- and s- иранских языков (см. выше), перебой xš-/s- в иноязычных передачах иранских слов объясняется, видимо, различиями в произношении самих иранцев.

Представляет интерес и то обстоятельство, что практически все личные имена, отражающие данный переход, отражают фонетические особенности мидийского⁹¹, а именно в Мидии скифское влияние было наиболее сильным⁹². Учитывая, что переход *xš > s в начальной позиции из знакомых населению Ближнего Востока и грекам древнеиранских языков был характерен для скифского, но никак не для мидийского или древнеперсидского, можно предположить, что лексемы, отражающие начальный иранский s- < *xš-, происходят из скифского. Так как к их числу относятся важные социальные термины (как иранский прототип греческого *σαθράτης*) и иранские имена, зафиксированные уже в конце IX в. до н. э., такие как *sa-ti-ri-a-a* (< *Xšaθriya-), царь страны Наири в 819 г. до н. э., возможно, следует пересмотреть хронологию и степень воздействия на местное население скифских походов в Переднюю Азию, хотя вопрос требует дальнейшего исследования.

В непредвзятом изучении нуждаются и другие проблемы скифологии. Напомню лишь о некоторых из них. Не удается пока, скажем, с уверенностью определить прародину скифов. С одной стороны, в восточноиранских языках есть заимствования из северокавказских, отсутствующие в западноиранских (например, пашто *sary*, согдийское *s'yr* «седло», хорезмийское *saym* «верблюжье седло», ваханское *sirekh*, сарыкольское *siregh* «стеганое шерстяное одеяло; матрац»⁹³ < прасеверокавказского **çirqā* «ковер; покрывало» – лакское *çiqā*, лезгинское *çirχ* и пр.⁹⁴), следовательно, носители восточноиранских языков уже после их выделения из общеиранского массива находились в зоне контакта с северокавказцами, то есть во всяком случае не в Центральной Азии. С другой стороны, многие археологи выводят скифскую культуру именно оттуда, опираясь прежде всего на ранние дендрохронологические датировки кургана Аржан I в Туве и предполагаемое происхождение определенных элементов скифской материальной культуры⁹⁵.

Возникающее противоречие также далеко от разрешения. В зависимости от того, как решится вопрос о судьбе общеиранского **d* в скифском, то есть будем ли мы считать, что **d* во всех случаях, кроме сочетаний с определенными согласными (см. выше), перешел в **l*, или предположим, что в некоторых диалектах скифского **d* сохранился, будет складываться и представление о скифском этногенезе. Если принять вторую точку зрения (мне она не кажется вероятной, но отвергать ее с порога не стоит), окажется, что Мадий, царь скифов, вторгшихся в Переднюю Азию, и скифские цари-паралаты времен Геродота принадлежали к разным этническим группам. На самом деле картина получилась бы еще более запутанной: к первой группе следовало бы тогда отнести и скифского царя Иданфирса, сражавшегося против Дария I (Hdt. IV 76, 120, 126, 127). Правда, его имя, даже если **d* в нем из **d*, могло быть заимствовано *l*-диалектом из гипотетического *d*-диалекта после появления в первом *d* иного происхождения (не из общеиранского **d*). Но и при таком допущении пришлось бы признать, что лингвистически гетерогенные группы скифов сосуществовали на протяжении нескольких веков. Одним словом, даже если мы останемся верны традиционной точке зрения о происхождении скифского **d* < **d* хотя бы в части случаев, нам придется по-новому взглянуть на этническую историю скифов.

Не менее интересно для уточнения наших представлений об этническом составе населения Скифии имя упоминаемого Геродотом (IV: 80) скифского царя Октамасада (Ὀκταμασάδης). В свое время О. Н. Трубочев указывал, что сочетание *-kt-* в иранском дало *-xt-*, и на этом основании считал имя Октамасада (где греческое буквосочетание *-кт-*, по его мнению, передавало *-kt-*) индоарийским⁹⁶. Последний вывод, однако, не обязателен: широко известны случаи передачи греческим *-кт-* иранского *-xt-*, в том числе и у Геродота – Βάκτρα из Βάxτρι- или Ἀρταῖκτης, видимо, из **Arta-uxta-*, и, напротив, насколько я могу судить, не засвидетельствованы случаи передачи иранского *-xt-* греческим *-χτ/θ-*. Зато можно с уверенностью утверждать, что греческое *-кт-* никогда не передает восточноиранский рефлекс индоиранского **-kt-*, а именно *-γd-*, неизменно передаваемый через греч. *-γδ-* (Ἰγδαπλαῖς, Σόγυδιος). Вряд ли стоит в связи с такой фонетической реализацией кластера пересматривать основы восточноиранской фонетики, предполагая, как это делает С.Р. Тохташев, что в некоторых восточноиранских языках, в частности, в скифском, индоиранский кластер *-kt-* мог дать *-xt-* без дальнейшего перехода в *-γd-*⁹⁷. Скорее нужно признать, что скифские цари могли носить западноиранские по происхождению имена, а значит, на территории Скифии имелось и западноиранское по языку население.

Расхожее представление, что исследование скифского языка ничего принципиально нового дать не может, далеко от истины, и скифологов, хочется верить, ждет еще много не только археологических находок.

Список сокращений

ВДИ – Вестник древней истории.

ИЭСОЯ – В.И. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I, М.; Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1958; Т. II, Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1973; Т. III, Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1979; Т. IV, Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1989; Т. V, М.: Российская Академия Наук, Институт Языкознания – Государственный Научный Центр Республики Северная Осетия–Алания, Центр Культурной Антропологии, 1995.

КБН – Corpus Inscriptionum Regni Bosporani. Корпус боспорских надписей. М.; Л.: Наука, 1965.

КСИНА – Краткие сообщения Института народов Азии, Москва.

НАА – Народы Азии и Африки. Москва.

СИГТЯ – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. Отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. М.: Наука, 2006.

ЭСИЯ – В.С. Расторгуева, Д.И. Эдельман. Этимологический словарь иранских языков. М.: Восточная литература. Т.1 – 2000, Т. 2 – 2003, Т. 3 – 2007 (издание продолжается).

Acta Orient. Hung. – Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest: Akadémiai Kiadó.

BSO(A)S – Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies, London.

CLI – Compendium Linguarum Iranicarum. Hrsg. von Rüdiger Schmitt. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989.

GiPh – Grundriß der iranischen Philologie. Hrsg. von W. Geiger und E. Kuhn. Bd.I, Abschnitt. 1, 1895-1901, Abschnitt. 2, 1898–1901. Bd. II, 1896–1904. Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner.

IOSPE I² – Inscriptiones Antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae iussu et impensis Societatis Archaeologicae Imperii Russici. Iterum edidit Basiliius Latyshev. Volumen primum. Inscriptiones Tyrae, Olbiae, Chersonesi Tauricae, aliorum locorum a Danubio usque ad regnum Bosporanum continens. Ed. alt., Petropoli MCMXVI.

JA – Journal Asiatique, Paris.

NCED – S.L. Nikolayev, S.A. Starostin. A North Caucasian Etymological Dictionary. Ed. by S.A. Starostin. Moscow: Asterisk Publishers, 1994.

SI – Studia Iranica. Paris.

WZKM – Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien.

Примечания

1. Поскольку скифский язык был бесписьменным, сведения о скифах мы черпаем прежде всего из античных и – в меньшей степени – клинописных источников, число которых ограничено (хотя новые эпиграфические памятники и продолжают обнаруживать), и богатейшего археологического материала, на котором большей частью и основывается скифология.
2. Толкование скифских слов из тюркского (см., например: *Исмагил Р.* Легенда о происхождении скифов как раннетюркский источник (Геродот, IV, 5–7) // Южный Урал и сопредельные территории в скифо-сарматское время. Сборник статей к 70-летию Анатолия Харитоновича Пшеничного. Уфа: Гилем, 2006. С. 117–121) несостоятельно хотя бы потому, что фонетика засвидетельствованных скифских слов противоречит фонетическим характеристикам

пратюркского (распад которого по глоттохронологическим данным относится к I в. до н. э., то есть много позже появления на исторической арене скифов – соответственно, сравнивать скифские слова имело бы смысл только с пратюркскими, а не с их рефлексами в отдельных древних и современных тюркских языках). Так, пратюркское слово не могло начинаться на сонанты **m* и **l*, тогда как нам известны скифские имена Мадий и Липоксай; невозможными в пратюркском были и скопления согласных в анлауте (начале слова), засвидетельствованные в самоназвании скифов и таких именах, как, например, Спаргапиф (о пратюркской фонетике и фонотактике см. СИГТЯ 2006. С. 62–66; *Дыбо А.В.* Лингвистические контакты ранних тюрков. Лексический фонд. Пратюркский период. М.: 2007. С. 13–64). Одним словом, попытки объявить скифов тюрками представляют интерес разве что с точки зрения современной этнопсихологии.

3. *Полин С.В.* От Скифии к Сарматии. Киев: НПК «Археолог», 1992. С. 88.
4. *Абаев В.И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада, М.: Главная редакция восточной литературы, 1965. С. 122.
5. *Мурзин В.Ю.* Происхождение скифов. Основные этапы формирования скифского этноса. Киев: Наукова думка, 1990. С. 30.
6. *Куклина И.В.* Этногеография Скифии по античным источникам. Л.: Наука, 1985. С. 7–8.
7. Подробнее об этой фонетической особенности см. *Абаев В.И.* Древнеперсидские элементы в скифском языке // Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. С. 138–143 (1-е изд.: Иранские языки I, 1945. С. 7–12); *Грантовский Э.А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Главная редакция восточной литературы, 1970. С. 161–162; 2-е, исправленное и дополненное издание, М.: Восточная литература, 2007. С. 183–184.
8. *Кулланда С.В., Раевский Д.С.* Scythica sub specie Iranicorum (*Скифская тематика в трудах Э.А. Грантовского*) // ВДИ. 2002. 4. С. 225.
9. Там же. С. 213.
10. *Грантовский Э.А.* Выступление на круглом столе «Дискуссионные проблемы отечественной скифологии» // НАА. 1980. № 6. С. 68.
11. Об этом неоднократно писал Э.А. Грантовский; см. *Грантовский Э.А.* Там же. С. 67–72; Он же. О некоторых материалах по общественному строю скифов. «Родственники» и «друзья» // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). М.: Главная редакция восточной литературы, 1981. С. 59–61.

12. *Миллер Г.Ф.* Избранные труды. М.: Янус-К; Московские учебники, 2006 [1773]. С. 57. Разумеется, лингвистический признак, как и любой другой, не стоит абсолютизировать: всем известны примеры различных народов, говорящих на одном языке, или одного народа, включающего носителей разных языков.
13. *Vasmer M.* Die Iranier in Südrußland. Leipzig: Markert & Petters, 1923. S. 11–57.
14. Насколько опасен такой способ этнической атрибуции ономастического материала, видно на примере известной работы Д.Б. Шелова (*Шелов Д.Б.* Некоторые вопросы этнической истории Приазовья II–III вв. н. э. по данным танаисской ономастики // ВДИ. 1974. № 1. С. 80–93), где некоторые иранские имена из Северного Причерноморья считаются «персидскими», resp. не исконно скифскими или сарматскими, на том лишь основании, что либо сами эти имена встречаются также и в тех регионах иранского мира, где ощущалось персидское влияние, либо родственные им слова отмечены в иных иранских традициях. Так, известное из северопричерноморской эпиграфики имя Ксартан (Ξάρθανος) объявляется «несомненно» персидским (*Шелов*, цит. соч. С. 89) – видимо, потому (хотя в тексте это не сформулировано), что его (в форме *Ağsartan*) носили кахетинские цари и ширваншахи (*Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор I. С. 189 = *Абаев В.И.* Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М.: Наука, 1979. С. 309). Между тем, данное имя может быть только сармато-аланским, но никак не персидским, поскольку, будучи производным от иранского **xšaθra-* «власть», демонстрирует метатезу *θr > rθ*, не встречающуюся ни в древне- или среднеперсидском, ни в так называемом мидийском, зато характерную для сармато-алано-осетинского (см. ниже) (отсутствие среднеперсидского перехода *xš- > š-* еще можно было бы попытаться объяснить наличием протетического гласного). Точно так же отмеченное в Танаисе иранское имя Арнак (Ἀρνάκης) нельзя причислять к «персидским» (*Шелов Д.Б.* Указ. соч. С. 85) только потому, что параллели ему можно найти в авестийском и древнеиндийском.
15. *Brandenstein W.* Die Abstammungssagen der Skythen // WZKM. 1953. 52. S. 184–207. Бранденштейн первым предпринял важный шаг в определении специфики скифского языка, попробовав этимологизировать имена персонажей скифской генеалогической легенды с учетом специфических фонетических особенностей скифского, прежде всего перехода *d > δ > l* (см. ниже). К сожалению, его опыт исторической привязки легенды оказался не слишком удачным (он, например, считал, что скифские γένη связаны со сменявшимися друг друга в Северном Причерноморье народами: трипольскими

- земледельцами (потомками старшего брата), носителями культуры боевых топоров (потомками среднего брата) и собственно скифами (потомками младшего брата)), что представляется, мягко говоря, маловероятным), а потому плодотворная лингвистическая идея не получила развития. См. также *Грантовский Э.А.* Индо-иранские касты у скифов. М.: Наука, 1960. С. 20, прим. 28; *Cornillot F.* De Skythès à Kolaxais // *SI.* 1981. Т. 10. Fasc. 1. P. 7–52.
16. *Витчак К.Т.* Скифский язык: опыт описания // *Вопросы языкознания.* 1992. № 5. С. 50–59.
17. Например, такой энциклопедически образованный ученый, как Вяч. Вс. Иванов, в одной из недавних работ пишет, что «для скифской группы <...> восстанавливается язык, относившийся к согдийско-аланской подгруппе восточноиранских языков» (*Иванов Вяч.Вс.* Двадцать лет спустя. О доводах в пользу расселения носителей индоевропейских диалектов из древнего Ближнего Востока // *У истоков цивилизации. Сборник статей к 75-летию Виктора Ивановича Сарияниди.* М.: Старый сад. 2004. С. 56). А.И. Иванчик, автор нескольких книг о скифах, строил свои выводы о языке, мифологии и социальной структуре скифов на устаревших этимологиях (см. об этом *Кулланда С.В.* Scythica obsoleta // *ВДИ.* 2008. № 1. С. 204–210; *Тохтасьев С.Р.* Рец. на: *А.И. Иванчик.* Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII–VII вв. до н. э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. Москва – Берлин, "Палеограф". 2005 (*Pontus Septentrionalis III*) // *ВДИ.* 2008. № 1. С. 203), не подозревая, что за время, прошедшее со дня выхода соответствующего раздела книги В.И. Абаева 1949 г., переизданного в 70-е годы почти без изменений и остающегося для большинства скифологов истиной в последней инстанции, представления о скифском языке существенно изменились. Узнав о существовании новых веяний в скифологии, А.И. Иванчик попытался объявить их «абсурдными» (подробнее см. ниже).
18. Так, один из ведущих российских специалистов по сравнительно-историческому изучению иранских языков, Д.И. Эдельман, пишет: «Интересен в методическом плане историко-фонетический пример перехода праиранской **d* > *l* в ряде иранских языков региона Гиндукуша... Этот переход традиционно рассматривался в ряде трудов как генетически общий, объединяющий эти языки в генетическую подгруппу, отличную от других иранских языков. Были также попытки объяснить аналогичный переход **d* > *l* в иранских языках других ареалов влиянием бактрийского языка или их особой генетической близостью с бактрийским. При этом не учитывалось, что особое близкое родство языков, входящих, в свою очередь, в одну семью,

определяется, как известно, не артикуляционным сходством рефлексов единичного древнего прототипа, а ... совокупностью системных инноваций, отличающих данную группу языков от других языков этой же семьи, менее близких генетически... Однако привлечение других, не иранских, языков ареала Восточного Гиндукуша показало, что здесь переход $*d > l$ – ареальное явление, присущее разным языкам данного региона, независимо от их генетической принадлежности, не только иранским. Кроме того, он связан с определенной типологией фонологических структур и фонетических изменений...: в тех иранских языках, где отсутствует или неустойчив фонологический статус глухой $*\theta$, неустойчивым оказывается и статус звонкого звукотипа $*\delta < \dots >$ » (Эдельман Д.И. Некоторые проблемы сравнительно-исторического иранского языкознания // Вопросы языкового родства. Международный научный журнал. 2009. № 1. С. 92). Согласиться с приведенными доводами трудно. Во-первых, переход $*d > l$ – не единственная изоглосса, объединяющая скифский, бактрийский и пашто (принадлежность к той же подгруппе йидга и особенно мунджанского действительно менее очевидна). К числу их бесспорных общих инноваций относится также переход $*x\acute{s} > s$ в анлауте. Если справедливо наше предположение о переходе $*-nt- > -d-$ в скифском (см. ниже), этот переход также является системным новообразованием предполагаемой юговосточной подгруппы иранских языков. Что касается якобы субстратного происхождения перехода $*d > l$ в иранских языках Восточного Гиндукуша, то часть специалистов как по иранским (О. Шервё), так и по дардским (А.И. Коган) языкам считает, напротив, что этот переход в некоторых нуристанских и дардских языках может объясняться влиянием мунджанского на прасун (*Skjærvø Prods O. Pashto* // *CLL*. P. 382) и пашто на соседние дардские языки (*Коган А.И. Дардские языки. Генетическая характеристика. М.: Восточная литература, 2005. С. 161–162*). «Фонологический статус глухой $*\theta$ » в скифском явно был вполне устойчив, поскольку эта фонема регулярно появлялась на месте иранского s , восходившего к $*\acute{s}$. Самое же парадоксальное состоит в том, что Д.И. Эдельман, отказываясь от выделения юговосточноиранских языков в отдельную группу, оперирует понятием «скифо-осетинские языки» (Эдельман. Ук. соч. С. 88, схема 1), хотя у скифского с осетинским нет *ни единой* общей инновации.

19. Иванчик А.И. К вопросу о скифском языке // ВДИ. 2009. № 2. С. 62–88.
20. Так, согласно А.И. Иванчику, «нет оснований сомневаться в практически общепринятом отнесении саев к сарматам; среди прочего об этом свидетельствует и тот факт, что скифы упомянуты в том же декрете

[ольвийский декрет в честь Протогена. – С.К.] (В 9) отдельно от саев и в контексте, исключаящем их отождествление» (*Иванчик А.И.* К вопросу о скифском языке. С. 83). Аргументы А.И. Иванчика уязвимы и с исторической точки зрения: упоминаемые в декрете скифы и в самом деле не могут отождествляться с упомянутыми там же сайями, поскольку речь идет о разновременных событиях, но это никоим образом не означает, что сайи не могут быть одним из скифских племен (вероятнее всего, судя по этнониму – царскими скифами). Никому ведь не придет в голову сомневаться в том, что упоминаемый Геродотом (V. 77) «мидянин» – персидский царь, хотя в соседних пассажах упоминаются персы, которых Геродот четко отличает от мидян. Но основной довод против отнесения сайев к сарматам – то, что во всех записанных греческими буквами поздних сарматских именах иранское начальное *Xš-* неизменно передается как Ξ [*Ks*]. Нельзя же, в самом деле, предполагать, будто в сарматском кластер *xš-* в анлауте сначала перешел в сибилант, а затем восстановился.

21. Достаточно привести цитату из рецензии С.Р. Тохтасьева на книгу А.И. Иванчика: «...конструкции автора, во многом основанные на полностью ошибочных, как теперь выясняется, представлениях о скифском языке...» (*Тохтасьев С.Р.* Указ. соч. С. 203).
22. Жертвой оскорбленного самолюбия А.И. Иванчика пал и ни в чем не повинный К.Т. Витчак. Стремясь создать впечатление, будто мои работы о скифском языке, которые он пытается дезавуировать, несамостоятельны и полностью следуют выводам Витчака, А.И. Иванчик не мог не обвинить того во всех смертных грехах: если уж сам Витчак плох, то что говорить о его апологетах?
23. Вот несколько образчиков соответствующей аргументации: «ответ... очевиден – недаром все писавшие о скифском языке... считали это явление диалектальным...» (*Иванчик А.И.* К вопросу о скифском языке. С. 68); «нет оснований сомневаться в практически общепринятом отнесении саев к сарматам...» (Там же. С. 83); «практически общепризнанно (так в оригинале; правильно *общепризнано*. – С.К.) отсутствие преемственности между скифской археологической культурой VII–IV вв. до н. э. и крымской «поздне-скифской» культурой II–I вв. до н. э.» (Там же. С. 82) и т. п.
24. Так, А.И. Иванчик, утверждая, что в среднеперсидском в личных именах со вторым компонентом *šāh*, в отличие от обычных слов, после гласного якобы не должен был сохраняться кластер *-xš-*, приводит примеры «обычных слов» из средне-, а личных имен, якобы подтверждающих его тезис (*Xušrōē-šāh*, *Šāngāšāh*) – из новоперсидского (!!) (*Иванчик А.И.* К вопросу о скифском

- языке. С. 86). В случае с именем Xusrōē-šāh его ввела в заблуждение помета (pehl.) в книге Юсти (*Justi F. Iranisches Namenbuch*, Marburg: Elwert, 1895. S. 139; фототипическое переиздание – Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963), но речь-то идет о записанном на среднеперсидском новоперсидском имени одного из владельцев или переписчиков рукописи «Суждений духа разума», что легко можно было установить, обратившись к изданию, на которое ссылается Юсти. В случае с именем Čangašāh не требовалось и этого: достаточно было бы обратить внимание на помету Юсти a[nn]o 1478 (Ibid. S. 155), указывающую, что носитель имени, индийский парс, жил в XV в. н. э.
25. «То же объяснение (отсутствие перехода *d > l в кластере *γδ. – С.К.): *Кулланда. Lingua Scythica...* без ссылки на С. Р. Тохтасьева; в соответствующем месте более ранней версии той же статьи (*Кулланда. Еще раз...*) это имя [‘γδαцтац. – С.К.] не упоминается» (*Иванчик А.И. К вопросу о скифском языке. С. 74, примеч. 64*). Прозрачный намек на якобы имеющий место плагиат бьет мимо цели – на самом деле имя ‘γδαцтац с объяснением сохранения δ приводится в прекрасно известной А.И. Иванчику статье (*Кулланда С.В., Раевский Д.С. Эминак в ряду владык Скифии // ВДИ. 2004. № 1. С. 91, примеч. 54*), вышедшей ранее статьи Тохтасьева 2005 года, где то же объяснение дается на стр. 98. Я уж не говорю, что предлагаемое объяснение настолько тривиально и самоочевидно, что спорить о приоритете здесь бессмысленно.
26. На с. 79 своей статьи (*Иванчик А.И. К вопросу о скифском языке...*) он упоминает французского ученого «Ф. Корнийо (ошибочно именуемого Кулландой Корнильо)». Так и видишь А.И. Иванчика, снисходительно поправляющего всякого рода недоучек: «Шийон, ошибочно именуемый Жуковским Шильоном; Гийо, ошибочно именуемый Пушкиным Гилью; Вейо, ошибочно именуемый Тургеневым Велью» и тому подобное. На само деле передача по-русски французского буквосочетания -ill- как ль – старая традиция (ср. такие заимствования как *портфель, бульон, бильярд* и пр.), ориентировавшаяся на реальное произношение XVIII века (господствовавшее в речи образованных слоев до Революции, а в ораторской речи до середины XIX века – последним его видным приверженцем был знаменитый лексикограф Эмиль Литтре, умерший в 1881 году; см. *Доза А. История французского языка. М.: Издательство иностранной литературы, 1956. С. 98, 102–103*), которую предпочитает современной сам Франсуа Корнильо, русист по образованию. Досадно, хотя и достойно всяческого уважения, что иностранец знает и чувствует русскую культуру лучше русского гуманитария.

27. Так, В. Блажек пишет о “the East Iranian dialects where Iranian $*d > d\delta$ (Sarmatian-Alanic, Ossetic, Khotanese, Choresmian, Sogdian, Yaghnoibi, Wakhi, Yazghulami, Shugni group, Sanglichi-Ishkashimi) and not $*d > l$ (Scythian, Bactrian, Pashto, Yidgha, Munji)” (*Blažek V. Toward the Fenno-Ugric cultural lexicon of Indo-Iranian origin // Indogermanische Forschungen. 108. Band 2003. P. 98*). См. также *Тохтасьев С.П. Проблема скифского языка в современной науке // Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest. Edited by Victor Cojocaru. Iași: Trinitas, 2005. С. 59–108; Кулланда С.В. Еще раз о скифском языке // Аспекты компаративистики 1. М.: РГГУ, 2005. С. 215–225; Он же. *Lingua Scythica ad usum historici // Древности скифской эпохи. Сборник статей. М.: ИА РАН, 2006. С. 194–209; Kullanda Sergey. The Scythian language revisited. Eurasia Scythica. History, Culture & Languages of Ancient Iranian Nomads of Eurasia. Vol. 1, no. 1. Paris–Vladikavkaz: Проект-Пресс. 2006. P. 74–81 и др.* Более осторожную позицию занимает Т.Т. Камболов (*Камболов Т.Т. Очерк истории осетинского языка. Владикавказ: Ир, 2006. С. 89–100*), но и он считает, например, переход $*d > \delta > l$ специфической чертой скифского языка, отличающей его от сарматского.*
28. См., например, *Müllenhoff K. Deutsche Altertumskunde III. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1892* (первое издание *Müllenhoff K. Über die Herkunft und Sprache der Skythen und Sarmaten. Monatsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften. 1866. VIII) S. 112*, хотя он и колебался, возводить ли *Παραλάται* к *paradāta* или к авест. *ratu*.
29. В иранистике греческой дельтой принято условно обозначать звонкий межзубный [d], сходный с начальным согласным в английском слове *this*.
30. *Darmesteter J. Etudes iraniennes. Paris. 1883. I. P. 71, II. P. 195–201; Minorsky V. Transcaucasica // JA. 1930. T. CCXVII. 1. P. 65–66.* Конечно, переход $d > l$ время от времени происходил и в иных, неиранских языках – ср., например, латинское *levir* при русском “деверь” или различные варианты имени Одиссея в греческом: Ὀδυσσεύς, Ὀλοσσεύς, Ὠλίξης (откуда латинское *Ulixes*, Улисс), но регулярным он был именно в юговосточноиранских.
31. Существует гипотеза, что переход $\delta > l$ характеризовал и один из согдийских диалектов, существование которого постулируется на основании косвенных данных, а именно демонстрирующих этот переход персидских слов, для которых предполагается согдийское происхождение, и использования в согдийском письме арамейской буквы ламед (*l*) для обозначения спирантов δ и θ – cf. *Henning W.B. Sogdian Loan-words in New Persian // BSOS. 1939. Vol. X. Pt 1. P. 93–106; Livshitz V.A. A Sogdian Alphabet from Panjikant // W.B. Henning*

- Memorial Volume, London: Lund Humphries Publishers, 1970. P. 258, 261–263; *Sims-Williams Nicholas*. The Sogdian Sound-system and the Origins of the Uyghur Script // JA. 1981. T. 269. P. 353; Idem. Sogdian // CLI. P. 173, 177, с литературой.
32. Грантовский Э.А. Индо-иранские касты у скифов. М.: Издательство восточной литературы. 1960. С. 20, прим. 28; *Schmitt Rüdiger*. Andere altiranische Dialekte // CLI. S. 93. Вопреки мнению Д.И. Эдельман (*Эдельман Д.И.* Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонология. М.: Наука, 1986. С. 169) о связи данного перехода в юговостоноиранских языках с ареальными, возможно субстратными, тенденциями, и его относительно позднем возникновении, он засвидетельствован в указанном ареале древнеиндийским топонимом *Bāhlika* (то есть Бактрия, откуда более позднее Балх), который соответствует авестийскому *Vāxdi-* (с суффиксом *-ka*), а также древнеиндийским словом *lipi* "письмо", заимствованным из западноиранского *dipi* (а в конечном счёте из шумерского через эламский и/или аккадский) через диалект, где произошёл переход *d > l* (*Грантовский Э.А.* Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М.: Восточная литература. 1998. С. 106–107). Связано данное обстоятельство, видимо, с сакским, resp. скифским, происхождением бактрийцев, пуштунов, мунджанцев и йидга (см. об этом *Marquart J.* Erānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaç'i. Berlin: Weidmann, 1901. S. 226 et al.; *Грантовский Э.А.* Из истории иранских племен на границах Индии // КСИНА. 1963. LXI; Он же. Племенное объединение Paṛṣu-Paṛṣava у Панини // История и культура древней Индии. М: Восточная литература, 1963. С. 68–100; Он же. О восточноиранских племенах кушанского ареала // Центральная Азия в кушанскую эпоху. Труды международной конференции по истории, археологии и культуре Центральной Азии в кушанскую эпоху. Душанбе, 27 сентября – 6 октября 1968 г. Т. II. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. 1975; Он же. Иран и иранцы до Ахеменидов... С. 105–109).
33. Колебания скифологов относительно этой изоглоссы хорошо иллюстрирует высказывание Бильмейера: «Если (курсив мой – С.К.) мы принимаем всерьез происхождение скифского Παράλαται < младоавест. *paraḍāta*..., сохранение интервокального *d* в сарматском и осетинском ... становится фонетически дифференцирующим признаком» (Wenn wir die Ableitung skyth. Παράλαται < j[ung]av[est]. *paraḍāta*... ernst nehmen, stellt die sarmatische und ossetische Bewahrung von intervokalischen *d* ... ein klares lautliches Differenzierungsmerkmal dar) (*Bielmeyer R.* Sarmatisch, Alanisch, Jassisch und Altossetisch // CLI. S. 240, n. 12).

34. К сожалению, он, видимо, не был знаком с соответствующими наблюдениями Грантовского и Корнильо, разбросанными по разным лингвистическим публикациям, и упустил возможность подкрепить свою аргументацию, в частности, предложенной Грантовским этимологией имени Палака и предложенной Корнильо этимологией имени Колакся (см. ниже).
35. *Harmatta J. Studies in the Language of the Iranian Tribes in South Russia // Acta Orient. Hung. 1951. T. I. Fasc. 2–3. P. 308–309.*
36. IOSPE I², № 32, А, стк. 34.
37. *Tomashek W. Kritik der ältesten Nachrichten über den Skytischen Norden, 1 // Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. 1888. Bd. 116. S. 721.* Подробнее об истории вопроса см. *Куклина И.В. Этногеография Скифии по античным источникам... С. 110, примеч. 77.*
38. Оппоненты, разумеется, тут же укажут, что сигма в начале слова могла передавать иранское *xš-*; ср. греческое *σατράπης* < т.н. «мидийского» *xšθrapa-*. Данный случай допускает, однако, и другое объяснение (см. ниже), и, учитывая, что начальное *Xš-* в записанных греческими буквами сарматских именах неизменно передается как *Ξ [Ks]*, можно утверждать, что переход **xš->s-* в начальной позиции в скифском все-таки произошел. В связи с этим любопытно вспомнить праславянское диалектное **šariti* «смотреть; блюсти», которое О.Н. Трубачев (*Трубачев О.Н. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. Материалы и исследования по индоевропейским и другим языкам. М.: Наука, 1967. С. 51–55*) считал производным от заимствованного иранского **xšθra-* «власть». Если его этимология верна, то славянская форма отражает отмеченные выше скифские черты: переход *xš > š* и отсутствие метатезы *-θr- > rθ*.
39. КБН 1066.
40. С.Р. Тохтасьев (*Тохтасьев С.Р. Проблема скифского языка в современной науке // Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest. Edited by Victor Cojocar. Iași, 2005. С. 72–73* слл.) выражает сомнение в существовании скифского показателя множественности *-t(a)-* и, соответственно, в том, что *Σκόλοτοι* представляет собой множественное число от **skula-*, отмечая странность появления в окончании *-οι* вместо ожидаемого *-αι*. Появление *-ο-* в последнем слоге греческой передачи самоназвания скифов в принципе объяснимо, если *-t(a)-* восходит к общеиранскому *-tʰa-*, как считали Р. Готьё (*Gauthiot R. Essai de grammaire sogdienne. Paris, 1914–1923. P. 183; Id. Du pluriel persan en -hā // Mémoires de la Société linguistique de Paris. 1916. T. 20. Fasc. 2. P. 71*) и вслед за

- ним В.И. Абаев (*Абаев В.И.* Скифо-сарматские наречия... С. 339 и примеч. 21) и И.М. Оранский (*Оранский И.М.* Введение в иранскую филологию. Издание 2-е, дополненное. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 219 и примеч. 80): под влиянием предшествующего сонанта *a* мог если не перейти в *o*, то приобрести огубленность, придававшую ему (тем более в греческом восприятии) сходство с *o*.
41. Такая передача фонетически вполне объяснима: так же обычно поступают с английским звонким межзубным русские, не слишком хорошо овладевшие английским произношением.
 42. В аккадском, как и в других древнесемитских языках, слог не мог начинаться с двух согласных (см. об этом, например, *Дьяконов И.М.* Аккадский язык // Языки Азии и Африки. М.: 1991. Т. IV, кн. 1. Афразийские языки. С. 80; специально об аккадской передаче иранских имен с начальным стечением согласных см. *Грантовский Э.А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии, 1-е издание. С. 73; 2-е издание. С. 84–85).
 43. Первым эту цепочку наименований проследил О. Семереньи в работе, опубликованной в 1947 году на венгерском языке. См. также *Дьяконов И.М.* История Мидии. М.; Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1956. С. 242 сл. (2-е дополненное издание: СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2008. С. 255 слл.; *Szemerényi O.* Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian – Skudra – Sogdian – Saka. – Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 371. Band. Veröffentlichungen der Iranischen Kommission. 1980. В. 9. Р. 16–23; *Грантовский Э.А., Раевский Д.С.* Об ираноязычном и «индоарийском» населении Северного Причерноморья в античную эпоху // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. М.: Наука, 1984. С. 50–51).
 44. *Эдельман Д.* Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонология. М.: Наука, 1986. С. 163.
 45. См., например, *Грантовский Э.А.* Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М.: Восточная литература, 1998. С. 251; *Иванчик А.И.* К вопросу о скифском языке // ВДИ. 2009. № 2. С. 69–71
 46. *Эдельман Д.* Указ. соч. С. 169.
 47. *Skjærvø Prods O.* Pashto. Р. 403
 48. *Толстой И.И.* Греческие граффити древних городов Северного Причерноморья. М.; Л.: Издательство Академии Наук СССР. 1953. № 7. С. 11.
 49. Ср. приводимые им примеры: скифское *srau* «глаз» (приведено Геродотом в форме *σρωι* – IV, 27) < индоевропейского **spak'su*, иранского *sraši*; скифское

- kararu-* «кибитка» (у Гезихия *καράρυες*) < иранского **kərəšaru-* – ср. тохарское А *kursär*, В *kwársär* «упряжка», и тому подобное.
50. Витчак возводит реконструируемое им скифское слово к иранскому *paθi* «путь» (ср. авестийское *paθ-*, древнеперсидское *paθi* «ид»), от которого в древнеиранских языках ожидался бы именительный падеж множественного числа **paθayah*, давший, согласно Витчаку, после выпадения интервокального *-θ-* и стяжения двух кратких *-a-* в один долгий, скифское **pāyah*. Впервые греческое *-παῖοι* (в составе этнонима Ἄρουππαῖοι, аргиппеи) связал с иранским *paθi* Маркварт (*Marquart J. Untersuchungen zur Geschichte von Ērān II. Leipzig, 1905. S. 88*).
51. *Витчак*, цит. соч., с. 58.
52. Подробнее об этимологии этих имен см. *Кулланда С. В. Раевский Д. С. Эминак в ряду владык Скифии // ВДИ. 2004. № 1. С. 92* (со ссылками на литературу вопроса).
53. См. *GiPh, I, 1. S. 166, § 282, no. 1.*
54. *Яйленко В.П.* Граффити Левки, Березани и Ольвии // *ВДИ. 1980. № 3. С. 77–78, № 69, рис. 1.*
55. См. *Strahlenberg F.-J. Das Nord- und Östliche Theil von Europa und Asia, in so weit solches das gantze Russische Reich mit Sibirien und der grossen Tatarey in sich begreiffet, in einer Historisch-Geographisch Beschreibung der alten und neueren Zeiten, und vielen anderen unbekanntten Nachrichten vorgestellt, nebst einer noch niemahls ans Licht gegeben Tabula Polyglotta von Zwey und dreysigerley Arten Tatarischen Völcker Sprachen und einen Kalmuckischen Vocabulario, sonderlich aber einer grossen richtihen Land-Charten con den benannten Ländern und andern verschiedenen Kupfferstischen so die Asiatisch-Scytische Antiquität betreffen; bey Gelegenheit der Schwedischen Kriegs-Gefangenschafft in Russland, aus eigener sorgfältigen Erkundigung, auf denen verstatteten weiten Reisen zusammen gebracht und ausgefertiget von Philipp Johann von Strahlenberg. Stockholm, 1730. S. 33, Fußnote *; Тамуцев В.* История российская. М., 2005, Т. 1. С. 94.
56. *Justi F.* Ferdinand Justi. Geschichte Irans von dem ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden. – *GiPh. Bd. 2. S. 441; Vasmer Max.* Die Iranier in Südrußland... S. 16; *Szemerényi Oswald.* Four Old Iranian Ethnic Names... P. 21 и примеч. 44; *Абаев В.И.* Скифо-европейские изогlossen. На стыке Востока и Запада, М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965. С. 25 (переиздано в: *Абаев В.И.* Избранные труды. Т. II. Общее и сравнительное языкознание. Владикавказ; Ир, 1995. С. 318).
57. *Cornillot F.* L'origine du nom des Scythes // *Indo-Iranian Journal. Dord-recht, Boston, 1981. Vol. 23. P. 29–39.*

58. *Стеблин-Каменский И.М.* Этимологический словарь ваханского языка. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 312.
59. Правда, С.Р. Тохтасьев не считает возможным происхождение **skuda* из **skauða*: «монофтонгизация *au* > *ō* (тем более – переход *ō* > *ū*) никак не может быть отнесена к к 670-м гг. до н. э., а *Ašguz-* и под., *Σκύθαι* с кратким *υ* и *Σκύλης*, *Σκόλοτοι* в сумме указывают на **skūða-* (в еврейской форме со scriptio plena долгота лишь позиционная)...» (*Тохтасьев С.Р.* Проблема скифского языка в современной науке // *Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest.* Iasi, 2005. P. 69, прим. 58).
60. *Трубачев О.Н.* *Indoarica* в Северном Причерноморье. М.: 1999. С. 137 (впервые опубликовано в: НАА. 1980. № 5. С. 118).
61. *Назаренко А.В.* К этимологии этнонима ΣΚΟΛΟΤΟΙ (Геродот IV, 6) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987 год. М.: Наука, 1989. С. 233–237.
62. *Szemerényi O.* Four Old Iranian Ethnic Names: SCYTHIAN – SKUDRA – SOGDIAN – SAKA. Vienna, 1980. P. 7.
63. *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora* ('Delectus inscriptionum Graecarum propter dialectum memorabilium' quem primum atque iterum ediderat Paulus Cauer editio tertia renovata). Edidit Eduardus Schwyzer, professor Turicensis, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1960. S. 2.
64. Ср. *Lejeune M.* Phonétique historique du mycénien et du grec ancien. Paris: Éditions Klincksieck, 1972. P. 61 и примеч. 31.
65. О раннем превращении придыхательной *тэты* в спирант в западногреческих диалектах, в первую очередь в дорийском, см. *Juret A.-C.* Phonétique grecque. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1938. P. 44; *Buck C. Darling.* The Greek Dialects. Grammar. Selected Inscriptions. Glossary. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1955. P. 59; *Arena R.* Die Vertauschung θ/φ bei einigen altgriechischen Inschriften // *Glotta*, XLIV. Band 1966. S. 14–19; *Pisani V.* Manuale storico della lingua greca. Seconda edizione con un'Appendice: *Il Miceneo* di Celestina Milani. Brescia: Paideia Editrice, 1973. P. 52–53, 102; *Allen William Sidney.* *Vox Graeca: a guide to the pronunciation of classical Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 26, и прочие.
66. *Diakonoff I.M.* The Cimmerians // *Monumentum Georg Morgenstierne I* (Acta Iranica 21). Leiden: E.J. Brill, 1981. P. 140, note 75. В связи с этим возникает вопрос: какие греки в VII в. до н. э. были знакомы со скифской мифологией? Малоазийские, поскольку Алкман происходил из Сард, или западные, поскольку он писал на более чистом дорийском, чем прочие лирические поэты

- (*Buck, C.D.* The Greek Dialects. Chicago, 1955. P. 17; *Risch E.* Die Sprache Alkmans // *Museum Helveticum* 11, 1954. S. 20–37) и, возможно, ориентировался на западногреческую аудиторию?
67. Обзор точек зрения см. *Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты, перевод комментариев. М.: Наука, 1982. С. 248–249, примеч. 230; *Погребова М.Н., Раевский Д.С.* Ранние скифы и древний Восток: к истории становления скифской культуры. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1992. С. 198–202.
68. *Погребова М.Н., Раевский Д.С.* Указ. соч. С. 203–214.
69. Там же. С. 207.
70. *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. М.: Наука, 1970. С. 164.
71. *Лыткин В.И.* О некоторых иранских заимствованиях в пермских языках // *Известия АН СССР, отд. литературы и языка*, 1951. № 4. С. 390.
72. ЭСИЯ II. С. 405 – 409.
73. По устному сообщению Ю.В. Норманской, которой я благодарен за консультацию по уральским языкам. За возможные ошибки, разумеется, несу ответственность я.
74. *Lecoq P.* Le mot *farnah-* et les Scythes // *CRAI* 1987. P. 671–681.
75. *Lubotsky A.* Avestan x^v arenah-: the etymology and concept // *W. Meid* (ed.) *Sprache und Kultur. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft*, Innsbruck, Institut für sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1998. P. 479–488.
76. *Lubotsky A.* Scythian elements in Old Iranian // *Indo-Iranian Languages and Peoples. Proceedings of the British Academy*. 2002. 116. P. 189.
77. “We only get onto firm ground when we consider the historical development of Ossetic, the modern representative of one of the Scythian dialects” – *Ibid.* P. 190.
78. См. подробнее *Skjærvø Prods O.* FARNAH- : mot mède en vieux-perse ? // *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 1983. T. 78. F. 1. P. 241–259 – мнение о первичности формы с начальным *f-* этот автор не разделяет; *Lubotsky A.* Avestan x^v arenah-: the etymology and concept... – автор приводит остроумные лингвистические доводы в пользу вторичности авестийского x^v -.
79. *Грантовский Э.А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии, 1-е издание. С. 91, 98, 240-241, 224, 324, 325; 2-е издание. С. 103–104, 110–111, 255, 275, 371; Он же. Иран и иранцы до Ахеменидов... С. 135.
80. В начальной позиции через *u-*, *um-*, *hum-*, *hu-*, *ku-* или *m-*. Ср. *Mayrhofer M.* *Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut des Persepolis-Täfelchen unter Mitarbeit von János Harmatta, Walther Hinz, Rüdiger Schmitt und Jutta*

- Seifert, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1973, №№ 8.908, 8.940, 8. 996, 8.1718 и др.; *Hinz W.* Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen. Unter Mitarbeit von Peter-Michael Berger, Günther Korbel und Annegret Nippa [Göttinger Orientforschungen III 3], Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1975. S. 137–141.
81. *Lubotsky A.* Op. cit. P. 191–195.
82. Все зафиксированные переходы $p > f$ относятся к позднесарматской эпохе.
83. Конечно, можно предположить, что слово *farna-* происходит из какого-то неизвестного иранского языка, в котором очень рано произошел переход $p > f$, но принятие такого объяснения требует множества произвольных допущений.
84. Все прочие примеры якобы скифской передачи $*x^v a-$, будь то приводимые Фасмером, Харматтой и Абаевым (якобы $*x^v a-$ = греч. *X-*) или Лekoком (*Lecoq.* Le mot *farnah-* et les Scythes... P. 679–680 – якобы $*x^v a-$ > $*fa-$ = греч. *Φ-*), на самом деле являются сарматскими.
85. Единственное осетинское слово, помимо *fam*, демонстрирующее переход $*x^v > f-$, это *fyn/fun* «сон; сновидение» (< $*x^v afna-$), но здесь переход объясняется ассимиляцией ($*x^v - - f- > f- - f-$), предшествовавшей регулярному переходу $*afn > *avn > *aun > *ynlun$; ср. *ryn/run* «болезнь» < $*rafna-$, *tyn/tunæ* «1. луч; 2. сукно» < $*tafna-$ – ИЭСОЯ I. С. 496; II. С. 444-445; III. С. 336–337).
86. См. *Кулланда С.В.* Lingua Scythica ad usum historici... С. 206–207.
87. *Lubotsky A.* Op. cit. P. 195.
88. Через *t* ассирийские источники регулярно передают юговостоочноиранское θ – см. *Грантовский*. Ранняя история иранских племён Передней Азии. 1970/2007:90–91/102–103.
89. *Tadmor H.* The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria. Critical Edition, with Introductions, Translations and Commentary. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994. P. 164, 166 and note 37. Подробно см. *Грантовский Э.А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии, 1-е издание. С. 241, 2-е издание. С. 275.
90. Что до эламской передачи иранского $xš-$ в начальной позиции, оба иранских слова, начинающихся с $xš-$, в древнеперсидской версии Бехистунской надписи и транскрибированных в эламской, мидийское личное имя *Xšaθrita-* и название должности сатрапа, *xšaçaṛāvan-*, по-эламски переданы соответственно как *Šá-at-tar-ri-tá* (Столбец II, § 24 согласно *Weissbach F.H.* Die Keilinschriften der Achämeniden. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911 или § 22 согласно *Grillot-Susini Françoise, Herrenschildt Clarisse, Malbran-Labat Florence.* La version élamite de la trilingue de Behistun: une nouvelle lecture // JA. 1993. T. 281. 1–2. P. 19–59) и *šá-ak-šá-ba-ma-na-me*

- (Столбец II, § 38 согласно Weissbach. Op. cit, или § 31 согласно *Grillot-Susini, Herrenschmidt, Malbran-Labat*. Op. cit; в § 45/37 сохранилось только окончание), где *-me* – эламский суффикс. То же соответствие наблюдается и в более поздних эламских передачах иранских имен. Исключения из правила немногочисленны, а именно эламские *Ik-šá-šá-qa* и *Uk-šu-iš-tur-ra*, предположительно передающие древнеперсидское **xšaçaka*- и мидийское **xšaustra*- соответственно, причем в обоих случаях зафиксированы дублиеты *Šá-ak-šá-qa* and *Šu-iš-tur-ra*; см. *Hinz. Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*. S. 134–136. Представляется, таким образом, что а) начальный *š* в эламском не отражает перехода *xš-* > *s-* в соответствующих иранских словах, а б) варианты с протетическим гласным не были характерны для эламского и возникли под ассирийским влиянием.
91. А именно *-θr-* на месте древнеперс. *ç*. Единственное исключение в сводах Гинца и Майргофера – имя, записанное по-арамейски как *ššmr* на ахеменидской булле из Телло, где первая часть предположительно передает древнеперсидское *xšaça* (*Hinz Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*. S. 134).
 92. Ср. *Vogelsang W.J. The rise and organization of the Achaemenid Empire: the Eastern Iranian Evidence*. Leiden: E.J. Brill, 1992. P. 11, 303, 304–315 et passim. Экстралингвистические данные (если таковые имеются) также указывают, что носители имен с начальным *S-* < *Xš-* были мидянами: так, некий Σατραβάτης был при Александре сатрапом Экбатан, древней столицы Мидии (*Justi. Iranisches Namenbuch...* S. 292).
 93. Араб. и перс. *sarj*, видимо, заимствованы из какого-то восточноиранского языка (согдийского?) – см. ИЭСОЯ III. С. 34–35).
 94. NCED. P. 366.
 95. См. подробно *Погребова М.Н. Центральноеазиатская гипотеза происхождения скифской материальной культуры и скифского этноса. Древности скифской эпохи*. М.: ИА РАН, 2006. С. 172–193.
 96. *Трубачев О.Н. INDOARICA в Северном Причерноморье. Реконструкция реликтов языка. Этимологический словарь*. М.: Наука, 1999. С. 199–201 (первая публикация: *Трубачев О.Н. Indoarica в Северном Причерноморье. Этимологии // Этимология 1982*. М.: Наука, 1985. С. 140–143).
 97. *Тохтасьев С.П.* Указ. соч. С. 98–99 и примеч. 227.

СЮЖЕТ О ПЕРВОЙ МЕДИТАЦИИ В БУДДИЙСКОЙ АГИОГРАФИИ

Статья посвящена сюжету о первой медитации Будды, как он представлен в литературе различных школ буддизма. В западной индологии господствует мнение об историчности данного сюжета. Однако сравнительный анализ всех его сохранившихся вариантов позволяет рассматривать предание о первой медитации как легенду, сформировавшуюся в ходе развития буддийской агиографии. Истоки этой легенды следует искать не в «исторической биографии» основоположника буддизма, а в древнем индийском фольклоре, ритуале, а также в индийской традиции аскезы.

Ключевые слова: Будда, буддизм, медитация, агиография, житие Будды, буддийский фольклор, первая медитация Будды, биография Будды.

Медитация, безусловно, одно из самых общеизвестных понятий, связанных в сознании европейца с буддизмом. Не удивительно, что этот экзотический для западного человека элемент восточной религии стал темой многих популярных книг и предметом ряда научных исследований. Однако европейское востоковедение традиционно изучает буддизм прежде всего с точки зрения истории философии. Образ «классического» буддиста, возникающий при чтении работ европейских ученых, представляет собой интеллектуала, занятого вопросами логики, гносеологии, метафизики и совершенно далекого от веры в чудеса, духов, богов, словом, во все то, чем наполнено буддийское искусство¹. Исследования, посвященные буддийской медитации, не являются исключением. Их авторы рассматривают медитацию в основном в ее философском и психологическом аспектах. Ученые ищут ее истоки в брахманистских учениях философов, повлиявших на формирование буддийской доктрины, изучают связь ее ступеней с «мирами» буддийского космоса, пытаются проанализировать

описанные в древних текстах изменения сознания медитирующего, используя достижения современной психологии².

Однако не следует забывать, что описания буддийской медитации встречаются не только в философских трактатах. Медитация еще и важный элемент множества сюжетов буддийской художественной литературы. Буддийская агиография полна рассказами о чудесах и сверхъестественных деяниях, и во многих ее сюжетах описывается, как Будда, собираясь совершить чудо, погружался в медитацию. Кроме того, два важнейших события жития основоположника буддизма – достижение просветления и уход в паринирвану – непосредственно связаны с медитацией. Поэтому несомненна необходимость ее изучения и в литературоведческом аспекте, в качестве мотива традиционной индийской агиографии.

Один из важных и интересных сюжетов, связанных с этим мотивом – сюжет о первой медитации, моменте, когда Гаутама впервые ощутил блаженство покоя и отсутствия желаний, к которому он будет стремиться в течение многих последующих лет. Именно воспоминание об этом событии побудили его отказаться от суровой аскезы и самоистязания и начать поиски «срединного пути» к освобождению. В этом эпизоде многое вызывает вопросы. Излагая его, источники порой противоречат друг другу. Связь между отдельными элементами повествования не всегда ясна.

Данной теме была посвящена статья Пауля Хорша «Первая медитация Будды»³. Главная задача, которую ставит перед собой немецкий учёный, – отделить первоначальное исторически достоверное ядро сюжета от позднейших мифологических наслоений. Придерживаясь подхода, предложенного ещё в конце XIX в. выдающимся индологом Германом Ольденбергом⁴, П. Хорш рассматривает тексты о Будде как источник, из которого с помощью исторической критики можно извлечь реальную биографию основателя одной из мировых религий. Излагая методы своего исследования, он формулирует четыре критерия историчности. Во-первых, следует приписывать историческому Будде те идеи, которые равно признаются всеми школами буддизма, такие как «четыре благородные истины», учение об отсутствии «Я» и прочие. Во-вторых, исторически достоверными стоит признавать события, описанные в текстах сухим и простым языком, без литературных изысков. В-третьих, историческими являются события, кажущиеся в памятниках древней агиографии «случайными», то есть собы-

тия, ничем не мотивированные, рассказ о которых не подразумевает какой-либо цели, а именно назидание либо восхваление. Наконец, достоверными следует считать события и высказывания, противоречащие тенденции к мифологизации, усиливавшейся с течением времени⁵.

На данных критериях основан анализ основных элементов сюжета о первой медитации, предпринятый Хоршем. Он выделяет следующие элементы сюжета: пахота, пребывание Гаутамы под деревом, собственно опыт медитации, связь медитации с обретением высшего знания⁶. Пытаясь обосновать достоверность эпизода первой медитации в целом, он обращается к теориям психологии, рассуждая о той важной роли, которую может иметь внезапное воспоминание из далекого прошлого в критические моменты жизни⁷.

Все четыре критерия могут быть оспорены. Третий из них представляется наиболее сомнительным, так как мотивация того или иного эпизода древнего сюжета не всегда бывает очевидной, и цель его изложения могла перестать осознаваться даже самими носителями традиции. Необоснованность того или иного эпизода может свидетельствовать скорее о его архаичности, чем о принадлежности к реальной истории. В древних культурах не редки случаи, когда смысл, стоящий за некоторым элементом сюжета, со временем забывался, но его важность продолжала осознаваться, тем самым обуславливая сохранение этого элемента в предании и порой побуждая к попыткам объяснить его существование за счет придания ему нового смысла. Опираясь на критерий «случайности», П. Хорш анализирует мотив пахоты, наблюдая за которой царевич Сиддхартха и погружается в первую медитацию. По мнению ученого, рассказ о пахоте в связи с медитацией совершенно не мотивирован, что свидетельствует в пользу его достоверности. При этом он обращает внимание на тот факт, что в ранних описаниях упоминается пахущий в поле царь Шуддходана. Занятие земледелием отца Будды противоречит статусу Гаутамы, что, как считает исследователь, идет в разрез с тенденцией мифологизации и возвышения основоположника религии и подтверждает правдоподобие эпизода и по четвертому критерию. При этом Хорш обращает внимание и на то, что в более поздних версиях жития мотив претерпевает изменения, и отец был «отстранён» от полевых работ. Причину этого исследователь видит в осознании вышеуказанного противоречия авторами более поздних, более мифологизированных жизнеописаний.

Вслед за Ольденбергом, Хорш заключает, что Шуддходана не был царём, а лишь крупным землевладельцем, находившимся в подчинении правителя Кошалы⁸.

Стоит ли считать эпизод с пахотой исторически достоверным? Действительно ли царский статус отца Гаутамы исключал его участие в пахоте? Следует вспомнить, что пахота – один из элементов *шраута*-ритуала, и, следовательно, царь как главный жертвователь иногда мог браться за плуг. Так, во время обряда *агничаяна* (сооружение алтаря), жертвователь должен вспахать тот участок земли, где будет сооружен алтарь («Шатапатха-брахмана» VI.2.2.2 – VI.2.2.21). Мотив пахущего царя известен и эпической традиции. Дочь царя Джанани Сита появилась на свет из борозды (санскр. *sītā*), проведенной самим правителем, вспахивавшим площадку для предстоящего жертвоприношения («Рамаяна» I.66.13–16).

Гораздо сложнее решить вопрос о «случайности» пахоты в рассказе. Упоминание о сельскохозяйственном труде в том или ином виде присутствует во всех вариантах сюжета и действительно кажется «немотивированным». Чтобы установить утраченный в традиции смысл соединения пахоты и медитации, необходим углубленный анализ всего сюжета.

В настоящей статье будет предпринята попытка сопоставить различные версии рассказа о первой медитации Будды, установить смысловую связь между основными его элементами и реконструировать его первоначальный вариант. Начать следует с сопоставления всех вариантов рассматриваемого сюжета.

Датировка текстов, к которым нам предстоит обратиться, даже относительная, вызывает большие сложности, что, как известно, характерно для всей литературы древней и средневековой Индии, поэтому последовательность, в которой источники будут представлены в данной работе, основана не столько на хронологии самих произведений, сколько на принятых в индологии представлениях о развитии направлений буддизма.

Наиболее древней разновидностью буддизма принято считать тхераваду. В состав палийского канона, содержащего учение этой школы, входит «Махасачкасутта» (*Mahāsaccakasutta*, «Великая сутта о Саччаке»). Этой же школе принадлежит и созданное позднее жизнеописание Будды «Ниданакатха» (*Nidanakatha*, «Сказание о начале»). Представитель школы сарвастивадинов, великий буддийский поэт

Ашвагхоша (I–II вв. н.э.) изложил жизнь основателя учения в своей поэме «Буддхачарита» (Buddhacarita, «Жизнь Будды»). От другой школы раннего буддизма, локоттаравады, сохранился еще один вариант жития – «Махавасту» (Mahāvastu, «Великое сказание»). Локоттаравада принадлежит к направлению махасангхиков, которое принято рассматривать как переход от раннего буддизма к махаяне. Среди последователей собственно махаяны особым почитанием пользуется повествование о духовном пути Гаутамы – «Лалитавистара» (Lalitavistara⁹). Все эти памятники содержат рассказ о первой медитации.

Рассмотрим интересные нас фрагменты.

Махасаччакасутта представляет собой беседу Будды с джайном по имени Саччака Аггивесана. Будда рассказывает о своих аскетических странствиях от учителя к учителю в поисках освобождения и о суровой аскезе, в которой он подвизался. Эпизод первой медитации изложен как воспоминание Будды, внезапно пробудившееся в нем в критический момент, когда в результате жестоких самоистязаний он находился на пороге смерти. Воспоминание о блаженстве, испытанном однажды в детстве, побудило Гаутаму отказаться от аскезы и избрать так называемый «срединный путь», который и привел его к просветлению.

Вот что я подумал, Аггивессана: «Из тех мучительных, неприятных, резких, болезненных, тягостных ощущений, которые в прошлые времена испытывали шраманы или брахманы, это самое сильное, нет его сильнее. Из тех мучительных, неприятных, резких, болезненных, тягостных ощущений, которые в будущие времена будут испытывать шраманы или брахманы, это самое сильное, нет его сильнее. Из тех мучительных, неприятных, резких, болезненных, тягостных ощущений, которые теперь испытывают шраманы или брахманы, это самые сильные, нет их сильнее. Воистину, благодаря этим тягостным и трудноосуществимым делам я не достигну высших человеческих состояний, лучших видения и знания, подобающих благородным. Может быть, есть другой путь к просветлению?» Вот, что я подумал, Аггивессана: «Помню, когда [мой] отец шакья работал, я сидел в прохладной тени дерева джамбу и, отбросив страсти, отбросив неблагие дхармы, наслаждался, погружившись в медитацию первой ступени – с рассуждением, с размышлением, рождённую различающим знанием, доставляющую радость и приятные ощущения. Может, это и есть путь к просветлению?» Вот какое осознание, Аггивессана, мне пришло вслед за воспоминаниями: «Это и есть путь к освобождению». Вот, что я подумал, Аггивессана: «Почему же я боюсь этого приятного ощущения, того приятного ощущения, которое не имеет отноше-

ния ни к страстям, ни к неблагим дхармам?» Вот, что я подумал, Аггивесана: «Не боюсь я этого приятного ощущения, того приятного ощущения, которое не имеет отношения ни к страстям, ни к неблагим дхармам»¹⁰.

«Ниданакатха», своего рода введение к сборнику палийских джатак, представляет собой последовательное изложение жития Будды. Этот памятник не входит в палийский канон и рассматривается как своего рода введение к собранию джатак. Повествование начинается со встречи Бодхисаттвы с буддой Дипанкарой в одной из прошлых жизней и заканчивается рассказом о формировании буддийской общины. «Ниданакатха» представляет раннюю стадию развития легенды о Будде¹¹. Сюжет о первой медитации в этом тексте следует сразу после рассказа о посещении младенца Гаутамы брахманами, предсказавшими его дальнейшую судьбу.

И вот, однажды у царя был праздник сева¹². В этот день весь город украшают, как жилище богов. Все слуги, работники и другие [люди], украшенные гирляндами, умещениями и прочим, одетые в новые одежды, собираются в царском дворце. Когда [в поле] работает царь, впрягается тысяча плугов. В этот день сто семь плугов вместе с быками, уздой и упряжью были украшены серебром, плуг же, который держал царь, был украшен сверкающим золотом. Рога, уздечки и стрекала быков были украшены золотом. Царь вместе с огромной свитой отправился [из дворца], взяв с собой сына. [Около] места работы было дерево джамбу с густой листвой и плотной тенью. Царь повелел постелить для сына подстилку, соорудить над ним шатер, покрытый золотыми блестками, прикрыть его завесой, установить [для него] охрану, а сам, украшенный всеми украшениями, окружённый множеством министров, пришёл на место пахоты. Там царь взял плуг [украшенный] золотом, министры – 107 плугов, [украшенных] серебром, пахари — остальные плуги. Взяв [их], они начали проводить борозды туда и обратно. Царь же то уходил далеко [с плугом], то возвращался обратно. Это место было исполнено большого величия. Няньки, сидевшие вокруг Бодхисаттвы, вышли из-под завесы [шатра, думая]: «Посмотрим на величие царя». Бодхисаттва огляделся вокруг, никого не увидел, быстро поднялся, сел скрестив ноги, успокоил дыхание и погрузился в медитацию первой ступени. Няньки задержались немного, бродя среди изысканных яств. Тени других деревьев сдвинулись, тень же того дерева стояла [на месте], приняв форму круга. Няньки, [вспомнив]: «сын благородного-то один [остался]», отодвинули завесу и, войдя внутрь, увидели Бодхисаттву, сидящего скрестив ноги, и это чудо [с тенью], пошли и сказали царю: «Господин, Бодхисаттва сидит так, и тени других деревьев

сдвинулись, тень же дерева джамбу стоит, круглая, на месте». Царь быстро пришёл и, увидев чудо, так сказал сыну: «[Выражаю] тебе, сынок, почтение второй раз^{13!}»¹⁴.

Среди наших источников поэма Ашвагхоши «Буддхачарита» является единственным авторским произведением. Из китайских и тибетских сочинений известно, что Ашвагхоша был современником императора Канишки, правившего во II в. н. э.¹⁵. Хотя текст относится к направлению хинаяна, в нем уже присутствуют некоторые элементы махаяны. Поэма написана на классическом санскрите и относится к жанру махакавы (искусственный эпос). Повествование включает в себя события от рождения Будды до первого буддийского собора. Интересующий нас отрывок входит в пятую главу произведения.

4. [Увидев] достоинства [этого] места, желая [прогуляться] по лесу, он углубился дальше в лес, и увидел, как пахут землю, борозды которой подобны волнам на воде.

5. Увидев эту землю в таком состоянии – с рассыпанными, разрезанными плугом пучками травы, усыпанную убитыми мелкими существами, червями и насекомыми — он ощутил скорбь, будто при убийстве родственника.

6. Видя пахущих мужей, красота которых поблекла от ветра, солнечных лучей и пыли, и волов, одолеваемых усталостью от бремени [плуга], высший среди благородных преисполнился высшей жалости.

7. Тогда, сойдя с коня, он медленно пошёл по земле и, охваченный печалью, скорбью, произнёс, размышляя о рождении и смерти [всего] живого: «Как же это горько!»

8. Желая [обрести] чистоту ума, он остановил следующих за ним друзей и подошёл в безлюдном месте к подножию дерева джамбу с прекрасными treпещущими листьями.

9. Он сел [там], где земля чиста и трава подобна ляпис-лазури, и, размышляя про себя о появлении и гибели живых существ, избрал путь покоя.

10. В тот момент, обретя покой ума, свободный от волнений [порождаемых] желаниями, объектами чувств и прочим, он достиг первой, спокойной ступени медитации, которой [свойственно] размышление и рассуждение и не присуще страдание.

11. Достигнув затем сосредоточенности ума, рождённой различающим знанием, [доставляющей] высшую радость и наслаждение, он после оставался умом погружённым в это [состояние], правильно созерцая путь мира.

12. «Как горько, что немощный человек, сам подверженный болезням, старости и гибели, несведущий, ослепленный страстью, испытывает отвращение к другому, мучимому старостью, больному или мёртвому!»

13. Если я сам, такой, пожелаю отвернуться теперь от другого, обладающего такой же природой, это будет нехорошо, неправильно для меня, познавшего эту высшую дхарму».
14. От него, так [сказавшего], правильно видящего вред, [который причиняют] миру болезнь, старость и смерть, в миг ушла страсть, пребывавшая в сердце, рождённая от [переполнявших его] силы, юности и жизни.
15. Он не радовался, не мучился, не впадал в сомнения, вялость и сонливость, не испытывал тяги к наслаждениям, не ненавидел и не презирал других.
16. Такая чистая мудрость, свободная от страстей, возросла у него, великого. И приблизился [к нему] человек в монашеских одеждах, не видимый другим.
17. Сын царя спросил у него: «Скажи, кто ты?» Тот ответил ему: «О бхикше среди людей, я аскет, страшущийся смерти и рождения, ради освобождения ушедший из дома.
18. Желая освобождения в преходящем мире, я, одинаково относящийся к родственникам и к чужим, устранивший порок страсти к объектам чувств, ищу благое бессмертное место.
19. Останавливаясь на ночлег где придется – то у подножия дерева, то в безлюдной хижине, то в лесу, то на горе – я странствую, ни к чему не стремящийся и ни на что не надеющийся, ради высшей истины, [питаюсь] как придётся милостыней».
20. Сказав так, он взмыл в небо на глазах у царевича, ведь он [был] небожителем, видевшим других будд в том же теле¹⁶, пришедший, чтобы [пробудить] в нём намерение¹⁷.

Как и в «Ниданакатхе», в «Махавасту» повествование начинается встречей Бодхисаттвы с буддой Дипанкарой и заканчивается проповеднической деятельностью Гаутамы. Памятник написан на буддийском гибридном санскрите. Композиция произведения довольно сложна: основное повествование многократно прерывается вставными сюжетами о предыдущих жизнях героев, прозаический текст перемежается многочисленными стихотворными вставками. Зачастую сюжеты, рассказанные прозой, повторяются в стихах в несколько измененной форме. Таким образом, в «Махавасту» один сюжет может быть пересказан до четырех раз¹⁸. Древнейшую часть памятника, которую составляет стихотворная часть текста, принято относить к первым вв. до н.э. Формирования же всего произведения шло не одно столетие и завершилось, вероятно, около IV в. н. э., при этом стихотворные части текста, более архаичные по языку и содержащие ряд

фрагментов, совпадающих с частями палийского канона, являются значительно более древними, чем проза¹⁹.

Царь Шуддходана с антахпуром и царевичем отправились в парк. Бодхисаттва, бродя по парку, достиг селения земледельцев. Там он увидел, как несут плуги. Этими плугами были вырваны [из земли] змея и лягушка. И мальчишки подобрали лягушку, чтобы съесть, а змею выкинули. И Бодхисаттва увидел это. Увидев же, Бодхисаттва сильно разволновался.

1 (1)²⁰. Пусть тело страдает вместе с душой, [но] я сегодня обрету бессмертие и освобождение от существования. Я не могу сдержать [свой] порыв, подобный стремлению океана к берегу.

Бодхисаттва сел в тени дерева джамбу, и когда солнце перемещалось в первой половине дня, тень не покидала Бодхисаттву. Он сидел, достигнув первой [ступени] медитации, [которой свойственны] размышление и рассуждение. Со стороны Гималаев двигались по небу в направлении [гор] Виндхья пять риши. Они не могли пройти над Бодхисаттвой.

1 (2). Мы не раз, подобно слону, сметая [на пути] множество деревьев манго со сплетёнными ветвями, преодолевали неизмеримо широкую гору Меру с алмазной вершиной, высоким крутым склоном.

2 (3). Мы, могущественные, достигали даже города богов и проходили в небе над домами богов и гандхарвов, но когда мы достигли этой рощи, мы обессили. О, чьё же величие препятствует [нашей] магической силе?

Боги произнесли гатхи:

3–4 (4–5). Рождённый в роду владыки царей, сын царя Шакьев, сияющий светом утреннего солнца мудрец, чье тело отмечено лучшими признаками, ярко сияющими, превосходящими юное сияние солнца – [этот] царь пришёл сюда, в этот лес, погрузился сознанием в медитацию, и его величие, усиленное целой сотней миллионов достоинств, препятствует [вашей] магической силе.

5 (6) Именно он – светильник, зажегшийся в непроглядной тьме. Он обретёт ту дхарму, которая воодушевит мир.

6 (7) В мире, сжигаемом огнём страстей, появился великий мудрец. Он обретёт ту дхарму, которая охладит мир.

7 (8) Среди бедствий в океане горя появился лучший корабль. Он обретёт ту дхарму, которая спасёт мир.

8 (9) Трём мирам, заблудшим среди великих бедствий сансары, он, зрячий, укажет лучший путь.

9 (10) Вот уже долго эти существа заключены в темницу сансары. Царь дхармы, он освободит [их] от оков.

10 (11) Страдающие всегда хотят иметь предводителя, искусного в советах. Благодетеля они радостно почитают [подношениями] еды и питья.

Царь спрашивал о царевиче, когда наступило время принятия пищи: «Где царевич будет принимать пищу?» Услышав [вопрос] царя, служители дворца, смотрители дворца, кираты, карлики разбежались повсюду искать царевича. Служитель гарема увидел царевича, сидящего в тени дерева джамбу, [погружённого] в медитацию, и тень не покидала царевича, хотя солнце перемещалось. Евнух увидел улыбающегося счастливого царевича, которого не покидала тень, не имеющая сознания. Служитель гарема сообщил царю Шуддходане:

1 (12) Хотя продвинулся диск разгоняющего тьму, тень дерева джамбу не покидает погружённого в медитацию Сиддхартху, царя среди людей, ослепительно сияющего, отмеченного лучшими признаками, непоколебимого, словно гора.

Выслушав служителя гарема, царь пришёл к царевичу и увидел ту тень дерева джамбу. Удивлённый царь сказал:

1 (13) Он – как огонь на вершине горы; словно луна, окружённая звёздами, он дает прохладу телам смотрящих на него; пребывающий в медитации, он подобен масляному светильнику.

Царь сказал: «Велик тот, кого так почитают даже те, кто не обладает сознанием». Царь Шуддходана поклонился в ноги Бодхисаттве, находящемуся в тени дерева джамбу.

Царь Шуддходана подумал так: «[Судя по тому], как ум царевича радуется покою медитации, правдивым окажется то предсказание риши Аситы»²¹.

«Лалитавистара», один из самых почитаемых текстов махаянского направления буддизма, повествует о жизни Будды с момента его пребывания на небесах Тушита до первой проповеди. Памятник представляет собой прозаический текст с многочисленными стихотворными вставками. Проза и стихи существенно различаются по лингвистическим признакам. Прозаические части написаны на языке, очень близком к классическому санскриту, а стихи (*gathu*) являют собой образец буддийского гибридного санскрита. Стихотворный текст зачастую пересказывает содержание прозаического, но почти всегда несколько изменяя детали сюжета. Так, два рассказа о первой медитации далеко не во всем совпадают друг с другом. Окончательная редакция «Лалитавистары» сформировалась поздно, не ранее VI в. н. э., но ее стихотворные части, несомненно, относятся к гораздо более древнему периоду. Рассказу о первой медитации в ней посвящена 11 глава «О селении земледельцев».

И вот, о монахи, царевич подросток. И однажды пошёл он со своими друзьями, сыновьями министров, посмотреть на селение земледельцев. Посмотрев на пахоту, он вошёл в парк. Бродя и блуждая в одиночестве, без спутника, взволнованный Бодхисаттва увидел прекрасное, чарующее дерево джамбу. Там Бодхисаттва сел в [его] тени, скрестив ноги. И когда Бодхисаттва сел, то достиг сосредоточенности сознания. Достигнув [сосредоточенности], Бодхисаттва наслаждался первой [ступенью] медитации, свободной от желаний, свободной от греховных неблагих дхарм, [доставляющей] радость и удовольствие, рождённой уединением, содержащей рассуждение и размышление. Благодаря сосредоточенному сознанию, полностью успокоившемуся, [в котором] прекращены рассуждение и размышление, он наслаждался второй [ступенью] медитации, доставляющей удовольствие и радость, рождённой сосредоточенностью. Он, невозмутимый из-за блаженства и бесстрастия, наслаждался, сохраняя память и ясность [ума]. И тело его испытывало приятные [ощущения]. Как повествуют благородные, безразличный, сохраняющий память и наслаждающийся блаженством, [он] наслаждался третьей [ступенью] медитации, свободной от удовольствия. Благодаря оставлению блаженства и благодаря оставлению страдания, благодаря устранению радости и печали, он впервые наслаждался четвёртой [ступенью] медитации, лишённой блаженства и страдания, чистой благодаря безразличию и осознанности.

Тем временем, пять славных риши, исповедующих другое учение, обладающих магическими способностями и пятью сверхъестественными знаниями, направлялись, передвигаясь по воздуху, с южной стороны света в северную сторону. Пролетая над этой рощей, они, словно столкнувшись [с чем-то], не могли двигаться [дальше]. С поднявшимися от волнения волосками на теле, они произнесли такую гатху:

1. Словно слон, сметая [на пути] множество деревьев манго со сплётёнными ветвями, мы не раз напрямик устремлялись на неизмеримо широкую гору Меру с алмазной вершиной. Мы, не сдерживаемые ничем, достигали даже города богов и взбирались на небо, [где находятся] дворцы якшей и гандхарвов. Но когда мы достигли этой рощи, мы обессилили. О, чьё же величие препятствует нашей магической силе?

И тогда лесные божества, которые были там, ответили этим риши в гатхах следующее:

2. Рождённый в роду владыки царей, сын царя шакьев, сияющий све-

том утреннего солнца, сияющий цветом сердцевины распустившегося лотоса, с лицом, подобным прекрасной луне, лучший в мире, мудрец, он, почитаемый среди богов, гандхарвов, владык нагов и якшей, взрастивший миллиарды достоинств в сотнях рождений, пришёл в этот лес и погрузился в медитацию, и его величие препятствует [вашей] магической силе.

И посмотрев вниз, они увидели царевича, плавающего великолепно и духовным пылом. У них явились такие [мысли]: «Кто же это сидит? Не Вайшравана ли это, властитель богатств? Или Мара, властитель желаний? Или великий царь змей? Или Индра, обладатель ваджры? Или Рудра, повелитель Кумбхандов? Или могучий Кришна? И не божество ли это луны, сын богов? И не Солнце ли, [обладатель] тысячи лучей? А может он будет царём-чакраватином²²?» И тогда они произнесли гатхи:

3. Облик красотой превосходит Вайшравану – конечно, это Кубера. А может, это подобие [Индры], обладателя ваджры. А может, это Солнце или Луна. А может, это [Кама], верховный властитель желаний. А может, это воплощение Рудры или Кришны. А может быть, это великий Будда, безупречный, с телом украшенным признаками.

И тогда лесные божества ответили тем риши в гатхах:

4. Та красота, которая пребывает в Вайшраване, или в Тысячеглазом²³, в четырёх хранителях мира, во владыках асуров, и та красота, которая пребывает в Брахме, владыке мира, и в Кришне, рядом с этим потомком шакьев, не сравнится даже с малой частью [его красоты].

И выслушав речь этих божеств, риши спустились на землю. Они увидели медитирующего Бодхисаттву, с неподвижным телом, сиявшего, словно средоточие духовного жара. Подумав о Бодхисаттве, они восславили его гатхами. Тогда один сказал:

5. В мире, сжигаемом огнём страстей, появилось это озеро. Он знает ту дхарму, которая охладит этот мир.

А другой сказал:

6. В мире, покрытом тьмой незнания, появился светильник. Он знает ту дхарму, которая озарит этот мир.

А другой сказал:

7. Среди бедствий в океане горя появился лучший корабль. Он знает ту дхарму, которая спасёт мир.

А другой сказал:

8. У тех, кто скован узами страстей, появился освободитель. Он знает ту дхарму, которая освободит мир.

А другой сказал:

9. У терзаемых старостью и болезнью появился лучший целитель. Он познает ту дхарму, что избавляет от рождения и смерти.

И риши эти, восславив Бодхисаттву такими гатхами, обошли его трижды в знак почтения и ушли по воздуху. Царь же Шуддходана, не видя Бодхисаттву, не радовался без Бодхисаттвы. Он сказал: «Куда ушёл царевич? Я не вижу его». Множество людей тогда поспешило на поиски царевича. И один из министров увидел Бодхисаттву сидящего в тени дерева джамбу, скрестившего ноги и медитирующего. Тени всех деревьев к тому времени сдвинулись. А тень дерева джамбу не покидала тела Бодхисаттвы. Увидев его, [министр] пришёл в изумление, возрадовался, возликовал и воодушевился, и быстро, в спешке пришёл к царю и произнёс гатхи:

10. Смотри, господин, царевич медитирует в тени дерева джамбу, [он] сияет красотой и духовным пылом, словно Индра или Брахма.

11. Тень того дерева, в тени которого сидит обладающий высшими признаками, не покидает медитирующего лучшего из людей.

Тогда царь Шуддходана подошёл к этому дереву джамбу. И он увидел Бодхисаттву, сияющего красотой и духовным пылом. Увидев [его], он произнёс гатху:

12. [Он] словно огонь, помещённый на вершине горы, или словно диск луны, окружённый звёздами. У меня дрожат руки и ноги, когда я вижу его, медитирующего и [наделенного] духовным пылом, [сияющего], будто светильник.

И он, поклонившись ногам Бодхисаттвы, произнёс гатху:

13. Дважды кланялся я тебе в ноги, о господин: когда ты родился, о мудрец, и [теперь], когда ты медитируешь, о наставник.

И тогда юноши, носившие паланкины, зашумели. Министры сказали им: «Не шумите, не шумите». Они спросили: «Почему?» Министры ответили:

14. Даже когда продвинулся диск разгоняющего тьму, тень этого дерева не покидает погружённого в медитацию Сиддхартху, сына царя, озаряющего небо, отмеченного лучшими признаками, непоколебимого, словно гора.

Об этом говорится так:

15. В жаркий сезон весны, когда наступает месяц джештха²⁴, когда расцветают цветы и появляется молодая листва, когда кричат кроншнепы, павлины, попугаи и сарики, многие сыновья шакьев выходят [на прогулку].

16. Собрание юношей высказало желание: «О царевич, пойдём в лес полюбоваться [окрестностями]! Что тебе сидеть в доме, словно брахману? О, мы пойдём вместе с гетерами».

17. В полдень Чистое Существо, окружённый пятью сотнями слуг, не сообщив ни матери, ни отцу, отправился, простодушный, в селение земледельцев.

18. И в этой деревне лучшего из царей было дерево джамбу со многими раскидистыми ветвями. Увидев [его], царевич, осознающий и испытывающий страдание, воскликнул: «Увы обусловленному [существованию], много страданий причиняет земледелец [живым существам]!»

19. Бодхисаттва, укротивший ум, подошёл к дереву джамбу, взяв траву, сам сделал [себе] подстилку, сел, скрестив ноги, держа тело прямо, и погрузился [поочерёдно] в четыре чистых [ступени] медитации.

20. Пять риши, движущихся по воздуху, не могли пройти [над] верхушкой [дерева] джамбу. Они остановились, лишившись опьянения гордости, и все вместе стали осматриваться.

21. На Меру, лучшую из гор, и на [горы] Чакравала²⁵ мы поднимались, сокрушая [все], стремительно, без препятствий. А теперь не можем преодолеть дерево джамбу. Какой же окажется сегодня здесь причина этого?

22. Они спустились на землю, встали и посмотрели на сына [царя] шакьев, [сидящего] под деревом джамбу, с яркими лучами духовного пыла, подобными сиянию золота из реки Джамбу, на Бодхисаттву, медитирующего, скрестив ноги.

23. Удивлённые, они сложили над головами руки в почтении и поклонились, припав к его ногам, [говоря]: «О благочестивый, благородный, прекрасный, сострадающий миру, просветлённый, скорей, принеси нектар бессмертия [всем] существам».

24. И когда солнце меняло положение, тень не покинула Сугату, лучшее из деревьев склонилось [над ним], словно лист лотоса. Многие тысячи богов стояли, сложив руки в почтении, и восхваляли стопы его, принявшего решение [обрести просветление].

25. Шуддходана же искал [его] в своём доме, спрашивая: «Куда же ушёл мой царевич?» Сестра матери говорила, что не может найти [его], и спрашивала: «О царь, куда же ушёл царевич?»

26. Царь в волнении расспрашивал смотрителя дворца, привратника и всех людей в доме: «Видел ли кто-нибудь, как мой царевич ушёл?» И услышал: «Господин, несравненный отправился в селение земледельцев».

27. И он тут же вместе с шакьями быстро покинул [город] и увидел благостного [Бодхисаттву], поднявшегося на холм возле деревни пахарей, сияющего красотой, словно многие миллиарды взошедших солнц.

28. Сняв диадему, меч и сандалии, сложив в почтении руки над головой, он восславил его: «Верно сказано великими риши, несомненно, царевич явился [в мир] ради просветления».

29. Двадцать две сотни радостных богов и пять сотен [потомков] рода шакьев подошли тогда [к Бодхисаттве], и увидев магические способности Сугаты, океана достоинств, с твердой решимостью вознамерились [достичь] просветления.

30. Он, поколебав все три тысячи миров, пребывающий в медитации, [сохраняя] осознанность, сосредоточенность и внимательность, сияющий, обладающий голосом Брахмы, сказал отцу: «Отец, разумней в селении земледельцев:

31. Если [им] нужно золото – я рассыплю золото, если нужна одежда – я дам одежду, если нужен урожай – я пролью дождь. Будь заботящимся обо всём мире, о царь!»

32. Наставив отца в собрании людей, он сразу же вошёл в лучший из городов, подражающий [людям в этом] мире, он пребывал в городе, умом устремлённый к уходу [из дома], чистый сердцем»²⁶.

Рассмотрим наиболее важные элементы сюжета.

В каком возрасте Гаутама обрел свой первый опыт медитации? В «Махасаччасутте» никакой конкретной информации об этом нет. Согласно «Ниданакатхе», первая медитация Будды имела место через некоторое время после предсказаний восьми брахманов относительно его судьбы. Эти предсказания, в свою очередь, были произнесены сразу за обрядом наречения имени. А такой обряд совершался в Древней Индии на 10-й или 12-й день после рождения ребенка²⁷. В связи с этим, мы можем предположить, что в свою первую медитацию Гаутама погрузился в младенчестве либо в раннем детстве. Подтверждением такому предположению служит и упоминание о «няньках» (dhātī), присматривавших за царским сыном. С этим согласуется точное указание возраста царевича к моменту первой медитации в знаменитом философском диалоге «Вопросы Милинды»: «Ведь еще прежде, государь, когда шакья, его отец, пахал в поле, а сам бодхисаттва, бывший тогда месячным младенцем, лежал под гвоздичным деревом в прохладной тени, он сел, скрестив ноги, отстранил утехи, отстранил неблагие дхармы, взошел на сопровождавшуюся задумыванием и продумыванием, порожденную различием, радостную и приятную первую ступень созерцания и начал на ней движение»²⁸.

В «Махавасту» эпизод с первой медитацией Будды следует за рассказом о посещении младенца риши Аситой, который предсказал царю Шуддходане, что его сын станет великим аскетом. Асита прибыл ко двору сразу после рождения царевича, поэтому в этой версии жития Гаутама погрузился в первую медитацию в очень раннем возрасте. Но некоторые источники связывают данный эпизод с более поздним периодом его жизни.

В «Лалитавистаре» рассказу о прогулке к селению земледельцев предшествует глава о посещении Бодхисаттвой школы правописания. Начинается этот рассказ словами: «И вот, о монахи, царевич подросток». Сиддхартха отправляется на прогулку в сопровождении своих друзей, сыновей министров. Таким образом, речь не может идти о раннем детстве. В стихотворном тексте говорится, что эту кампанию сопровождают гетеры. Следовательно, ко времени первой медитации Гаутама должен был вступить в пору ранней юности.

В «Буддхачарите» Ашвагхоши Будда в первый раз медитирует незадолго до своего ухода из дома, сразу после «трех встреч», т.е. это событие произошло уже в пору, когда юность Гаутамы достигла расцвета.

Место, где пребывает медитирующий царевич, во всех источниках обозначено одинаково. Он сидит в тени дерева джамбу. Эта деталь создает дополнительную отсылку к сцене просветления, произошедшего под деревом ашваттха (дерево Бодхи). В «Ниданакатхе», «Махавасту» и «Лалитавистаре» (в стихотворном и прозаическом рассказе) тень дерева демонстрирует чудесное свойство – она застывает и не покидает погруженного в созерцание Гаутаму, несмотря на движение солнца. Однако в «Махасаччасутте» и «Буддхачарите» это чудо не упоминается.

Еще одним чудом, связанным с рассматриваемым эпизодом, является полет пяти риши. В «Махавасту» пять обладающих магическими способностями мудрецов прилетают со стороны Гималаев, то есть, с севера. Согласно «Лалитавистаре», они движутся с юга на север, то есть в противоположном направлении. В обоих текстах говорится, что они не могут пролететь над медитирующим Бодхисаттвой. Боги возвещают им, что величие Гаутамы препятствует их магической силе. Ряд стихов, входящих в эпизод с риши, в обоих памятниках совпадают почти буквально («Махавасту» (1) – «Лалитавистара» 1, «Махавасту» (4–5) – «Лалитавистара» 2, «Махавасту» (7) – «Лалитавистара» 5,

«Махавасту» (8) – «Лалитавистара» 7). Это говорит о том, что в основе обоих фрагментов лежит один древний стихотворный текст. Однако, в других источниках пять риши не упоминаются. Возможно, в «Буддхачарите» эпизод с пятью риши трансформирован в рассказ о появлении перед Гаутамой небожителя в облике подвижника, который затем возносится на небо.

Еще один элемент сюжета о первой медитации – это поклонение, которое царь Шуддходана совершает собственному сыну. В «Ниданакатхе» и «Махавасту» отец поклоняется Гаутаме, увидев чудо с неподвижной тенью. В обоих же вариантах сюжета в «Лалитавистаре» Шуддходана кланяется, пораженный величественным обликом Бодхисаттвы. Реплики царя при этом в четырех версиях имеют два варианта. Кланяясь, царь говорит, что он выражает почтение сыну второй раз («Ниданакатха» и прозаическая часть «Лалитавистары»), и думает, что предсказания риши о будущем подвижничестве сына оказались верными («Махавасту» и стихотворная часть «Лалитавистары»).

Во всех приведенных фрагментах первая медитация совершается на фоне пахоты. Однако, в разных версиях сюжета пахоту совершают разные люди.

В «Махасаччасутте» это делает отец Гаутамы. Правда, в кратком изложении этого сюжета в канонической сутте сказано лишь – «отец работал». Для обозначения рода деятельности царя употреблено палийское слово *kammanta* («работа», санскр. *karmānta*), которое встречается и в сочетании *khettakammanta* «работа в поле». Это, а также тот факт, что во время работы отца бодхисаттва сидел под деревом джамбу, свидетельствует о том, что отец, вероятно, работал в поле.

В «Ниданакатха» пахота имеет явно ритуальный характер. Она является частью «праздника сева» (*varraṃaṅgala*) и также совершается самим царем. Текст дает яркое описание этого действия. В «Буддхачарите», «Махавасту» и «Лалитавистаре» царь не принимает участия в пахоте, в поле работают земледельцы. В «Махавасту» царевич покидает дворец вместе с отцом, что выглядит как рудимент более раннего варианта сюжета, в котором пахал сам Шуддходана. Согласно «Лалитавистаре» и поэме Ашвагхоши, будущий Будда выезжает на прогулку без отца.

Связь между пахотой и медитацией в разных текстах выстраивается по-разному. В тех источниках, где пахоту совершает сам царь,

никаких попыток указать некую обусловленность медитации пахотой не предпринимается. Гаутама лишь сопровождает Шуддходану на пути к полю и находится рядом с ним во время пахоты. В тех версиях, где царь «отстранен» от полевых работ вводится основополагающий для буддийской этики мотив сострадания к живым существам. Этот мотив превращает пахоту в логически оправданный элемент сюжета, эмоционально мотивирующий поведение царевича. В «Махавасту» плуг губит лягушку и змею, чьи страдания нарушают душевный покой Бодхисаттвы. В стихотворной части «Лалитавистары» говорится, что царевич поражен тем, как «много страданий причиняет земледелец [живым существам]». А в «Буддхачарите» Ашвагхоша делает из пахоты картину тотального страдания: мучаются гибнущие в земле насекомые и растения, изнурены тяжелой работой волю, страдают от ветра, пыли и зноя сами пахари. Медитация Гаутамы предстает как единственный выход из мира, обреченного на вечный круговорот мучений.

Сравнение различных версий сюжета о первой медитации позволяет гипотетически выделить те его элементы, которые могли присутствовать в первоначальном варианте.

По всей видимости, Гаутама погрузился в свою первую медитацию в детском возрасте. Агиографическая литература нередко уделяет внимание детству святого. Его детские поступки могут служить своего рода прообразом будущих чудес и великих деяний, подобно тому, как в эпосе детские подвиги демонстрируют сверхчеловеческую силу героя и предвещают славное будущее. Перемещение эпизода с первой медитацией в «Лалитавистаре» и «Буддхачарите» с периода детства в период юности связано, вероятно, со стремлением придать сюжету большую реалистичность с психологической точки зрения. Это особенно очевидно в поэме Ашвагхоши, где первая медитация происходит после ясного осознания царевичем несовершенства мира, в котором существуют старость, болезнь и смерть (три встречи) и неизбежно взаимное причинение друг другу страданий (пахота).

Место, где пребывал царевич, находилось за пределами дворца, в тени дерева джамбу. Указание породы дерева (jambu – *Eugenia Jambolana*) присутствовало в первоначальном варианте сюжета. Выбор этой породы, вероятно, был не случайным. В буддийской космологии та часть земного мира, где находится страна Бхараты (Индия), расположена на континенте Джамбудвипа, центром которого является гигант-

ское дерево Джамбу. Высшая царская власть представляется в буддийских текстах как управление всей Джамбудвипой. Возможно, пребывание мальчика Бодхисаттвы под деревом именно этой породы символизирует его будущий статус царя дхармы и спасителя для всех существ континента Джамбу.

Что касается чуда с неподвижной тенью, которую это дерево отбрасывает, то отсутствие упоминания о нем в «Махасаччасутте» позволяет считать его более поздним добавлением, которое можно объяснить тенденцией к приданию Будде статуса некоего божественного существа, возвышающегося над миром. То же можно сказать и об эпизоде поклонения царя Шуддходаны сыну. Тенденция к возвеличиванию фигуры Будды послужила поводом к включению в сюжет и эпизода с пятью риши, не способными пролететь над царевичем. Этот эпизод призван продемонстрировать, что никакой подвижник не может быть выше Бодхисаттвы.

Можно с большой долей уверенности утверждать, что в оригинальной версии сюжета о первой медитации в поле пахал сам отец Гаутамы. Замену его на земледельцев следует понимать не только как желание подчеркнуть величие царского статуса, несовместимого с физическим трудом, но и как стремление избежать упоминаний о небуддийских обрядах (в данном случае – о ритуальной пахоте правителя).

Психологическая связь пахоты как образа страданий и медитации как способа освободиться от них относится к поздним обработкам сюжета. Ритуальная или праздничная царская пахота в первоначальном варианте сюжета не могла служить воплощением всемирного страдания.

Связь пахоты и медитации представляет собой главную и наиболее трудноразрешимую проблему рассматриваемого эпизода. Ее решение позволит приблизиться к реконструкции первоначального варианта сюжета.

Разумно предположить, что любые действия, сопровождающие пахоту имеют отношение к плодородию и будущему урожаю. В индийской культуре, как и во всех архаичных аграрных культурах, царь воспринимается как «супруг земли», т.е. лицо, ответственное за ее плодородие²⁹. В Индии главным фактором, обеспечивающим успех сельскохозяйственной деятельности, является своевременное (муссонное) выпадение осадков. Поэтому царь имеет непосредственное

отношение к наступлению сезона дождей. В эпосе говорится, что на территории, где правит идеальный царь, облака всегда проливают дождь («Махабхарата» 4.28.15). Если царь грешит, нарушает дхарму в любом ее аспекте – дождь не выпадает («Махабхарата» 3.110.19–36). Когда Индра, царь богов, видит, что все кшатрии-правители правят на своих территориях хорошо, он проливает потоки дождя в должное время в должном месте и таким образом проявляет заботу обо всех живых существах³⁰. В «Рамаяне» сообщается, что во время правления Рамы, дожди всегда шли вовремя³¹. В буддийских джатаках также сообщается о том, что правитель несет ответственность за выпадение осадков (джатака 194, 276). В случае засухи подданные обращаются за помощью к царю (джатака 54). Чтобы обеспечить процветание своей стране и прежде всего – обильный и регулярный урожай, царь обязан ежегодно совершать определенные ритуалы, заключающиеся в воспроизведении действий своего небесного прототипа – Индры: убийства Вритры и оплодотворение бесплодных жен демона, т. е. Земли³².

Иногда в древней Индии с целью предотвращения засухи мог совершаться обряд царской пахоты, связанный с образами Индры и Ситы-борозды, а также с символом дождевой воды-семена³³. По некоторым фольклорным вариантам легенды о рождении Ситы, царь Джанака вспахивает землю как раз во время засухи³⁴. Аналогией царской пахоте может служить обряд ритуальной вспашки старейшинами современной пенджабской деревни, имеющий целью вызвать дождь³⁵.

Ритуальная или праздничная пахота вплоть до прошлого века совершалась и в соседствующих с Индией странах Юго-Восточной Азии, испытавших сильное влияние индийской культуры. Например, в Сиаме и Бирме перед началом сезона дождей проводился обряд первовспашки, в котором главную роль играл местный царь или его временный ритуальный заместитель. Этот обряд знаменовал собой начало сезонных полевых работ³⁶. Его целью было обеспечить хороший урожай. Обряд первовспашки, который совершался в Бирме, имеет большое сходство с «праздником сева», описанном в «Ниданакатхе». На восточной стороне поля сооружали временный «дворец» для короля – этот дворец напоминает шатер для царевича из «Ниданакатхи». На праздник сходились все без исключения, от министров до бедняков. Начинал пахоту сам король. Слева и справа от него чуть впереди вели свои плуги министры королевских земель. Следующим рядом шли те, кто занимал крупные придворные должности, далее – бли-

жайшие родственники короля, затем начальники подразделений королевской конницы, и последний ряд состоял из богатых людей, приближенных к королю³⁷. В «Ниданакатхе» также говорится, что помимо царя пахоту совершали его министры и простые земледельцы. Во время первовспашки в Сиаме борозды проводились несколько раз вдоль и несколько раз поперек³⁸. Примерно таким же образом схема проведения борозд описана в «Ниданакатхе».

Интересные особенности этого обряда отмечены в его тайском варианте. В Таиланде временный наместник короля, проведя первую борозду, во время продолжения церемонии должен был стоять под деревом на одной ноге, положив правую ногу на левое колено³⁹. Такое же явление до сих пор можно наблюдать в Сиаме⁴⁰. Столь странная поза напоминает положение, в котором индийские эпические герои и подвижники совершали аскезу (tapas). Сам феномен тапаса, почти отсутствующий в Ведах, довольно широко представлен в эпосе. Тапас совершают прежде всего представители сословия кшатриев. Они практикуют аскезу ради того, чтобы получить магическое оружие, боевую мощь или неуязвимость, одержать победу над трудноодолимым врагом, либо ради обретения потомства или благополучия поданных⁴¹.

Различные аскетические практики также считались действенным способом преодоления засухи. Совершая аскезу, эпические герои претендуют на то, чтобы быть равными Индре и обрести контроль над вселенной, а значит – и над выпадением осадков⁴². Связь между аскезой и вызыванием дождя прослеживается и в древней ритуалистической литературе. В «Ригвидхане»⁴³, древнем трактате по ритуальной магии, говорится: «[Человек], желающий [вызвать] дождь, должен использовать гимн “Призывай [сильного этими хвалебными словами!]” («Ригведа» 5.83), отказавшись от пищи и нося влажную одежду; и скоро пойдет дождь» («Ригвидхана» II.17.4–5). Другой способ вызывания дождя, предложенный в том же памятнике, выглядит так: «Соблюдающий чистоту и старательный, до [уровня] рта погрузившись в воду лицом к востоку, пусть обратится к солнцу с этими двумя гимнами “[Произнеси] три [речи, впереди которых свет]” [и следующим] («Ригведа» 7.101–102). Желающий [вызвать] дождь пусть старательно произносит [эти два гимна], воздерживаясь от пищи. Когда минует пять дней, он добьется большого дождя» («Ригвидхана» II.30.1–2).

Как уже говорилось выше, детские поступки героя или святого, описанные в эпосе или житии, могут служить прообразом его будущих деяний. Первая медитация Гаутамы, также относящаяся к периоду детства, является предвестием его грядущего просветления. Сидя под деревом бодхи, Будда открыл для себя «срединный путь», путь между двумя крайностями – суровой аскезой и наслаждениями мира. Основой этого пути и явилась медитация (*dhyāna*), возникшая как своего рода «замена» тапаса, от которого он вынужден был отказаться, как от неверного способа достижения освобождения. Учитывая, что аскеза могла быть одним из компонентов ритуала первовспашки, можно предположить, что первая медитация имела какое-то отношение к тапасу, совершаемому, чтобы вызвать дождь и обеспечить урожай.

Чтобы приблизиться к первоначальному варианту рассматриваемого сюжета, обратимся к произведению, где речь прямо идет о дожде и о Будде.

«Дхания-сутта» из «Сутта-нипаты» («Сутта-нипата» 18–34) представляет собой обмен репликами в стихотворной форме между Гаутамой и домохозяином Дханией. При этом каждый из них пытается доказать преимущество своего статуса. В конце каждой реплики повторяется один и тот же рефрен, не имеющий прямой смысловой связи с их содержанием: «Если хочешь, пролей дождь, боже!» (*attha ce pathayasi pavassa deva*). После этого диалога, завершившегося репликой Будды, в сутте говорится, что пошел сильный дождь, увидев который, Дханийя признал свое поражение и вступил в буддийскую общину. В своей статье «О двух диалогических песнях палийского канона» Ю.М. Алиханова установила, что этот фрагмент сутты, наряду с некоторыми песнями из «Тхерагатхи», восходит к некоей небуддийской обрядовой песне, исполнявшейся амебийно и представлявшей собой своего рода состязание в вызывании дождя. Рефрен о дожде, перешедший в стихи сутты, превратил спор домохозяина и Будды в схожее обрядовое состязание, а дождь, пошедший после последнего повторения рефрена Гаутамой, ознаменовал собой его победу в этом споре и продемонстрировал его магическую силу⁴⁴.

В изначальном варианте предания пахота, видимо, являлась не фоном, а одной из основных частей сюжета. Первая медитация имела самое непосредственное отношение к пахоте и ее целям. Речь могла идти об обряде, сходном с обрядом первовспашки, проводившемся в

Таиланде, где царь сначала проводил первую борозду, а затем имитировал позу тапасвина. Этот сюжет мог оказаться пригодным для рассказа о первой медитации Будды, заменившей одно из действий, направленных на вызывание дождя – аскезу царя. Первоначальный вариант предания мог представлять собой рассказ о том, как «чудесный ребенок», сидя на краю поля и сосредоточив свою мысль, смог обеспечить выпадение дождя и достижение целей аграрного ритуала. Отголоском былого содержания эпизода может служить такая реплика из стихотворной части текста «Лалитавистары», которую Гаутама произносит сразу после первой медитации: «Отец, разужай в селении земледельцев: если [им] нужно золото – я рассыплю золото, если нужна одежда – я дам одежду, если нужен урожай – я пролью дождь».

Когда этот сюжет эволюционировал в буддийской традиции, первым шагом его трансформации могло быть переосмысление функции медитации. В буддизме главной ее целью является достижение блаженства в отсутствии страстей и освобождение. Поэтому связь эпизода с аграрной магией была утрачена, работа в поле превратилась в простой фон основного действия, а медитация стала самоценной. В «Ниданакатхе» и, возможно, в «Махасаччака-сутте», где говорится о работе Шуддходаны в поле, пахота еще носит ритуальный характер. Со временем она полностью утратила обрядовые черты и начала осмысляться как своего рода импульс, побудивший царевича, опечаленного муками живых существ и пахарей, страдающих при полевых работах, погрузиться в созерцание.

Таким образом, учитывая, что Гаутама был сыном царя и сам по своей сути являлся царем дхармы на всей Джамбудвипе⁴⁵, медитация в рассматриваемом нами сюжете могла в изначальном варианте представлять собой аскезу царя с целью вызвать дождь, сопутствующую обряду вызывания дождя при помощи ритуальной пахоты.

Примечания

1. Критику игнорирования религиозного элемента в буддизме и превращения его в философскую систему см.: *De Caroli R. Haunting the Buddha: Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2004.

2. См., например: *Vetter T.* The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden: Brill, 1988; *Wynne A.* The Origin of Buddhist Meditation. New York: Routledge, 2007.
3. *Horsch P.* Buddhas erste Meditation // *Asiatische Studien.* 1964. № 3. P. 100–154.
4. *Hermann Oldenberg.* Buddha. His Life, His Doctrine, His Order. Tr. by William Hoey. Varanasi: Pilgrims Publishing, 2000.
5. *Horsch P.* Buddhas erste Meditation. P. 104–105.
6. *Ibid.* P. 115.
7. *Ibid.* P. 107.
8. *Ibid.* P. 109.
9. Название этого произведения можно перевести по-разному: «Изящный пространный [рассказ]», «Пространный [рассказ] о прекрасном», «Пространный [рассказ] об игре [Будды]».
10. URL: <http://tipitaka.org/romn/> Дата обращения: 9.01.2011
11. *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977. Vol. 2. P. 189.
12. «Праздник сева» (*vappamaṅgala*) – словарь пали предлагает переводить это сочетание как «ploughing festival» (*Pali-English Dictionary / Ed. by T.W. Rhys Davids and W. Stede.* London: The Pali Text Society. 1952. Vol. 5. P. 59.), наш перевод передает более буквальное значение.
13. Первый раз царь выказал почтение сыну сразу после рождения Гаутамы.
14. Перевод сделан по изданию: *The Jataka, Together With Its Commentary, Being the Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha / Ed. by Fausboll V.* London: Luzac, 1964.
15. *Winternitz M.* *Op. cit.* P. 264–265.
16. Т.е. в этой жизни.
17. Перевод сделан по изданию: *Aśvaghōṣa's Buddhacarita or the Acts of the Buddha / Ed. and transl. by Johnston E. H.* Delhi: Motilal Banarsidas, 1998.
18. *Winternitz M.* *Op. cit.* P. 241.
19. *Ibid.* P. 247.
20. Здесь и далее в цитируемом фрагменте сначала дается нумерация стихов санскритского издания, затем в скобках – сквозная нумерация.
21. Перевод сделан по изданию: *Mahāvastu Avadāna / Introduction and preface by Dr. Radhagovind Basak; ed. by Dr. S. Bagchi.* Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Researches in Sanskrit Learning, 2003. Vol. II. P. 32–35.
22. «Чакравартин» (*cakravartin*) – букв. «вращающий колесо» – согласно буддийской мифологии, царь, правящий всем континентом Джамбу, то есть всем полуостровом Индостан.

23. «Тысячеглазый» (sahasrekṣaṇa) – одно из имен Индры.
24. Видимо, имеется в виду месяц jaiṣṭha, соответствующий периоду второй половины мая, первой половины июня, когда полная луна находится в созвездии jṣṭha.
25. «Чакравала» (cakravāla) – согласно буддийской космологии, железная горная цепь, очерчивающая границу буддийского мира, самая низкая из восьми горных цепей, окружающих горы Меру.
26. Перевод сделан по изданию: Lalitavistara / Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Researches in Sanskrit Learning, 1958. P. 90–95.
27. Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. М.: Высшая школа, 1990. С. 94.
28. Вопросы Милинды / Пред., комм. и пер. А. В. Парибока. М.: Наука, 1989. С. 270.
29. Об ответственности за выпадение осадков царей и вождей в архаичных культурах см. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Издательство политической литературы, 1983. С. 87–89.
30. Gonda J. Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leiden: Brill, 1969. P. 7.
31. Ibid. P. 11.
32. Васильков Я. В. Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (Сказание о Ришьяшринге) // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Наука, 1979. С. 112.
33. Там же. С. 113.
34. Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М.: Наука, 1974. С. 272 (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
35. Васильков Я. В. Указ. соч. С. 113–114.
36. Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл / Отв. ред. Р. Ш. Джарылгасинова, М. В. Крюков. М.: Наука, 1993. С. 208–209, 255–257, 261.
37. Там же. С. 255–257.
38. Там же. С. 261.
39. Там же. С. 209.
40. Васильков Я. В. Указ. соч. С. 113.
41. Там же.
42. Там же. С. 112–113.
43. Перевод сделан по изданию: Rigvidhana / Ed. by R. Meyer. Berlin, 1878.
44. Алиханова Ю. М. О двух диалогических песнях палийского канона // Литература и театр древней Индии. М.: Восточная литература, 2008. 287 с.
45. Gonda J. Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leiden: Brill, 1969. P. 126.

К ПРОБЛЕМЕ «ТРИВАНДРУМСКОГО ЦИКЛА»

Статья посвящена одному из наиболее интересных вопросов древнеиндийской филологии, который до сих пор не получил однозначного и общепринятого толкования среди индологов, – вопросу происхождения пьес «тривандрумского цикла». Принадлежат ли эти пьесы одному автору или разным; являются ли они оригинальными произведениями или переработками более ранних пьес; когда, где и с какой целью они были созданы? Поиски ответа на эти вопросы, на наш взгляд, следует начинать с рассмотрения идейного мира и содержательной структуры этих пьес в широком контексте истории индийской литературы, сопоставляя их с разными образцами драматургии Древности и Средних веков, а также привлекая материал неклассических, фольклорных театральных традиций.

Ключевые слова: «тривандрумский цикл», Бхаса, классическая драма на санскрите, Древность, Средние века, «Рамаяна», «Махабхарата», эпический сюжет, Южная Индия, фольклорный театр Терукутту.

Проблема «тривандрумского цикла», или, как её иначе именуют, «загадка Бхасы», имеет давнюю историю. В 1909 г. индийский санскритолог Т. Ганапати Шастри, занимавшийся поисками санскритских рукописей на Юге Индии, обнаружил в библиотеке одного из храмов близ города Падманабхапурама рукописный сборник, выполненный старым шрифтом малаялам и состоящий из 11 пьес на санскрите. В результате повторной экспедиции (1910 г.) к ним были добавлены ещё две пьесы. Найденные рукописи были отмечены такими знаменательными чертами, как отсутствие имени автора и жанровых подзаголовков в названиях пьес (за исключением трёх-четырёх, обозначенных как *натака* и *вьяйюга*). Все пьесы были в 1912–1915 гг. изданы Т.Г. Шастри в Тривандрумской санскритской серии и впоследствии получили известность как «тривандрумский цикл».

В числе опубликованных пьес находилась драма «О сне и Васавадатте» (Svapnavāsavadatta)¹, до 1910 г. известная ученым только по названию. Пьеса с таким названием нередко упоминается в работах средневековых теоретиков театрального искусства. В поэтической антологии Джалханы «Жемчужное ожерелье изящных речений» (Sūktimuktāvalī), в стихотворении, приписанном поэту и драматургу Раджашекхаре (первая половина X в.), эта драма связывается с именем Бхасы и определяется как лучшее его произведение.

Самое раннее упоминание о Бхасе как прославленном поэте мы находим в прологе к драме Калидасы «Малавика и Агнимитра» (предположительно IV–V вв.), где парипаршвака (помощник руководителя труппы) возмущается, как могут зрители обойти вниманием творения Бхасы, Саумиллы и Кавипутры и заинтересоваться пьесой Калидасы, современного поэта. О необыкновенном таланте и славе Бхасы-драматурга сообщают такие выдающиеся писатели Средних веков, как Бана (VII в.) и Дандин (VII–VIII вв.). Вакпатираджа в своей поэме «Убийство царя Гауды» (Gaṅḍavaho, VIII в.) и Джаянака, автор «Жизни Притхивираджа» (Pṛthivīrājacarita), приводят популярную легенду об испытании пьес Бхасы огнем, которое одна из них, «Васавадатта», благополучно выдерживает.

Поскольку ни одна из найденных рукописей, в том числе и рукопись «Васавадатты», не содержала указаний насчет того, кто был автором этих произведений², свидетельства старых текстов пришлось признать достаточно убедительными, чтобы констатировать: обретена одна из драм, принадлежащих перу великого поэта Древности. А что же остальные пьесы? Ведь они не только не цитировались средневековыми теоретиками литературы, но даже не упоминались в поэтических трактатах³, поэтому вопрос их авторства требовал специального разрешения.

В предисловии к первому изданию «Васавадатты» (1915 г.) Т. Ганapati Шастри приписал все 13 пьес, обнаруженных им, знаменитому Бхасе. Его вывод основывался на том, что все эти пьесы объединяет ряд структурных особенностей, не характерных для классических драм на санскрите. В числе таковых отмечаются своеобразная форма пролога⁴; отсутствие в нём *прарочаны* – сообщения о пьесе и её авторе; использование в целом ряде пьес, включая «Васавадатту», почти одной и той же *бхаратавакьи* – заключительного благословения – с небольшими вариациями. Кроме того, в пьесах действие развивается быстро,

нарушаются запреты «Натьяшастры» на изображение на сцене смерти, убийства, сна. В текстах пьес используются более архаичные пракриты, в частности, нет пракрита махараштри, который впервые был использован Калидасой. Язык «тривандрумских» пьес очень простой и отличается большим количеством устойчивых оборотов и формульных выражений, которые переходят из пьесы в пьесу. Наличие такого рода параллелей между «Васавадаттой» и остальными пьесами и послужило основным аргументом для Т. Ганапати Шастри в пользу того, что все они были написаны одним автором, а именно Бхасой. Поскольку Бхаса жил раньше Калидасы, в качестве верхней границы, определяющей время его жизни, был принят V в.

Выводы Шастри казались поистине эпохальными: был открыт великий поэт, ещё более древний, чем Калидаса, чьё литературное наследие представлено не шестью, как у Калидасы, а тринадцатью произведениями. Подобное открытие предлагало широкое поле для исследований, вызывая горячий энтузиазм и поддержку в индологическом мире. Бхаса – поэт, стоящий у истоков классической драматургии на санскрите. Его пьесы являют собой образцы ранней драмы, на основании которых можно было строить предположения о начальном этапе развития театра, проследить формирование классических жанров и даже получить представление о некоторых редких драматических формах (например, *вьяйого* и др.)⁵, упомянутых в «Натьяшастре», но не подкреплённых литературными текстами. Всё это существенным образом меняло сложившуюся картину индийского театра и открывало перспективы для более глубокого понимания его истории.

Однако несколько лет спустя выводы Т.Г. Шастри были подвергнуты серьёзной критике. А. Кришна Пишароти и К. Рама Пишароти⁶, историки театра Кудияттам, в репертуаре которого было несколько «тривандрумских» пьес, показали, что их структурное сходство с «Васавадаттой» не может быть принято как доказательство их принадлежности Бхасе. Более того, они вовсе не являются оригинальными авторскими произведениями. Пишароти выдвинули тезис о том, что драмы «тривандрумского цикла» – это «результат компиляции и адаптации, к которым прибегали, чтобы удовлетворить обширные запросы процветающей керальской сцены»⁷. Это особенно хорошо видно на материале «Натаки о статуях». Первые четыре её акта с точки зрения драматургии и художественного уровня стоят неизмеримо выше, чем последние три, и очевидно, что эта драма, по словам Пишароти, «соб-

рана из кусков»⁸ – искусственно составлена из двух отдельных произведений разного достоинства. Дело в том, что в VIII в. театр Кудияттам, возникший в храмах Кералы и знаменитый своими традициями постановки санскритской драмы, которые можно наблюдать и в наши дни, переживал период своего расцвета и испытывал огромную потребность в новых пьесах на санскрите. Удовлетворить такую потребность было легче всего составлением новых пьес из материала старых, ибо, как полагают Пишароти, тем, кто писал пьесы для театра Кудияттам, было нелегко сочинять оригинальные тексты на языке, уже ставшем к тому времени классическим и никогда не имевшем на Юге Индии разговорных аналогов. Что же касается формальных особенностей, на которых Шастри заостряет внимание как на присущих исключительно «тривандрумскому циклу», то они распространяются, как показали Пишароти, на все те пьесы, что были написаны для театра Кудияттам в VII-VIII вв.⁹ Следовательно, время появления «тривандрумских» пьес (или по крайней мере некоторых из них) можно отнести не ранее, чем к VIII в.¹⁰

Идея Пишароти о позднем и, так сказать, вторичном происхождении пьес, приписанных Бхасе, получила поддержку ряда исследователей (Куннан Раджа, Л.Д. Барнетт, С.К. Де и др.). У них, в свою очередь, появились противники, которые стремились доказать, что эти пьесы аутентичны и принадлежат тому же автору, что и «Васавадатта» (Ч.Р. Девадхар, А.Д. Пусалькер, А.К. Уордер, П.А. Гринцер и др.). В мировую индологию вошла проблема, известная как «загадка Бхасы»: действительно ли пьесы «тривандрумского цикла» написаны Бхасой и представляют собой образцы ранней драмы или же это всего лишь переработки каких-то других пьес, выполненные на Юге в Средние века? Несмотря на обоснованность и правдоподобие доказательств, приводимых в пользу и одной, и другой точки зрения, вопрос авторства и времени создания этих пьес до сих пор не получил окончательного решения.

К сожалению, ныне всё ещё не было сделано ни одного шага к пересмотру традиционного представления о «тривандрумском цикле» как о целостном единстве, стоящем особняком в истории индийской литературы. Отсюда два наиболее широко распространённых, но недостаточно эффективных подхода к исследованию этих пьес. Первый, характерный для сторонников «теории Бхасы», делает попытку выявить авторство, время и место создания «тривандрумских» пьес пу-

тём сопоставления их друг с другом, отталкиваясь от общих для них формальных черт (особой формы пролога, архаичности праkritов, текстуальных совпадений и т.п.). Второй, используемый их оппонентами, опирается на сугубо текстологический метод, позволяющий установить текстуальные связи и соотношения конкретных «тривандрумских» пьес с другими, которые не входят в данный цикл, но при этом оставляющий за рамками исследования идейно-художественные и содержательные особенности рассматриваемых произведений.

Надо признать, что, несмотря на указанный недостаток последнего метода, его приверженцам удалось высказать довольно интересные соображения (речь о них пойдёт ниже), которые вносят значительную ясность в восприятие «тривандрумской» драматургии и позволяют взглянуть на неё с новых позиций. Но картина наших представлений о ней не может быть полной, если не учитывать того, что любое произведение литературы несёт на себе печать эпохи, которая его породила. Бхаса – древний автор, следовательно, пьеса, принадлежащая ему, должна иметь черты, свойственные драме эпохи Древности. Единственным ключом к разгадке так называемой «загадки Бхасы» может быть только изучение особенностей каждой из пьес этого цикла в контексте драматургии Древнего и Средневекового периода, а также – поскольку пьесы были найдены на Юге – южно-индийской, несанскритской, театральной традиции. Иными словами, надлежит искать ответ на вопрос: какие особенности роднят драмы «тривандрумского цикла» с известными нам пьесами на санскрите и чем первые отличаются от вторых.

Поскольку классическая древняя и средневековая драма на санскрите достаточно хорошо изучена, то, зная, как она изменялась в зависимости от художественного сознания эпохи, можно судить о том, когда могла быть написана та или иная драма.

Начнём поиски истины с вопроса: что же всё-таки представляет собой «тривандрумский цикл», если признать, что это именно цикл, а не просто набор механически сведённых вместе разнохарактерных текстов, случайно попавший в руки исследователя? При самом беглом взгляде отчётливо бросается в глаза тот факт, что, с точки зрения сюжетной основы, «тривандрумский цикл» распадается на две части.

Первую часть составляют так называемые «лирические» драмы (как определяет их П.А. Гринцер), сюжеты которых восходят к легендарно-исторической или романно-сказочной основе. Это пьесы «О сне

и Васавадатте» и «О Яугандхараяне и его обете»¹¹ (Pratijñāyauḡandharāyana), сюжеты которых заимствованы из «Большого сказа» (Bḡhatkathā) Гунадхьи – древнего городского романа о приключениях царя Удаяны; «Чарудатта» (Cārudatta) – фрагмент пьесы, совпадающий с первыми четырьмя актами «Глиняной повозки» Шудраки – единственного дошедшего до наших дней образца жанра древней *пракараны* (городской драмы на вымышленный сюжет); и «Авимарака» (Avimāraḡa), которая, по всей видимости, также опирается на историю, зафиксированную в «Большом сказе» и его переработках и имеющую фольклорные корни. Другую, гораздо более обширную группу внутри «тривандрумского цикла» составляют пьесы на эпический сюжет. Это две драмы на сюжет «Рамаяны»: «Натака о статуях» (Pratimānāḡaka) и «Натака о венчании на царство» (Abhiḡekanāḡaka); шесть пьес, основанных на различных эпизодах «Махабхараты»: «Речь посла» (Dūtavāḡya), «Гхатоткача-посол» (Dūtaghaḡotkaca), «Бремя Карны» (Karnabhāra), «Сокрушение бёдер» (Ūrubhaḡaḡa), «Вьяйога о среднем [брате]» (Madhyamavyāyoga) и «Пять ночей» (Pañcaḡātra), а также одна пьеса, повествующая о детских годах бога Кришны – «Детские подвиги» (Bālacarita)¹².

Предположение, что все эти пьесы принадлежат одному автору и одному времени, вызывает определённые сомнения. Настораживают два обстоятельства: во-первых, чрезвычайная сюжетная пестрота, не характерная для индийских драматургов (Калидасы, Харши, Вишакхадатты и др.); во-вторых, преобладание эпического сюжета. Древняя (и раннесредневековая) драма использует мифологический, реже – исторический сюжет. Драма на эпический сюжет (главным образом – «Рамаяны») появляется в первой трети VIII в. в творчестве Бхавабхути¹³. Ни одной более или менее определённо датированной пьесы на эпический сюжет, принадлежащей к более раннему времени, мы не знаем. Но если всё же допустить, что все «тривандрумские» пьесы были созданы одним и тем же автором, который жил раньше, чем Калидаса, то какими причинами объяснить то обстоятельство, что в течение более 200 лет поэты, начиная с Калидасы, совсем не инсценируют эпос, но со второй половины VII в. вновь начинают обращаться к нему?

Если же придерживаться противоположной точки зрения, согласно которой драмы «тривандрумского цикла» следует признать поздними текстами, появившимися на свет в результате компиляции и адаптации, то решения требует следующая проблема. Какие именно

оригинальные произведения подверглись переработке, прежде чем стать той или иной «тривандрумской» пьесой, и насколько глубокие изменения были внесены в первоначальный авторский текст?

Надо заметить, что работа с «лирическими» пьесами (кроме «Васавадаты», которую признают произведением Бхасы) проводилась именно в этом ключе. Понятно, что, прежде чем рассуждать о характере переработки, необходимо располагать исходными, более старыми материалами, которые этой переработке подвергались, и в данной связи наличие у «Чарудатты» такого «брата-близнеца», как «Глиняная повозка» не могло не породить вопроса: что из них появилось раньше? Является ли «Чарудатта» адаптацией первых четырёх актов пьесы Шудраки¹⁴ или, наоборот, сам послужил для него источником вдохновения?¹⁵ Наиболее исчерпывающий ответ на этот вопрос был дан в работе Г.Д. Схоккера¹⁶.

На основании очень тщательного сличения цитат, приписываемых Шудраке в работах средневековых теоретиков, с текстами «Глиняной повозки» и «Чарудатты» Схоккер приходит к выводу, что обе эти пьесы восходят к одному древнему оригиналу, который до нас не дошёл, и являются его более поздними переработками: одна – расширенной и сохранившей имя автора, другая – фрагментарной, но сохранившей название, близкое к оригинальному. Первоначальный же текст носил название «Бедный Чарудатта» (*Daridrācārudatta*), и автором его был Шудрака (III–IV вв.).

Необходимо упомянуть также замечательную работу Германа Тикена, посвящённую разбору пьесы «О Яугандхараяне и его обете»¹⁷. Проводя наблюдения над её композицией, он отмечает сходство основной интриги этой пьесы с сюжетом драмы Вишакхадатты «О Ракшасе и его перстне» (*Mudrāgākṣasa*, сер. VII в.)¹⁸, который строится как соперничество министров враждующих царей. Тикен также указывает на очевидное заимствование 1-й сцены 3-го акта «Яугандхараяны» – ссоры приверженцев разных аскетических практик из-за горшка с подаянием – из одноактного фарса (*прахасаны*) «Хмельные забавы» (*Mattavilāsa*)¹⁹. Последний принадлежит перу Махендравикрамаварана, царя из династии Паллавов (VII в.). Тикен находит, что пьеса «О Яугандхараяне и его обете» в целом выполнена в «лоскутной» технике, то есть состоит из разнообразных фрагментов, взятых из популярных текстов, которые к тому же плохо связываются между собой. Это вызывает ассоциации с тем, о чём писали Пишароти в связи с «Натакой о

статуях»²⁰, однако выводы Тикена оказываются принципиально иными. Во-первых, он возражает против утверждения Пишароти, что пьесы «тривандрумского цикла» были специально созданы для театра Кудияттам. Во-вторых, он находит свидетельства, указывающие на то, что история театра Кудияттам начинается не с VII–VIII вв., как думали Пишароти, а с X в., если не позже²¹, и это даёт право предположить, что «тривандрумские» пьесы попали в его репертуар из более ранней традиции. Тикен считает, что это могла быть драматическая традиция, которая сформировалась при дворе Паллавов в конце VI в., в период «санскритского Ренессанса» на Юге, и частью которой стали «тривандрумские» пьесы²².

Наконец, отечественная исследовательница Е.Б. Мельникова, в своей диссертации «Проблемы жанра лирических пьес «тривандрумского цикла» убедительно доказывает, что «Авимарака» обнаруживает близость к жанру средневековой придворной *пракараны* («Малати и Мадхава» Бхавабхути), а также повествовательной романной традиции («Приключения десяти принцев» Дандина)²³ и традиционной тамильской поэзии Сангам²⁴.

Суммируя всё вышеизложенное, можно сделать следующие выводы: среди «лирических» драм только «Васавадатта» является произведением Бхасы, к сожалению, дошедшим до наших дней лишь в сокращённом варианте; остальные три едва ли имеют какое-либо отношение к Древности и к Бхасе. «Чарудатта» – переработка утерянной пьесы Шудраки. Пьесы «О Яугандхараяне и его обете» и «Авимарака» были созданы не ранее VII–VIII вв., когда Паллавы культивировали литературу на санскрите. Две последние пьесы стоят на пересечении двух драматических традиций: северной, классической и южной, только начинающей усваивать её достижения (этим оправдывается некоторая «неуклюжесть» их конструкции), и вполне вписываются в общую картину раннесредневековой драматургии.

Выводы, полученные в результате работы с «лирическими» пьесами «тривандрумского цикла», применимы и к «эпической» его части: место создания – Южная Индия (предположительно – Тамилнад); время – VII–VIII вв.²⁵

В Средние века почти на всей территории Индии создаётся огромное количество пьес на эпический сюжет. Большинство из них со временем было утеряно, и об их содержании можно судить только по цитатам и упоминаниям в теоретических работах средневековых учё-

ных²⁶. В Северной Индии особой популярностью пользуется сюжет «Рамаяны», который входит в классическую драму только после Бхавабхути, то есть после VIII в. Драма этого типа приобретает по сравнению с древней драмой новые черты. На смену теме добрачной любви и страданий героя в разлуке с возлюбленной приходит семейная тема и родственная любовь. Драматический интерес смещается в сторону героя. Драма рисует идеального героя, воплощающего образец для подражания. Появляется также мотив нравственной ответственности героя за свои поступки, которого нет в древней драме. В драме возрастает роль дидактики, при этом нравственный идеал демонстрируется на эпическом примере. Отсюда стремление исправить отрицательные поступки эпических персонажей. А это, в свою очередь, ведёт к тому, что традиционный эпический сюжет меняется поразительным образом: эпизоды, в которых персонажи эпоса оказываются недостаточно добродетельными (Кайкейи требует изгнания Рамы в лес; Рама убивает Вали из засады; Сита отсылает сначала Раму, затем Лакшману из дома, становясь доступной для похищения, и т.п.) либо изымаются, либо подвергаются изрядной переработке таким образом, что с персонажа снимается всякая вина.

Обе «тривандрумские» драмы на сюжет «Рамаяны» обнаруживают определённую близость к рамаитским пьесам Бхавабхути. В том, как отбирается эпический материал для инсценировки, образцом для них служит его пьеса «Жизнь великого героя» (Mahāvīracarita): обе они излагают историю Рамы до победы над Раваной и завершаются его помазанием на царство. При этом «Натака о статуях», словно подражая Бхавабхути, вводит очень существенные изменения в эпический сюжет. Царство Дашаратхи становится обещанной долей имущества (śūlka) Кайкейи²⁷, которую она может потребовать в любой момент (что она и делает). Едва начавшись, прерывается по слову Кайкейи, требующей царства, церемония помазания Рамы. Бхарата узнаёт о смерти Дашаратхи в доме статуй (pratimāgṛha), где видит статуи всех почивших царей рода Рагху.

Обстоятельства похищения Ситы представлены таким образом, что она оказывается ни в чём не повинной. Находясь в лесу, Рама намеревается надлежащим образом совершить обряд годовой *шраддхи* (подношения предкам жертвенной пищи в виде шариков из мяса) в честь своего умершего отца и потому уходит добывать не золотого оленя, а чёрную антилопу, мясо которой считается наиболее пригод-

ным для поминальной жертвы предкам. Лакшмана же ещё раньше по поручению Рамы отправляется встречать отшельника, вернувшегося из паломничества. В центре внимания «Натаки о статуях» находится проблема престолонаследия при равных правах обоих наследников – Рамы и Бхараты, и в связи с этим, акцентирование нравственной ответственности Бхараты за проступок матери, а также проблема вины и оправдания Кайкейи. Она требует изгнания Рамы не из корысти, а ради того, чтобы сбылось проклятие отшельника, предрекшего Дашаратхе смерть в разлуке с сыном. «Натака о венчании на царство», напротив, допускает лишь небольшие отклонения от эпоса (к таковым можно отнести появление Варуны, приказавшего водам океана расступиться и пропустить войско Рамы, а также венчание Рамы на царство не в Айодхье, а непосредственно на Ланке), излагая события в целом очень близко к оригиналу. Основная идея «Натаки о венчании на царство» сводится к наказанию обидчика (Вали, Раваны) за оскорбление – похищение жены героя (Рамы, Сугривы).

Важно отметить также, что в «Натаке о статуях» нет ни одного указания на божественность Рамы. Он изображается земным человеком, мальчиком-подростком (здесь, как и в «Жизни великого героя», подчёркивается его юный возраст), но мальчиком идеальным – преданным дхарме, послушным и почтительным сыном, любящим братом и т.п. В «Натаке о венчании на царство», напротив, Рама повсеместно прославляется как аватара бога Вишну (чего нет ни в одной из рамаитских пьес Бхавабхути).

В драмах Бхавабхути впервые появляется интерес к батальной теме, теме поединков и сражений, которые даны в описаниях, вложенных в уста наблюдателей, специальных персонажей, не входящих в круг действующих лиц. Бхавабхути даёт пространное описание поединка Рамы и Вали в акте V «Жизни великого героя», а в акте VI – битвы на Ланке; в межактовой сцене к акту VI «Последних приключений Рамы» (Uttararāmacarita) поединок между Чандракету, сыном Лакшманы, и Лавой наблюдает и описывает пара видьядхаров. В «Натаке о венчании на царство» мы встречаем два подобных описания – это поединки Сугривы и Вали (акт I) и Рамы и Раваны (межактовая сцена к акту VII). Описание поединка между коршуном Джатаю и Раваной есть в «Натаке о статуе», где похищение Ситы, так же, как и в «Жизни великого героя», переносится в межактовую сцену (к акту VI).

Если рамаитские пьесы можно сопоставить с драмами Бхавабхути, то пьесы-инсценировки различных эпизодов «Махабхараты» демонстрируют совершенно иной тип драматургии. Северо-индийских аналогов этим пьесам мы не знаем. Это пьесы одноактные, за исключением «Пяти ночей», содержащих три акта, что отличает их от рамаитских пьес, имеющих шесть или семь актов. Именно такое количество актов является наиболее предпочтительным для литературной драмы Древности и Средних веков. Другое отличие связано с тем, что драмы на сюжеты отдельных эпизодов «Махабхараты» (за исключением «Вьяйоги о среднем [брате]») не имеют жанровых обозначений, тогда как обе рамаитские пьесы принадлежат к жанру *натаки* и в основных своих чертах напоминают драму на эпический сюжет в творчестве средневековых авторов²⁸.

Кроме того, «тривандрумские» пьесы-инсценировки эпизодов «Махабхараты» объединяет ещё одна общая и очень существенная черта: в отличие от рамаитских драм, где позиция эпического протагониста совпадает с позицией героя, среди этих драм нет ни одной, героями которой были бы Пандавы. В четырёх из них главным действующим лицом является Дурйодхана («Сокрушение бёдер», «Речи посла», «Гхатоткача-посол» и «Пять ночей»), в двух – Гхатоткача («Вьяйога о среднем [брате]» и «Гхатоткача-посол»), и в одной – Карна («Время Карны»). Что же касается Пандавов, то в большинстве драм они вообще не появляются на сцене. Правда, во «Вьяйоге о среднем [брате]» в сценах с Гхатоткачей и Хидимбой действует Бхима, но его значение, по сравнению с Гхатоткачей, не очень велико. Братья Пандавы появляются также в «Пяти ночах», но играют весьма незначительную роль в действии.

Знаменательным кажется ещё и тот факт, что в драмах-инсценировках эпизодов «Махабхараты» нет единой трактовки образа эпического злодея. Дурйодхана в разных пьесах воспринимается совершенно по-разному, что, между прочим, не всегда совпадает с собственно эпической, традиционной оценкой этого персонажа. В таких пьесах, как «Речи посла» и «Гхатоткача-посол» Дурйодхана выглядит весьма нелепо и комично. Он изображается глупым, самоуверенным, жестоким, хвастливым и подлым, не признающим силу и доблесть противника, неучтивым по отношению к Кришне (который в обеих пьесах выступает как божественное начало), совершенно лишённым всяких благородных черт. Это типичный набор характеристик коми-

ческого злодея, которыми наделяется ещё один эпический персонаж – Равана в обеих рамаитских пьесах. В «Сокрушении бёдер», напротив, Дурйодхана показан истинным кшатрием, до конца выполнившим свою дхарму.

В «тривандрумских» пьесах на сюжеты как «Рамаяны», так и «Махабхараты», появляются идеи и мотивы, аналогов которым мы не найдём ни в «лирических» пьесах «тривандрумского цикла», ни в классической драме. Культ предков и идея их поддержания с помощью предписанных обрядов, совершенно не характерная для Севера, вписываются в семейную тематику «тривандрумских» пьес. Наиболее отчётливо эти мотивы звучат в «Натаке о статуях», где предки всё время как бы незримо присутствуют в действии, наделяются способностью реагировать на происходящее, сопереживать героям. Даже эпизод похищения Ситы связывается с ритуалом годовой *шраддхи*. Отголоски этих же мотивов есть в «Сокрушении бёдер». Дурйодхана наставляет сына Дурджаю совершать поминальные возлияния воды (*pivāra*) вместе с Пандавами. Дхритараштра скорбит из-за невозможности получать поминальные жертвы после смерти. Ашваттахман укоряет себя за то, что, будучи занят приготовлением поминальной жертвы для своего отца Дроны, не успел предотвратить предательское убийство Дурйодханы²⁹. Во «Вьяйгоге о среднем [брате]» средний сын брахмана перед тем, как отдать себя на съедение ракшаси Хидимбе, матери Гхатоткачи, отправляется на озеро, где сам совершает себе поминальное возлияние воды (поскольку у него ещё нет детей), чтобы не мучиться жаждой на том свете.

К сожалению, мы не располагаем достаточным количеством материала, чтобы объяснить, какие именно религиозные, ритуальные или социальные реалии скрываются за связью погребальных мотивов с семейной тематикой, хотя эта связь очевидна и регулярна. Г. Тикен, например, объясняет присутствие погребальной символики в «Сокрушении бёдер» тем, что эта пьеса должна была исполняться при отправлении ритуала *шраддхи*³⁰. Дело в том, что и в современной Индии, в штате Тамилнад ритуальный спектакль может быть составной частью погребальной церемонии. По свидетельству исследовательницы южно-индийского традиционного театра Терукутту (Каттаикутту) Х.М. де Брёйн, в репертуаре актёров этого театра есть две пьесы на тамильском языке – «Карнамокша» и «Валимокша». Они разыгрываются в связи с погребальным обрядом карумантарам, который совершают члены небрахманских сообществ на 16-й день после смерти по-

койного. Накануне этого дня родственники усопшего заказывают постановку одной из этих пьес. Они надеются, что это поможет душе умершего достичь освобождения (*мокши*)³¹. Опираясь на это свидетельство, Г. Тикен предполагает, что и «Сокрушение бёдер» могло быть исполнено в связи с подобными ритуалами на Юге в Средние века по заказу частных лиц. На возможную связь этой пьесы с ритуалом указывает также наличие центральной семейной сцены и акцент на семейных ценностях. Но как быть в этом случае с пьесами, содержащими ту же погребальную символику, которые исследователь соотносит с другими ритуалами?

Г. Тикен отмечает, что в текстах самих этих пьес встречаются упоминания о том или ином ритуале, и находит в этом подтверждение идее о том, что каждая пьеса была привязана к определённом ритуалу. Так, по его мнению, обе рамаитские драмы ставились по случаю *абхишеки* – царского помазания на трон; «Пять ночей» исполнялись в ходе царского ритуала *раджасуя*; «Вьяйога о среднем [брате]» связывается с брахманской церемонией *упанаяны* (надевания священного шнура), а «Сокрушение бёдер» – *шраддхи*³². Именно эти ритуалы упомянуты в текстах пьес. Однако исследователь упускает из виду, что в каждой из этих пьес упоминаются (и даже совершаются) и другие ритуалы и обряды. Мотив *шраддхи* в «Натаке о статуях» играет даже большую роль, чем в «Сокрушении бёдер», его отголоски слышны также во «Вьяйоге о среднем [брате]» и «Натаке о венчании на царство». В первой пьесе брахманский сын сам совершает себе возлияние воды; во второй Вали перед смертью требует воды и тоже совершает себе поминальное возлияние. *Абхишека*, помимо двух рамаитских драм, возникает и в «Сокрушении бёдер». Совершив *абхишеку* Дурджаи, Дурйодхана получает возможность со спокойной душой отбыть в небесный мир (сваргу). Между тем, об *упанаяне* речь заходит (да и то мимоходом) только во «Вьяйоге о среднем [брате]»: брахман с семьёй держит свой путь в дом дяди, где должна была совершаться эта церемония. Но, заметим, что и *шраддха*, и *упанаяна*, и даже в каком-то смысле *абхишека* (если её воспринимать как залог преемственности рода) – всё это ритуалы семейные. Таким образом, семейная тема здесь раскрывается в необычном аспекте – в акцентировании скрепления семьи ритуалом.

Перечисленные выше факты позволяют предположить, что пьесы, с которыми мы имеем дело, представляют собой продукт некоей ре-

гиональной (южно-индийской), сравнительно поздней и вторичной по отношению к классической драматургии Севера традиции. Двойственная природа этих пьес объясняется тем, что их безымянные авторы были, с одной стороны, хорошо знакомы с северо-индийской классической драматургией и ориентировались на её образцы, но, с другой стороны, придавали своим пьесам черты местной фольклорной театральной традиции. Особенно ясно это наблюдается в отношении пьес-инсценировок эпизодов «Махабхараты». На Юге в Средние века «Махабхарата», с которой южане познакомились в VIII в. благодаря Паллавам, пользуется огромной популярностью. Примерно в это же время в Тамилнаде возникает и набирает популярность фольклорный ритуальный театр Терукутту (современное название – Каттаикутту)³³. Этот театр связан с культом Драупади, которого не знает Северная Индия, и поклонением другим местным тамильским богиням. Подавляющее большинство его представлений, которые обозначаются тамильским словом «кутту», происходит в связи с религиозными празднованиями в честь тамильских божеств или в рамках ритуально важных семейных или личных событий, таких, как многочисленные «обряды перехода», которыми отмечена жизнь тамил-индуистов³⁴.

Наиболее непосредственное отношение к ритуалу имеют представления на сюжеты из «Махабхараты». Эти представления являются частью празднеств в честь «Махабхараты», которые ежегодно происходят в храмах Драупади по всему северу Тамилнада. Популярность «Махабхараты» – отличительная черта не только тамильского театра Терукутту, но и других фольклорных театров Юга Индии. Представления таких театральных традиций, как Якшагана в Карнатаке или Катхакали в Керале в подавляющем большинстве своём основываются на эпизодах из «Махабхараты». Тот факт, что большинство эпических пьес «тривандрумского цикла» составляют именно пьесы на сюжеты «Махабхараты», – ещё один аргумент в пользу южного их происхождения.

Общие принципы представлений Терукутту, как и особенности отдельных пьес из его репертуара, в некоторых своих чертах обнаруживают поразительное сходство со спецификой эпических пьес «тривандрумского цикла».

Пьесы, исполняемые фольклорным театром Терукутту, – это всегда представления какого-либо одного отдельно взятого, законченного эпизода эпоса. «Тривандрумские» пьесы на сюжеты «Махабхараты» –

это также инсценировки отдельных эпизодов эпоса, имеющие законченную форму и рассчитанные на исполнение как самостоятельные произведения. В содержательном отношении эпизоды «Махабхараты», представляемые в театре Терукутту, группируются вокруг Великой битвы. Наибольшей ритуальной силой обладают батальные эпизоды. Де Брёйн отмечает, что исполнение батальных эпизодов Терукутту ассоциируется с космической битвой богов и асуров³⁵. Основную роль в этих представлениях играют персонажи из числа кауравов, особенно Дурйодхана и Карна. Эти персонажи имеют двойственную природу: с одной стороны, подчёркивается их демоническая сущность (а указания на асурическую природу Кауравов в эпосе встречаются)³⁶, с другой – они изображаются идеальными кшатриями, одержимыми битвой. Фольклорная традиция придаёт очень большое значение демоническим фигурам: победа над ними рассматривается как восстановление правильного миропорядка. Смерть демона, воспроизводимая на сцене, воспринимается как мокша, а именно – как освобождение его от демонического состояния³⁷. Эта идея получает в театре Терукутту своё выражение в пьесах «Карнамокша» и «Валимокша»³⁸.

Интерес к битве мы наблюдаем и в «тривандрумских» пьесах на сюжеты «Махабхараты». К эпизодам Великой битвы привязано действие трёх из пяти одноактных пьес: «Гхатоткачи-посла», «Бремени Карны» и «Сокрушения бёдер». В «Сокрушении бёдер» рассказывается о событиях последнего, 18-го, дня сражения между пандавами и кауравами: поединке на палицах и гибели Дурйодханы («Махабхарата», кн. 9). «Бремя Карны» изображает Карну накануне его поединка с Арджуной («Махабхарата», кн. 8). «Гхатоткача-посол» описывает события, последовавшие за гибелью Абхиманью («Махабхарата», кн. 7). В центре внимания здесь также находятся Кауравы, что свидетельствует о влиянии южно-индийской фольклорной традиции. Наконец, можно предположить, что недопустимое для классической санскритской драмы изображение смерти героя на сцене в таких пьесах, как «Сокрушение бёдер», «Натака о венчании на царство» и «Натака о статуях» усваивается из южно-индийского фольклорного театра. Гибель Вали и Дурйодханы в «тривандрумских» пьесах сопровождается их освобождением от вины и переселением на небеса – в сваргу³⁹, что имеет определённое сходство с освобождением демонических персонажей в популярных представлениях «мокша-кутту». Другое дело, что в «тривандрумских» пьесах интерпретация этого мотива освобожде-

ния героя, который проявляется в повторяющемся описании ухода в сваргу, из ритуально-магической сферы переносится в этико-дидактическую.

При сопоставлении южно-индийского фольклорного театра и «тривандрумских» драм на эпический сюжет важно иметь в виду, что речь не идёт о прямых или косвенных заимствованиях из фольклорной традиции. Те черты «тривандрумских» пьес, которые неизвестны классической драме, представляют собой результат трансформации и в то же время консервации определённых элементов местной театральной практики при создании пьес на санскрите с ориентацией на северо-индийские образцы. «Тривандрумские» пьесы-инсценировки эпизодов «Махабхараты» обнаруживают гораздо больше сходства с южно-индийскими фольклорными представлениями, чем с классической драмой на эпический сюжет. Видимо, для авторов этих пьес инсценировка «Рамаяны» ассоциировалась с северо-индийской драмой, а «Махабхараты» – с местной традицией; однако и те, и другие пьесы представляют собой результат слияния средневековой литературной и фольклорной драматической традиции.

Примечания

1. Драма «О сне и Васавадатте» (*Svapnavāsavadatta*) дважды переводилась на русский язык и была опубликована под названиями «Пригрезившаяся Васавадатта» (см.: Бхаса. Пригрезившаяся Васавадатта / Пер. П. Гринцера // *Гринцер П.А.* Бхаса. М.: Наука. 1979. С. 213–245) и «Увиденная во сне Васавадатта» (см.: *Бхаса.* Увиденная во сне Васавадатта. Фрагменты / Пер. В. Потаповой // Классическая драма Востока. Индия. Китай. Япония. М.: Художественная литература, 1976. С. 23–47 (Библиотека всемирной литературы).
2. В индийской драме сведения об авторе обычно сообщаются в прологе, когда сутрадхара (букв. «держатель нити», то есть руководитель труппы) объявляет название пьесы и имя её автора. Сведения об авторах произведений даются также в колофонах рукописей. Однако в случае тривандрумских пьес в колофонах присутствуют только их наименования. Имя автора не упоминается ни в конце текста, ни в прологе, который, впрочем, не даёт и названия пьесы.
3. Помимо Васавадатты в литературе есть упоминания о драме под названием «Бедный Чарудатта» (*Daridrācārudatta*), однако нет никаких подтверждений тому, что речь в них идёт о пьесе, дошедшей до нас в составе «тривандрумского цикла». Что же касается других пьес, то непосредственные ссылки на них мож-

- но встретить лишь в относительно позднем южно-индийском сочинении «Рассуждение о Кольце и Шакунтале» (Abhijñāna-śakuntalā-carcā, XIV в.) и анонимном и недатированном театральном руководстве «Стрекало для актёра» (Naṭāñkiṣa), тогда как в северной традиции они оставались неизвестными.
4. Прологи называются не *prastāvanā*, «вступление», а *sthāpanā*, «основание» и начинаются с ремарки *tataḥ nāndyante pravi śa ti sūtradhārah*. «Затем после нанди входит сутрадхара». самого текста нанди в пьесах нет. Мангала-шлоку – гимн, призывающий милость божества, который в классической драме называется нанди и всегда звучит за сценой, здесь произносит сутрадхара. Этот гимн обращён к Раме или Кришне. В таких пьесах, как «Васавадатта», «Натака о статуях» и «Пять ночей», в гимне-благословении зашифрованы имена действующих лиц, что предполагает двойное прочтение (см.: *Devadhar Ch.R. Plays ascribed to Bhāsa. Their authenticity and merits*. Poona: Oriental Book House, 1927. P. 41; *Puskalkar A.D. Bhāsa. A Study*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1968. P. 6-8; *Грунцер П.А.* Бхаса. М.: Наука, 1979. С. 54–56).
 5. О соотношении пьес «тривандрумского цикла» с определениями жанров в «Натьяшастре» см.: *Warder A.K. Indian Kāvya Literature. Vol. II. Origins and Formation of the Cassical Kāvya*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 1974, P. 265 и *Gerow E. Bhāsa Ūrubhanga and Indian Poetics // Journal of the American Oriental Society*. New Haven, 1985. Vol. 105. No. 3. Indological Studies Dedicated to Daniel H. H. Ingalls. P. 407.
 6. См.: *Pisharoti A.K., Pisharoti K.R. Bhāsa Works – Are They Genuine? // Bulletin of the School of Oriental Studies, London University*. 1923–1925. Vol. 3. No. 1. P. 107–117.
 7. *Ibid.* P. 111.
 8. *Ibid.* P. 109.
 9. *Ibid.* P. 110-111.
 10. *Ibid.* P. 114.
 11. В русском переводе «Обет Яугандхараяны». См.: *Бхаса. Обет Яугандхараяны / Пер. В. Эрмана. Стихи в переводе Н. Голя // Классическая драма Древней Индии: Пер. с санскр. и пракритов / Под ред., сост. Г. Зографа; Предисл. В. Эрмана; Коммент. М. Воробьёвой-Десятковской, Г. Зографа, В. Эрмана. Л.: Художественная литература, 1984. С. 19–54.*
 12. Работа с текстами пьес «тривандрумского цикла» осуществлена по изданию: *Bhāsanāṭakakāram / Crit. Ed. by Ramji Upadhyay. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Bhavan*, 1986. С переводами на английский язык можно ознакомиться по изданию: *Thirteen Trivandrum Plays Attributed to Bhāsa / transl. into English by A.C. Woolner & L. Sarup (2 vols.)*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1985.

13. В историческом сочинении «Река царей» (Rājatarāṅgīnī), написанном кашмирским поэтом Кальханой в XII в., есть несколько стихов, посвящённых описанию победы Лалитадитьи-Муктапиды (724 г.), знаменитого кашмирского царя из династии Каркота, над Яшоварманом (725 г.), правителем Каннауджа («Река царей», 4.134, 4.135, 4.144). В одном из них говорится, что при дворе Яшовармана состояли поэты Бхавабхути и Вакпатираджа (4.144). Последний, автор поэмы на пракрите «Убийство царя Гауды», отдаёт в ней дань уважения таланту Бхавабхути как своего старшего товарища, которого ко времени написания поэмы уже не было в живых («Убийство царя Гауды», шл. 799). Поскольку в сочинении Вакпатираджи упоминается ежегодное солнечное затмение, которое случилось во время завоевательного похода Яшовармана (шл. 829) и пришлось, согласно подсчётам, на 14 октября 733 г., поэма «Убийство царя Гауды» должна была быть написана около 735 г. Следовательно, период литературной активности Бхавабхути лежал в первой трети VIII вв. (*Mirashi V.V. Bhavabhūti: His Date, Life and Works. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers Pvt. Ltd, 1974. Repr. 1996. P. 2–6.*)
14. *Pisharoti A.K., Pisharoti K.R. Op.cit. P. 107–108.*
15. *Devadhar Ch.R. Op.cit. P.32–40; Pusalker A.D. Op.cit. P. 160–196.*
16. См.: *Schokker G.H. Śūdraka, the Author of the Original Cārūdatta // Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European studies presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his sixtieth birthday / Ed. by J.G. Heesterman, G.H. Schokker, V. I. Subramoniam. The Hague - Paris. Mouton, 1968. P. 585–600.*
17. *Tieken H. The So-called Trivandrum Plays Attributed to Bhasa // Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie. Wien, 1993. Band XXXV. P. 544.*
18. В русском переводе «Перстень Ракшасы». См.: *Вишакхадатта. Перстень Ракшасы / Пер. В. Эрмана. Стихи в переводе Н. Голя // Классическая драма древней Индии. Л.: Художественная литература, 1984. С.55–154.*
19. См.: *Махендравикрамаварман. Хмельные забавы / Пер. В. Эрмана. Стихи в переводе Н. Голя // Классическая драма Древней Индии. Л.: Художественная литература, 1984. С. 301–318.*
20. Похоже, лоскутная техника весьма активно применялась южными драматургами. Так, недатированная пьеса-фарс «Прахасана о Дамаке» (Dāmakaprahasana) состоит из крупных фрагментов, заимствованных из «Бремени Карны», «Хмельных забав» и «Святого и куртизанки» (Bhagavadajjuka), а её бхаратавакья совпадает с бхаратавакьей «Бремени Карны». (*Tieken H. Op.cit. P. 26.*)
21. *Ibid. P. 28.*
22. *Ibid. P. 29.*

23. Наблюдение, что история Авимараки сконструирована по образцу рассказов из «Приключений десяти принцев», высказывали в своё время Пишароти (*Pisharoti A.K., Pisharoti K.R.* Op.cit. P. 107–108). Уордер (*Warder A.K.* Op.cit. P. 299) также отмечает, что основной сюжетобразующий мотив этой пьесы — тайна, окружающая героя, типичная черта индийских романов, однако это не даёт ему повода усомниться в принадлежности этой драмы Бхасе.
24. См.: *Мельникова Е.Б.* Проблема жанра лирических пьес тривандрумского цикла. М.: ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова. Кафедра индийской филологии, 1998 (неопубликованная магистерская диссертация).
25. Свидетельство этому — бхаратавакья, повторяющаяся в 7 пьесах из 13. В бхаратавакье таких пьес, как «Васавадатта», «Яугандхараяна», «Авимарака», «Пять ночей», «Речи посла», «Венчание на царство» и «Детские подвиги» упоминается царственный покровитель по имени Раджасинха, которого Тикен идентифицирует с царём из династии Паллавов Нарасинхаварманом II (690–720 гг.), праправнуком царя-драматурга Махендравикрамавармана I (610 г.) (*Tieken H.* Op.cit. P. 24ff).
26. *Raghavan V.* Some old lost Rāma plays. Annamalainagar: Annamalainagar University, 1961. P. vii .
27. Мотивация требования Кайкейи тем, что царство было обещано ей в качестве свадебного дара, не может считаться собственным изобретением безымянного драматурга. В тексте Рамаяны есть место следующего содержания: на мольбы Бхараты вернуться в Айодхью и венчаться на царство Рама отвечает: *purā bhrātaḥ pitā naḥ sa mātaram te samudvahan / mātāmahe samāśrauṣidrājyaśulkam anuttamam* (Śrīmadvālmīkirāmāyaṇam. Rāmābhinandinī — bhāṣāṭīkāśahitam. Vyākhyākār Paṇḍit Rāmtej Pāṇḍey. Delhi: Chaukhambha Sanskrit Pratishtan, 2009. П.107.3) «Некогда, брат, когда отец женился на твоей матери, он отцу её обещал царство отдать как свадебный дар» (Рамаяна. Книга первая. Балаканда (Книга о детстве). Книга вторая. Айодхьяканда (Книга об Айодхье) / Пер., статья, словарь имён и географических названий П.А. Гринцера. М.: Наука. Научно-издательский центр «Ладомир», 2006. С. 648. (Литературные памятники). Правда, нигде больше в Рамаяне ничего не говорится о подобном свадебном даре Дашаратхи Кайкейи. Тем не менее, эта незначительная оговорка, возможно, связанная с контаминацией двух вариантов устного сказания, сведённых воедино редакторами письменной версии эпоса, будучи выдвинута на первый план, позволила драматургу придать более острое звучание конфликту пьесы.
28. Об авторах, испытавших влияние рамаитской драматургии Бхавабхути, см.: *Mirashi V.V.* Op.cit. P. 362–391 и *Warder A.K.* Indian Kāvya literature. Vol. IV.

- The ways of originality (Bāṇa to Dāmodaragupta). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd, 1983. P. 223–271; 373–398. Об утерьянных пьесах на сюжет Рамаяны, созданных в Средние века, см.: *Raghavan V.* Op.cit. P. 1–97.
29. Ср.: *Tieken H.* Three men in a row. (Studies in the Trivandrum Plays II) // Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie. Wien, 1997. Band XLI. P. 28–29.
30. Ibid. P. 37.
31. Karna's Death. A Play by Pukalentippulavar / tr. by Hanne M. de Bruin / Introduction by Hanne M. de Bruin. Pondichery: Institute Français de Pondichéri, 1998. P. xiii-xiv. Ср.: *Frasca R.A.* The Theatre of the Mahābhārata: Terukūttu Performances in South India. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990. P. 134.
32. *Tieken H.* Three men in the row. P. 18.
33. *Bruin H. M. de.* Kaṭṭaikūttu: The Flexibility of a South Indian Theatre Tradition. Groningen: Egbert Forsten, 1999. P. 317.
34. См.: *Frasca R.A.* Op. cit. P. 264; *Bruin H. M. de.* Op.cit. P. 410.
35. *Bruin H. M. de.* Op. cit. P. 136.
36. «Сказание о воплощении первых родов» (Махабхарата. I. 61.4–83) гласит, что Дурйодхана родился на земле из части Кали — божества, олицетворяющего злую судьбу, а все сыновья Пуласты (то есть ракшасы) родились среди людей как братья Дурйодханы. (Махабхарата. Адипарва. Книга первая / Пер. с санскрита и коммент. В.И. Кальянова / Под ред. академика А.П. Баранникова. Репринт. воспр. изд. 1950 г. СПб.: Наука. 2006. С. 182–187. (Литературные памятники).
37. *Bruin H.M. de.* Op. cit. P. 299.
38. Буквально – «Освобождение (мокша) Карны» и «Освобождение (мокша) Вали». Р.А. Фраска даёт перевод названия пьесы Kaṇṇamōkṣam как «The Defeat of Karna» («Поражение Карны») (*Frasca R.A.* Op.cit. P. 62). Х.М. де Брёйн предлагает более простой вариант перевода: «Karna's Death» («Смерть Карны») и «Vali's Death» («Смерть Вали») (Karna's Death. Introduction. P. xiii-xiv).
39. Несмотря на то, что Дашаратха в акте II «Натаки о статуях» умирает от горя, вызванного изгнанием Рамы, а не погибает сражённым на поле боя, он также, подобно Вали и Дурйодхане, отправляется в *сваргу* и соединяется со своими предками, а значит, умирает прощённым. Ведь, как мы узнаём из признания Кайкейи в акте VI, смерть Дашаратхи в разлуке с сыном была необходимым условием исполнения проклятья отшельника, следовательно, должна была восприниматься как искупление проступка, вызвавшего проклятье.

КРАСОТА В ВИНЕ ПОЭТИКА ВИНОПИТИЯ В САНСКРИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Задача статьи – выяснить, чем обусловлен один из элементов жанрового канона махакавы (придворного эпоса): описание совместного винопития влюбленных. Чтобы получить общее представление об отношении к алкоголю в классической индийской культуре в работе рассмотрен ряд текстов, относящихся к сфере права и этических норм, политики и ритуала. Рассмотрен также вопрос о различии в статусе вина и сакрального опьяняющего напитка – сомы. Анализ упоминаний о вине в одном из заговоров «Атхарваеды», а также разбор связанного с винопитием эпического сюжета о гибели племени ядавов позволили выявить существование в древней Индии веры в магическую силу алкоголя. Предписания для совершения ряда домашних обрядов свидетельствуют о взгляде на вино как напиток, связанный с женщинами. Особенности поэтизации вина и опьянения в средневековой санскритской литературе становятся понятны лишь после выявления сложившихся в древности представлений о свойствах спиртных напитков.

Ключевые слова: вино, санскритская поэзия, придворный эпос, шраута-ритуал, сура, сома.

Небольшой фрагмент из поэмы Бхарави (VI в.) «Киратарджуния» (Kīrātārjunīya «О кирате и Арджуне») позволяет получить представление о том, как изображалось винопитие в санскритской поэзии. Сюжет поэмы заимствован из «Сказания о кирате» в третьей книге «Махабхараты», но интересующий нас эпизод отсутствует в эпосе и, вероятно, придуман самим Бхарави.

Предшествующие сцене винопития события не имеют значения для проблем настоящего исследования и поэтому могут быть изложены очень коротко. Войско гандхарвов и апсар послано Индрой в Гималаи, чтобы заставить Арджуну прервать его суровую аскезу. Перед тем как исполнить поручение царя богов, божественные жены со

своими спутниками устраивают привал: они гуляют в лесу и купаются в горной реке. Затем наступает вечер, и влюбленные небожители приступают к совместному винопитию (гл. 9.51–73)¹.

51. Юноши захотели пить дающие наслаждение, вызывающие жажду, всегда имеющие новый вкус улыбающиеся губы красавиц и вино с лотосами².

52. Когда ревнивые женщины, чей гнев был побежден свиданием с милыми, а негодующие речи утихли от вкушения вина, сошлись [с возлюбленными], Бестелесный не стал вкладывать стрелу в лук.

53. «Рассердите! Скорее станьте благосклонными! Будьте ласковыми с рассерженными юношами!» – так юные жены получали удовольствие от пирушки, словно от многочисленных советов.

54. Отведав очень вкусного вина, с любовью и почтением поданного мужьями, жены избавились от стыда и скованности и обрели то ли лукавство, то ли искренность.

55. Попробованное самостоятельно, затем с возросшим восхищением поданное [любимыми], [затем] вместе с любимыми выпитое – вино каждый раз словно бы имело для красавиц новый вкус.

56. Лотосы со слегка колеблющимися лепестками покачивались на волнах в чашах [с вином], словно подражая кокетливым движениям женских глаз, украшенных игрой бровей.

57. Влюбленных, наслаждавшихся, кусая листву губ, пирушка радовала чашами лиц красавиц с темными лотосами расцветших глаз.

58. Даже наделенное достоинствами, соединившись с [другими] достоинствами, конечно, улучшится. Это так, ведь вино, выпитое изо рта любимых, делалось еще вкуснее.

59. Когда стало видно, как, [отраженная] в чашах из драгоценных камней, возросла красота украшений [в виде] следов от укусов любимых, красавицы стали ценить винопитие, [хоть и] удалившее краску с [их] губ.

60. Красноту у глаз создавшее, у губ – похитившее, еще более благоуханное благодаря устам, сделанным ароматными, – вино совершило толи перестановку, толи обмен своих и чужих качеств.

61. Заметив, что у красавицы темный ушной лотос неотличим от глаз и бесполезен, страсть опьянения, словно подруга, создала различие, придав глазам блеск³.

62. Хотя от чрезмерного питья вина краска смыта, но краснота губ юной, сильнее засиявшая от отметин зубов возлюбленного, обрела еще большую густоту.

63. Красота опьянения, хоть и разлитая во всем, была, словно в зеркалах, особенно заметна на лицах женщин с глазами, сиявшими от красноты, и щеками, алыми, словно коралл.

64. Женщин, хоть [их облик] и был искажен гневом, красота сделала желанными, а опьянение – послушными возлюбленным: все хотят блага своим сторонникам.
65. Слабость одежды возле пупка, отбрасывание стыда и беспричинный гнев помещая в число женских достоинств, вино стирает [всякое] осуждение.
66. У женщин, когда они, движимые опьянением от вина, в присутствии подруг бросались на мужей, бесплодный стыд в сердцах не ушел и не остался.
67. Уменьшающее размер глаз и речей, ослабляющее руки при объятиях опьянение юных многими качествами напоминало прелесть стыда.
68. Красавица, хоть и ревнующая, со страстью, возбужденной Рожденным в Сердце, пришла на колени к любимому: необузданное вино раскрывает тайны, касающиеся достоинств и недостатков.
69. Когда вино то ли создало, то ли привело к увеличению сладость движений, то Цветочнострельый словно с увеличенной страстью проник к влюбленным [красавицам].
70. «Как бы они, покинув нас, чей ум помутнен опьянением, не пошли развлекаться [с другими]», – так женщины, усомнившись в любимых, не сильно желали вина: любовь видит опасности даже на пустом месте.
71. Радующее сердце безлюдье, Манматха⁴, опьянение от вина, свет луны и свидание с милыми привели любовь красавиц в некое [неописуемое] состояние.
72. В деле любовных наслаждений ревнивых женщин, когда границы приличия преступлены смелостью, когда безжалостно растрепаны венки и гирлянды, Цветочнострельый, словно сильно пьяный, пришел в неистовство.
73. Когда ослабшие от питья вина тела красавиц стали беспомощными, их устремленные к любовным наслаждениям действия с возлюбленными, хоть и лишённые смысла, были прекрасны.

Выбор в качестве примера именно приведенного фрагмента из «Киратарджунии» оправдан не только тем, что это первое известное нам развернутое описание винопития в санскритской поэзии, но и влиянием, которое поэма Бхарави оказала на последующую традицию. Так, описание влюбленных, пьющих вино, стало каноническим элементом жанра *махакавьи* и встречается в таких классических его образцах, как «Шишупалавадха» Магхи (VII в., *Siṣupālavadhā* «Убийство Шишупалы», гл. 10.1–41), «Харавиджая» Ратнакары (IX в., *haravijaya* «Победа Хары», гл. 26), «Шрикантхачарита» Манкхаки (XII в., *Śrīkaṇṭhacarita* «Деяния Шрикантхи», гл. 14) и ряде других. Дандин ввел *madhurāna* «винопитие» в список украшающих махакавью описаний

(1.16)⁵. Средневековые поэты, создатели придворного эпоса, увеличили объем посвященных вину описаний, но они делали это, варьируя те же мотивы, что использованы Бхарави. Впрочем, винная тематика отнюдь не ограничивается придворным эпосом, отдельные стихотворения о пьяных красавицах есть уже у Амару (VII в., например, *Amaṛaśataka* 47)⁶, а более поздние поэтические антологии содержат специальные разделы *rānakeli* «Игра пития», в которых собраны образцы винной поэзии малых форм⁷. Однако и здесь мы встречаем тот же репертуар мотивов, что представлен в процитированном фрагменте из произведения Бхарави. Следует отметить, что в изобразительном искусстве изображение связанных с вином сцен встречается гораздо раньше, чем в сохранившихся памятниках литературы. Скульптура Гандхары дает богатый материал по этой теме, среди которого встречаются и сцены винопития пар влюбленных⁸. Джон Маршалл писал, что такого рода изображения возникли под прямым влиянием эллинистического искусства Парфии⁹. Однако дошедшие до нас памятники древнеиндийской художественной литературы не позволяют решить вопрос возможности переноса мотива из скульптуры в поэзию. Поэтому отправной точкой исследования винной тематики в санскритской словесности может быть только поэма Бхарави.

Рассказ о винопитии в «Киратарджунии» начинается со слов о том, что «юноши захотели пить» (51), однако нельзя не заметить, что все дальнейшее описание сосредоточено на женщинах: меняются их состояние, поведение, внешность. Пирушка доставляет мужчинам удовольствие, но о воздействии на них вина не сообщается ничего. Подобное умолчание совсем не случайно. В санскритской литературе нетрудно найти упоминание о мужчинах, пьющих вино. Так, в поэме Калидасы пьют вино воины совершающего *дигвиджаю* (завоевание мира) Рагху (*Raghuvamśa*, 4.42,65)¹⁰. Но пьяный мужчина возможен в этой литературе только как комический и, стало быть, низкий по социальному статусу персонаж. Разглагольствования *виты* в знаменитой фарсовой сцене из третьего акта «Нагананды» Харши и *паишупаты* из «Маттавиласы» Махендравикрамавармана могут служить примером того, как изображался пьяный мужчина в классической кавье. Интересно, что, когда в пьесе Харши *вита* встречает в парке свою возлюбленную, служанку Навамалику, он пьян, а она – нет, то есть в комическом эпизоде действуют пьяный мужчина и трезвая женщина – ситуация прямо противоположная сценам винопития в высокой поэзии¹¹. С другой сторо-

ны, проводящий всю жизнь в наслаждениях Агниварна из уже упомянутой «Рагхуванши» Калидасы – персонаж высокого статуса: он – царь, и автор осуждает, но не высмеивает его, поэтому Агниварна изображается пьющим вино в окружении прекрасных женщин (19.11–12,46), однако никогда не описывается пьяным.

Бхарави рассказывает, как выпитое вино меняет женщин: различные элементы традиционных описаний из санскритской любовной поэзии (телодвижения и жесты, глаза, взгляды и игра бровей, аромат и цвет губ) здесь представлены в преображенном виде. Женщины становятся еще прекраснее, но эта красота особого рода. Она неразрывно связана с эмоциональным состоянием высшей степени любовной страсти, проявляющейся во внешности и поведении. Она названа «красотой опьянения» (*madaśrī*) и ее зеркалом служат лица с алыми щеками и «глазами, сиявшими от красноты (*gāga*)» (63). Словом *gāga*, повторяющимся в рассматриваемом фрагменте 6 раз, выражено ключевое понятие всего описания. Это существительное образовано от глагола *gañj*, означающего «краснеть», а в переносном значении «испытывать страсть, влюбляться». Оба значения слова *gāga* – «краснота» и «страсть» – задействованы и соединены поэтом. В строфах 60–63 речь идет прежде всего о красноте: (60) вино смывает красную краску с губ женщин, но делает красными их глаза (*locanādharaḥṛtāhṛtaḥgāgā*), далее (61) «краснота опьянения» (*madagāga*, или «страсть, [вызванная] опьянением») придает глазам «блеск» (*guci*), отделяя их от тёмного ушного лотоса, а (62) губы, утратившие краску, обретают красноту (*gāga*) от поцелуев, в результате красным становится все лицо (63). В строфах 68–69 то же слово использовано в значении «страсть»: сначала (68) говорится о красавице, чья «страсть, увеличена богом любви» (*uddhatamanobhavaḥgāga*), а затем (69) сам бог любви входит в красавицу с «возросшей страстью» (*uddhatarāga*). Опьянение изображено Бхарави как прилив страсти, увеличивающий красоту женщин. Две основные темы описания – винная и эротическая – объединены в первой же его строке: «юноши захотели пить ... губы красавиц и вино» (*pātum ... abhileṣuḥ ... vadanāni vadhūnām ... madhūni yuvānaḥ*). Глагол «пить» здесь управляет двумя прямыми дополнениями: «вино» и «губы» («питье губ» – традиционная метафора поцелуя в санскритской поэзии), а три эпитета в строфе относятся как к губами, так и к вину: «дающие наслаждение» (*āhitaratīni*), «вызывающие жажду» (*tarṣayanti*) и «всегда имеющие новый вкус» (*apunaruktarasāni*).

Мотив «красоты опьянения» не придуман Бхарави. Он знаком и поэзии малых форм:

«Парки украшены свежими цветами, красавицы – кокетством, возросшим от опьянения вином, брахманы – обрядами с чтением вед, цари – подвигами, рассеивающими врагов»¹².

Стихотворения подобной структуры весьма характерны для древней санскритской поэзии. В них перечисляются разнородные пары объектов, связанные общим соотношением внутри каждой пары. Каждое суждение здесь представляет собой нечто общеизвестное и тривиальное (очевидно, что брахманам подобают обряды, царям – подвиги и т.д.); поэтическую красоту строфе придает именно синтаксическая конструкция (на языке традиционной поэтики называемая фигурой *dīra* «светильник»), позволяющая осуществить соположение вещей столь далеких друг от друга, как брахманы и парки. Представление о «возросшем кокетстве» выпивших вина женщин также входило в число общих мест классической индийской культуры. Об этом ясно свидетельствуют реплики двух женских персонажей из пьесы Калидасы: «(Входит пьяная Иравати со служанкой) – О Нипуника, я много раз слышала, что опьянение – особое украшение женщин. Но правилен ли этот предрассудок (*lokavāda*)? – Это прежде было предрассудком, а теперь стало правдой» (*Malavikāgnimitra*, 3, после строфы 12)¹³. Таким образом, описание из поэмы Бхарави представляет собой разворачивание традиционной темы.

Женщины, выпив вина, меняются. В изображении этих перемен можно выделить два мотива, разнообразно варьируемых поэтом.

Один из таких мотивов – это утрата стыда (54, 65, 66, 67). Стыдливость всегда рассматривалась в санскритской литературе как важное достоинство «благородной женщины» (*kulastrī*). Однако именно изображение утраты стыда становится одной из традиционных тем любовной поэзии. Вот как представлена эта тема в стихотворении Валлаты:

«Когда слуги ушли и возлюбленный, занятый любовными играми, хочет развязать узел [ее] пояса, то у изогнутобровый стыд, словно устыдившись, уходит»¹⁴.

Стыд утрачивается во время любовной близости и восстанавливается сразу после нее:

«Охваченные стыдом, когда закончено наслаждение, не найдя сразу одежды, благородные женщины скрывают бедра объятием любимого»¹⁵.

Тема утраты стыда от опьянения тоже хорошо знакома древнеиндийской поэзии. Бхартрихари включает ее в свой перечень причин, из-за которых гибнут различные ценности:

«Царь гибнет от дурного совета, аскет – от привязанности, сын – от избалованности, брахман – от необразованности, род – от дурного сына, добродетель – от общения (urāsana) с негодяем, стыд – от опьянения, урожай – от небрежности, любовь – от проживания на чужбине, дружба – от недоверия, богатство – от щедрости и беззаботности»¹⁶.

Еще один повторяющийся мотив описания – это ревность (52, 64, 68, 72). Женская ревность (māna) – излюбленная тема индийской любовной поэзии. Сама ситуация, связанная с māna, возможно, восходит к сюжетам, заимствованным санскритской кавьей из пракритской лирики. Во всяком случае, антология пракритских стихов «Саттасаи» – это самый ранний памятник, в котором мы находим описание сценок, связанных с поведением mānīnī, женщины, охваченной приступом ревности. В.В. Вертоградова предложила рассматривать māna как компонент «любовного этикета» и высказала гипотезу о происхождении этого мотива: «Можно думать, что в истоках маны, не только как поэтической темы, но и самого этикета, лежит ритуальное поведение жены, встречающей мужа, долго отсутствовавшего в чужой земле. Ритуал требовал от нее отвержения мужа (то есть испытания его), пришедшего из чужого мира, а он просит принять его в этот мир и долго не получает разрешения»¹⁷. В поэзии разрабатывается широкий круг мотивов, связанных с причинами ревности, поступками ревнующей героини и различными вариантами поведения героя, старающегося преодолеть женскую ревность. И одним из способов преодоления māna оказывается вино.

«Ревнивая возлюбленная, с лицом, запрокинутым в ладонях рук любимого, пьет глоток вина, словно лекарство от ревности»¹⁸.

«Посмотри, ревнивица, схваченная за волосы, с лицом поднятым насильно, по каплям пьет вино, даваемое устами любимого, словно лекарство от гнева»¹⁹.

Таким образом, описание винопития в «Киратарджунии» Бхарави, построено на ряде традиционных поэтических тем. Вино связано с эротикой, со сферой Камы. Вино, воздействуя на женщин, делает их прекраснее, пробуждает в них любовную страсть, позволяет избавиться от стыда и ревности. Все эти темы можно найти и в древней поэзии – Бхарави лишь разработал их, превратив в развернутый эпизод, включающий как описание, так и сценки, происходящие между безмянными влюбленными. В то же время, эти темы специфичны для индийской традиции и изображение винопития в других литературах (греческой, китайской, арабской, персидской и т.д.) строится на других поэтических идеях.

Можно ли, в таком случае, думать, что особенности описания винопития в санскритской литературе обусловлены какими-то чертами жизненного уклада в древнеиндийском обществе? Иными словами, правильно ли считать, что ограничения на изображение воздействия вина в поэзии связаны с какими-то ограничениями его употребления в реальной жизни? Существует ли прямая связь между вином, которое пьют, и вином, о котором слагают стихи? Рассмотрим вкратце, что нам известно об употреблении алкоголя в древней Индии.

В Индии существовало множество разновидностей спиртных напитков, получаемых с помощью процесса брожения. Вино делали из риса, ячменя, сока сахарного тростника, манго и пальмиры, из меда и даже некоторых цветов (например, из *rāṭala*). По предположению Марианны Орт, индийцам была известна даже технология перегонки, позволяющая увеличивать содержание алкоголя в напитке²⁰.

Древнейшее сохранившееся название спиртного напитка в индийской культуре – это *surā*. Слово *surā* встречается еще в Ригведе, а в форме *hurā* оно присутствует в языке Авесты. Изготовление сурь представляло собой весьма сложный процесс, с использованием многих компонентов: риса, ячменя, коры некоторых растений, миробалана, имбиря и т.д.²¹ Рис и ячмень сначала варили, затем полученную кашу смешивали со специальным высушенным составом (*māsara*) из ячменного и рисового солода, жаренного риса и ароматических добавок (*nagnahu*) и ставили бродить на трое суток, каждый день добавляя

в готовившийся напиток коровье молоко и дополнительные порции солода и жареного риса.

В классическом санскрите слово *сура* использовалось как общее название для вина и как название конкретного спиртного напитка. В поэтических описаниях винопития это слово встречается крайне редко. В дхармашастрах, о которых речь пойдет ниже, *сура* рассматривалась как самый худший из видов алкоголя.

Виноградное вино также было известно индийцам. Его импортировали из Римской империи и Персии, меняя на золото, перец, специи и жемчуг, но оно было столь дорогим, что только цари и очень богатые горожане могли позволить себе его употребление²².

Существуют тексты, которые позволяют составить некоторое представление о том, насколько широко было распространен обычай винопития в разных слоях индийского общества.

О значительном употреблении вина в придворной среде свидетельствует тот факт, что пьянство, наряду с чрезмерным пристрастием к охоте, игре в кости и женщинам, входит в канонический список царских пороков, неоднократно повторяемый в «Артхашастре» и дидактических частях эпоса²³. Результаты злоупотребления спиртным так описаны в трактате Каутильи: «Полное следствие этого порока есть: потеря сознания, умопомешательство у того, кто не был ранее помешанным, смерть (или состояние, подобное смерти) у того, кто в действительности не умер (или не должен был умереть), выставление на показ такого, чего следует стыдиться, потеря знаний, ума, здоровья, богатства, и друзей, отсутствие связи с положительными людьми, связь с негодьями, и любовь к пению и струнной игре, которые приводят к истощению имущества»²⁴. Конечно, соответствие наставлений «Артхашастры» реалиям эпохи, когда этот памятник был создан, представляет собой сложную проблему историографии, но вряд ли стоит сомневаться в том, что приведенная картина распада личности основана на каких-то знакомых составителям трактата примерах из жизни.

То же сочинение содержит и некоторые сведения о потреблении вина простыми горожанами. Каутилья предписывает создание специальной должности «винного надзирателя» (*surādhyakṣa*), в чьи обязанности входит контроль за производством и продажей спиртного. Изготовление алкогольных напитков должно было осуществляться лишь в специальных местах лицами, получившим на это разрешение. За са-

мостоятельное занятие виноделием предлагалось ввести наказание в виде штрафа. Кроме того, запрещалось выносить вино из селения и даже переносить из дома в дом²⁵. Важно отметить, что при этом вводится понятие *saugika* «свободное питье», то есть указывается время, когда обычные ограничения отменялись: «При празднествах, собраниях и процессиях (надзиратель за питейным делом) должен разрешить “свободное питье” в течение 4 дней»²⁶. Весьма вероятно, что за этим кратким указанием стоят вполне реальные обычаи празднеств, сопровождаемых гуляниями и обильными возлияниями.

Еще одну важную группу в индийском социуме всегда составляли люди, ушедшие от мирской жизни, оставившие дом и семью, посвятив себя поискам «освобождения» в рамках той или иной религиозной доктрины. Конечно, для этих людей вино было запретным. Но запрет всегда предполагает наличие проступка. В Винае палийского канона (*Cullavagga*, XII, 1.3) перечислены 4 общих порока брахманов и шраманов: употребление спиртных напитков, связь с женщинами, принятие в качестве подношений золота и серебра и занятие запрещенными профессиями²⁷. В буддийских джатаках содержится достаточно сюжетов, чтобы убедить нас в существовании монахов-пьяниц. Ограничимся лишь одной небольшой цитатой: «Но вот однажды в городе был праздник, во время которого разрешается пить вино. “Подвижникам ведь очень редко приходилось пить спиртное”, – подумал царь и велел послать им множество кувшинов отменного вина. Напившись, подвижники вернулись к себе в сад. Хмель совершенно лишил их разума: одни пустились в пляс, другие начали петь, третьи, наплясавшись и напевшись, сбрасывали и пинали ногами корзины и чаши для сбора подаяния. Потом они все погрузились в сон» (Пер. Б.А. Захарьина)²⁸.

Итак, вино для придворной культуры – это один из пороков (они же развлечения) царя, для культуры городской – неотъемлемый элемент праздника, для оставивших мир аскетов – опасный соблазн. Этот краткий обзор потребовался здесь для того, чтобы яснее сформулировать задачу настоящей работы. Речь идет о том, что если, к примеру, в персидской поэзии вино – одна из главных тем, без которой эту поэзию невозможно себе представить, а в индийской *кавье* с винопитием связан лишь небольшой сегмент общего репертуара мотивов, было бы ошибкой заключить, что в мусульманском Иране потребление вина было существенно большим, чем в Индии, или что вино играло жизни индийцев меньшую роль, чем в жизни иранцев. Место всякого явле-

ния в традиционной поэзии определяется не его бытованием в повседневности, а теми смыслами, которые связаны с этим явлением в культуре. Любая «поэтическая условность», то есть противоречие между тем, что существует в реальности, и тем, что принято описывать в данной литературной традиции, всегда есть проявление некоего важного смысла. Но всегда ли этот смысл был ясен самим представителям традиции? Многие элементы литературного канона восходят к долитературной словесности, к ранним эпохам в истории культуры. Они отражают представления, которые унаследованы от прошлого и воспринимаются представителем конкретной культуры как нечто само собой разумеющееся. Понять, как и на какой основе формировался канон – задача, которую может поставить только историк литературы. Древний и средневековый автор не только не решали, но и не ставили подобных вопросов. Для них канон был объективно существующим и единственно возможным условием эстетической красоты.

Цель дальнейшего исследования – выяснить, чем обусловлен один из элементов жанрового канона махакавы: совместное винопитие влюбленных, где женщины пьянеют и становятся прекраснее, а на мужчин выпитое странным образом не оказывает никакого воздействия. Чтобы понять особенности поэтизации вина и опьянения в средневековой санскритской литературе, следует попытаться выявить само отношение к алкоголю в классической индийской культуре, попытаться установить с какими «культурными смыслами» ассоциировалось понятие спиртного напитка, какие оценочные суждения были связаны с этим понятием и какие представления его сформировали. Поиск ответов на эти вопросы требует обращения к нехудожественным текстам.

Предваряя дальнейшее рассмотрение, следует сказать, что сама тема вина, не может не напомнить индологу о еще одном опьяняющем напитке. Сома – священный напиток древнеиндийского шраута-ритуала, вкушаемый богами и людьми, совершающими жертвоприношение. Сосуществование в одной культуре двух специальноготавливаемых жидкостей, оказывающих воздействие на психику человека, само по себе наталкивает на предположение, что, сравнив отношение к ним, мы сможем яснее понять статус каждой. И даже при первом знакомстве с предметом легко заметить очевидное сходство в восприятии вина и сомы. Так, основной глагол описывающий воздействие сомы в Ригведе – это *mad* «опьяняться, быть пьяным»²⁹, но с

помощью этого же глагола в классическом санскрите описывается состояние человека, выпившего вина. Слово *madira* «пьянящий» – один из устойчивых эпитетов сомы в ведийских гимнах, но существительное женского рода *madirā* означает на санскрите «вино». Слово *madhu* «мед» – в Ригведе иногда используется как метафорическое обозначение сомы, но одно из значений *madhu* в языке санскритской литературы – это «вино». Сходство вина и сомы доказывает обоснованность их сравнения, но задачей сравнения будет, прежде всего, выявление различий в отношении к этим двум напиткам, поскольку, понять статус вина в индийской культуре можно через его отличие от сакрального статуса сомы.

Воспетое в придворной поэзии и порицаемое в трактате по политическому искусству вино подвергается еще более резкому осуждению в дхармасутрах и дхармашастрах, создававшихся в брахманских школах сборниках правовых рекомендаций и социальных норм. В «Дхармасутре Апастамбы» (1.17.21) запрет сформулирован со свойственной жанру сутр краткостью: *sarvaṃ madyaṃ areyaṃ* «Все опьяняющее не следует пить»³⁰. Вместо любования пьяными красавицами в трактатах, посвященных дхарме, сурово объявляется, что «та брахманка, что пьет хмельной напиток, не попадает в мир, [где пребывает ее] супруг, и она рождается здесь как собака, коршун и свинья» («Законы Яджнявалкьи» 3.256, пер. А.М. Самозванцева)³¹. Запрет на употребление суры предполагает в случае его нарушения весьма строгие наказания: «Пьющий суру пусть выпьет кипящую (*agnisparśī*) суру» (*Arasatamba*, 1.25.3)³². Это же предписание повторяется в «Законах Ману»: «Дваждырожденный, выпив по глупости суру, пусть пьет хмельной напиток воспламененным; когда он обожжет им тело, тогда он освобождается от греха; или надо пить, пока не умрет, кипящую коровью мочу, воду, молоко, коровье масло или жижу коровьего навоза; или для искупления [вины] распивания суры следует есть один раз в ночь зерна или жмых, покрывшись власяницей, нося косу, имея знак»³³. Еще более категоричны формулировки в «Законах Яджнявалкьи»: «Пьяница, выпив [по выбору] чего-либо из хмельного напитка, воды, топленого масла, коровьей мочи [или] молока, подобных огню, достигает чистоты вследствие [своей] смерти. Или же, покрывшись власяницей [и] нося косу, пусть он исполнит искупление, [как] при убийстве брахмана, либо пусть ест жмыхи или зерна по ночам в течение трех лет»³⁴. Помимо питья кипящей суры, дхармасутры грозят

пьющим спиртное потерей касты (Gautama 21.1, Vasiṣṭha 1.20)³⁵. Для брахманов, не подлежащих смертной казни ни за какие преступления, предписывается клеймение лба раскаленным железом и изгнание из царства (Baudhāyana 1.18.18)³⁶. Питье вина приравнивается в дхармасутрах к самым тяжелым преступлениям (Aparasatamba 1.21.8; Gautama 24.10; Baudhāyana 3.5.5)³⁷, неизменно включающим убийство брахмана, сексуальную связь с женой учителя или старшего члена семьи и ряд других наиболее осуждаемых проступков. Эта же традиция оценки винопития сохраняется в «Вишну-смирита» (35.1–2): «Прегрешения махāпатāка (mahāpātaka) – это убийство брахмана, питье суры, кража золота у брахмана, прелюбодеяние с женой гуру, а также общение с совершившими таковые проступки»; и далее (36.2): «Лжесвидетельство и убийство друга – эти два [греха] равны питью суры» (пер. Н.А. Корнеевой)³⁸.

При этом тексты, посвященные дхарме, дают возможность ясно выделить два важных аспекта отношения к вину.

Вино само по себе, вне зависимости от вызванного им опьянения, рассматривается как опасный источник осквернения. «Изделие из глины, соприкоснувшееся с опьяняющими напитками, мочой или навозом, флегмой, гноем, слезами или кровью, не может быть очищено повторным обжигом» (Vasiṣṭha 3.59)³⁹. В выстраиваемой составителем «Вишну-смирита» иерархии осквернений вино вместе с экскрементами также отводится наивысшая ступень (23.1): «Что было загрязнено нечистотами тела, сурой или опьяняющими напитками, то является “особо оскверненным”»⁴⁰. Поэтому осквернение вином может произойти и без его употребления, просто благодаря случайному контакту, например, дваждырожденный оскверняется «выпив воду, находящуюся в сосуде для суры, а также в сосуде [для других] хмельных напитков», «прикоснувшись к пьянящему напитку», или «почуввав запах напившегося суры»⁴¹. Опьянение же рассматривается как дурное состояние не само по себе, а вследствие возможности опасных действий: «Брахман, отупевший от пьянства, может пьяным попасть во [что-нибудь] нечистое, или даже произнести ведийские тексты, или совершить другое, чего не должно совершать»⁴².

Со взглядом на вино как на источник ритуального осквернения тесно связан и второй аспект отношения к спиртному в рассматриваемых текстах. Запрет на спиртное тем строже, чем выше человек в иерархии варн. Самым строгим этот запрет становится, если речь идет о

брахманах: «Брахман всегда [должен воздерживаться] от спиртного» (Gautama 2.20)⁴³. Брахман, торгующий спиртными напитками, должен был перейти в более низкую варну (Законы Яджнявалкьи, 3.40)⁴⁴. Того, по чьей вине брахман осквернился сурой, предлагается казнить⁴⁵. Составлялись даже списки спиртных напитков, запрещенных для брахманов, но разрешенных для более низких варн: «Сура бывает трех видов: гауди, мадхви и пайшти – ни один из них не должен употребляться дваждырожденными. Мадхука, айкшва, танка, каула, кхарджура, панаса, майрея, мридвика, напитки из меда и кокоса – эти десять опьяняющих напитков нечисты для брахмана; но кшатрий и вайшья, прикоснувшись к ним не оскверняются»⁴⁶. Запрет спиртного, очевидно, вообще не распространяется на шудр: «Сура – это грязный отброс (mala) зерна; грех (rāman) тоже называется mala, поэтому брахману, кшатрию и вайшию никогда не следует пить сурь»⁴⁷.

Связь вина с низким социальным статусом очевидна не только из дхармашастр. Этот же взгляд находит выражение и в традиционной лексикографии. Средневековый словарь синонимов «Амаракоса» группирует слова по тематическим разделам, и вся лексика, означающая «вино», находится в «Разделе шудр» (śūdravarga)⁴⁸. Важно отметить, что «социальное» представление о суре восходит к глубокой древности и в дхармашастрах лишь получает новое оформление. Уже «Шатапатхабрахмана» (XII, 7.3.8) связывает сурю с viś, низшим слоем в племенном обществе индоариев, и противопоставляет ее священному напитку соме⁴⁹. Именно это противопоставление двух опьяняющих напитков и стоит за выраженным в дхармашастрах отношением к вину. Участие в жертвоприношении требует ритуальной чистоты, сома и вино – два опьяняющих напитка – оказываются несовместимыми: «Пьющий сому, вдохнув запах, исходящий от испившего сурь, пусть, погрузившись в воду, три раза произнесет гимн “Агхамаршана” и поест гхи»⁵⁰. Сомы священна, она связана с брахманами и богами, сура оскверняет, она относится к сфере демонического: «[Крепкие] хмельные напитки (madya), мясо и пиво (surāsava) – пища якшей, ракшасов, пищей: это не должно вкушаться брахманом, [так как он] ест жертвенную пищу, [приносимую] богам»⁵¹.

Из всего сказанного, казалось бы, должен последовать вывод, что вину нет места в ритуале и спиртное полностью исключено из сферы обрядности. Однако, это не так. Индийский ритуал чрезвычайно сложен. Порой он мог включать использование предметов и совершение

действий, рассматривавшихся как неблагие, опасные и даже оскверняющие, при условии, что их полезные – с точки зрения ритуалиста – свойства будут направлены на жертвователя, а возможные нежелательные последствия устранены благодаря обрядовой магии. Сура не только использовалась в брахманическом жертвоприношении, но и являлась необходимым компонентом двух сложных обрядов, относящихся к сфере шраута-ритуала – *ваджаней* и *саутрамани*. Краткое рассмотрение роли суры в этих обрядах поможет расширить наше представление о смыслах, связанных со спиртными напитками в традиционной индийской культуре.

Прежде всего, следует обратить внимание на то, что два названные случая ритуального использования суры отличаются друг от друга относящимися к вину действиями самого жертвователя (*уајамана*), т.е. заказчика жертвоприношения, получающего блага, ради которых оно совершается. Жертвователь *ваджаней* не пил суру в ходе обряда, тогда как совершавший *саутрамани*, даже если он был брахманом, должен был сам выпить часть использовавшегося в ритуале спиртного напитка. Чтобы понять, что стоит за этим различием, нам придется сначала рассмотреть связанные с сурой действия в обоих ритуалах.

Царский ритуал *ваджаней* (*vājareya*, букв. «питье силы») должен был наполнить жертвователя (прежде всего – племенного вождя или царя)⁵² «жизненной силой» (*vāja*) и представлял собой сложный конгломерат обрядов, центральным элементом которого были гонки на семнадцати колесницах⁵³, совершавшиеся после полуденного выжимания сомы. Наиболее подробное описание этого сакрального состязания содержит *Baudhāyanaśrautasūtra* (XI.6:72.8 – 8:78.3)⁵⁴. Как часто бывает со шраута-ритуалом, далеко не все детали священнодействия ясны современным исследователям, но некоторые сведения по интересующей нас проблеме ритуальных функций суры могут быть черпнуты из этого источника.

В гонках принимал участие жертвователь на колеснице, подготовленной к состязанию жрецами, произносившими специальные мантры и омывавшими водой запрягаемых коней. Помимо жертвователя, участвовало еще 16 человек, каждый на своей колеснице. Первой к финишу всегда приходила колесница жертвователя, другие участники должны были проиграть, следовательно, все действие представляло собой не настоящее состязание, а его ритуальную инсценировку. После завершения скачек 16 участников (без жертвователя) разделя-

лись на две группы по 8 человек. Местом для дальнейших действий была главная часть ритуальной площадки при жертвоприношениях сомы – *махаведи* (*mahāvedī* – букв. «великий алтарь»), специально подготовленная территория трапециевидальной формы; в шраута-сутрах и брахманах *махаведи* уподобляется женщине и, соответственно, имеет «бедра» (широкий край трапеции), «талию» (середина) и «плечи» (узкий край трапеции)⁵⁵. Одна группа, именуемая *ājīṣṭaḥ* (бегущие в гонках), шла на южное «бедро» *махаведи*, а другая, называемая *māḡitāḥ* (маруты, группа божеств, связанных с бурей), – на южное «плечо». Далее каждая из групп помещалась под отдельным навесом (*vimīta*). Затем жрец говорил: «Жертвователю приходи!» (*chi yajamāna*). Жертвователя вводили в расположенное на *махаведи* помещение (*havirdhā-pamaṇḍara*) через восточный вход. Здесь были приготовлены чаши с сомой и с сурой. Жертвователю должен был почтить Сому, обратившись к содержавшим священный напиток чашам со словами: «Вы – соединители, соедините меня с благом!» (*saṃpṛca stha saṃ mā bhadreṇa pṛṅkva*). Обращаясь к чашам с вином, жертвователю говорил: «Вы – разъединители, разъедините меня со злом!» (*viṇṇa stha vi mā pāpmanā pṛṅkva*). Затем чаши с вином давали 16 участникам гонок. В сутре ничего не говорится о том, где эти две группы людей должны находиться в момент получения напитка, вероятно, они выходили из-под навесов и садились рядом друг с другом. Они пили вино и «пребывали, радуясь и ликуя» (*tām te pibanto ramamānā mahīyamānā āsate*). Затем им давали неразрезанное мясо и между пирующими возникала ссора и потасовка (*tat samutkruśya vimāthī kurvate*), очевидно, вызванная дежежом угощения. Конечно, как и состязание на колесницах, этот конфликт был лишь инсценировкой.

Таким образом, в ритуале *ваджанея* в форме своего рода мистериального театра разыгрывалась определенная последовательность событий: состязание, пир, пьяная ссора. Мантры произносимые жертвователем ясно противопоставляют друг другу вино и сому. Сомы – приносится в жертву богам, но ради чего совершаются все манипуляции с сурой? Как она может «разъединить» жертвователя и зло? Прежде чем делать какие-либо предположения, рассмотрим еще один связанный с сурой ритуал.

Ритуал *саутрамани* (*sautrāmanī*, от эпитета Индры *sutraman* «хорошо защищающий») существовал в двух формах: самостоятельной (*kaukilā sautrāmanī*) и являющейся частью двух сложных ритуалов

(*sarakā sautrāmanī*): *раджасуя* (*rājasūya*, букв. «рождение царя», помазание на царство) и *агничаяна* (*agnīśayana*, букв. «собрание Агни», сооружение из кирпичей специального алтаря для некоторых жертвоприношений сомы). Но цель совершения *саутрамани* всегда одна и та же – это обряд оздоровления и обретения силы⁵⁶. Первая форма ритуала *саутрамани* предписывалась для тех, кого называли *somātīrīta* (человек, выпивший слишком много сомы, так что она потекла у него «из носа, ушей и других отверстий тела») и *somavāmin* (тот, кого вырвало после питья сомы)⁵⁷. Человек, извергший из себя выпитую сому, считался утратившим силу: в текстах традиции Яджурведы (*Maitrāyaṇī Saṃhitā* II.4.1; *Kathakā Saṃhitā* XII.10; *Śatapathabrāhmaṇa* I.5.2) рассказ о первом совершении *саутрамани* предваряется изложением мифа об убийстве Вишварупы: «Вишварупа, сын Тваштара, был трехголовым племянником (*svasṛīya*) асуров. Он одной головойпил сому, одной – суру и [еще] одной поглощал пищу. Индра подумал: “Он станет [владеть] этим [миром]”. Он с ним начал бороться (*samalabhata*) и вместе с ним упал. Он стоящему [рядом] плотнику сказал: “Беги сюда, отруби ему головы!” Плотник, прибежав, топором отрубил его головы» (*Maitrāyaṇī Saṃhitā* II.4.1)⁵⁸. По другой версии сюжета голову Вишварупе отрубил сам Индра своей ваджрой (*Taittirīya Saṃhitā* II.5.1)⁵⁹. Разъяренный Тваштар приготовил сому, но спрятал ее от Индры. «Индра хотел приглашения (*urāhava*) [на жертвоприношение]. [Тваштар] его не приглашал. [Индра], насильно захватив ту [сому], через отверстие (*nāḍyā*) [в сосуде ?] выпил. Он был лишен питья сомы»⁶⁰. Согласно «Шатапатхабрахмане» выпитая сома вышла из чрева Индры: «Индра понял: “Теперь они лишают меня сомы”. Как сильный у слабого, он без приглашения поглотил ту чистую [сому], которая была в сосуде. Но она повредила ему, она потекла у него через все отверстия (*grāṇa*)⁶¹, только через рот не потекла, а через все отверстия потекла. Поэтому [установлено] это жертвоприношение (*iṣṭi*), называемое *саутрамани*, по поводу него рассказывается, как боги исцелили [Индру]» (*Śatapathabrāhmaṇa*, I.5.2)⁶². В другом изложении того же мифа необходимость в укрепляющем ритуале выражена еще более ясно: «[Индра], насильно [захватив], выпил сому, она хлынула [у него] во все стороны. Его сила (*indriya*) и мужество (*vīrya*) вытекли всех частей тела» (*Śatapathabrāhmaṇa*, XII.7.1)⁶³. Сома, всегда придающая Индре силу для совершения его подвигов, извергнувшись из тела бога, делает его бессильным. По мнению исследователя брахманической

мифологии и ритуала, «изблевавший сому – это символ бессилия, символ того, кто нуждается в исцелении, и потерявшие силу при других обстоятельствах, позднее соединяются с ним»⁶⁴. Стоит отметить, что, когда миф об убийстве Вишварупы излагается не в связи с ритуалом саутрамани (так, в *Taittirīya Saṃhitā* II.5.1–2 он предвзвещает толкование обрядов *darśarūrṇamāsa*), то об утрате выпитой без разрешения сомы или о потере силы ничего не говорится.

В 12-й книге «Шатапатхабрахманы» излагается еще один относящийся к саутрамани миф. Это миф об убийстве асуры Намучи. Связанный с Намучи сюжет во многом остается неясным, согласно одной из версий предания, этот демон «с помощью суры (*surayā*) забрал у [Индры] силу, мужество, питье сомы и пищу» (*Śatapathabrāhmaṇa*, XII.7.1; XII.7.3)⁶⁵. Совершив ритуал саутрамани, Ашвины и Сарасвати смогли исцелить Индру. По другой версии, бог поклялся не убивать Намучи ни днем ни ночью, ни сухим ни мокрым. По совету Сарасвати и Ашвинов он убил его на рассвете ваджрой покрытой пеной [*Śatapathabrāhmaṇa*, XII. 7.3, с. 1054]⁶⁶. В одном из посвященных Индре гимнов есть довольно темные строфы (Ригведа, 10.131.4–5), где речь идет о помощи, оказанной Индре Ашвинами с Сарасвати. Перевод, сделанный Т.Я. Елизаренковой, можно назвать предположительным.

Вы, о Ашвины, из смеси, отравленной сурой,
 У асурического Намучи
 Выделив [сому], о повелители красоты,
 Помогли Индре в его деяниях.
 Как родители [поддерживают] сына, [так] и оба Ашвина.
 Индру вы поддержали поэтическими силами [и] чудесными деяниями.
 Когда [своими] силами ты выпил [сому] из смеси, отравленной сурой,
 Сарасвати вылечила тебя, о щедрый⁶⁷.

В этих строфах упоминается сура, но в брахманической прозе имеется изложение мифа, в котором о суре ничего не говорится (*Taittirīyabrāhmaṇa*, I.7.1.6–7). Две названные строфы из гимна рецитировались жрецами (*майтваваруной* и *хотаром*) во время совершения *саутрамани* (*Āśvalāyana śrautasūtra*, III.9.3)⁶⁸, и, возможно, отражают попытку через миф о Намучи как-то оправдать использование суры в шраута-ритуале. Это предположение подтверждается тем, что в «Шатапатхабрахмане» рассказ об убийстве демона завершается предписа-

ниями по приготовлению суры для ритуала. Жрец произносит мантры, в которых говорится о соединении с сомой. Сура пропускается через цедилку, как сома, и хранится в течение трех дней, как стебли растения сомы. Эти наставления заканчиваются повторенным дважды утверждением: «так он (жрец) делает ее (суру) формой сомы» (*somaḡram evainān karoti XII. 7.3*)⁶⁹. Вероятно, Ашвины и Сарасвати смогли превратить демоническую суру в божественную сому, и жрец, совершающий *саутрамани*, должен повторить их деяние.

Ритуал *саутрамани*, включенный в сложный комплекс царских обрядов *раджасуи*, также как и самостоятельная форма этого жертвоприношения, совершается с целью оздоровления жертвователя. В «Майтрайани Самхите» сказано: «Для совершившего помазание с раджасуей следует исполнить жертвоприношение [саутрамани]: тот, кто совершает помазание с раджасуей, утрачивает силу (*indriya*) и мужество (*vīrya*)» (II. 4.1)⁷⁰. Можно предположить, что, поскольку *раджасуя* мыслилась как второе рождение, переживший ее новый царь, мог представляться слабым, как новорожденный, и совершение *саутрамани* должно было восстановить его силу.

Предписываемое некоторыми текстами включение *саутрамани* в *агничаяну* связано с тем, что этот сложнейший ритуал иногда рассматривался как некая символическая разновидность помазания на царство: «Это (сооружение алтаря) – форма раджасуи. Кто, зная это, сооружает алтарь (*agniṃ cinute*), тот завоевывает оба мира – так у совершившего раджасую и у соорудившего алтарь. У Индры, совершившего посвящение (*indrasya suṣuvāṇasya*), сила и мужество распались на десять частей (*daśadhendriyaṃ vīryaṃ paṅāpatat*), боги собрали их с помощью саутрамани. Тот, кто сооружает алтарь, рождается (*sūyate*) [как царь]⁷¹. Соорудив алтарь, он должен совершить жертвоприношение саутрамани, воистину, собрав силу и мужество, он поместит их в себя» (*Taittirīya Saṃhitā, V.6.3*).

В шраута-сутрах *саутрамани* рассматривается как разновидность *haviḡyajña* (жертвоприношение молочных продуктов, злаков и животных), но многие детали этого жертвоприношения (использование *махаведи*, покупка компонентов суры, участие жреца Самаведы *удгата-ра* и т.д.) напоминают жертвоприношение сомы (*somayajña*). Ритуал занимает 4 дня. В первые три готовится сура и совершается ряд подготовительных ритуалов (возлияние рисового отвара для Адити, заклание быка для Индры). На четвертый совершаются три жертвоприно-

шения животных (для Индры, Ашвинов и Сарасвати) и богам подносят суру, часть которой должен выпить жертвователь. После этого его утраченная сила считается восстановленной.

Как отмечает С. Джемисон⁷², оппозиция слабости и силы достаточно ясно выражена и в самой структуре ритуала. Все необходимые для изготовления суры компоненты должны были быть куплены у евнуха (klība)⁷³, а в чаши с вином, часть которого приносится в жертву, а часть выпивается жертвователем и жрецами⁷⁴, кладут волосы шерсти со шкуры хищных зверей: волка, тигра и льва. Очевидно, что евнух выступает здесь как символ бессилия, а хищники воплощают различные аспекты силы, которую должен обрести жертвователь: «Волоски [со шкуры] диких животных (āraṇyāṇām raśūṇām) для обретения [качеств] диких животных. Есть волосы [со шкуры] волка – [жертвователь] обретает силу (ojas) и быстроту (jūti) диких животных. Есть волосы [со шкуры] тигра – [жертвователь] обретает ярость (manu) и царственность (gāru) диких животных. Есть волосы [со шкуры] льва – [жертвователь] обретает мощь (ahas) и власть (īsā) диких животных» (Śatapathabrāhmaṇa, XII.7.2.8)⁷⁵.

Если *ваджанея* – это «питье силы», а *саутрамани* совершается с целью восстановить утраченную силу, то вполне допустимо предположить, что сила, к которой стремились участники ритуалов, как-то связана с сурой. Но почему жертвователь в первом ритуале не пил суру сам, тогда как совершавший *саутрамани* должен был выпить вызывающий опьянение напиток? Чтобы ответить на этот вопрос, следует уяснить некоторые свойства той силы, которую – по мнению древних ритуалистов – дает человеку сура. В этом может помочь один небольшой текст, целиком посвященный воздействию суры. Речь идет о заговоре, содержащемся в пятой книге Атхарваведы, редакции Пайппалада⁷⁶ (5.10). Этот заговор относится к черной магии, т.е. направлен на причинение зла, его очевидная цель – уничтожение врагов. Мы не знаем, какими действиями заклинатель сопровождал произнесение заговора, но, несомненно, главным объектом этих действий была сура.

1. Эта, которая разбита пестиком, раздавлена камнем, – выжимка яда.

Агни – жар, Небо – жар, о сура, ты стань жаром!⁷⁷

2. Выращивающие твой ячменный солод сказали: «[Это] – яд»; ядом стекай в горшок!

Твоя благосклонность (āmana) – яд, о сура, ты помещенная в руки – яд, стань ядом, поднесенная [к губам].⁷⁸

3. Твой рис пусть будет львом, кашлица – тигром,
Закваска пусть будет пантерой, стекайся в сердце волка!⁷⁹

4. Это та, которая выжата в сосуд, [оставляющая вкус] ячменного солода во рту (?), питающая.

Родилась ярость кабана; приведи в трепет вытянувшую ноги.⁸⁰

5. Волнующаяся, текущая, желтоватая, словно пыль, питающая!
Родилась ярость впадины [в земле]; что сзади, то сделай впереди!⁸¹

6. О сура, в твоей цецилке – яд, кровь пусть будет в твоём вместилище!
Пусть они сломают друг у друга и колчаны и лук!⁸²

7. Пьющие яд, красные [они] бродят, о сура, эти смертные пьют ради силы (tavase);

Получившие удар заставляют сражаться друг друга – восхваляй это величие суры!⁸³

8. К ним стекай (?) благодаря силе растений, заставляй вскакивать, опьяняй для сражения!

Тот, у кого разбит локоть, пусть сражается с тем, у кого разбита голова; в рваной одежде истекает [кровью] пьющий тебя, сура.⁸⁴

9. О возбужденные, пейте выжимку яда, соединенную с кровью, смешанную с красной!

Тот, у кого отрублены руки, ходит по деревне, всячески восхваляя злые убийства.

10. Имеющую меч, имеющую стрелы я извлекаю из сосуда.

Опьяняй, пьяни! Как змея, заставь их вскочить, пусть не оставят друг друга [в живых]!⁸⁵

В приведенном тексте, несмотря на зловещую картину воздействия суры, она остается источником силы: именно «ради силы» (7) ее пьют люди, она дважды названа «питающей» (4, 5). Но сура также – источник гибели: яд – ключевое понятие заговора, повторяемое с бросающейся в глаза, демонстративной многократностью (только во второй строфе слово яд повторяется 5 раз).

Текст заговора можно разделить на две части. С первой строфы до середины шестой строфы речь идет о приготовлении напитка, далее говорится о его воздействии. Составить точное представление о рецепте невозможно, но ясно, что технология была достаточно сложной. Из действий по приготовлению суры заговор упоминает прора-

щивание ячменя (2), разбивание пестиком и раздавливание камнем семян (1) и процеживание через ситечко готового напитка (6). Раздавливание камнем и процеживание – два важнейших этапа приготовления сомы, многократно описываемые в ведийских гимнах. Упоминание о них в связи с приготовлением магического напитка, возможно, преследует ту же цель, к которой стремился и жрец, совершавший *саутрамани*, когда старался сделать суру «формой сомы». Тем более, что достаточно сложный состав ингредиентов суры также напоминает нам об этом ведийском жертвоприношении. Все компоненты, используемые в брожении, сопоставляются с дикими животными – со львом, тигром и пантерой, также упомянуты «сердце волка» (3) и «ярость кабана» (4). Состав животных включает трех хищников, чьи волосы бросают в чаши с сурой в ходе *саутрамани*, с добавлением пантеры и кабана. Все эти животные связаны с идеей силы. Здесь становится очевидным некоторое отличие суры от сомы. Напиток сома в Ригведе имел два устойчивых зооморфных образа – это жеребец и бык⁸⁶. Эти животные также воплощают собой силу. Но это домашние животные, с которыми не связывается мысль об опасности для человека. Животные, соединяемые в заговоре с компонентами суры, наоборот, представляют для человека прямую угрозу; это дикие и страшные для человека звери. Сила, которую может дать сура, принципиально отличается от силы сомы, эта сила связана с агрессивностью и яростью диких зверей. Индра неслучайно боялся Вишварупы: трехголовый сын Тваштара был способен одновременно вкушать три главных источника силы – сому, суру и пищу.

Вторая часть заговора (со второго полустишия шестой строфы и до конца текста) описывает воздействие магического ритуала на тех, против кого он направлен. Сура предстает здесь как источник кровавой распри и гибели. Развернутое описание сражения и убийств, которые должны произойти в поселении врагов, напоминает об одном из известных эпических сюжетах. В шестнадцатой книге «Махабхараты»⁸⁷ рассказывается о гибели ядавов, племени, к которому принадлежал Кришна⁸⁸. Эта гибель, как и всякое трагическое событие эпоса, мотивирована проклятием. Заносчивые потомки Яду посмеялись над тремя пришедшими в их город подвижниками, и те предрекли скорую насильственную смерть всех мужчин этого племени, кроме Кришны и Баларамы. Но непосредственной причиной несчастья явилось именно употребление спиртного. Совершавшие паломничество к *тиртхе*

Прабхаса ядавы взяли с собой «яства, еду и напитки» (*bhojyaṃ sa bhakṣyaṃ sa reyaṃ sa* 16.4.9). Возле *тиртхи* у них «случилось великое питье» (*avartata mahārānam* 16.4.14). Разговоры разгоряченных вином воинов переросли в ссору, приведшую к первому убийству. Сатьяки мечом отрубил голову Критаварману. «Охваченные опьянением от питья» (*pānamadāviṣṭāh* 16.4.31) воины забили убийцу «блюдами, с остатками пищи» (*ucchiṣṭair bhājanais*). Но у него были сторонники, и сражение разгорелось с новой силой. Собравшиеся начали избивать друг друга палицами, «сын убивал отца, а отец – сына» (*avadhīt pitāṅgaṃ putraṃ pitā putraṃ sa* 16.4.40) Гибнущие в общем побоище воины сравниваются с мотыльками, летящими в огонь (16.4.41). Битва закончилась гибелью практически всех мужчин племени. Интересно, что в проклятии, произнесенном подвижниками, вино не упоминается. Было сказано только: «Вы, дурно поступающие, жестокие, придя в ярость, уничтожьте весь [свой] род» (*yūyaṃ sudurvṛttā nṛśamsā jātamaṇyavaḥ ucchettāraḥ kulāṃ kṛtsnam* 4.2.10). Узнав о проклятии, Кришна запрещает под страхом смертной казни изготовление в городе вина. Очевидно, во время паломничества к *тиртхе* этот приказ был нарушен. Введение такой детали в эпическое повествование, говорит о том, что само упоминание об уничтожении собственного рода сразу вызывало мысль о вине и опьянении. Создатели приведенного заговора из Атхарваведы также видели в «силе» вина способность посеять раздор среди соплеменников. Те, против кого применялся заговор, должны были сделать то же, что сделали ядавы.

Теперь становятся ясными слова совершавшего *ваджанею* жертвователя, который обращался к чашам с вином со словами: «Вы разделители». Но от какого «зла» должна была избавить его сура? Здесь следует вновь вспомнить об основных элементах этого ритуала. Вино выпивали 16 участников колесничных гонок. Но, участвуя в гонках, эти люди выступают в качестве соперников жертвователя. А, будучи соперниками, они тем самым являются и его врагами. Когда между этими людьми, разделенными на две группы, происходила ссора и стычка, они в ритуальной форме инсценировали событие, сущностно совпадающее с эпизодом гибели ядавов в эпосе, а также с судьбой тех, против кого заклинатель произносил приведенный заговор из Атхарваведы. Возможно, не случайным является и то обстоятельство, что шраутасутра Баудхаяны предписывает обеим группам встать на южные оконечности махаведи: в индийской культуре юг – сторона света,

связанная с предками и со смертью. Местонахождение соперников жертвователя могло предвещать их дальнейшую символическую гибель в ходе ритуальной распри.

Теперь можно попытаться сформулировать общий взгляд на суру в древней ритуалистике. Вино – источник силы. Неслучайно, в заговоре сказано: «Смертные пьют ради силы». Но это опасная сила. В Ахарававеде немало заговоров, направленных против врагов. Однако их предполагаемая гибель может быть разной. Жертвы рассмотренного выше заговора должны были пасть в неистовой битве. Их смерть – это саморазрушение от избытка силы. Ядавы не боялись внешних врагов. Они могли противостоять любому врагу. Единственное, что могло их погубить, это – раздоры внутри самого племени. Вино, таким образом, есть напиток распри и ссоры. Но почему жертвователь *саутрамани* мог пить вино? Ответ на этот вопрос достаточно очевиден. Человек, совершавший *саутрамани*, обессилен. В результате совершения других ритуалов или как следствие рвоты после питья сомы он, как говорилось выше, утратил «мужество» и «силу». Именно поэтому сура для него не опасна. Связанная с силой диких и хищных зверей, она укрепляет немощного жертвователя, не подвергая его риску стать причиной пагубной агрессии. С этим же представлением об укрепляющих свойствах суры связано и ее использование в традиционной индийской медицине, как средства помогающего при многих болезнях⁸⁹.

Двойственный характер суры обуславливает магическое и ритуальное использование этого напитка: благотворное воздействие суры позволяет человеку восстановить свои силы, а пагубная и опасная сила превращает ее в грозное оружие против врагов. Тем не менее, рассмотренные ритуалы и тексты выявляют не все важные смыслы, связанные с сурой. Чтобы отметить еще одну особенность восприятия алкоголя в традиционной индийской культуре, следует кратко упомянуть роль вина в домашних (*gṛhya*) ритуалах.

Согласно некоторым *грихья*-сутрам (Kāṭhaka-gṛhyasūtra 22.1; Śāṅkhāyana-gṛhyasūtra 1.11.5), женщин, танцующих на свадьбе, рекомендуется вознаграждать овощами (*śāka*), вином (*surā*) и едой (*anna*, т.е. вареным рисом)⁹⁰. Женщин, присутствующих на свадьбе, следовало угощать вином⁹¹.

Связь вина со свадебной обрядностью этим не ограничивается. Вино может быть представлено как напиток бога любви Камы. Существовал ритуал трехкратного окропления невесты сурой, после чего

провозглашалось: «Кама, если у тебя [есть] имя, имя тебе опьянение⁹², приведи [сюда] этого (имя) мужа» (kāma ced te nāma mado nāma asīti samāpauātum iti pati nāma. gobhila-gṛhyasūtra 2.1.10)⁹³. Далее совершалось омовение интимных мест новобрачной. Окропление вступающей в брак девушки вином становится своего рода посвящением, вводящим ее в сферу эротических отношений с будущим мужем, которого должен привести Кама.

Такая роль вина знакома и древней литературе. «Кумарасамбхава» (kuṃarasambhava – «Рождение Кумары») Калидасы – поэма о бракосочетании Шивы и Парвати. Знаменитому описанию любовных наслаждений божественных супругов предшествует сцена, в которой богиня леса приносит Парвати чашу вина, и Шива заставляет жену выпить этот напиток (8.75–78). Далее говорится о состоянии богини:

«В тот миг она прекрасная оказалась во власти двоих, устраниющих стыд, имеющих возросшую страсть (красноту), собирающихся отвести ее на ложе – Держателя Трезубца и опьянения» (8.79)⁹⁴.

Здесь интересно не только наличие мотивов «устранения стыда» и «страсти / красноты (rāga)», которые позднее будут разрабатываться Бхарави в его описании, но и упоминание об «опьянении» (mada), которое в мантре из свадебного ритуала объявлено именем Камы. По представлениям древних индийцев, знание имени дает человеку некоторую власть над носителем этого имени⁹⁵, поэтому в приведенной мантре жрец сначала называет имя Камы, а затем призывает его привести жениха. В строфе Калидасы новобрачная оказывается одновременно во власти мужа и опьянения, которые соединены в поэтическом образе благодаря трем общим эпитетам. Богиня-новобрачная, пьющая вино и впадающая в опьянение перед любовными наслаждениями с божественным супругом, как бы санкционирует такое же поведение для всех новобрачных.

В той же поэме рассказывается, как Шива сжег Каму, пытавшуюся нарушить его аскезу. Бога любви оплакивает его супруга Рати (rati, букв. «наслаждение»). Ее речь содержит весьма интересное описание мира, лишившегося эротического начала, и одной из черт этого мира становится обесценивание опьянения.

«Заставляющее блуждать покрасневшие глаза, делающее речи сбивчивыми на каждом слове опьянение вином у женщин теперь без тебя (*т.е. без Камы*) [лишь] подражание» (4.12)⁹⁶.

Воздействие вина призвано пробудить любовную страсть. Когда ее нет, оно превращается в набор внешних бессодержательных действий, становится пустым подражанием настоящему опьянению.

Однако домашний ритуал соединяет вино и женщин не только, когда речь идет о свадьбе. Вино может использоваться в качестве напитка для жен и в жертвоприношении предкам (*piṇḍaripitṛyajña*). В ходе этого ритуала совершалось подношение в огонь, разожженный на наклоненной к Югу (Юг – сторона света, связанная с богом смерти Ямой) площадке, различных возлияний, состоящих из рисовой каши, ячменя с простоквашей, ячменя с медом и т.д. Затем остатки этого жертвоприношения подносились предкам в специально сделанные в земле углубления. Разные *grihya*-сутры называют различное число этих углублений, но часть из них посвящена предкам, а часть их женам. При этом для подношения женам используются только что перечисленные компоненты, но с добавлением суры (*āśvalāyana-grhyasūtra* 5)⁹⁷.

Выявляемая в домашних обрядах связь суры со свадьбой, эротикой и женщинами позволяет по-новому взглянуть на отношения вина и сомы. Дело в том, что бог Сома, антропоморфное воплощение соответствующих растения и напитка, в древней Индии тоже был связан со свадебным ритуалом. Известный свадебный гимн «Ригведы» (10.85) описывает бракосочетание Сомы и Сурьи, дочери бога солнца Савитара. Сома выступает в этом гимне как идеальный жених, и его свадьба – мифологический прототип, которому должна следовать любая совершающаяся в мире свадьба. Такая роль Сомы становится вполне понятной, если рассмотреть гимны, посвященные этому богу. Как уже отмечалось исследователями Ригведы, в ведийской мифологии Сома – это воплощение мужского начала⁹⁸. Буквально все персонализации Сомы подчеркивают этот аспект его образа. Сома предстает как воин, который убивает врагов и захватывает богатство [там же, с. 329]. Он – агрессивный царь, отправляющийся в поход за добычей (Ригведа, 9.78.4; 9.90.6). Он – любовник (*jāra*), спешащий к женщине (9.38.4; 9.96.23; 9.101.14). Зооморфные воплощения Сомы также связаны с идеей мужской силы, как уже говорилось, он изображается как «жеребец» (*vṛṣan*) и «молодой бык» (*ukṣan*). Т.Я. Елизаренкова писала:

«Метафорическое обозначение Сомы как жеребца встречается в мандале IX очень часто. Оно связано с восприятием Сомы как олицетворения мужского начала. Слово *vīṣan* означает: 1) *adj.* “мужественный, сильный, оплодотворяющий”; 2) *m.* “мужественный мужчина, бык, жеребец” [...] И, наконец, *ukṣan m.* “молодой бычок” тоже неоднократно символизирует Сому. [...] В ритуале выжатый чистый сок Сомы смешивается с молоком, струи которого обозначаются словом “корова” (*gó f.*) во множественном числе. В противоположность коровам Сома трактуется как бык в стаде коров, которых он ласкает (*naś, nīṃś*) и с которыми он соединяется (*sám gam, sám kṣi*). Эта эротическая коннотация постоянно сквозит в изображении ритуала. В космогоническом плане Сома принимает образ дождя, оплодотворяющей жидкости, которая изливается с неба на землю. Его называют “семенем неба” (9.74.1)»⁹⁹.

Сура выступает как прямая противоположность сомы. Она связана с женщинами и женским началом. Характерно, что в изложенном в «Махабхарате» мифе о пахтании океана о появлении суры сказано: «возникла богиня Сура» (*surādevī samutpannā* 1.16.34), т.е. сура персонифицируется в виде женщины, что, конечно, связано и женским родом слова *surā*.

Итак, рассмотрение различных текстов позволяет описать отношения в индийской культуре двух вызывающих опьянение напитков – сомы и вина – как ряд смысловых оппозиций: священное и оскверняющее, социально высокое и социально низкое, благая сила и опасная сила, мужское и женское. Из этих противопоставлений становится ясно, что в классической индийской литературе вину не могла быть приписана способность духовно возвышать пьющего, способность вдохновлять и открывать некие тайны, недоступные сознанию трезвого человека. В санскритской поэзии не сформировался возвышенный образ «божественного вина», существующий во многих культурах. Ведийские риши считали, что их поэтическая сила возрастает от питья сомы¹⁰⁰, и этот связанный с сакральным напитком мотив никогда не был перенесен на профанный напиток. Опьянение от Сомы, священное, вдохновлявшее поэтов, дававшее силы Индре для борьбы с демонами и воину-кшатрию для борьбы с врагами, противостояло скверному, опасному, грозящему распрей и самоуничтожением, связанному с женским началом опьянению от вина.

Винопитие – часть царских развлечений, и оно получило свое место в произведениях придворных поэтов. В возвышенный мир индийского придворного эпоса (махакавы), где картина прекрасного, гармоничного космоса выстраивалась вокруг фигуры идеального правителя, вино вошло как элемент эротических сцен, а опьянение – как украшение женщин. В поэме Бхарави винопитию предаются апсары и гандхарвы, у Магхи речь идет о юношах и молодых женщинах, о которых сообщается лишь, что это – пары влюбленных. Эти персонажи в силу своей неопределенности практически лишены социального статуса, поэтому вопрос о его понижении не встает. Энергия вина, порождающая в мужчинах опасную агрессивность, в женщинах принимает форму «страсти» (*rāga*). Поэтому в санскритской литературе только женщины пьянеют под влиянием выпитого.

Предписания шрауга- и грихья-ритуала, заговоры Атхарваеды, сказания эпоса были созданы задолго до того, как в Индии возникла придворная культура и жанр махакавы. Но представления, сформировавшиеся в глубокой древности, определили черты поэтического канона последующих эпох. Литературная условность, преобразившая реальные винопития в царских антахпурах и праздничные пирушки горожан в питье вина парами безымянных влюбленных в Гималаях (Бхарави) или на горе Райватака (Магха), находит объяснение в представлениях, сложившихся за много веков до появления авторской литературы.

Примечания

1. *Bhāravi*. Kirātārjunīyam of Mahākavi-Bhāravi with Ghantapath Sanskrit Commentary of Kolāchal Mallināth and with Prakash Hindi Commentary by Pt. Adityanārāyan Pandey. Varanasi: Chowkhamba, 1980. P. 195–205.
2. В чаши с вином клали лепестки лотосов для придания напитку аромата.
3. «Страсть опьянения» – *madarāga*, также «краснота опьянения» или «краснота вина», второе значение композита проясняет поэтическую идею строфы: покрасневшие от страсти глаза женщины стали отличаться от темно-синего лотоса, который использовали в качестве украшения.
4. Манматха (*manmatha*) – одно из имен бога любви Камы.
5. *Daṇḍin*. Kāvyaḍarśa / Ed. By Acharya Ramachandra Mishra. Varanasi: Chowkhamba, 1991. P. 18.

6. Amaruśataka. A Centum of Ancient Love Lyrics of Amaruka. Critically edited with an Introduction, English translation and Appendices by C.R. Devadhar. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
7. См., например, *Vallabhadeva*. The Subhāṣitāvalī of Vallabhadeva. Edited by Peter Peterson and Pandit Durgaprasada. Poona: Bombay Sanskrit and Prakrit Series. 1961. No XXXI. P. 343–347.
8. См. например, *Пугаченкова Г.А.* Искусство Гандхары. М.: Искусство. 1982. С. 151
9. *Marshall J.* The Buddhist Art of Gandhara. The Story of the Early School its Birth, Growth and Decline. Delhi, 1980: Motilal Banarsidass (1st. ed. Cambridge, 1960). P. 33–34.
10. *Kālidāsa*. The Raghuvamśamahākāvya of Kālidāsa. Edited by Pt. Haragovinda Sastri. Varanasi: Chowkhamba, 1983. P. 102, 107.
11. *Harṣa*. Nagānanda-nāṭakam. Varanasi: Chowkhamba, 1956. P. 99–112.
12. Строфа цитируется в поэтологическом трактате Ваманы (4.3.19); *Vāmana*. Kavyālaṅkārasūtra of Acārya Vāmana / Ed. with Hindi Transl. by Shri Hargovinda Shastri. Varanasi: Chowkhamba, 1994. P. 184.
13. *Kālidāsa*. Malavikāgnimitra / Ed. with a complete Transl. into English, Introduction, Notes and Appendices by R.D. Karmarkar. Poona: Aryabhushan Press, 1950. P. 49.
14. *Vallabhadeva*. Op. cit. P. 351.
15. *Хала Сатавахана*. Саттасая. Антология пракритской лирики / Пер. М.А. Русанова. М.: РГГУ, 2006. С. 179.
16. *Bhartṭhari*. The Epigrams Attributed to Bhartṭhari / Coll. and critically ed. by D.D. Kosambi. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1948. P. 10.
17. *Алиханова Ю.М., Вертоградова В.В.* Индийская лирика II-X веков / Предисл. Ю.М. Алихановой и В.В. Вертоградовой. М.: Наука, 1978. С. 25–26.
18. *Хала Сатавахана*. Указ. соч. С. 129.
19. Там же. С. 202.
20. *Oort M.S.* Surā in the Paippalāda Samhitā of the Atharvaveda. // Journal of the American Oriental Society. Special Issue in Honor of Stanley Insler. 2002. V. 122. № 2. P. 358–359.
21. Подробный рецепт суры на основе Katyāyanaśrautasūtra XIX. 1.20-21 и комментария Махидхары (Mahīdhara) к Vājasaneyya Saṃhitā XIX. 1 содержится в комментарии Дж. Эггелинга к английскому переводу «Шатапатхабрахманы» (The Satapatha-brāhmana according to the text of the Madhyandina School / Transl. by J. Eggeling. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963. Part V. Books XI-XIV. P. 223).
22. *Auboyer J.* Daily Life in Ancient India / Transl. from the French by S.W. Taylor. London: Phoenix Press, 2002. P. 86–87; 196–197.

23. См., например, Артхашастра или наука политики / Пер. с санскрита. Издание подготовил В.И. Кальянов. М.: Наука, 1993. С. 277, 290, 372–373; Махабхарата II. Книга вторая, Сабхапарва / Пер. с санскрита и комментарии В.И. Кальянова. М.: Наука, 1992. С. 124.
24. Артхашастра или наука политики. Указ. соч. С. 374.
25. Там же. С. 124–125.
26. Там же. С. 127.
27. Vinaya Texts / Transl. from Pali by T.W. Rhys Davids and Hermann Oldenberg. Delhi: Motilal Banarsidass. 1998. Part 3. P. 389.
28. Джатаки / Пер. с пали Б.А. Захарьина. М.: Художественная литература, 1979. С. 212.
29. *Елизаренкова Т.Я.* О Соме в Ригведе. // Ригведа. Мандалы IX–X. М.: Наука, 1999. С. 328.
30. Dharmasūtras. The Law Codes of Apasatamba, Gautama, Bauddhāyana, and Vasiṣṭha / Annotated Text and Transl. Patrick Olivelle. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. P. 52.
31. *Самозванцев А.М.* Книга мудреца Яджнавалкьи. М.: Наука, 1994. С. 101.
32. Dharmasūtras. Op. cit. P. 62.
33. Законы Ману / Пер. С.Д. Эльмановича проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М.: Наука, 1992. С. 236.
34. *Самозванцев А.М.* Указ соч. С. 101.
35. Dharmasūtras. Op. cit. P. 172, 352.
36. Ibid. P. 234.
37. Ibid. P. 58, 178, 312.
38. Вишну-смрити / Пер. с санскрита, предисловие, комментарий и приложения Н.А. Корнеевой. М.: Наука, 2007. С. 133.
39. Dharmasūtras. Op. cit. P. 368.
40. Вишну-смрити. Указ. соч. С. 118.
41. Законы Ману. Указ. соч. С. 241. См. также Вишну-смрити. Указ. соч. С. 146.
42. Законы Ману. Указ. соч. С. 236.
43. Dharmasūtras. Op. cit. P. 124.
44. *Самозванцев А.М.* Указ. соч. С. 236.
45. Вишну-смрити. Указ. соч. С. 88.
46. Там же. С. 117.
47. Законы Ману. Указ. соч. С. 236.
48. В Amarakośa 2.10.39–40 дается список из 13 синонимов для слова surā. Amarakośa, Nāmaliṅgānuṣānam of Amarasiṃha / Ed. by Dr. Brahmananda Tripathi. Varanasi: Chowkhamba, 1993. P. 171.

49. *Oort M.S.* Op. cit. P. 226–227.
50. Вишну-смрити. Указ. соч. С. 146.
51. Законы Ману. Указ. соч. С. 236.
52. В шрауга-сутрах ваджапея рассматривается как разновидность жертвоприношения сомы, совершающаяся по модели ритуала *ṣoḍaśin*; подробнее о ваджапее, в которой некоторые исследователи находят остатки переосмысленного ритуалистами брахманских школ древнего народного праздника, см. *Ranade H.G.* Illustrated Dictionary of Vedic Rituals. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006. P. 279; *Hillebrandt A.* Ritual-literatur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg: Karl J. Trubner, 1897. P. 141–143; *Keith A.B.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970. Vol. 2. (1st ed. Harvard Univesity Press, 1925). P. 339–340.
53. Как отметил еще А. Хиллебрандт (*Hillebrandt A.* Op. Cit. P. 141), 17 – это главное число ваджапеи: весь этот ритуал занимает 17 дней; когда проходят гонки семнадцати колесниц, бьют семнадцать барабанов; дистанция для гонок определяется как 17 расстояний полета стрелы, выпущенной из лука; в ходе ритуала поют 17 *stotra* и рецитируют 17 *śastra*; брахман-самаведин поет *vājareya sāman*, сидя на колесе с семнадцатью спицами; к жертвователю, взобравшемуся по леснице на вершину столба (*yūpārohaṇa*), поднимают на шесте 17 мешочков с солью.
54. Санскритский текст всего посвященного скачкам на колесницах раздела сутры с переводом на английский язык и подробным комментарием см. *Sparreboom M.* Chariots in the Veda. Memoirs of the Kern Institute. Leiden: Brill, 1985. № 3. P. 28–43.
55. Длина махаведи – 36 шагов (*prakrama*) с востока на запад, широкий край трапеции (бедро) находился в западной стороне, его длина – 30 или 33 шага, протяженность расположенного в восточной стороне узкого края (плечи) – 24 шага (*Ranade H.G.* Op. cit. P. 259).
56. Подробно о ритуале саутрамани см. *Jamison St.W.* The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. Myth and Ritual in Ancient India. Ithaca: Cornell University Press. 1991. P. 98–103; *Kolhatkar M. Bh.* Sura. The Liquor and the Vedic Sacrifice. Delhi: D.K. Printworld, 1999. P. 89–184; *Ranade H.G.* Op. cit. P. 321; *Hillebrandt A.* Op. cit. P. 159–161; *Keith A.B.* Op. cit. P. 352–354; *Jemison St. W.* Op. cit. P. 98–103].
57. *Hillebrandt A.* Op. cit. P. 141.
58. *Maitrāyaṇī Saṃhitā.* Herausgegeben von Dr. Leopold von Schroeder. B. 2. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1885. P. 38.
59. *Taittirīya Saṃhitā* (Kṛṣṇayajurvedīya). Delhi: Caukhambā saṃskṛt pratiṣṭhān, 2007. P. 91–92.

60. Ibid.
61. Prāṇa – дыхание, важное понятие в теологии брахманизма; также это слово означало «отверстия» на голове: рот, ноздри, глаза и уши.
62. Śatapathabrāhmaṇam mādhyandinaśākhīyam / Ed. by Pandit A. Chinnaswami Sastri, Padmabhūṣaṇa Pandit Pattābhirāma Sastri, Pandit Ramanātha Dīkṣita. Varanasi: Chowkhamba, 1998. P. 72.
63. Ibid. P. 1048.
64. *Jemison St.W.* Op. cit. P. 100.
65. Śatapathabrāhmaṇam mādhyandinaśākhīyam. Op. cit. P. 1049.
66. Это сюжет известен и в Ригведе (8.14.13).
67. Ригведа. Мандалы IX–X / Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М: Наука, 1999. С. 288.
68. Āśvalāyana śrautasūtra. Part 1 / Translated into English by H.G. Ranade. Poone: Veda Vidya Mudranalaya, 1981. P. 89.
69. Śatapathabrāhmaṇam mādhyandinaśākhīyam. Op. cit. P. 1055.
70. Maitrāyaṇī Saṃhitā. Op. cit. P. 38.
71. Глагол *sūyate* и причастие *suṣuvāna* несомненно подразумевают совершение ритуала *rājasūya*.
72. *Jemison St.W.* Op. cit. P. 98.
73. Maitrāyaṇī Saṃhitā. Op. cit. P. 39.
74. В ряде шраута-сутр делается попытка заменить реальное питье суры символическим: так, дается рекомендация не касаться напитка, а только вдохнуть его запах (действие называемое на языке ритуалистов –*grāṇabhakṣa* (см. Āśvalāyana, III.9.6 Āśvalāyana śrautasūtra. Op. cit. P. 90), или даже предписывается нанять специальных людей из кшатриев или вайшьев, которые выпьют суру вместо участников ритуала (*Hillebrandt A.* Op. cit. P. 160). Эти детали свидетельствуют, с одной стороны, о существовании представления о нечистоте суры уже в период яджурведического ритуала, а с другой – о важности суры для достижения цели саутрамини: представители всех брахманских школ не могли обойтись без использования алкогольного напитка в обряде оздоровления.
75. Śatapathabrāhmaṇam mādhyandinaśākhīyam. Op. cit. P. 1052.
76. В переведенной на русский язык редакции Шаунакиа этот заговор отсутствует, но есть английский перевод А.Лубоцкого (*Atharvaveda-Paippalāda. Kāṇḍa Five / Text, Transl., Commen. by A. Lubotsky. Harvard Oriental Series. Opera Minora. Cambridge, 2002. Vol. 4. P. 57–64*).
77. «Пестик» (*musala*) и «камень» (*dṛṣat*) – инструменты, которыми размельчали рисовый и ячменный солод (*śaṣra* и *tokma*), а также обжаренный рис (*lāja*),

- необходимые компоненты для приготовления суры. «Выжимка яда» (*viṣāsutā*) – использование слова «яд» (*viṣa*) в значении «опьяняющий напиток» встречается уже в Ригведе, так, в известном гимне о «косматых аскетах» (10.136) ядом названо какое-то вызывающее экзотическое состояние вещество и сообщаются некоторые детали его приготовления: «Ваю для него сбивал [напиток], // Куннанама выдавливала, // Когда косматый из сосуда с ядом // Пил вместе с Рудрой» (Ригведа. Указ. соч. С. 293); с ядом связана и тема «жара» (*tapas*), ср. первую строку того же гимна: «Косматый [несет] огонь, косматый [несет] яд...» (там же, с. 292). Троекратное повторение слова «жар» во втором полустихии представляет собой одну из форм зачина заговора, когда желанное качество описывается как пронизывающее все мироздание, ср. заговор «На помазание царя»: «Твердо небо, тверда земля, // Тверд весь этот мир живых, // Тверды эти горы, // Тверд этот царь племен» (Атхарваведа (Шаунака) / Пер. с ведийского языка, вступительная статья, коммент. и приложения Т.Я. Елизаренковой. Т.1. М., 2005. С. 303).
78. «Выращивающие» – *goḥayantaḥ*, букв. «заставляющие подняться», возможно, речь идет о проращивании ячменя для получения солода, или же имеется в виду процесс брожения и поднимающаяся пена.
79. «Кашица» (*pariyodana*) – как полагает А. Лубоцкий, этим словом здесь обозначена *māsa*, смесь из размельченных злаков и ароматических веществ для приготовления суры; «закваска» (*nagnahu*) – смесь из различных растительных веществ (коры определенных деревьев, миробалана, имбиря и т.д.), заменявшая дрожжи и одновременно придававшая напитку аромат.
80. «[Оставляющая вкус] ячменного солода во рту» – перевод основан на исправлении текста, предложенном А. Лубоцким (*śaṣpasrakvā* вместо *śasya srakvā* или *śaṣpassakvā*); «вытянувшая ноги» (*uttāpad*) – по предположению А. Лубоцкого, субстантивированный эпитет земли; в Ригведе это слово встречается лишь в одном гимне (10.72.3–4) как эпитет Адити, находящейся в позе роженицы; в переводе Т.Я. Елизаренковой «с ногами, простертыми вверх» (Ригведа. Указ. соч. С. 208).
81. «Ярость впадины» (*utkhātamanu*) – естественные трещины и углубления в земле считались связанными с демоническими силами. «Что позади, то поставь впереди» (*yat paścāt tat puras kṛdhi*) – просьба о торжестве над соперниками; А.Лубоцкий отмечает сходство со строфой из гимна Ригведы (10.171.4): «Ты, о Индра, того самого Сурью, // Находящегося позади, поставь впереди // Даже вопреки воле богов!» (Ригведа. Указ. соч. С. 314).

82. «Они» – враги, против которых направлен заговор. Здесь происходит смена метра; сроды 1–6 написаны размером ануштубх, но в строфах 7 и 9 использован триштубх, в строфе 10 – панкти, строфа 8 – метрически неправильна.
83. «Красные» – *rudhīṅāḥ*, т.е. окровавленные, здесь во множественном числе употреблено то же самое прилагательное, которое в предыдущей строфе использовано в субстантивированном значении «кровь».
84. «Стекай» – *vi sravo*, грамматическое истолкование этой формы вызывает затруднения, А. Лубоцкий предполагает *vi srava+u*, отмечая, что глагол *vi-sru* используется применительно к суре в посвященном саутрамани разделе «Шатапатхабрахманы» (XII.7.2.13); в последней строке враг, подвергшийся воздействию суры охарактеризован причастием от этого же глагола – *visravan* «истекающий [кровью ?]».
85. «Имеющую меч, имеющую стрелы» (*asimatīm iṣumatīm*) – сура, вызывающая кровопролитное сражение, описана как вооруженная мечом и стрелами.
86. *Елизаренкова Т.Я.* Указ. соч. С. 337.
87. Махабхарата. Заключительные книги XV–XVIII / Издание подготовили С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. СПб.: Наука, 2005. С. 78–82.
88. В этом эпизоде эпоса Кришна выступает в качестве племенного вождя, возглавляющего союз родственных племен – ядавов, вришниеи, андхаков и кукуров.
89. *Oort M.S.* Sura and Other Spirits in Ritual and Non-Ritual Context. // *Стхапакшраддха. Сборник статей памяти Г.А. Зографа.* С.-Пб., 1995. С. 229.
90. *Gonda J.* Vedic Ritual. The Non-solemn Rites. Leiden, 1980. P. 119–120.
91. *Ibid.* P. 186.
92. Одно из имен бога любви *Madana* и одно из слов, обозначающих в санскритской поэзии прекрасную женщину *gramadā*, образованы от того же глагольного корня *mad* «опьяняться, быть пьяным», что и слово *mada* «опьянение».
93. *Gonda J.* *Op. cit.* P. 185–186; *Oort M.S.* *Op. cit.* P. 227.
94. *Kālidāsa.* *Kumārasambhavamahākāvyaṃ of Kālidāsa* / Ed. by Sharma Regmi. Varanasi: Chowkhamba, 1987. P. 302.
95. О магическом использовании имени см. *Елизаренкова Т.Я.* Атхарваведа – структура и содержание. // *Атхарваведа (Шаунака).* Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарий и приложение Т.Я. Елизаренковой. М., 2005. С. 47.
96. *Kālidāsa.* *Kumārasambhava.* P. 117.
97. *Gonda J.* *Op. cit.* P. 455–456.
98. *Елизаренкова Т.Я.* О Some в Ригведе. С. 336–339.
99. Там же. С. 337–338.
100. Там же. С. 331

«ВИНО – ВЕЛИКИЙ ЛЕКАРЬ»
К ИСТОРИИ ПЕРСИДСКОГО ПОЭТИЧЕСКОГО ТОПОСА

Топос «вино – лекарь души и тела», широко распространенный в ранней новоперсидской лирике (конец IX–X вв.), восходит к жанру *хамриййат* аббасидской поэзии. Однако описания целительной силы вина обильно представлены как в религиозных, так и светских жанрах среднеперсидской словесности, а им предшествуют древние авестийские восхваления священного напитка хаомы той же семантики. Фрагменты, цитируемые и анализируемые в статье, содержат косвенные подтверждения гипотезы о том, что данный поэтический топос сложился уже в сасанидской музыкально-песенной традиции (от нее сохранились только названия песен), откуда эти конвенции описания перекочевали в арабские винные стихи. В этом случае иранские поэты эпохи Рудаки «заимствовали» у арабов и стали активно разрабатывать в национальной поэзии целый комплекс староиранских мотивов воспевания вина.

Ключевые слова: персидская поэзия, арабская поэзия, среднеперсидская литература, топос, жанр, вино.

*О виночерпий, поднеси источник веселья –
Того вина, что сверкает, словно венец Кубада,
Того вина, что запахом – роза, а цветом – лал,
Замók на двери горя и ключ к двери радости.*

Абу Са'ид

Воспевание и прославление вина (*bāda, may, sharāb*) принадлежит к центральным темам персидской классической поэзии¹. Этот напиток уподобляли целительной живой воде и философскому камню, с ним сравнивали желанные прекрасные уста, он открывал путь к познанию абсолютной Истины. Мотивный репертуар описаний вина оформился в новоперсидской поэзии уже в X в., в стихах Рудаки

(ум. 941) и его современников. Этот круг мотивов оказался востребованным во всех жанрах классической поэзии – героическом и романтическом эпосе, дидактической поэме, панегирической касыде, светской и суфийской газели. На исходе классического периода (начало XVI в.) выделился и особый жанр суфийской поэмы, специально посвященный вину Истины – *саки-нама* «книга виночерпия». При огромной вариативности конкретных образов, винные мотивы демонстрируют поразительную устойчивость на всем протяжении развития поэзии, их основная семантика воспроизводится в поздних *саки-нама* в том же виде, что и в разрозненных бейтах, кыт'а и касыдах первых саманидских авторов.

Практически все основные мотивы персидского винного цикла имеют арабские прототипы, которые широко представлены в аббасидской вакхической поэзии (*хамриййат*). Неизбежен вывод о заимствовании этой литературной темы у арабов и ее последующем успешном освоении. В задачу данной статьи входит уточнение этого утверждения. Материалы, приведенные далее, призваны подкрепить гипотезу о том, что через посредство арабского жанра *хамриййат* в новоперсидскую поэзию, возможно, возвращается часть староиранской лирической топики².

Исследование генетических корней поэтизации вина важно для истории литературы Ирана не только в рамках проблемы арабо-персидского взаимодействия, но и в контексте попыток реконструкции среднеперсидской лирической традиции и выявления степени ее влияния на новоперсидскую. Хорошо известно, что в эпоху «иранского ренессанса» (IX–X вв.) поэзия на новоперсидском языке развивалась удивительно быстро. В среднеперсидский период существовала устная придворная поэзия, но все, что мы знаем о ней, к сожалению, сводится к именам прославленных поэтов и музыкантов сасанидского двора Хусрава Парвиза (591–628) – Барбад, Нагиса и др. По свидетельству источников, они слагали сладостные песни, но сохранилось лишь названия песен Барбада. Далее следуют «два века молчания», а затем, менее чем за век, поэзия на новоперсидском языке (*дари* или *фарси*) проходит путь от первых попыток сочинения стихов по нормам арабской метрики и рифмы (Ханзала Бадгиси) до классических образцов (произведения Рудаки)³. Возникает вопрос о том, что обусловило столь бурное развитие поэзии, что стоит за феноменом «мгновенного» становления классики. Явилась ли новоперсидская

поэзия успешно осуществленным проектом литературного заимствования у арабов или она сохранила преемственную связь с сасанидской традицией, по крайней мере, в области топики? Другими словами, можем ли мы, хотя бы теоретически, попытаться перекинуть мост от Рудаки к Барбаду?

Вино как реальный напиток и как концепт имело весьма высокий статус в культуре древнего и средневекового Ирана. Исследование внешних и внутренних связей новоперсидских мотивов воспевания вина, с одной стороны – с арабским жанром *хамриййат*, а с другой – со всей доисламской иранской словесностью, может пополнить наши представления как о топике песенной сасанидской лирики, так и о характере соотношения среднеперсидской и новоперсидской поэтических систем.

Семантическая доминанта новоперсидских поэтических описаний вина как лекаря души и тела имеет глубокие корни в предшествующей культуре Ирана. С самого начала иранской государственности ни одно важное событие не обходилось без винопития, а дитя виноградной лозы наделяли волшебной силой преобразовывать человеческую природу, оказывая при этом как целительное, так иногда – и губительное воздействие⁴. Эта идея представлена уже в древних легендах о происхождении вина⁵.

Согласно самой популярной из них, сохраненной в исторических хрониках мусульманского времени и литературе *адаба*, вино было введено в обиход при мифическом царе Джамшиде (авестийский Йима), правление которого символизирует золотой век иранской древности. Он научил иранцев многим полезным ремеслам (изготовление металлического оружия, выделка тканей и меха, кройка и шитье, прочие ремесла, лекарства) и на 300 лет избавил их от болезней и смерти. Он же установил обычай праздновать Науруз с музыкой и питьем вина.

Однажды царь Джамшид, наблюдая за тренировкой своих лучников, увидел чудесную птицу (волшебного Хумая), попавшую в пасть огромной змеи. Лучники по приказу царя убили змею, а освобожденная птица подлетела к Джамшиду и уронила из клюва несколько зернышек. Из них вскоре выросли ветвистые деревья, давшие множество плодов. Царь Джамшид полюбил сок этих плодов, но однажды он оказался подкисшим, царь рассердился и велел его спрятать. Через несколько месяцев любимую рабыню царя стали

мучить головные боли, она стала искать средство убить себя и, обнаружив спрятанную бутылку с соком, выпила все до дна. Однако, вместо того, чтобы умереть, девушка проспала несколько дней и проснулась бодрой и здоровой. Царю доложили о чудесном исцелении, и он провозгласил прокисший сок удивительных плодов «царским лекарством». Мораль этой истории – вино исцеляет тело.

В трактате Омара Хайяма «Науруз-наме» рассказана иная версия: дело было в Герате, где правил Шамиран из рода царя Джамшида. Сын царя, лучший из лучников, также избавил Хумая от змеи, и тот в благодарность через год принес зерна, из которых выросла лоза и дала обильные плоды. Когда агатовые ягоды стали сыпаться на землю, решили положить их в чан, выжать сок и посмотреть, что получится. Садовник через некоторое время доложил, что сок в чане кипит, как вода в котле, но без огня. Наступил миг, когда сок стал прозрачным и ясным, и засверкал, как рубин. Люди не знали, яд это или противоядие, и опасались пробовать. Привели убийцу из тюрьмы. Дали ему первую чашу, он выпил и нахмурился. Захотел вторую, выпил и стал веселиться. Попросил третью, сказав: «А потом делайте со мной, что хотите, ведь люди рождены для смерти». После третьей заснул и не просыпался до утра. Утром его повели к царю, и он рассказал: «Первую чашу я выпил с трудом, так как оно горького вкуса, но когда это было уже в моем желудке, моя природа захотела другую. Когда я выпил вторую чашу, ко мне пришли такие радость и веселье, что стыд ушел из моих глаз и мир стал мне легким. Я думал, что нет никакой разницы между мной и царем, и забыл горе мира. Когда я выпил третью чашу, я заснул очень хорошим сном». Все ученые в один голос сказали, что нет никакого блага лучше и великолепнее, чем вино, так как ни в какой еде или плоде нет такого достоинства и свойства, как в вине. Царь Шамиран научился пить вино, установил обычай пира, и с тех пор во время питья вина играли на руде и пели песни⁶. В этой истории вино врачует душу и прогоняет печаль.

Вину и силе его воздействия отведено центральное место и в легендах о становлении и падении древнеперсидской империи, сохранных античными авторами. Уже в истории прихода к власти персидского царя Кира (Куруш), основателя империи Ахеменидов (550–330 гг. до н.э.), изложенной у Геродота, предсказана будущая «всепроникающая» роль вина в этой культуре. История такова.

Мидийскому царю Астиагу приснился сон, из толкования которого следовало, что его дочь Мандана родит сына, который разрушит его царство. «Царь выдал дочь замуж за перса по имени Камбис, выбрав его из-за знатного происхождения и спокойного нрава, хотя и считал его [по знатности] гораздо ниже среднего мидянина. Как раз в первый же год после женитьбы Камбиса на Мандане Астиаг опять увидел сон: ему приснилось на этот раз, что из чрева его дочери выросла виноградная лоза и эта лоза разрослась затем по всей Азии»⁷.

Так, по легенде, было предсказано рождение Куруша, Кира II Великого, создателя и собирателя державы персов. После многих приключений (Астиаг приказывает убить младенца, его воспитывает пастух и т.д.) Кир становится во главе персидских племен и поднимает восстание против мидийцев, причем и здесь непосредственным стимулом для начала борьбы служит пиршество с вином. Чтобы возбудить воинственный дух персидских племен, Кир, по словам Геродота, пошел на хитрость. Он приказал персам придти с серпами и за день расчистить определенный участок земли, покрытый колючим кустарником. «По окончании этой тяжелой работы Кир приказал на следующий день явиться снова, предварительно вымывшись. Между тем Кир велел собрать в одно место всех коз, овец и коров своего отца, заколоть их и приготовить угощение для персидского войска. Кроме того, он заготовил большое количество вина и хлеба. На следующий день, когда персы явились, Кир предложил им, расположившись на лугу, угощаться. После пиршества Кир спросил персов, какой день им больше понравился – вчерашний или сегодняшней. «Между этими днями есть, конечно, большое различие, – отвечали они, – ведь вчерашний день принес нам только невзгоды, а сегодня – все прекрасно». Подхватив эти слова, Кир открыл персам все свои замыслы и сказал: «Персидские воины! Дело обстоит вот как: если вы пожелаете следовать за мною, то у вас будут и эти блага, и еще в тысячу раз больше. Если же не захотите, то вас ожидает бесконечный подобный вчерашнему тяжкий труд. Поэтому следуйте за мною и обретете свободу»⁸. Здесь пиршественное винопитие предстает как ценность, за которую стоит сражаться.

В дальнейшей истории Древнего Ирана виноградное вино как царский напиток сопровождало все дворцовые увеселения и ритуалы. Пьянство персидских царей стало топосом греческих авторов; в греческой литературе, к примеру, была хорошо известна история о

том, как Дарий начертал на своей гробнице, что он был способен выпить много вина и хорошо переносить его, не пьянеть⁹. Также, по известиям античных авторов, важными элементами празднования Михрагана (mithrakāna, осенний праздник урожая) были принесение даров, употребление вина и танцы. В ходе праздника царю дозволялось опьяняться вином и танцевать в одиночку¹⁰.

Геродот (1.133) засвидетельствовал роль вина в принятии персами серьезных решений: «Персы – большие любители вина. ...За вином они обычно обсуждают самые важные дела. Решение, принятое на таком совещании, на следующий день хозяин дома, где они находятся, еще раз предлагает [на утверждение] гостям уже в трезвом виде. Если они и трезвыми одобряют это решение, то выполняют. И наоборот: решение, принятое трезвыми, они еще раз обсуждают во хмелю».

Вино сыграло свою роль, на этот раз трагическую, и в крушении Ахеменидской державы. В 330 г. до н.э. Александр Македонский захватил ее столицу Персеполис, а через несколько месяцев город был подожжен, по одной из версий, пьяным Александром, и сгорел дотла.

О степени распространения винопития и обычае устраивать многодневные пышные пиры с обильными возлияниями свидетельствуют как многочисленные образчики материальной культуры ахеменидского, парфянского и сасанидского периодов (барельефные изображения винных сосудов, знаменитые парфянские ритоны из Нисы, сасанидские чаши), так и описания пиршеств, сохраненные в поэме Фирдоуси (ум. ок. 1020 г. н.э.) «Шахнаме». Эта национальная эпопея создана уже в мусульманское время, однако Фирдоуси, описывая мифологический, героический и исторический периоды родной истории, опирался на сасанидские династийные хроники, фольклорный материал (рассказы сказителей) и прочие староиранские источники¹¹, что позволяет использовать поэму, в частности, и как текст по истории и культуре доисламского Ирана¹².

Поэма Фирдоуси «пропитана» вином. Первоцарь Джамшид установил обычай праздновать Науруз «под говор струн, за ковшами вина»¹³, и далее ни одно событие в книге не совершается без обильных возлияний. Цари и герои отдыхают, собираются на битву, празднуют победу или оплакивают павших с неизменной чашей вина в руке. В доисламской истории страны был только один год «сухого закона», когда сасанидский царь Бахрам Гур (Варахран V, 421-439)

запретил пить вино, поскольку одному из его витязей, заснувшему в глубоком опьянении, ворон выклевал глаза. Целый год иранцы на пирах угощались только духовными книгами. Но однажды некая женщина женила сына, и тот от робости не мог справиться с супружескими обязанностями. Мать напоила его припрятанным вином, он управился с супружеским долгом, выскочил на улицу и оседлал льва, который сбежал из царского зверинца. Шаху доложили, что по улице скачет юноша верхом на льве. Тот воскликнул, что это, должно быть, самый благородный и отважный из его воинов, но оказалось – то был сын простого башмачника, в котором вино пробудило и благородство, и мужество. После этого Бахрам воскликнул: «О витязи златопоясные! Снят // Запрет с винопитья. Вкушайте вино, // Но с силами соразмеряйте вино. // Когда захмелеете – надобно лечь, // Дабы от несчастья себя уберечь»¹⁴. Обычай пить вино был восстановлен и официально прерван лишь с арабским завоеванием и установлением ислама¹⁵.

Употребление вина было широко распространено не только в дворцовой культуре доисламского Ирана, но и в жреческой среде. В зороастрийской литературе нередки упоминания о жрецах, читающих тексты на религиозных сезонных праздниках (гаханбарах), выпив слишком много вина¹⁶. Кроме того, вино использовалось в различных обрядах и ритуалах и описывалось как подобающее праведному зороастрийцу¹⁷. Так, в первый день каждого месяца, посвященный верховному божеству пантеона, Ормазду, полагалось пить вино и веселиться; так же надлежало поступать и в двенадцатый день месяца, в который специально почитали божество Луны (Мах)¹⁸.

Итак, вино сопровождает жизнь царя, знати, касты жрецов и зороастрийской общины, поэтому его описания, естественно, проникают в словесную культуру. Древнеперсидская словесность дошла до наших дней лишь в эпиграфических памятниках, запечатлевших деяния иранских царей. Зато от среднеперсидского периода сохранились и разные типы книжных источников, и косвенные свидетельства о существовании богатой устной фольклорной традиции.

Благодаря исследованию М. Бойс¹⁹ установлено, что уже при парфянской династии Аршакидов существовал институт придворных певцов-сказителей (*госан*), в обязанности которых входило сопровождение пиршеств речитацией стихов под музыкальный

аккомпанемент. Эта традиция нашла продолжение и при дворах сасанидских правителей, где также были популярны «царские песнопения» (новоперс. *surūdi-i khusruvānī*) – сказы о «боях и пирах» (новоперс. *bazm u-razm*), ратных подвигах и пышных празднествах. Именно на такие тексты, передаваемые изустно, опирался во многом Фирдоуси, поэтому обратимся к его поэме за косвенными свидетельствами того, какими свойствами наделяли вино сасанидские сказители.

Наиболее характерный пассаж, вбирающий в себя топику прославления вина, предваряет в «Шахнаме» дастан о царствовании Лухраспа и Гуштаспа и установлении зороастрийской религии в Иране, причем Фирдоуси подчеркивает (как, впрочем, и во многих других местах), что передает сказ *дихкана*, знатока и хранителя былой, доисламской культуры:

У властного рока обычай такой:
Возносится им то один, то другой.
Когда тебе счастье судьбой не дано –
Пей: ржавчину сердца смывает вино.
Тому, кто почувствовал старости гнет,
Вино многолетнее младость вернет,
Расправится мигом согбенной спине
Поможет – волшебная сила в вине!
За чашею не утаишь от людей –
Добро ли, порок ли в природе твоей.
Познай свою суть, и откроешь, поверь,
Любую закрытую наглухо дверь.
Кто лиса трусливей – и тот, захмелев,
Бросается в бой, словно яростный лев.
Кто бледен от горя и жизни не рад,
Пригубив, зардеется, словно гранат.
Свирели и лютни за чашей вина
Мы просим – весельем душа зажжена.
Поведаю ныне о прошлых годах,
О славных властителях, мудрых мужах.
Послушай дихканом записанный сказ,
От древних времен донесенный до нас²⁰.

Конечно, нет никакой уверенности в том, что Фирдоуси непосредственно передавал среднеперсидские формульные определения, но обратим внимание, что все семантические составляющие описания нам уже встречались в цитированных ранее легендах: этот напиток излечивает от печали и веселит душу, возвращает молодость, а также наделен волшебной силой выявлять истинную природу человека и «исцелять» ее, превращая трусливого мужа в храброго льва.

Теперь перейдем от косвенных свидетельств к прямым и обратимся к сохранившимся среднеперсидским источникам. Как светские, так и религиозные жанры пехлевийской литературы уделяют внимание вину и его целебным свойствам.

В придворной прозе подчеркивается, что употребление вина – обычай благородных, и что подробные сведения о распорядке винопития входят в круг знаний, необходимых образованному человеку. В позднесасанидском сочинении «Хосров, сын Кавада, и его паж»²¹ рассказано о том, как юноша из обедневшего рода, желая поступить на службу к Хосрову, отвечает на вопросы царя, касающиеся его умений и познаний в разных науках, в частности – в придворном этикете. Два из тринадцати вопросов (восьмой и десятый) посвящены вину. Сначала царь спрашивает: «Какое вино лучше и вкуснее?». В ответ паж перечисляет разные сорта вин, различая их по степени зрелости (мау «вино», мау ī kanīg «молодое вино» и bādag «сусло, очень молодое вино»²²), а также по месту производства (гератское, мерверудское, бустское, хульванское, вавилонское), что, без сомнения, свидетельствует об очень высокой культуре потребления вина при дворе. Далее царь интересуется, «кто из развлекающих приятнее и лучше», и юноша, перечислив разные виды музыкантов, фокусников, жонглеров и т.д., утверждает, что никто не сравнится «с играющей на чанге красивой девушкой в гареме» и «с играющей на вине на большом пиру». Десятый вопрос касается правил винопития, паж поясняет, что вино должно быть ароматным, употреблять его следует в вечернюю пору, с хорошим ужином и сладостями, а перед сном натираться маслом (чтобы предотвратить похмелье²³). Вставка вопроса о развлечениях и ответа о музыкантшах между двумя вопросами, посвященными вину, показательна – на придворных пирах возлияния совершались всегда, как уже цитировалось ранее, «под говор струн».

О пользе и вреде вина говорится, прежде всего, в дидактических сочинениях (*андарз*). Мудрец Ошнар в своем «Наставлении», например, объясняет, что «тремя вещами человек может успокоить печаль: речью мудрецов, созерцанием друзей и вином»; при этом из-за чрезмерного питья вина человек становится наиболее опасным²⁴.

Более подробно разнообразные эффекты вина описываются в зороастрийских религиозных текстах. Так, пехлевийское сочинение «Суждения духа разума» (*Dādestān ī mēnōg ī xrad*), созданное, по видимому, при последних Сасанидах и предназначенное, по мнению О. Чунаковой, для «просвещения и образования мирян»²⁵, включает пассаж, в котором Дух разума отвечает на вопрос мудреца о том, какие кушанья и одежды для людей самые ценные и лучшие. В число «лучших кушаний» Дух включает и вино:

Относительно вина известно, что добрый и дурной нрав могут обнаружиться посредством вина. И нет необходимости объяснять, что тот, кто добронравен, если он пьет вино, подобен золотому и серебряному кубку, который чем больше (его) полируют, тем становится чище и ярче. И (его) мысли, слова и дела становятся правильнее, а по отношению к жене, детям, товарищам он становится доброжелательнее, милее и ласковее, и в каждом (добром) деле и благодеянии он будет усерднее.

А тот, кто злонравен, если он пьет вино, (то) он о себе полагает и думает сверх меры, ссорится с товарищами, проявляет дерзость, надсмехается, издевается и унижает добрых людей. Он обижает свою жену, детей, наемников, слуг и прислугу, нарушает застолье добрых людей, уносит мир и вносит раздор.

Но при умеренном употреблении вина каждый должен стать разумным, так как от умеренного употребления вина к (человеку) приходит много хорошего, ибо (вино способствует) перевариванию пищи, зажигает в (теле) огонь, увеличивает ум, рассудок, семя и кровь, изгоняет печаль и воспламеняет темперамент, восстанавливает в памяти забытое, и доброта находит место в мыслях. И оно улучшает («увеличивает») зрение глаз, слух ушей и речь языка. И дела, которые надо сделать и осуществить, лучше продвигаются, и он хорошо спит («на подушке») и легко встает. И по этой причине приходит слава к его телу и праведность к его душе, а также одобрение хороших людей»²⁶.

Зороастрийские представления о пользе вина сохранены и в трактате Хайяма «Науруз-наме». Вино, «в особенности виноградное

вино, горькое и профильтрованное», полезно для организма людей: оно полнит, способствует перевариванию густой пищи, румянит щеки, освежает и белил кожу, уменьшает болезни. Не меньшую пользу оно приносит душе: уносит горе, веселит сердце, обостряет память, скупого делает щедрым, трусливого – храбрым, незнакомого делает другом, проявляет мужество, является критиком разума, мерилом знания и критерием таланта, проявляет доброе и злое в человеке, открывает всю его сущность²⁷.

Как мы увидим дальше, эти развернутые характеристики воздействий вина представляют собой, в сущности, номенклатуру ключевых мотивов темы «вино – лекарь», разрабатываемых впоследствии как в арабских стихах жанра *хамрийя*, так и в новоперсидской поэзии.

Еще один важный мотив «духовной» пользы вина – его способность не только выявлять истину в этом мире, но и служить проводником в мир сокрытого – представлен в сочинении визионерского жанра, «Книге о праведном Виразе» (*Ardā Wirāz Nāmag*), которую принято называть пехлевийской «Божественной комедией»²⁸. Сюжет книги сводится к тому, что после нашествия Александра (он, по преданию, сжег священную книгу «Авеста») «вера была в беспорядке, и люди были в сомнении». Жрецы решили послать на небо праведного мужа, которому поручалось «принести весть из духовного мира» о том, достигают ли молитвы богов или дэвов, то есть правильно ли зороастрийцы отправляют ритуалы. Выбирают Виразу, который засыпает на семь дней, а душа его в это время путешествует по раю и аду. Проснувшись, Вираз диктует писцу свой рассказ об увиденном, и рисуемые им картины блаженства праведных сообразно добрым деяниям и мучений грешников сообразно совершенным грехам составляют основное содержание книги.

Чтобы уснуть и отправить душу в загробный мир, Вираз прочел молитву душам усопших, поел, а затем выпил особый «визионерский» напиток. «Жрецы наполнили три золотых кубка вином с беленой Виштаспа и дали их Виразу. Первый кубок – (говоря) “добрая мысль”, второй кубок – “доброе слово”, третий кубок – “доброе дело”. Он выпил вино с беленой Виштаспа, (будучи) в сознании, взял бадж²⁹ и уснул на постели»³⁰. Его душа вышла из тела, а на седьмые сутки вернулась обратно.

«Вино с беленой Виштаспа» (*may ud mang ī Wishtāspān*) – это вино, в которое добавлена смесь хаомы с беленой. Согласно преданию, сохраненному в «Деяниях веры» (Денкард), напиток из священной хаомы с беленой впервые вкусил царь Виштасп Каянид, покровитель Заратуштры, «чтобы постичь величие и тайну Божественного мира»³¹.

Итак, авторитетный текст свидетельствует о том, что вино в ритуальных целях смешивали с хаомой. Знаменательным образом «смешались» и приписываемые этим опьяняющим напиткам свойства: характеристики вина в среднеперсидских текстах обнаруживают целый ряд совпадений с восхвалениями Хаомы в гимнах Авесты³², свода священных текстов зороастризма, формировавшегося начиная с рубежа 2-го–1-го тыс. до н. э., передававшегося изустно и кодифицированного лишь в сасанидскую эпоху (III–VI вв. н.э.).

Хаома (авест. *haoma*, пехл. *hōm*, букв. «выжимаемое») – это триединая сущность, галлюциногенный напиток, персонифицирующее его божество, а также растение, из которого выжимают сок (возможно, эфедра, но есть и другие гипотезы). Иранцы почитали бога Хаому с древнейших времен (он соответствует индийскому Соме); в зороастризме изготовление хаомы и ее ритуальное употребление заняло важное место, являясь частью жертвоприношения (*ясна*), свершаемого ради обретения конечного бессмертия каждым верующим, порядка в общине и гармонии во вселенной. В ходе ритуала, после жертвоприношения быка, хаому толкли в особой ступке, отжимали, а затем смешивали с коровьим молоком³³ и на определенное время оставляли бродить. Как отмечает И.М. Стеблин-Каменский, «приготовленным из эфедры питьем вдохновлялись вожди и поэты, воодушевлялись воины перед битвой, жрецы во время богослужений»³⁴.

Хаома упоминается в разных частях Авесты, но наиболее полно этот «праведный, устраняющий смерть» бог-напиток охарактеризован в «Младшей Ясне», его прославлению специально посвящена Ясна 9 («Хом-яшт»), Ясна 10 и частично Ясна 11³⁵. «Хом-яшт» начинается с того, что к Заратуштре, «снаряжавшему огонь [для жертвоприношения] и певшему гимны» (С. 147, пер. К. Залемана) приходит Хаома в человеческом облике, как самый прекрасный во всем телесном мире, и просит выжимать его и воспевать его (Ясна 9:2). Затем Хаома

рассказывает, какую награду получили те, кто уже выжимал его прежде: они получали прекрасных сыновей, от Вивахванта, у которого родился Йима, до Поурушаспы, которому дарован Заратуштра. По меткому замечанию В.Н. Топорова, в этом яште «вся древнеиранская священная история строится как результат последовательных выжимок хаомы»³⁶. Заратуштра говорит (Ясна 9:17), что этот бог-напиток наделен силой дать «мудрость, и мощь, и победу, и здоровье, и целебность, и успех, и рост, и крепость всему телу, и разумение разнообразное» (С. 149, пер. К. Залемана); он дарует здоровье для тела и долгую жизнь душе (Ясна 9:19), позволяет одолевать зло (Ясна 9:21), жалует силу и твердость, славу и мудрость (Ясна 9:22), за испытанием Хаомы следует Истина (Яшт 17:5).

Основные определения Хаомы – устраняющий смерть, воскреситель мертвых, целебный и чистый, светлый, могущественный, лечащий тело и душу, дарующий мужество и прозрение. Возлияниями хаомы почитают благих, тех, кому повелел возносить молитвы Ормазд. Так, в «Михр-яште» (Яшт 10:91) мужу, чтящему Митру, предписано: «Пусть возьмет дрова с барсманом / И молоко со ступкой, / Умытыми руками / Помоев пестик, ступку / И, стирая барсман / И хаому подняв, / Спойет “Ахуна-Варья”» (С. 295, пер. И.М. Стеблина-Каменского). Те же определения и построенные в их горизонте образы сопровождают вино как в национальном иранском эпосе «Шах-наме», так и в ранних новоперсидских стихах, а ситуация, в которой поэт, подняв чашу с вином, поет хвалу государю, «тени Бога на земле», становится центральной в персидской панегирической касыде.

В среднеперсидской книжной литературе, как светской, так и религиозной, о пользе и воздействии вина на человека рассказывается в назидательном ключе, «напрямую». Однако при дворах Сасанидов существовала и богатая устная музыкально-песенная традиция, важное место в которой, без сомнения, принадлежало поэтическим воспеваниям вина, ведь придворные менестрели неизменно сопровождали своими песнями пышные царские застолья. Об этом свидетельствуют, например, сохранившиеся названия ряда песен Барбада – «Устав Джемшида», «Отрада духа», «Услада души», «Сладостное вино». Анализ названий песен Барбада и разнообразных косвенных текстовых свидетельств позволяет утверждать, что репертуар менестрелей при дворе Хусрава включал воспевание

календарных праздников (Науруз, Михрган и, возможно, Садэ), занятий царя (охота, пиры с усаждающими душу вином и музыкой и прекрасными певицами) и сокровищ и чудесных диковин сасанидской короны³⁷. Логично предположить, что вино наделялось в этих песенных текстах теми же свойствами, которые приписывали ему в дидактических и религиозных сочинениях (и которые, в свою очередь, восходят к авестийским восхвалениям опьяняющей хаомы). При этом в песенных текстах должны были выработаться и устойчивые поэтические формулы описания вина, рефлексы которых можно попытаться найти на следующих этапах развития литературы.

В середине VII в., после крушения державы Сасанидов, арабского завоевания Ирана и прихода ислама, литературная традиция на среднеперсидском языке постепенно угасает, и следующие два столетия персидская словесность продолжает существование, по выражению М. Занда, в состоянии «инобытия в арабской языковой оболочке». Многие пехлевийские сочинения переводятся на арабский язык, а этнические персы, наряду с чистокровными арабами, входят в число творцов арабской классической поэзии. В VIII в., во времена правления династии Аббасидов, Халифат пережил даже своего рода иранскую «культурную революцию», когда в столичном Багдаде воспроизводились придворные обычаи Сасанидов, в частности – обычай отмечать иранские сезонные праздники, а халифы проводили время в иранских забавах – на охотах и пирах, сопровождаемых музыкой, песнями, стихами³⁸. Этот новый для арабов «роскошный» образ жизни находит отражение в поэзии – именно во второй половине VIII – нач. IX вв. формируется специально посвященный воспеванию вина малый жанр *хамриййа*, в числе создателей и мастеров которого есть и иранцы, писавшие по-арабски. Изучением этого жанра занимались многие арабисты (Ф. Габриэли, И. Беншейх, А. Хамори, Ф. Кеннеди, В. Хайнрикс и другие), и иранский «контекст» возникновения жанра обращал на себя внимание исследователей. Так, Габриэли предположил, что «на развитие *хамриййа* как отдельного вида поэзии должна была оказать глубокое влияние иранская музыкальная культура, усвоенная Аббасидами вместе с сасанидскими сезонными ритуалами и застольями с вином»³⁹. Дж. Мейсами также отмечает, что «в развитии этих обособленных поэтических типов [*хамриййа*, *зухдиййа* и *газал*. – Н.Ч.] поэты обращались одновременно и к ранней арабской поэзии, и к

материалам, заимствованным из культур, которые попали под арабское владычество, наиболее заметно – из персидской»⁴⁰.

Описание вина как лекарства для тела и души входит в число топосов арабской винной лирики, а слова داء (dā') «лекарство» и درياقة (diryāqa) «противоядие» использовались как конвенциональные метафоры вина⁴¹. Поэты превозносили этот напиток за то, что он приносит покой и радость, смягчает боль и прогоняет печаль. Первенство в разработке мотивов его «целительной силы» принадлежит раннему предшественнику аббасидских мастеров, Маймуну б. Кайсу ал-А'ша (ум. ок. 629), что засвидетельствовано Ибн ал-Му'таззом (ум. 908) в его книге «Фусул ат-тамасил фи табашир ас-сурур». В доказательство приведен бейт из касыды в восхваление людей из бану Кайс: «И чаша, которую я выпил с удовольствием, / И другая, которой я излечил себя от ее воздействия»⁴².

Ал-А'ша прославился как «перс среди арабов», арабские критики обращали внимание на его пристрастие к персидским словам, к описаниям винных застолий, цветов, музыкальных инструментов. Он долгое время жил в Хире, при дворе сасанидского вассала ан-Ну'мана, где выступали приезжающие из иранской столицы певцы и музыканты. Как пишет И.М. Фильштинский, «персидская культура, по-видимому, произвела на поэта большое впечатление – в этом Ибн Кутайба видит причину того, что в поэзии ал-А'ша “так много персидского”»⁴³.

Впоследствии поэтическая идея «вино – целитель» стала приобретать все большую популярность, ее активно использовали в разделах касыд, посвященных вину, а в дальнейшем – и в обособленных стихах-хамриййа как чистокровные арабы, так и поэты иранского происхождения. В работе К. Осиповой⁴⁴, третья глава которой посвящена эволюции образных мотивов жанра хамриййат, приведена тематическая классификация (19 тем) мотивного репертуара жанра (автор в целом следует схемам средневековых арабских филологов – Ибн Кутайбы, ал-'Аскари). Интересующие нас мотивы целительности вина принадлежат, в соответствии с этой классификацией, к таким темам, как «ценность вина» (тема 1), «опьянение, его положительные и отрицательные последствия» (тема 17), «опохмеление» (тема 18, вино как хмель и лекарство от хмеля), «бренность бытия и утверждение гедонистического образа жизни» (тема 19). При этом тема последствий опьянения (17), так подробно

описанная в среднеперсидских сочинениях, и здесь оказывается наиболее разработанной, а тема 1 (о ценности вина), также любимая персами, содержит в себе мотивы, которые в содержательном плане «строятся на функциональной характеристике напитка как предмета, преобразующего данность в положительном направлении: прогоняет печали, восстанавливает человека, вносит согласие и мир между людьми, приносит радость»⁴⁵. Стоит отметить, что все перечисленные семантические компоненты имелись и в иранских доисламских источниках.

Теперь рассмотрим несколько примеров, чтобы составить представление о характере реализаций поэтической идеи «вино – лекарь» в конкретных образах.

Младший современник ал-А‘ша, «последний бедуинский поэт» Лабид б. Раби‘а (ум. 661) писал об исцелении от печали с помощью «благородного»:

فَفَرَجْتُ هَمِّي بِالْعَظِيمَةِ إِنَّ الْعَظِيمَةَ يَفْرُجُ غَمَّةَ اللَّيْسِ
وَلَقَيْتُ مِنْ تَكْلِ وَمَعْبُطَةٍ وَالِدَهْرُ مِنْ طَلْقٍ وَمِنْ نَحْسِ

Я изгнал заботы благородным [вином], поистине оно избавляет от груза печалей.

Я повидал и трудности, и радости, ведь Судьба состоит из веселья и злключения⁴⁶.

Идея перекочевала и в стихи омейядских поэтов. Ал-Ахтал (ум. до 710), который, по словам Р. Блашера, в своих стихах «предстает пьяницей, проводящим время в кабаках в компании певца легкого поведения»⁴⁷, подчеркивал терапевтическую пользу питья:

فجاء بها بعد الكرى فارسيّة ديمتقيّة أحبت عظاما وأنفسا

Он принес после короткого сна персидское и дамасское вино, оживившее тело и душу⁴⁸.

Омейядский халиф и поэт ал-Валид б. Йазид (ум. 744) указывал на радости питья:

إِصْدَعْ نَجِيَّ الْهُمُومِ بِالطَّرْبِ وَإِنْعَمْ عَلَى الدَّهْرِ بِابْنَةِ الْعَنْبِ
وَاسْتَقْبِلِ الْعَيْشَ فِي عَصَارَتِهِ لَا تَقْفُ مِنْهُ آثَارَ مُعْتَقِبِ

Разруби тайну печалей весельем! Наслаждайся жизнью благодаря дочери винограда!

Прими жизнь во всем ее изобилии и не следуй за придерживающимся (старых правил)⁴⁹.

В аббасидское время, когда стихи-хамриййа становились все более популярными и постепенно обретали самостоятельность, топос пользы вина для тела и души в той или иной вариации вошел в число жанрообразующих мотивов. Немало стихов такого рода и у признанного лидера жанра – Абу Нуваса (ум. ок. 813), перса по матери, поэта, оказавшего немалое влияние на иранских авторов от Рудаки до Хафиза. К примеру, стихи, посвященные описанию кубка с вином, открывается бейтом:

لَأَقْطَعَنَّ نِيَاظَ الْهَمِّ بِالْكَأْسِ فَلَيْسَ الْهَمُّ مِثْلَ الْكَأْسِ مِنْ آسِ

Вскроем аорту печали чашей [с вином]! Грусть ведь не сравнить с вином из мирта!⁵⁰

Абу Нувас также снискал славу за искусство переплестать описания вина (араб. khamr имеет жен. р.) с описаниями возлюбленной, поскольку обоим свойственно быть болезнью и лекарством одновременно:

Желтое (safrā'), на чем подворье печаль не спешивается, и которое, ударь его камнем – тронет его, прогоняя его уныние⁵¹.

Способность вина преобразовывать человеческую природу также отражена в арабских образах. Например, Муслиму б. ал-Валиду (ум. 823), поэту, развивавшему идеи Абу Нуваса в хамриййат, принадлежит бейт, который звучит как прототип многих саманидских стихов:

Вино изгоняет из сердца человека и то, что его печалит, и делает великодушным скупца⁵².

Те же свойства вина воспевают иранцы, начиная с Отца поэтов – Рудаки. При этом, если арабы нередко восхваляли вино «в персидском вкусе», то теперь персидские стихотворцы славят благородный

напиток, постоянно обращаясь к образам, почерпнутым из аббасидской винной лирики. Об охотном и целенаправленном освоении арабской поэтической классики свидетельствует, к примеру, тот факт, что Радуйани, автор первого (из сохранившихся) персоязычного трактата по нормативной поэтике «Тарджуман ал-балага» (рубеж XI–XII вв.), включил в число приемов украшения фигуру *тарджам* (букв. «перевод»), состоящую в передаче смысла арабского бейта персидскими стихами⁵³. В трактате, где обильно цитируются стихи саманидского периода, глава о *тарджам* включает примеры переводов в разных жанрах (любовные стихи, описание-*васф*, гнома). Четыре из семи примеров связаны с темой вина: бейт ал-Бухтури о прозрачности чаши, анонимный бейт о сверкании вина, бейт ал-А‘ша, где страдающее сердце уподоблено сосуду, из которого льется вино, и фрагмент из *хамриййат* Абу Нуваса (2-ой бейт). Зачисление перевода с арабского в фигуры речи, а также характер иллюстраций (арабские стихи и их вольные персидские переложения) доказывают, что с точки зрения филолога и знатока родной поэзии следование арабским образцам было способом украшения поэзии, пополнения персидской поэтической образности. Последний из примеров – два бейта Абу Нуваса – имеет непосредственное отношение к нашей теме:

لهفى على فئبة نادمتهم زمناً مثل الشياطين فى دبر الشياطين
مثنوا إلى الراح مثنى الرُح و انصرفوا والراح يمثنى بهم مثنى الفرازين

Вздыхаю о молодых людях, с которыми мы бражничали некогда, словно шайтаны в обители шайтанов⁵⁴.

Они шли в вино, как ладья – и заходили далеко, а вино их ведет ходом ферзя.

Персидский перевод:

دریغ حران یاران من ببرنایی کی بود آن مجلسها ز فرّ ما زیبا
چو رفتن رخ رفتار ما بمجلس لهُو و باز گشتن رفتن چو رفت فرزینا

Печалюсь по благородным – друзьям моим в молодости,
Ибо были прекрасны те собрания из-за нашего блеска.
Мы ходили на увеселительное собрание, как ходит ладья,
А поход обратно [был] как ход ферзя⁵⁵.

Речь здесь идет о силе воздействия вина. Юноши отправляются за вином «как ходит ладья», то есть прямо, целенаправленно, а вино заставляет их ходить «как ферзь», то есть походкой пьяного (ферзь ходит как любая фигура, кроме коня)⁵⁶. «Ферзь» (*farzīn*) в персидских шахматах – министр, вазир, поэтому «ходить как ферзь» также означает «иметь большую власть», отсюда второй смысл уподобления: вино наделяет юношей могуществом и отвагой. Стихотворные цитаты в трактатах по поэтике отбирались очень тщательно, они продолжали объяснение приема и раскрывали его аспекты, поэтому показательно, что Радуйани приводит в качестве примера перевода с арабского бейты о воздействии вина, включающие персидский образ шахматной игры.

Наряду с переведенными с арабского, иранские поэты первого поколения могли использовать в описаниях вина и поэтические формулы национальной традиции. Судя по данным ранних поэтических антологий и сочинений по адабу («Чахар макала» Низами 'Арузи, «Лубаб ал-албаб» Ауфи), традиция исполнения сасанидских песен, среди которых было немало застольных, дожила, по крайней мере, до начала XIII в.⁵⁷ Кроме того, в новоперсидское время существовала и поэзия на местных диалектах (гилянском, мазандаранском, ширазском) – *фахлавиййат* (пехлевийские [песни]), которые, по мнению исследователей, могли быть формой непосредственного продолжения традиций сасанидской лирики⁵⁸.

Итак, создавая новый поэтический канон, персы заимствовали арабское и «вспоминали» родное. Сохранившиеся касыды, фрагменты стихов, отдельные бейты и руба'и этого периода включают немало описаний аромата и цвета вина, его прозрачности и сверкания, красоты винных сосудов (вино – жидкий яхонт, оно покоится без сосуда, а сосуд из-за его чистоты кажется пустым; оно – красный самоцвет в белой руке Мусы и т.д.), вино используется как образ сравнения (например, для цвета губ, щек или крови)⁵⁹, но преимущественно, как и в сасанидской литературе, разрабатывается тема его целительных свойств, способности этого напитка преображать природу человека и выявлять скрытое.

Рассмотрим наиболее репрезентативные контексты. Интересующая нас топика собрана воедино в знаменитом фрагменте Рудаки⁶⁰:

می آرد شرف مردمی پدید	آزاده نژاد از درم خرید
می آزاده پدید آرد از بد اصل	فراوان هنر است اندرین نبید
هر آنکه که خوری می خوش آنگهست	خاصه چون گل و یاسمن دمید
بسا حصن بلندا که می گشاد	بسا کره نوزین که بکشید
بسا دون بخيلا که می بخورد	کریمی بجهان در پراکنید

Вино различает [степень] благородства мужей,
Рожденного свободным [отличая] от раба.
Вино отличает свободного от низкородного,
Много доблестей у этого напитка⁶¹.
В какой бы миг ты ни пил вино – этот миг прекрасен,
Особенно когда расцвели розы и жасмин.
Много высоких крепостей, которые брало вино,
Много молодых жеребцов, которых оно укротило!
Много низких скупцов, которые, отдавая вина,
Распространили по миру щедрость!

Здесь представлен практически весь семантический спектр мотивов «вино – лекарь тела и души»: вино – напиток, открывающий истинную природу человека, украшающий жизнь, наделяющий силой и храбростью, превращающий недостатки людей в достоинства.

В другом фрагменте Рудаки свойства вина опьянять и наделять мужеством, по выражению М.-Н.О. Османова, «предстают прямо-таки грандиозными»⁶²:

ز آن می که گر سرشکی از آن درچکد بنیل	صد سال مست باشد از بوی آن نهنگ
آهو بدشت اگر بخورد قطره از او	غرنده شیر باشد و نندیشد از پلنگ

[Подай] того вина, чуток которого если прольется в Нил,
Крокодил сто лет будет пьян от его аромата!
Лань в степи если выпьет каплю его –
Станет рычащим львом и не побойтся пантеры!⁶³

Самое знаменитое стихотворение Рудаки, касыда «Мать вина», также включает, наряду с винными образами другой семантики, яркие описания вина как лучшего «допинга и антидепрессанта»⁶⁴:

زُفت شود رادمرد و سست دلاور گر بچشد زوی و روی زرد گلستان
وآنک بشادی یکی قدح بخورد زوی رنج نبیند از آن فراز و نه احزان

Неуклюжий станет доблестным, а слабак – храбрецом,
Если вкусит его, а желтое лицо – цветником.
А тот, кто выпьет кубок его в радости,
Ни заботы не увидит после того, ни печали.

У Абу Шукура Балхи (род. 915) вино предстает как напиток прозрения и бессмертия:

از آنچه قطره او فروچکد بزمین ضریر گوید چشم و مرده روان

[Принеси] того, о котором, если его капля упадет на землю,
Слепец скажет: «Это мои глаза», а мертвец: «Моя душа»⁶⁵.

Нередко призыв принести вина у саманидских поэтов звучит в контексте рассуждений о бренности бытия, переменчивости судьбы и коварства небосвода. Обратимся вновь к стихам Рудаки, ставшим хрестоматийными⁶⁶:

باد و ابر است این جهان افسوس باده پیش آر هر چه بادا باد

Этот мир – ветер и туча, увы!
Подай вина – будь что будет!

На этапе становления классической традиции воспевания вина, напоминающие о знаменитых сасанидских пирах, приобрели в Иране добавочный культурный смысл. В шуубитских кругах винопитие стало эмблемой прежнего образа жизни, а его прославление в поэзии – одним из способов национального самоутверждения иранцев. Как писал Хайям:

Лучше сердце обрадовать чашей вина,
Чем сидеть и бывлые хвалить времена.
Трезвый ум налагает на душу оковы.
Опьянев, разрывает оковы она⁶⁷.

Для полноты картины обрисуем коротко дальнейшую судьбу топоса «вино – лекарь». Его основные семантические компоненты дали богатые всходы на ниве персидской поэзии. Вино дарует прозрение душе – этот смысл позволил поэтам использовать благородный напиток как одну из центральных метафор вдохновения, а картины пиршества с вином, яствами и музыкой как в эпосе (Фирдоуси, Низами), так и в касыде (Насир-и Хусрав, ‘Аттар), а позднее – в газели (Хафиз), стали сопутствовать описанию нисхождения на поэта вдохновения⁶⁸.

С развитием суфийской поэзии образ вина с его уже отчетливо прочерченными семантическими доминантами преображения души и выявления скрытого становится идеальным символом любви к Истинному, охватывающей сердце гностика, и самой Истины, которую ищут странники, идущие по мистическому пути. При этом топика винной мистической газели в Иране неизменно связана с превращением лирического «я» из правоверного мусульманина, арабизированного иранца, в неверного, гебра, со сменой арабского платья на иранское. Герой отправляется из мечети в лавку виноторговца (часто именуемую *dayr-i mughān* – «святилищем магов»), чтобы просить виночерпия (духовного наставника) о даровании вина истины, открывающего дорогу к «тайнам». В винной образности суфийских газелей словно бы возрождаются и находят поэтическое продолжение авестийские прославления священного напитка хаомы, который ритуально готовили и потребляли в зороастрийских храмах. Так, газели Фарид ад-Дина ‘Аттара (XII в.), которым в последующие века подражали многие авторы, содержат разные вариации на тему ухода из «мечети» в лавку виноторговца и повязывания зуннара – пояса гебров; вот типичный образец:

1. Наш старец опять снес пожитки к виноторговцу,
Предал хирку огню и ухватился за зуннар.
2. Своим двуличием он нанес религии такой урон,
[Что] на ристалище богохульства обыграл [всех] богохульников.
3. Он внял призывам гуляк (риндов), избрал путь каландаров,
Обновил обычаи магов, обесценил достоинства праведников.
4. В религии он обрел виселицу, поставил на кон голову,
Девяностолетнюю [верность] религии отнял у благочестивого.
5. Вино харабата выпил до дна, обрел вкус вина Любви,
Любовь одержала над ним победу и вмиг лишила разума.

6. Когда он вкусил вина познания в обители Величия,
То заковал ноги естества в кандалы и протянул руки к тайнам.
7. Он встал в ряды влюбленных и сделал их ремесло своим,
И стал таким мастером, что посрамил Аттара.⁶⁹

Среди суфийских поэтов были такие, кто предпочитал разделять вино, которое подавали на пирах и воспевали в *хамриййат*, и вино «духовное». Джалал ад-Дин Руми включил в свою «Поэму о скрытом смысле» строки, удивительно напоминающие описание различия между вином и хаомой в Авесте (Ясна 10:8; Яшт 17:5, см. цитаты ранее в статье):

Питье Истинного (*šarāb-i ḥaq*) – его завершением бывает чистый мускус,
Вино (*bāda*) – у него в конце бывает вонь и мучение⁷⁰.

А величайший персидский автор газелей, Шамсуддин Хафиз, наоборот, умел мастерски соединять в своих стихах все смысловые обертоны метафоры вина. Таков его бейт, ставший пословицей, где вино из предместий Шираза, напиток Истины и хмель поэтического вдохновения слиты в единый образ:

آن چه آو ریخت به پیمانہ ما نوشیدیم اگر از خمر بهشت است و گر بادہ مست

Что он (виночерпий. – Н.Ч.) налил в нашу чашу, то мы и выпили,
Все равно – напиток рая или пьяное вино!⁷¹

Наиболее полную реализацию весь комплекс мотивов целительной силы вина находит в особом жанре, начинающем формироваться с конца XII в. – *саки-наме* «Книга виночерпия». Создателем первого *саки-наме*, еще не обособившегося, а включенного в большую поэму, считается Низами⁷², а после «Саки-наме» Хафиза жанр набирает популярность и с рубежа XV–XVI вв. представлен в творчестве многих авторов постклассического периода⁷³. Саки-наме писались в разных жанровых формах (преимущественно маснави, иногда с вкраплением газелей, также касыда, тарджибанд). Формула жанра такова: поэт многократно обращается к виночерпию-саки с просьбой подать вина, за каждым обращением следует описание качеств вина и его благотворного воздействия в контексте рассуждений о бренности жизни и тщете

попыток спорить с судьбой. Обязательная формула «виночерпий, подай вина, которое ...» (она использовалась уже в самых ранних бейтах о вине, см. примеры ранее в статье) играет здесь структурообразующую роль и членит текст произведения на своего рода строфы. Этот вид поэзии «вырастает» из топики *хамриййат*, однако его отличает особое сочетание философских, дидактических и мистических мотивов, а в своем зрелом состоянии жанр *саки-наме* приобретает уже несомненную суфийскую окраску.

В целом к началу XIII в. образы вина в персидской классике используются во всех жанрах и формах, они превращаются «в один из самых многогранных и легко приспосабливаемых образных комплексов в литературной традиции»⁷⁴.

Теперь, проследив с опорой на тексты историю мотивного комплекса «вино – лекарь», вернемся к задаче, поставленной в начале статьи, и попробуем, хотя бы гипотетически, реконструировать этапы пути его проникновения в новоперсидскую поэзию. Поэтика восхваления священного опьяняющего напитка хаомы как целительного для тела и дарующего храбрость, прозрение, бессмертие души, сложилась уже в авестийских текстах. Она могла в определенной степени повлиять на поэтические формулы, в которых госаны и сасанидские певцы прославляли земной субститут хаомы – вино. Многочисленные описания вина как лекаря в среднеперсидских религиозных и светских сочинениях можно рассматривать как косвенные подтверждения того, что подобная образность использовалась и в песенных текстах. Сасанидская музыкально-песенная традиция оказывала влияние на арабских поэтов еще в доисламское время, по крайней мере, начиная с ал-А'ша, винные стихи которого сохранили элементы персидской образности. В аббасидское время, в период становления арабского жанра *хамриййат*, его топики формировалась как с опорой на богатую национальную традицию, так и за счет прямого заимствования образов из исполнявшихся в придворной среде персидских песен. Описания пользы вина могли частично заимствоваться именно из последнего источника. Когда Рудаки и другие поэты саманидского круга стали слагать стихи о вине на новоперсидском, в их распоряжении оказалось два образных ресурса: все еще живая устная песенная традиция и арабская классика. Они черпали образы вина, прогоняющего печаль и несущего радость, из арабской классики, и

слышали варианты тех же образных клише в старинных застольных песнях (так, выражение «Подай вина, которое...», популярное уже в самых ранних персидских бейтах и ставшее ключевым в жанре *саки-наме*, скорее всего, восходит к сасанидским песенным формулам). Если все сказанное верно и если распространить предложенную схему генезиса на другие классы поэтической образности, то становится более объяснимым и феномен «мгновенного становления» классической персидской поэзии на протяжении X в.

Арабы нередко упоминали о персах в контексте прославления вина. А раннемусульманскому поэту ‘Абд ар-Рахману ибн Арта’а (VII в.) принадлежит бейт, в котором этот благородный напиток представлен как передатчик богатств, которыми владели «сыны Сасана»:

نَدَعَكَ عَلَى مَلِكِ ابْنِ سَاسَانَ قَادِرًا إِذَا حَرَمْتُمْ قُرَاؤَنَا حَلَبَ الْكَرْمِ

[Вино] вручает тебе наследство Сасанидов, в то время как толкователи [Корана] запретили тебе молоко виноградной лозы⁷⁵.

Примечания

1. Современное представление иранцев о центральных темах своей словесной традиции отражено в заставке к электронному изданию знаменитого толкового словаря А.А. Диххуда «Лугат-нама»: при открытии программы по экрану плывут «главные» поэтические слова: «бытие», «любовь», «встреча», «сад», «роза» и дважды – вино (*may* и *sharāb*). См.: Диххуда, ‘Али Акбар. Лугат-нама (электронная версия). Тегеран: Изд. Тегеранского университета, б/г.
2. Сама по себе идея, что истоки новоперсидских описаний вина надо искать не у арабов, а в национальных обычаях, религиозных представлениях и фольклоре древне- и среднеиранского периода, далеко не нова. Она неоднократно высказывалась иранистами, а арабисты, исследующие жанр *хамриййат*, отмечали сильное иранское влияние в области топики; наиболее подробно и последовательно вопрос прослежен в первой главе диссертации Ш.З. Суфиева «Истоки саки-наме в персоязычной литературе», посвященной формированию жанра *саки-наме* (см.: Суфиев Ш.З. Саки-наме в системе персоязычной литературы XVI–XVII веков. Канд. дис. ИВАН. М., 1990). Автор предполагает, что истоки персидского *хамриййата* «надо искать прежде всего в обычаях, традициях, религиозных представлениях, в мифологии, фольклоре древнеиранской цивилизации» (Там же, С. 10).

3. О путях восстановления преемственной связи между новоперсидской лирикой и сасанидской придворной песенной традицией см.: *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* Персидская классическая лирика: к проблеме генезиса // *Лирика: генезис и эволюция / Сост. И.Г. Матюшина, С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2007. С. 175–231, где частично прослежен и генезис винных мотивов (С. 213–215).*
4. См. наблюдения известных иранистов о вине в иранской культуре: Touraj Daryaee. Wine good and fine. The art of wine in ancient Persia; Guive Mirfendereski. Of wine and War // Сайт общества «The Circle of Ancient Iranian Studies» (CAIS). URL: http://www.cais-soas.com/articles/culture_education_articles.htm. Дата обращения: 10.01.2011.
5. По археологическим данным, именно на территории Западного Ирана, в Годин Тепе найдены следы древнейшего в мире производства виноградного вина (4-е тыс. до н.э.), см.: *Badler V.R.* The Archaeological Evidence for Winemaking, Distribution and Consumption at Proto-Historica Godin Tepe, Iran // *The Origins and Ancient History of Wine / Ed. P.E. McGovern, S.J. Fleming, and S.H. Katz. Gordon and Breach Publishers, 1996. P. 45.*
6. *Омар Хайям.* Рубайат. Трактаты. М.: ЭКСМО, 2004. С. 299–302.
7. Геродот. История. В 9-ти кн. / Пер. Г.А. Стратановского. М.: 2001. Т. I. С. 107–108.
8. Там же. С. 126.
9. *A. de Jong.* Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. Leiden, New York and Köln: 1997. P. 373 (со ссылкой на Афиня Навкратийского).
10. Ibid.
11. Об источниках создания поэмы см. информативную статью А.А. Старикова «Фирдоуси и его поэма “Шахнаме”» в *Фирдоуси. Шахнаме / Изд. Ц.Б. Лахути, А. Лахути, А.А. Стариков. Пер. Ц.Б. Лахути. Т. I. М.: Ладомир, 1993 (1-е изд. М.: Наука, 1957). С. 459–592.*
12. Так, Ф.А. Розенберг описал ритуалы сасанидского пира, полностью опираясь на текст «Шахнаме», в классической статье *Розенберг Ф.А.* О вине и пирах в персидской национальной эпосе // *Сборник музея антропологии и этнографии при Российской академии наук. Т. V. Пг.: 1918. С. 375–394.*
13. *Фирдоуси.* Шахнаме. Т. I. С. 38.
14. См.: *Фирдоуси.* Шахнаме / Пер. Ц.Б. Лахути и В.Г. Берзнева. М.: Ладомир, 1984. Т. V. С. 244; здесь и далее я предпочла цитировать «Шахнаме» не в своем подстрочнике, как прочие персидские стихи, а в поэтическом переложении Цецилии Бану, отдавая дань верности и красоте ее перевода.

15. Коран запрещает не само питье вина, а неумеренное пьянство: «[...] ешьте и пейте, но не излишествуйте: ведь Он не любит излишествующих!» [Коран 7:29(31)], цит. по Коран / Пер. и комментарии И.Ю. Крачковского. М: Наука, 1986. В рамках нашей темы интересно, что Мухаммад также был знаком с топосом «целительности» вина, известен хадис Пророка о том, что «это не лекарство, а болезнь», см. *Wensinck A.J. Wine in Islam // Encyclopaedia of Islam. CD-Rom ed. Brill, 2003.* Мусульманские законоведы категорически запретили употребление вина, чтобы уберечь человека от беды, ведь ему может не хватить мудрости, чтобы извлечь из вина пользу и избежать вреда. В мусульманском Иране домонгольского времени религиозное осуждение пьянства уживалось с обычаем пышных дворцовых застолий, о чем сохранились многочисленные свидетельства (пиры саманидской эпохи описаны в «Истории Систана», газнавидской – в «Истории» Байхаки, о правилах дворцового винопития при дворе сельджукида Малик-шаха рассказано в «Сийасат-наме» Низам ул-Мулка). Питье вина входило в число занятий юноши знатного рода, о чем свидетельствует включение главы «О распорядке питья вина и необходимых для этого условиях» в знаменитое зеркало XI в. «Кабус-наме».
16. См. *Jong A., de. Op. cit.* P. 374, где даны отсылки к источникам.
17. О роли вина в зороастрийских ритуалах см. *Dhabhar B.N. Use of Wine in Zoroastrian Rituals // Essays on Iranian Subjects. Bombay, 1955.* С. 181–195.
18. См. *Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов.* М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2004. С. 169, 142 (со ссылкой на пехлевийское сочинение «Наставление Адурбада, сына Махраспанда»).
19. *Boyce M. The Parthian gōsān and the Iranian Minstrel Tradition // Journal of Royal Asiatic Society. № 9. P.10–45.*
20. *Фирдоуси.* Шахнаме. Пер. Ц.Б. Лахути. Комментарии В.Г. Луконина. Ред. текста А. Азер. Т. IV. М.: Ладомир, 1994. С. 7–8.
21. См. перевод в *Чунакова О.М. Пехлевийская Божественная комедия.* М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 149–156, упоминания о вине – С. 152–153.
22. См. разбираемый пассаж в *Monchi-Zadeh D. Xusrov i Kavatan ut Retak. Pahlavi Text, Transcription, Transliteration and Translation. Acta Iranica. № 22. Leiden: 1982. P. 75.*
23. Так поясняет О. Чунакова, со ссылкой на мнение Мончи-Заде, см.: *Чунакова О.М. Указ. соч.* С. 181.
24. Там же. С. 132.

25. Зороастрийские тексты. Суждения духа разума (Дадестан-и меног-и храд), Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Изд. подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997. С. 11.
26. Там же. С. 95–96.
27. *Омар Хайям*. Указ. соч. С. 295–296.
28. См. перевод в *Чунакова О.М.* Указ. соч. С. 96–130.
29. То есть произнес молитву, чтобы охранить свой последующий сон священными словами.
30. Там же. С. 98.
31. *Vahman F.* *Ardā-Virāz-Nāmag*. The Iranian “Divina Commedia” (Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series No 53). London and Malmo: Curzon Press Ltd., 1986. P. 237.
32. При этом в самой Авесте действие хаомы и других опьяняющих напитков противопоставлялись: опьянение ими вызывает гнев, раздоры и беспорядок, а употребление хаомы просветляет и исцеляет (Ясна 10:8); в Яшт 17:5 хаома прославляется за то, «Что после всех опьянений идет кровожадная ярость, / Но после испития хаомы / Истина следом идет» (пер. И.М. Стеблина-Каменского), см.: Авеста в русских переводах (1861 – 1996). Сост., общая ред., примеч. и справоч. раздел И.В. Рака. СПб.: Журнал «Нева», ИТД «Летний Сад». С. 362.
33. Иногда – и козым, в парфянской поэме-прении «Вавилонское дерево и коза» коза хвастается, что ее молоко используют для почитания могущественного Хома, см. текст в: *Чунакова О.М.* Указ. соч. С. 158.
34. Гаты Заратуштры / Пер. с авестийского, вступительные статьи, комментарии и приложения И.М. Стеблин-Каменского. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. С. 21.
35. Перечисление контекстов с упоминанием хаомы в русских переводах Авесты см. в: Авеста в русских переводах. С. 466; далее все цитаты даются по этому изданию, указан только номер страницы и имя переводчика; тексты Авесты в транскрипции, а также английские и немецкие переводы выложены на сайте «Avesta – Zoroastrian Archives». URL: <http://www.avesta.org/avesta.html>. Дата обращения: 11.01.2011.
36. Напомню, что выше уже приведены данные о том, что более поздняя история выстраивалась в сказаниях как череда последовательных винопитий.
37. *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* Персидская классическая лирика. С. 189–197.
38. Красочные описания халифских застолий в кругу поэтов и музыкантов сохранились, например, в «Китаб ал-аврак» ас-Сули (ум. 946), книге, в которой, по мнению А. Халидова, «важнейшей характеристикой каждого из

- халифов служит его отношение к стихам, песне и музыке» (*ас-Сули*, Абу Бакр Мухаммад. *Китаб ал-аврак*. Критический текст и пер. на русский язык В.И. Беляева и А.Б. Халидова; предисл., примеч. и указ А.Б. Халидова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. С. 12); см., например, рассказ о маджлисе у халифа ал-Му'тазз-биллаха, на котором поэты соревнуются в уподоблениях «бульканья» – звука, с которым вино льется из кувшина в чашу (Там же. С. 183–184); рассказы о певцах и песенной поэзии при аббасидском дворе, частично восходящие к *ас-Сули*, сохранены в «Книге песен» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани, см. выборочный русский перевод: *Абу-л-Фарадж ал-Исфахани*. Книга песен / Пер. с арабского А.Б. Халидова, Б.Я. Шидфар. М.: Главная редакция восточной литературы, 1980.
39. Abu Nuwas, Poeta Abbaside. *Gabrieli*, 1953. P. 33.
40. *Meisami J.S.* Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry. London: Routledge Curzon, 2003. P. 31. Еще одним важным ресурсом поэтической образности *хамриййа*, по мнению арабского филолога И. Хави, могла служить греческая традиция воспевания вина, восходящая к гимнам, связанным с культом Диониса, см. *Суфиев Ш.З.* Указ. соч. С. 15.
41. См.: *Осипова К.Т.* «Винные стихи (хамриййат) в арабской классической поэзии» (генезис и эволюция). Канд. дисс. М.: ИСАА МГУ, 2007; диссертация посвящена исследованию формирования жанра *хамриййа*, пользуюсь случаем выразить благодарность К. Осиповой за предоставленную мне возможность пользоваться электронным вариантом текста. Приведенные далее примеры арабских стихов почерпнуты (если не оговорено иначе) из указанной работы и цитируются в переводе ее автора, отсылки к диванам поэтов даны в диссертации.
42. Цит. по *Meisami J.S.* Op. cit. P. 444, англ. перевод: «And a glass which I drank in pleasure, and another, with which I cured myself of its effects». Бейт ал-А'ша цитирует и К. Осипова (وكأس شربت على لذة و أخرى تداويت منها بها) с переводом «Одну чашу я выпил в удовольствие, а другой – излечился от (действия первой)». Мотив, как показано в работе, развит у Ка'ба ибн Зухайра (ум. 662): «Оно – лекарство, мы вылечиваемся им; так, от повторного кубка выздоравливает опьяневший». Исследователь формулирует мотив как «вино является и источником опьянения, и лекарством от него», см.: *Осипова К.Т.* Указ. соч., гл. III, § 2. То же «позапное» воздействие вина описано в иранской легенде о происхождении вина из трактата Хайяма «Науруз-наме» (см. ранее в статье). Там узник, которого поили вином, чтобы выяснить, что это за напиток, после первой чаши нахмурился, а после второй стал веселиться.

43. *Фильштинский И.М.* История арабской литературы. V – начало X века. М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 104.
44. *Осипова К.Т.* Указ. соч., гл. III.
45. Там же. Гл. III, § 2.
46. Там же. Тема 19, мотив «жизнь состоит из печалей, которые, однако, прогоняет вино», приведен еще ряд примеров.
47. См. *Blacher R.* al-Akhtal // *Encyclopaedia of Islam*. CD-Rom edition. Brill: 2003.
48. *Осипова К.Т.* Указ. соч., гл. III, § 2, тема 1, мотив «вино как жидкость – источник жизни».
49. Там же, тема 1, мотив «вино несет радость». Ас-Сули в «Китаб ал-аврак» приводит рассказ о том, что ал-Валид б. Йазид много заимствовал у других поэтов, в доказательство цитируются его стихи с описанием прозрачности вина и бейт ал-А'ша, из которого заимствован образ, см.: ас-Сули, Абу Бакр Мухаммад. Указ. соч. С. 47.
50. См. *Осипова К.Т.* Указ. соч., гл. III, § 2, тема 19 («бренность бытия и утверждение гедонистического образа жизни»). В бейте, возможно, скрыта смысловая игра, поскольку вино «из мирта» (*min ās*), то есть благоуханное, может быть также вином «из Ас» (согласно персидско-английскому словарю Ф. Штейнгасса, «название деревни в Персии»).
51. Бейт одновременно описывает светлокую (или светловолосую?) возлюбленную; цит. по *Meisami J.S.* Op. cit. P. 35; английский перевод «A blonde [*safra*'] in whose courtyards sorrow does not alight, and who, if struck by a stone, would touch it, dispelling its sadness».
52. *Фильштинский И.М.* Указ. соч. С. 328.
53. *Ар-Раду'ани, Мухаммад б.* 'Умар. Тарджуман ал-балага. Изд. А. Атеш. Стамбул: 1949. С. 115.
54. «Обитель шайтанов» (*dayri shayātīn*) – капище неверных, метафора кабака (вином в Халифате торговали иноверцы, зороастрийцы и христиане).
55. *Ар-Раду'ани, Мухаммад б.* 'Умар. Ук. соч. С. 117–118.
56. Ср. тот же образ в более позднем бейте Руми: «Посмотри на опьяненного этим дивным вином – // Как пьяный ферзь, он начал ходить так и сяк» (пер. М.А. Русанова), цит. по: *Джалал ад-дин Мухаммад Руми.* Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле») / Пер. с персидского и коммент. Л.Г. Лахути, Н.И. Пригариной, М.А. Русанова и Н.Ю. Чалисовой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. С. 190, бейт 2095.
57. См. подробнее *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* Персидская классическая лирика. С. 189.
58. *Persian Literature* / Ed. E. Yarshater. Bibliotheca Persica. 1988. P.12.

59. См. примеры описаний вина у Рудаки, Дакики и других ранних поэтов в *Османов М.-Н.О.* Стиль персидско-таджикской поэзии. М.: Наука, 1974. С. 59–60; 68; 81–82; 194; 218.
60. См. *Рудаки.* Стихи / Научный текст, пер. и комментарий Л.И. Брагинской. Душанбе: Ирфон, 1987. С. 26 персидского текста.
61. Глагол *padīd āvardan* с предлогом *az*, употребленный в первых двух бейтах, означает как «отличать что-то от чего-то», так и «выявлять что-то в чем-то», поэтому допустимо и альтернативное понимание: «Вино выявляет благородство любого мужа, // [выявляет] свободнорожденного в купленном за дирхемы. // Вино выявляет свободного в низкородном ...», однако, иранисты предпочитают вариант с «отличать», см. *Османов М.-Н.О.* Указ. соч. С. 81; *Рудаки.* Указ. соч. С. 40 перевода.
62. *Османов М.-Н.О.* Указ. соч. С. 81.
63. См. оригинал в *Рудаки.* Указ. соч. С. 40 персидского текста.
64. Там же. С. 46 персидского текста.
65. См. текст в *Османов М.-Н.О.* Указ. соч. С. 81, я цитирую перевод М.Н.-О. Османова. Сравнение вина из-за его живительной силы с душой встречается и у Рудаки: «Если бы не было вина, все сердца были бы разбиты. // Если бы в теле не видно было души, ее заменило бы вино», цит. по: *Рудаки.* Указ. соч. С. 64 перевода (фрагмент № 204 с развернутым описанием вина, бейт 4).
66. Там же. С. 16 персидского текста.
67. Пер. Г. Плисецкого.
68. О воспевании вина, которое дарует поэту просветление и вдохновение, у Фирдоуси, см. *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классике X – XIV вв. (касыда и маснави) // Поэтологические памятники Востока: Художественный образ, стиль, жанр. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2010. С. 217; об описании ниспослания поэтического дара как ситуации пиршественного застолья в касыде 'Аттара см. *Рейснер М.Л.* Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М.: Наталис, 2006. С. 85–87; о роли «вина вдохновения», наделяющего поэта силой создать поэму, во вступлении к «Лайли и Маджнун» см. *Низами.* Лайли и Маджнун. Введение / Пер. с персидского и комментарий Н.Ю. Чалисовой, М.А. Русанова. М.: РГГУ, 2008. С. 21–24.
69. Цит. по *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* 'Я есмь Истинный Бог': образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе 'Аттара // Семантика образа в литературах Востока. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С.

- 141–142; см. там же другие газели ‘Аттара, где даны яркие образы опьянения священным вином на пути обретения Божественной любви.
70. *Джалал ад-Дин Мухаммад Руми*. Маснави-йи Ма’нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (бейты 1–4003) / Пер. с перс. О.Ф. Акимушкина, Ю.А. Иоаннесяна, Б.В. Норика, А.А. Хисматулина, О.М. Ястребовой. Общая и научная редакция, указатели А.А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. С. 288.
71. *Хафиз-и Ширази*. Диван-и газалийят / Изд. Х.Х. Рахбар. Тегеран: 1373 г.х / 1994. С. 39 (газель 26, бейт 6).
72. См. последнюю главу вступления к поэме «Лайли и Маджнун» в *Низами*. Указ. соч. С. 189–207.
73. См. описание истории жанра в *Суфиев Ш.З.* Указ. соч. С. 45–85 (Глава II); Losensky P. Sāqī-nāma // Encyclopaedia Iranica. URL: <http://www.iranica.com/newsite/articles/>. Дата обращения: 11.01.2011.
74. Losensky P. Ibid.
75. Перев. К. Осиповой. Цит. по *Осипова К.Т.* Указ. соч. Гл. III, § 2.

БАЗАР КРАСОТЫ: ОПИСАНИЕ СОБРАНИЯ ПОЭТОВ В «УДИВИТЕЛЬНЫХ СОБЫТИЯХ» ЗАЙНАДДИНА ВАСИФИ

Статья посвящена отображению традиции описания возлюбленного друга в «Удивительных событиях» Зайнаддина Васифи (XVI в.), первом образце мемуарного жанра в персидской литературе. Статья включает комментированный перевод отрывка из главы 7 «Удивительных событий» (описания красоты Максуда-винооторговца). Ему предпослано введение, содержащее краткий экскурс в эпоху написания произведения, сведения о его авторе, а также анализ стратегий описания красоты друга, применённых автором при создании нового жанра.

Ключевые слова: персидская поэзия, XVI в., Хорасан и Средняя Азия, мемуары, становление жанра, феномены красоты.

Основной задачей статьи является публикация фрагмента «Удивительных событий» (*Бадаи' ал-вакайи'*) Зайнаддина Васифи (1485, Герат – 1551-56, Ташкент), посвященного рассказу о собрании самаркандских поэтов и представляющего интерес в контексте истории становления жанра *шахрашуб*¹.

«Удивительные события» – первый образец мемуарного жанра в персидской литературе. Они были написаны в нач. XVI в., в эпоху, которую принято считать закатом персидской классической литературы. Васифи, выходец из среднего слоя населения Герата, культурного центра Хорасана, умело использует сложившийся к тому времени классический жанровый репертуар для создания новой манеры письма. Центральная роль автора-повествователя, в судьбе которого отражается эпоха, позволяет называть «Удивительные события» мемуарами, однако в действительности это сочинение объединяет в себе произведения различных жанров: проповедь, историческую хронику, рассказ о поэтических собраниях, биографию, плутовскую новеллу; оно содержит письма, различные правовые документы и, конечно же, многочисленные поэтические произведения. Наряду со стихами прославленных поэтов прошлого и современников Васифи обильно цитирует собственные произведения, поэтому его «Удивительные события» можно рассматривать и как

авторское «собрание сочинений». Не заботясь о соблюдении хронологического порядка, Васифи представляет вниманию читателя эпизоды из своей частной жизни, анекдоты, связанные с различными представителями власти и известными людьми, описания исторических событий, свидетелем которых он стал, рассказы о встречах со знаменитыми современниками (например, с Алишером Навои). При этом он стремится подчеркнуть свою собственную роль в культурной жизни эпохи и преподнести себя как талантливого литератора.

Несмотря на историческую и художественную ценность памятника, он нечасто удостоивался внимания исследователей. Над изучением «Удивительных событий» работали в основном российские и таджикские учёные, такие как А.Н. Болдырев, С. Айни, А. Мирзоев. А.Н. Болдыреву принадлежит ведущая роль в этих исследованиях: он написал монографию, посвящённую «Мемуарам» Васифи и содержащую переводы ряда фрагментов², а также подготовил и издал критический текст «Удивительных событий»³. Полного перевода труда Васифи на европейские языки до сих пор не существует.

Появление такого многогранного памятника, как «Удивительные события», обусловлено не только литературной, но во многом – и исторической обстановкой, сложившейся в Средней Азии и Иране к концу XV–нач. XVI вв. Молодость Зайнадина Васифи пришлась на эпоху угасания могущества Тимуридов и распада их державы, ослабленной войнами и междоусобицами. На западе возникло новое государство Сефевидов, опорой которого служили тюркские племена кызылбашей, шиитов по религиозной принадлежности. С 1502 г. Сефевиды претендовали на господство уже над всем Ираном. После смерти тимуридского султана Хусейна и завоевания Хорасана Шейбанидами, узбеками, Сефевидам пришлось столкнуться с этой новой силой, претендовавшей на господство над «богатым Хорасаном, с его развитой ирригацией, плодородными оазисами и большими торговоремесленными городами (Мешхед, Герат и др.)»⁴. После того как в 1510 г. в битве при Мерве кызылбаши захватили Хорасан, узбеки не оставили попыток отвоевать этот регион. Войны за Хорасан продолжались и во время правления Тахмаспа I Сефевида (1524–1576). Идеологическим обоснованием этих войн служило противостояние суннитов (государство Шейбанидов) и шиитов (государство Сефевидов). Васифи, будучи суннитом, связывает свою жизнь и карьеру сначала с

Тимуридами, а затем с противниками Сефевидов – Шейбанидами. В условиях крайней политической нестабильности им движет стремление сохранить определённое положение в обществе и, более того, укрепить свой авторитет, чему призвано способствовать его главное детище, мемуары, в которых «удивительные события» бурной эпохи искусно вплетены в ткань биографии автора.

После захвата Сефевидами Герата Васифи вынужден был покинуть Хорасан и обосноваться в Мавераннахре. Здесь, в Шахрухийе и Ташкенте, в последние годы жизни Васифи его насильно удерживали при дворе малообразованных узбекских ханов (сначала Кельди-Мухаммада, а после его смерти – его брата Науруза) в качестве поставщика развлекательных рассказов (которые и составили вторую часть мемуаров) и воспитателя царевичей. А.Н. Болдырев отмечает, что за установлением шейбанидского господства в Мавераннахре последовало возрождение культурной жизни при дворе, пришедшей в упадок во время тимуридских междоусобиц и узбекского завоевания. Получили новую жизнь придворная историография, поэзия, деятельность придворных литературных кружков. Таких кружков было два: в Бухаре и Ташкенте. «Первый – наиболее значительный – связан с деятельностью фактического главы шейбанидов ‘Убайдуллы, второй – с деятельностью ташкентского удельного наследника, а затем правителя – Кельди-Мухаммада. Последний кружок, весьма слабый, замечателен тем, что к нему был насильственно приобщён Васифи»⁵. Будучи носителем старых культурных традиций времени Тимуридов, наш автор выступает в роли своеобразного «окна в культурную жизнь уходящей эпохи» для новых властителей Средней Азии и Хорасана. Мемуары, охватывающие период с 1499 по 1538-39 гг., были преподнесены малолетнему шейбанидскому царевичу Хасан-Султану в 1538-39 гг., однако дополнялись отдельными текстами и позже.

В мемуарах Васифи события описаны с точки зрения человека из среднего слоя, одинаково вхожего и на маджлисы высокопоставленных аристократов, и в литературные кружки торгового люда на базаре. А.Н. Болдырев отмечает, что среда торговцев и ремесленников, «людей базара» в Герате, родном городе Васифи, ещё в XV в. являлась активным поставщиком деятелей различных областей культурной жизни. Надо сказать, что качество литературной продукции и в придворной среде, и в торгово-

ремесленной среде «базара» было одинаково высоким, и система литературно-критических требований к поэзии и художественной прозе была единой. После прихода к власти в Средней Азии кочевых узбеков и расправы над многими Тимуридами именно среда «людей базара» оставалась единственным носителем старых культурных традиций.

Кем же был автор «Удивительных событий»? Из его мемуаров мы можем почерпнуть следующие сведения: Зайнаддин Махмуд ибн ‘Абдалджалил Васифи «по своему происхождению и воспитанию принадлежал... к среднему городскому слою, то есть к слою лавочников-ремесленников, торговцев, мелких чиновников-грамотеев, мулл и проч.»⁶, отец его ‘Абдалджалил имел в Герате свой дом, где и родился Зайнаддин. Скорее всего, по роду занятий ‘Абдалджалил был чиновником, писцом-мунши. Васифи за свою жизнь сменил множество профессий: он был домашним учителем, имамом мечети, воспитателем тимуридских и шейбанидских царевичей, придворным литератором. На одном из этапов своей жизни Васифи также служил писцом (видимо, наследуя профессию отца, как считает А.Н. Болдырев⁷). Ему приходилось много путешествовать: Герат, Самарканд, Бухара, Шахрухийя, Ташкент – вот неполный список городов, в которых жил и работал Васифи. Книга Васифи оказалась столь интересной именно потому, что в ней отражён «взгляд на эпоху» простого горожанина, который много повидал на своем веку. «Мемуары» дают нам картины повседневной жизни, живые бытовые сцены и зарисовки, в них содержится личное отношение автора ко многим историческим персонажам и событиям, чего нельзя найти ни у политически ангажированных профессиональных историков, таких как Хондемир (1475 – ок. 1536), ни в «Бабур-наме» правителя, полководца и литератора Захираддина Мухаммада Бабура (1483–1530). «Удивительные события» можно считать энциклопедией культурной жизни эпохи, составленной ее активным участником.

Однако «Удивительные события» представляют большой интерес и еще в одном, чисто литературном измерении. Будучи основоположником мемуарного жанра, автор создает новые, неизвестные дотоле повествовательные стратегии. В частности, в ряде случаев он использует в построении прозаического рассказа виртуозную поэтическую технику вмещения одного текста в другой, а также прибегает к разнообразным игровым приемам, характерным как

для его стихов, как и для тимуридской поэзии в целом⁸. О пристрастии Васифи к сложным словесным приемам свидетельствует хвалебная по духу автохарактеристика, вложенная им в уста своего именитого современника, поэта Бинаи⁹: «Мавлана Васифи тот, кто является автором “Удивительной пятерицы”¹⁰, о которой вам уже докладывали. Им же написан ответ на касыду “Верблюды – келья” Катиби с прибавлением в каждом бейте четырёх элементов; [кроме того], он написал газель в четырёх размерах и *лугз*, который одновременно является и *муамма*¹¹. Он составил “ответ” на “четверичную” касыду ‘Абдалваси Джабали... таким образом, что из него приёмом “*иштикак*” выводится газель, а из этой газели тем же приёмом выводятся четверостишие и двустиишие, каждая строчка которых является *муамма*; а это двустиишие содержит в себе другое двустиишие, являющееся *муамма*; газель же представляет собой акростих на имя “Абулгази Султан Мухаммад”»¹². Эта характеристика дает представление о том, сколь изощренная поэзия ценилась в конце XV– нач. XVI вв. По наблюдению М. Субтилни, в оценках литературной жизни и творчества отдельных поэтов того периода со стороны современников (таких как Джами, Навои, Даулатшах) преобладал термин *такалуф*, «вычурность», дающий представление о самой сути литературы того периода, её «нарочитой изысканности и сложности форм (иногда даже вычурности)»¹³.

Фрагмент седьмой главы «Удивительных событий», перевод которой приведен далее, показателен прежде всего именно с точки зрения повествовательной техники, выбранной автором, сумевшим вместить в рамки эпизода одновременно два рассказа, один из которых адресован любому читателю/слушателю, а другой – лишь знатокам поэзии¹⁴. Васифи описывает собрание знатоков изящной словесности на одном из самаркандских базаров. При появлении на базаре красивого юноши-винооторговца по имени Максуд¹⁵ начинается поэтическое состязание, собравшиеся цитируют свои стихи и бейты знаменитых поэтов, наилучшим образом подходящие для описания его красоты, губительной для сердец и благочестия. Юноша идет по базару, затем присаживается в одной из лавок (у Тахира Кондитера, которого рассказчик именует своим соперником), а вскоре «скрывается от людских глаз», из-за чего волнение поэтов еще усиливается. Перед нами разворачивается сцена поэтического состязания, одного из любимейших развлечений образованных людей того времени. В конце

эпизода приводятся «реалистические» детали – юноша приехал в Самарканд из города Шахрисабз, имеет конкретный адрес (живет у Белого моста), открыл там питейный дом.

На первый взгляд Васифи ведет рассказ как мемуарист, повествуя о событии, участником которого был он сам. Однако при детальном анализе (см. примечания к переводу) оказывается, что он строит описание как искусный рассказчик и знаток лирической традиции, а «состязание поэтов» разворачивается под его пером как остроумное «воплощение в жизнь» метасценария, детально разработанного в любовной поэзии¹⁶.

По этому сценарию (явление прекрасного «друга», волнение влюбленных, описания разрушительной силы красоты, разрывание оков разума и потеря влюбленным доброго имени) к XVI в. уже сложены тысячи стихотворений. Описание собрания влюбленных, на котором появляется возлюбленный друг, озаряющий собой собрание, как луна или свеча, входило в число ключевых в разных жанровых формах персидской любовной лирики (газелях, руба'и, кыт'а) уже в XI в., а к XVI в. сформировался богатый репертуар конвенциональных образов для выражения каждого мотива. Васифи «остраивает» и оживляет эти образы, погружая их в «реальность» конкретной жизненной ситуации, но в сущности предлагает читателю под видом автобиографического рассказа сцену канонического «волнения в городе», описания которого составляют основу особой жанровой разновидности любовной поэзии – *шахрангиз* (букв. «возмутитель спокойствия в городе», также *шахрашуб* «будоражающий город»). Стихи этого жанра были тесно связаны с жизнью среднего слоя горожан и в большинстве случаев посвящались описанию красоты юных ремесленников из среды «людей базара» какого-то определенного города.

Мотивы *шахрашуб* разрабатывались в персидской лирике первоначально в формах кыт'а и руба'и. Первые образцы жанра отмечены уже у ранних поэтов (Рудаки, Кисай, Лабиби). На рубеже XI-XII вв. Мас'уд Са'д Салман (ум. 1121 или 1130) создает самостоятельный цикл *шахрашуб* из 93 поэтических фрагментов (*мукамта'ат*), а на протяжении XII в. воспевание красоты современников становится популярным и в форме руба'и, и в сформировавшейся к тому времени классической форме газели¹⁷. Такие бейты проникают в трактаты по нормативной поэтике, но лишь

в качестве иллюстрации конкретной поэтической фигуры, о *шахрашуб* как обособленном лирическом жанре еще не упоминается. Так, Рашид Ватват (ум. ок. 1180) в трактате «Сады волшебства в тонкостях поэзии» включает в описание приема *ихам*, обыгрывающего разные значения слова, рассказ о своем современнике, поэте 'Анбари: «Однажды он сидел на базаре, а мимо прошел подручный пекаря. Мальчик пришелся ему по душе, и он сложил об этом бейт: “Этот юный подручный пекаря при обилии хлеба // не одаряет нас ни единым поцелуем (ломтем, *лаб-и*)”. [...] А дело здесь в слове *лаб-и*. Услышав его, думают, что это ломоть хлеба, а подразумеваются губы мальчика»¹⁸.

Ведущие поэты XIII – XIV вв. посвящают теме *шахрашуб* как отдельные бейты, так и нередко – газели целиком¹⁹. Но лишь в XV в., когда среда «людей базара» превращается в равноправного с придворной средой поставщика литературной продукции, поэзия *шахрашуб* становится по-настоящему популярной. Постепенно она оформляется в отдельный жанр, представленный преимущественно в газели и получивший у филологов и критиков свое специальное название. Алишер Навои, старший современник Васифи, первым из составителей поэтических антологий поместил в своё сочинение «Собрания утончённых» (*Majālis al-nafā'is*) образец поэзии *шахрашуб*²⁰. Следовательно, стихи *шахрашуб* осознаются как самостоятельный род поэзии и приобретают особую популярность в поздней тимуридской и ранней сефевидской поэзии, как раз в то время, когда жил и писал свои «Мемуары» Зайнабдин Васифи.

Формула жанра в его зрелом виде состоит, по определению исследователей, из сочетания трех обязательных элементов: 1) присутствует мотив появления в городе (часто – конкретно названном) или на городском базаре прекрасного юноши, что приводит в волнение «весь город», то есть некое сообщество поэтов-влюбленных; 2) описания юноши нередко включают наряду с профессиональной характеристикой (он может предстать как ученик пекаря, мясника, подручного у торговца вином и т.д.) также упоминания о его этническом типе (тюрок, цыганенок) или иноконфессиональной принадлежности (юный маг, христианин); 3) сообщество влюбленных характеризуется обычно как группа людей, связанных с определенным местом (городом, двором, базаром)²¹. Добавим, что центральной содержательной частью газели-*шахрашуб*

(в отличие от руба'и) является развернутое описание примет красоты юноши – ведь именно красота является той силой, что вызывает переполох в городе и волнение в сердцах влюбленных.

Собрание поэтов в описании Васифи включает все перечисленные обязательные элементы жанра. Эпизод начинается с появления на самаркандском базаре юноши, красота которого заставляет устыдиться солнце и луну. Из-за этого вокруг поднимается «шум, гвалт и суматоха». Юноша имеет профессию – виноторговец, что содержит намек и на его иноконфессиональность (маг, то есть зороастриец, или христианин, поскольку мусульманам запрещалось торговать вином). Сообщество влюбленных охарактеризовано как «компания поэтов и ученых» Самарканда, собравшихся в книжной лавке муллазаде (сына муллы) Муджаллида (то есть «переплетчика»). Придя в волнение при появлении (и скором «уходе с глаз») пленительного отрока, поэты начинают соперничать в воспевании его прелестей. Эпизод завершается прямой отсылкой к жанру – юноша назван «плутом, будоражащим город» (*shūkh-i shahrāshūb*)²².

При этом поэты используют систему образов, отточенную средневековой персидской литературой за почти семь веков её существования, что, казалось бы, свидетельствует лишь о том, как глубоко в сознании образованных людей XVI в. укоренились мотивы и образы, ставшие классическими несколькими столетиями ранее. Однако, оказывается, что, цитируя многочисленные бейты, подходящие для описания непревзойденной красоты Максудавиноторговца, Васифи следует плану знаменитого прозаического трактата «Собеседник влюблённых» (*Anīs al-'ushshāq*), принадлежащего перу Шараф-ад-Дина Рами.

Сочинение Хасана б. Мухаммада Шараф ад-Дина Рами, содержащее списки метафорических имён для описания каждой части тела и лица, было составлено в середине XIV в. и посвящено джалайиридскому правителю Шайху Увайсу. Оно «предоставило современникам и потомкам краткое руководство по иносказательным выражениям, применяемым персидской любовной поэзией в описании атрибутов красоты возлюбленной персоны с головы до ног – от волос до голени»²³, и было высоко оценено литераторами последующих столетий, в частности, тимуридским биографом поэтов Даулатшахом Самарканди. Рами в своём трактате выделяет 19 частей тела, которые описывают поэты, в частности, авторы стихотворений в жанре

шахрашуб, восхваляя красоту возлюбленного. Это волосы, чело, брови, очи, ресницы, лицо (и нос), пушок, родинка, уста, зубы, рот, подбородок, шея, грудь, предплечье, палец, стан, талия, голень. В каждой главе, посвященной описанию определенного феномена красоты, цитируются многочисленные бейты-примеры.

Во вступлении к трактату Рами рассказывает о том, как он прибыл в город Марагу, встретил компанию тамошних поэтов и убедился в том, что они не умеют отличать подлинные стихи от поддельных и не умеют правильно строить описания феноменов красоты. Рами предложил поэтам разгадать смысл руба'и, в котором иносказательно изображалось обривание головы прекрасного юноши, те признали свое неведение, и автор решил сочинить письменное наставление для поэтов-влюбленных.

Зайнаддин Васифи искусно вводит намек на трактат Рами в самое начало сцены. Рассказ о том, как солнце при виде красоты Максуда заболевает от зависти и заходит, он завершает упоминанием о ложе солнца «из пыли», выбрав при этом для «пыли» редкое слово *marāgha*, поскольку оно призвано напомнить искушенному читателю о прославленном «Собеседнике влюбленных», созданном в Мараге. Далее, в комментарии к переводу фрагмента будет показано, что Васифи активно использует наставления Шарафа Рами о правилах иносказательного описания красоты.

При этом мастерство Васифи-рассказчика состоит в умении оживить используемые литературные сценарии, привнести в них ощущение реальности происходящего. Так, у Рами намечен определенный порядок перечисления красот – сверху вниз, от головы к ногам, от волос до голени. Васифи меняет этот порядок, в его рассказе присутствует, говоря современным языком, определённая кинематографичность: читатель как бы видит, как приближается прекрасный Максуд: сначала описывается его стан, затем лицо, потом автор «замечает» родинку между бровей, а уже потом переходит к описанию других, обычно первенствующих элементов красоты – пушка, локонов, губ. Кроме того, как уже отмечалось, повествование «конкретизировано» за счет упоминания имен собственных, географических и биографических деталей.

Итак, можно с уверенностью утверждать, что прозаическое описание собрания поэтов в «Удивительных событиях» выполнено Зайнаддином Васифи в той же стилистике, которая характерна для его

собственных стихов и шире – поэзии эпохи. Автор строит рассказ на совмещении нескольких смысловых планов, внешнего и внутренних. Во-первых, рассказывая о произошедшем, он предлагает «мемуарное» описание события из собственной богатой литературными впечатлениями жизни. Во-вторых, выстраивая композицию эпизода в строгом соответствии с каноном поэзии *шахрашуб*, лишь недавно включенной в жанровую номенклатуру лирики, он письменно фиксирует «формулу жанра». В третьих, следуя в описаниях красоты за автором «Собеседника влюбленных», Васифи, в свою очередь, выступает как наставник поэтов, в рамках эпизода попутно обучающий любознательного читателя правилам иносказательного восхваления отроческой красоты.

Зайнадин Васифи

«Удивительные события»

Глава 7, рассказывающая о том, как этот ничтожный скорбящий влюблённый лишился сознания благодаря вину любви Максуда Виноторговца²⁴

Однажды на базаре торговцев благовониями в Самарканде сидели мы в лавке муллазаде Переплетчика²⁵ в компании поэтов и учёных, соединённые тесьмой согласия подобно листам переплетённой книги, и вели беседу об экспромтах поэтов и о поэтических состязаниях, поднимая знамя шуток над ристалищем увеселения. Вдруг в одном конце базара поднялись шум, гвалт и суматоха²⁶. Муллазаде изволили сказать, что это, вероятно, Максуд Виноторговец шествует по базару, а этот юноша таков, что, когда солнце его красоты восходит на небе прелести и небосводе изящества, то у светила на лазурном небосводе от зависти к его ланитам случается горячка, и оно склоняет голову на круглую голубую подушку небесного свода и, подобно больным, опустившись ввечеру на ложе пыли²⁷, не поднимает головы. И поскольку у небесной луны от тоски по нему поднялся легкий жар, [какой бывает при] недуге истощения, Гален небесного свода, дабы излечить её, каждую ночь располагает [на небе] камфорные шарики звёзд²⁸. Он – ходячая пальма, и кипарис, внимая наставлениям его стана, удалился в уголок сада и уподобился отшельникам, усердствующим в укрощении плоти, бросив на воду молитвенный коврик своего отражения²⁹. Роза от любви к его щекам, подобным

цветам граната, вонзила в грудь окровавленные ногти³⁰, и сосна от тоски по его стану обломала ногти, [раздирая своё] израненное сердце³¹, и благоуханный мускусный мешочек из Хотана³² просит подаяния у его амбровых кудрей, обернувшись нищим влюблённым попрошайкой³³, и чёрный гиацинт, увидев чёрную вьющуюся прядь на его щеке, подобно змее свернулся в клубок³⁴.

Один из товарищей сказал, что сверкающие перлы смыслов, выносимые на берег изложения из моря мысли друзей, заслуживают того, чтобы быть брошенными к ногам этой несравненной жемчужины. Маулана Малали, из числа выдающихся поэтов Самарканда, пустил в ход красноречие и в описание стана того прекрасного [произнёс] следующий *матла*³⁵:

*Из-за твоего стана³⁶ началось в мире столпотворение,
Твой стан – чудо, если чудеса бывают в действительности³⁷.*

Сему ничтожному пришло на ум, что к этому бейту хорошо подходит по смыслу [отрывок], принадлежащий автору:

*Дивен стан твой, ведь солнце твоего лика
[Стоит] на высоте копьё³⁸, а это указывает на День восстания
[из мёртвых]³⁹.*

Маулана Амани Хорасани одарил тот прелестный кипарис следующим *матла* их превосходительства Махдуми Маулави⁴⁰, да освятит Господь его могилу:

*Стан твой – копьё, и лицо твоё, о избравший кокетство,–
Солнце, поднявшееся [над землёй] на одно копьё.⁴¹*

Вдруг этот ходячий кипарис достиг дверей лавки Маулана Тахира Кондитера (а между ним и сим ничтожным одно время было соперничество) и сел⁴². И пришёл [мне] на ум этот бейт Маулана Нахви:

*Твой стан – долгая жизнь⁴³, ах, у соперника
Сидишь ты, и срок моей жизни вдвое сократился.*

Когда глаза сего ничтожного обратились к совершенной красоте того юноши, меж двух бровей заметил он родинку, и этот подобающий случаю бейт был извлечён из сборника⁴⁴ памяти:

*Посмотри на его глаза и на родинку меж двух бровей:
Словно бы над головой газели ястреб в полёте.*

Маулана Надири Самарканди напел следующий бейт Диване Нишабури:

*Его прекрасные брови – чернотелые вороны,
Слетевшиеся на влажный миндаль⁴⁵.*

Маулана Шахуди Самарканди, чей *матла'* по поводу гололёда в Самарканде, действительно просверливший жемчужину изящества, весьма знаменит (а этот *матла'* таков:

*Из-за льда поверхность земли стала подобной китайскому
зеркалу⁴⁶:*

Куда бы ты ни ступил – видишь себя перевернутым),

изволил заметить: «О друзья, вы оставили без внимания пушок, и мускусную родинку, и амбровые локоны, и волосы⁴⁷ этого красавца» и прочёл следующий *матла'* маулана Дихаки⁴⁸:

*Всё говорил я, что родинка его обернулась бедствием для людей,
Из-за пушка [его] началась такая распря, что и сам он в ней
сгинул.*

А также произнёс *матла'* Махдumi Маулави⁴⁹:

*Что такое эти локоны возле твоего пламенеющего лика? –
Маховые перья Джибраила, опаленные сиянием явления
[Истины]⁵⁰.*

Сей ничтожный помнил несколько бейтов собственного сочинения, касающихся этой темы. Было оглашено:

*Эти губы цвета вина, что обессилили у тебя без Хизра пушка,
[Теперь] стали смесью райского вина с живой водой⁵¹.*

Бейты:

*Гиацинт твоего локона, что направляется к твоему подбородку,
Идёт потихоньку, словно бы увязая в грязи.
Ведь перо творения завершает опись красоты –
Поэтому, чтобы [написать букву] мим в слове «хатм», кладет
чёрную тину⁵².*

Маулана Сафа, описывая его рот, прочёл этот бейт Камала Исма‘ила Исфохани:

*Ротик твой – кончик волоска, и в то время, когда ты говоришь,
В нем является знак твоей проницательности⁵³.*

Принадлежит автору:

*Твой ротик походит на точку в дорожной пыли,
Но на такую точку, что бывает в почерке губар⁵⁴.*

Бейты:

*Никто не ведает о тайне твоего ротика,
Никто, кроме твоего языка, не имеет представления о нём⁵⁵.
Твой узкий ротик – мим на странице твоего лица,
А белизна в кружке того мима – ряд зубов⁵⁶.*

Бейт:

*О Хизр, зачем ты требуешь от его ротика [обнаружить свои]
приметы?*

*Разве я требую от тебя [указать, где находится] источник
живой [воды]?⁵⁷*

Маулана Нури Нишапури прочёл следующий бейт его превосходительства Махдumi⁵⁸, наложив на уста присутствующих печать молчания:

Базар красоты: описание собрания поэтов в «Удивительных событиях»...

*Жизнь – время для [прочтения] книги твоего лица, а тот ротик
Из-за необходимости остановиться – выписанный красным мим⁵⁹.*

Маулана Амали описал его нос таким бейтом:

*Твой очаровательный нос на лице, подобном серебру, –
Палец Избранника, разделивший луну на две половинки⁶⁰.*

Из [глубин] памяти этого ничтожного бедняка поднялся бейт, содержащий составное уподобление. Принадлежит автору:

*На листе твоего лица твои брови, нос и уста
Сделали очевидными твою привлекательность и доброе имя⁶¹.*

После этого тот юноша, подобный пери⁶², скрылся от людских глаз, и с этим бедняком приключилось нечто странное: одежды терпения и стойкости на теле разума увидел я разорванными и отказался от общества своей хорошей репутации, доброй славы, выдержки и покоя, и всем товарищам, к которым обращался, я говорил, просверливая жемчужину тайны⁶³:

*Дорогие мои, есть ли известия, где находится этот друг?
Где стоянка того лукавого идола, губящего влюблённых?⁶⁴*

И в ответ слышал (бейт):

*О ты, который спрашивает у меня, где стоянка той луны!
Стоянка её – в сердце, но где сердце – я не ведаю.*

Один человек сказал мне: «Этого юношу зовут Максудом Виноторговцем, на днях он приехал из Шахрисабза и сейчас [живёт] на Белом мосту⁶⁵. Он открыл там питейный дом, в который устремился народ. Если этот плут, будоражащий город, не свернёт с этого пути, отшельники и благочестивые люди заложат свои хирки и молитвенные коврики, чтобы купить вина, а выдающиеся учёные пустят книги наук о шариате по ветру забвения.

Если таковы глаза и брови, если таково кокетство, если прельщение таково, –

Расстанюсь с вами, наука и знания, прощайте, разум и религия!

И ежеминутно от праведников и учёных будут слышать крики и стоны (бейт):

Во всей обители магов нет такого влюблённого, как я.

Он поставил вино на место хирки и на место тетради⁶⁶.

Примечания

1. Статья написана по материалам курсовой работы (IV курс, ИВКА РГГУ), выполненной под руководством Н. Ю. Чалисовой. Пользуюсь случаем выразить благодарность своему научному руководителю за помощь в подготовке публикации.
2. *Болдырев А.Н.* Зайнадин Васифи, таджикский писатель XVI в. (Опыт творческой биографии). Сталинабад, 1957. 356 с. 2-е изд.: Душанбе, 1989.
3. *Зайн ад-дин Васифи.* Бадаи' ал-вакаи' («Удивительные события») / Критич. текст, введ. и указатели А. Н. Болдырева. Отв. ред. Е. Э. Бертельс. Т. 1 (М.: ИВЛ, 1961), Т. 2 (М.: ИВЛ, 1962).
4. *Пигулевская И.В., Якубовский А.Ю., Петрушевский И.П. и др.* История Ирана с древнейших времён до конца XVIII века. Л., 1958. С. 258.
5. *Болдырев А.Н.* Указ. соч. С. 152.
6. Там же. С. 10–11.
7. Там же. С. 18.
8. О виртуозной технике тимуридских поэтов см. *Yarshater E.* She'r-e farsi dar 'ahd-e Shahrokh. Tehran: the Tehran University Press, 1955.
9. Камал ад-Дин Мир Али Бинаи (1456-1518), литератор и поэт, автор сочинения «Шейбани-наме», трактата о музыке, а также дивана стихов, в котором большое место занимали ответы на газели Са'ди и Хафиза.
10. К числу произведений, прославивших Васифи среди современников, принадлежит цикл из пяти газелей, в каждом бейте которых приводится оригинальный образ, включающий слова «вода» и «меч».
11. «С прибавлением четырех элементов» – в ответе Васифи на касыду Катиби поэтическая идея каждого бейта вмещает слова «земля», «воздух», «огонь» и «вода». «Газель в четырёх размерах» – газель, написанная по такой метрической схеме, которую, в зависимости от способа деления на стопы, можно

- подвести под четыре различных метра 'аруза, арабской системы стихосложения. Лугз – стихотворная загадка, му'амма – стихотворная шарада.
12. Перевод А.Н. Болдырева (*Болдырев А.Н.* Указ. соч. С. 69).
 13. *Subtelny M.E.* A Taste for the Intricate: The Persian Poetry of the Late Timurid Period // *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.* Halle (Saale), 1986. № 1. С. 59.
 14. Стоит отметить, что поэтика «введения в заблуждение» была в то время очень популярна, разные виды приема *ихам* («введение в заблуждение», «принуждение к размышлению»), позволяющие вместить в строку два смысла – «близкий», то есть очевидный, и «далекий», то есть тот, до которого следует додуматься, активно использовались поэтами эпохи; описание приема см. в *Vatvat Raihid ad-Din.* Сады волшебства в тонкостях поэзии / Пер. с персидского, исследование и коммент. Н.Ю. Чалисовой. М., 1985. С. 127–129.
 15. Максуд (*maqsūd*) – букв. «цель», «искомое», то, к чему устремлено желание.
 16. Ср. анализ повествовательных стратегий Васифи в [*Столорова И.Н.* «Чудеса происходящего» гератского автора XVI в. Васифи (к проблеме зарождения дари (фарси)-язычной художественной прозы). Автореферат диссертации. М., 1986], где автор приходит к выводу о преобладании в «Удивительных событиях» художественного элемента над исторической достоверностью, а также о доминировании в этом «историко-биографическом» сочинении иллюстративного материала, причем преимущественно – собственного творчества Васифи [*Столорова И.Н.* Указ. соч. С. 12–13].
 17. См. образцы газелей, включающих бейты-*шахрашуб*, у Санаи [*Санаи.* Dīvān-i ash'ār, газель № 79 // Дордж 3: Электронная библиотека персидской поэзии. Тегеран, 2006] и Анвари [*Анвар.* Dīvān-i ash'ār, газель № 175 // Дордж 3].
 18. *Vatvat Raihid ad-Din.* Указ. соч. С. 129.
 19. См., например, диваны Фахр ад-Дина 'Ираки, Амира Хусрава, Аухади Марагани, Хафиза [*Ираки.* Dīvān-i ash'ār, газели 17; 137; *Амур Хусрав.* Dīvān-i ash'ār, ч. 1, газель № 722; *Аухади.* Dīvān-i ash'ār, газели № 118, 142, 706; *Хафиз.* Dīvān-i ghazaliyyāt, № 3, б. 3 // Дордж 3].
 20. *Dehkhoda, Ali Akbar.* Loghatname-ye Dehkhoda, CD, revayat-e sevvom, Tehran, Entesharat-e Daneshgah-e Tehran. Сл. ст. *Shahrāshūb.*
 21. См. наблюдения J.T.P. de Bruijn в [*de Bruijn.* Shahrangiz // *Encyclopædia of Islam.* 2nd Edition. Vol. X. Leiden: E. J. Brill, 2000. P. 212].
 22. Ср. определение юных цыган в знаменитой газели Хафиза: *shūkh-i shīrīnkār-i shahrashūb* «изящные плуты, будоражащие город» [Дордж, Хафиз, *Dīvān-i ghazaliyyāt*, № 3, б. 3].

23. *Чалисова Н.Ю.* Персидская классическая поэтика о конвенциях описания красоты // Памятники литературной мысли Востока. М.: ИМЛИ РАН. С. 166.
24. Перевод осуществлен по изданию [*Зайн ад-дин Васуфи.* Бадаи' ал-вакаи'. М., 1961], С. 189–196. «Вину любви Максуда Виноторговца» – *bāda-i 'ishq-i Maqsūd-i Khammār*, во втором значении «вина любви к Максуду Виноторговцу». Имя отрока (*maqsūd* – букв. «цель») подчеркивает, что красавец – цель устремлений поэтов-влюбленных.
25. В оригинале *mujallid* – «переплётчик». По замечанию Е.Э. Бертельса, книжные лавки на базарах Герата являлись «излюбленным местом сборищ поэтов и остроумцев... Там можно было узнать все последние новости литературной жизни, там читались новые газели, разгадывались стихотворные шарады (му'амма)» [*Бертельс Е.Э.* Навои. Опыт творческой биографии. Литературная жизнь эпохи Тимуридов. М.; Л., 1948. С. 28]. Между Самаркандом и Гератом при Тимуридах существовали тесные экономические и культурные связи, справедливо поэтому распространить описание и на самаркандский базар.
26. Прямое указание на *шахрашуб*, см. вступительную часть статьи.
27. *Marāgha* – букв. «место, где валяются, купаются (обычно в пыли) животные или птицы», здесь – метафора земли. Также Марага – город в Иранском Азербайджане, к западу от Хорасана и Средней Азии, в котором был написан трактат Шараф ад-Дина Рами «Собеседник влюблённых» (*Anīs al-'ushshāq*); о связи трактата с содержанием данной главы сказано во вступлении к переводу.
28. Имеется в виду, что луна пошла на убыль в результате истощения, вызванного любовной тоской и страстью; камфара, согласно представлениям традиционной медицины, снижает половое влечение [*Dehkhoda*, сл. ст. *Kāfūr*], возможно, поэтому она и предлагается в качестве целительного средства. Автор, прибегнув к приему «красота обоснования» (*husn al-ta'līl*), находит причину захода солнца и появления на небе серпа луны и звезд: солнце закатилось от зависти к лику юноши («солнце» – традиционная метафора прекрасного лица), луна стала тонким серпом от несчастной любви к нему, и небосвод рассыпал звезды для излечения луны. С утверждения, что у солнца случается горячка от зависти к красоте юноши, начинает обыгрываться популярная в поэзии тема «образы сравнения посрамлены или пристыжены предметом сравнения», см. далее, примеч. 29, 30.
29. Кипарис – стандартная метафора прямоты и стройности стана. Кроме того, кипарис традиционно определяется как *āzād* «свободный», одиноко растущий среди цветов. Здесь автор обыгрывает поэтические представления и находит «причину» одиночества и стройности дерева: оно, отчаявшись сравниться по

- красоте со станом Максуда, становится отшельником и предаётся укрощению плоти.
30. Как и в предыдущем случае, роза (основная метафора для щёк), не может сравниться со щеками Максуда, подобными красным цветам граната. Цветок, из середины которого растут алые лепестки, описывается как сердце с вонзёнными в него окровавленными ногтями.
 31. Имеются в виду иглы сосны и её шишка, имеющая форму сердца. Сосна (*sanawbar*) также является метафорой для описания стройности и прямоты стана.
 32. Хотан – область и город на территории современного Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая, откуда в те времена привозили мускус лучшего качества.
 33. То есть запах мускуса – ничто по сравнению с запахом кудрей Максуда.
 34. Гиацинт – одна из наиболее распространённых метафор для кудрей (признаки, по которым сравниваются эти два объекта – аромат и наличие завитков). Значение фразы таково: гиацинт обретает завитки, подражая локону Максуда. Гиацинт и локон также сравниваются со свернувшейся змеёй (*mānand-i mār bar kh^vīshṭan pīchīda* – «свернувшись в клубок подобно змее»). Сравнение волос возлюбленного со змеёй (*mār*) и применение к ним эпитета «скрученный, вьющийся кольцами» (*pīchpīch*) также характерно для персидской поэзии, о чём рассказывает Шараф Рами в первой главе «Собеседника влюблённых».
 35. *Matla'* – начальный бейт стихотворения.
 36. *Zi qāmat-i tu ba 'ālam qiyāmat-ī bar-khāst*, обыгрывается арабское выражение *qāmat ul-qiyāma* – «началось столпотворение».
 37. «Чудо» – *qiyāmat*, основное значение слова – «восстание из мёртвых», отсюда дополнительный смысл полустигии: «Твой стан – чудо, если Восстание из мёртвых – это правда», то есть «Твой стан – чудо, клянусь днём восстания из мёртвых».
 38. «[Стоит] на высоте копья» – *ba qadd-i nayza*, также «[стоит] на стане-копье».
 39. *Qiyāmat* – «восстание из мёртвых, День воскресения». По мусульманским представлениям, в День воскресения солнце очень сильно приблизится к земле. Так, существует хадис: «[...] (Пророк, да благословит его Аллах и приветствует), также сказал: «Поистине, в День воскресения солнце приблизится (к земле) настолько, что пот (зальёт людей) до середины ушей, и, оказавшись в таком положении, они обратятся за помощью (сначала) к Адаму, потом — к Мусе, а потом — к Мухаммаду» [Сахих аль-Бухари. Мухтасар. Полный вариант / Пер. с арабского, прим. и указ. В.А. Нирша. М., 2003. С. 283–

- 284, № 711 (1474, 1475)]. Возможно также, что данный образ основан на представлении о том, что Страшный суд начнётся с первым лучом солнца (*nayza-i ātashīn* «огненные копья» – распространённая метафора для солнечных лучей). Это представление значительно позднее, уже в XIX в., обыгрывает Каани в касиде, посвящённой губернатору провинции Фарс: «*Gūyand rūz-i mahshar yak nayza-i āftāb / tābad firāz-i khāk-u sahīh-ast īn khabar. 8.Yak nayza hast qadd-i vay-u rū-yash āftāb / z-ān rū fitāda ghulghula-i hashar dar bashar*», «Говорят, что в День столпотворения одно копьё солнца / засияет над землёй, и верно это известие. 8. Стан его – в одно копьё, а лицо его – солнце, / потому и поднялся в народе гам столпотворения» [Каани. *Dīvān-i ash‘ār* // Дордж 3].
40. Имеется в виду ‘Абдурахман Джами; *Makhdūmī Mawlawī* – почётный титул, который можно перевести как «[Их] величество, мой господин».
41. Образ бейта, как и предыдущий, построен на атрибутах Судного Дня: влюбленные замечают *солнце* лица возлюбленного, стоящее на высоте *копья* его стана; такое описание содержит в себе намек на «светопреставление», подобное утру Судного дня, то есть волнение, в которое приходят влюбленные при виде возлюбленного.
42. Описания того, что происходит с влюбленными, «когда друг встает» и «когда друг садится», входят в число устойчивых мотивов любовной газели, связанных с *шахрашуб*. Так, Хакани пишет: «Сто пиршеств ты украшаешь в любом месте, где садишься, // Сто городов приводишь в волнение в любом месте, где встаешь» [Хакани. *Dīvān-i ash‘ār* // Дордж 3. Газель 378, б. 2]; еще более отчетливо этот мотив представлен в поэме Фарид ад-Дина ‘Аттара «Хусрав-нама» [*Ammar. Dīvān-i ash‘ār* // Дордж 3. Хусрав-нама], в главе «Общение розы и Хусрава», построенной на газельных мотивах (б. 19): «Когда ты поднимаешься, уходит (букв. «садится») здравомыслие, // когда ты садишься, поднимается светопреставление (*qiyāmat*)».
43. «Долгая жизнь» – *‘umr-i dirāz*. Рами рекомендует эту метафору для волос [Чалисова Н.Ю. «Собеседник влюблённых» о глазах и ресницах возлюбленных // У времени в плену: (Памяти Сергея Сергеевича Цельникера). М.: Вост. лит. РАН. С. 97], для стана же предлагает *ārizū-i dirāz* «долгая мечта» (глава 17 «Об описании стана»). Данная метафора нередко использовалась, чтобы сопоставить длину волос или высоту стана возлюбленного с укорачивающейся от страданий жизнью влюбленного.
44. «Сборник» – *safīna* (букв. «корабль»), также «свиток», поэтическая антология, тетрадь, в которую записывались понравившиеся стихотворения.
45. *Bādām-i tar*, «влажный миндаль», стёртая метафора для глаз.
46. «Китайское зеркало» – металлическое зеркало, отличается ярким блеском.

47. «Волосы» – *kākul*, «волосы на темени», в отличие от височных локонов.
48. Дарвиш-и Дихаки, поэт из Казвина, упоминается в «Собрании редкостей» Навои [*Dehkhoda*. Сл. ст. *Darvīsh-i Dihakī*].
49. Имеется в виду ‘Абдурахман Джами, данный бейт можно найти в его диване в газели № 127 (см. Дордж 3).
50. Намёк на историю ми‘раджа, восхождения Мухаммада к Престолу Бога. Согласно околотораническим преданиям, Джибраил не смог сопровождать Пророка далее шестого неба, объяснив это тем, что на седьмом небе он опалит свои крылья.
51. Хизр – персонаж мусульманских преданий, пророк или вали («близкий [к Богу]»), нашедший источник живой воды и обретший вечную жизнь. Хизр – вечный странник и помощник путников, там, где он ступил, вырастают травы и зеленеет земля. В метафоре «Хизр пушка» общим признаком для объектов является зелёный цвет (имя Хизра восходит к арабскому корню «становиться зелёным», пушок на щеках юношей также считался зелёным, подобным свежей травке). Согласно Рами, Хизр входит в список из четырнадцати определений для пушка [Персидская классическая поэтика... С. 187]. В бейте воспеваются алые «винные» уста красавца, которые с появлением первого пушка (Хизра пушка) обретают животворную силу.
52. *Khatm* – «завершение». Игра слов: «чёрная тина», *kākil*, лишь последней огласовкой отличается от слова *kākul*, «волосы (на темени и затылке)». Намёк на смысл: «Поэтому, чтобы [написать] мим в слове “хатм”, накладывает [поверх твоего лица прядь] волос». Прядь волос напоминает «хвостик» буквы «мим» в конечной позиции.
53. Камал Исма‘ил Исфакхани (ум. 1237) – поэт исфакханской школы, прославившийся касыдами-панегириками, носил почетный титул «творец образов». В бейте – игра слов: *asar-i mū-shikāfī-i tu* можно перевести и как «знак твоей проницательности», и как «следы рассечения тобой волоска». Бейт также приводится в трактате «Собеседник влюблённых» в главе, посвящённой описанию рта.
54. Игра слов: «дорожная пыль» – *ghubār-i khatt*; «почерк губар» – *khatt-i ghubār*, один из классических видов почерка, состоит из мелких, с трудом различимых элементов; *khatt-i ghubār* – также «пушок, который только-только начинает пробиваться на щеках юноши» [*Dehkhoda*. Сл. ст. *Ghubār*]. Точка – *nuqta*. В примерах, приведенных в трактате Рами, рот сравнивается с пылинкой (*zarra*) и с воображаемой точкой (*nuqta-i mawhūm*) [Персидская классическая поэтика... С. 201–202], автор также использует сравнение пушка с почерком *губар* [Там же, с. 190]. Таким образом, помимо того что рот сравнивается с

- пылиной, он также уподобляется точке в «пылевидной» вязи пушка, он настолько мал, что его почти нельзя заметить в пушке вокруг уст красавца.
55. В персидской классической поэзии воспевается маленький ротик, воображаемая точка (*nuqta-i mawhūm*) в центре сомкнутых губ, не имеющая измерений и не доступная взгляду. Метафорами ротика также служат ничто (*hīch*) и небытие (*'adam*). Возлюбленный являет влюблённому свой ротик и то, что в нём сокрыто (самоцветы речений, жемчуга зубов), лишь тогда, когда говорит или улыбается [Персидская классическая поэтика... Прим. 257, с. 238–239].
56. Буква «мим» арабского алфавита входит в список из семи арабских метафор для ротика, который приводит Рами в своём трактате [Персидская классическая поэтика... С. 203].
57. Согласно мусульманским преданиям, пророку Хизру единственному из всех живущих удалось найти источник живой воды, испив из которого, он обрёл вечную жизнь. В данном бейте автор намекает на то, что обнаружить маленький ротик красавца так же трудно, как и найти источник живой воды.
58. Почетное имя 'Абдурахмана Джами.
59. *Мим* – последняя буква слова *khatm* «завершение», см. ранее бейт о «гиацинте локона».
60. Раскол луны – одно из чудес Мухаммада, совершённое в доказательство его правдивости и в подтверждение его пророческой миссии. «Палец Пророка» – известная метафора для носа; Рами приводит в своём трактате следующее стихотворение «именитого поэта»: «Меж двух 'айнов друга от нун до мима/ Нос – алиф, начертанный на серебряной странице./ Нет-нет, я ошибся, то в полноте чудотворства/ Палец Пророка разделил луну на две половинки» [Персидская классическая поэтика... С. 185]. Тот же образ встречается у Джами: «*Sūrat-i bīnī-i sīmīn-i tu angusht-i nabī-st, / ki rukh-at gashta du nīm-ast az ū māh-misāl*» («Облик твоего серебряного носа – палец Пророка,/ Из-за которого твой лик [раскололся] на две половины подобно луне») [Джами. *Dīvān-i ash'ār* // Дордж 3. Газель № 215].
61. «Доброе имя» – *husn-i nām* (букв. «красота имени»), также – красота бровей, носа и рта, поскольку слово *nām* «имя» состоит из букв нун, алиф и мим, каждая из которых, согласно трактату Рами, является устойчивой метафорой для бровей, носа и рта соответственно. «Сделали очевидными» – *karda 'ayān*. Употребление слова *'ayān* (образовано от того же корня, что и слово *'ayn*, «глаз») позволяет автору ввести в свой бейт намёк на ещё один феномен красоты.
62. «Подобный пери» – прекрасный, как пери, и скрывающийся от людей, как пери, ср. у Асади Туси в *Гаришан-нама*: «*Gurīzān hamī shud Jam andar jahān*»

parīvār gashta zi mardum nihān», «Джам стал беглецом в [этом] мире, // Стал прятаться от людей, подобно пери», цит. по [*Dehkhoda*. Сл. ст. *Parī*].

63. Потеря выдержки и постыдное для влюбленного разглашение тайны любви входят в число канонических мотивов любовной газели.
64. Второе полустишие является искажённой цитатой из 19-ой газели Хафиза: «*Au nasīm-i sahar, ārāmgah-i yār kujā-st?/Manzil-i ān mah-i āshiqkush-i ‘ayyār kujā-st?*» («О утренний ветерок, где приют друга?! Где стоянка той лукавой луны, губящей влюблённых?») [*Хафиз, Шамс ад-Дин Мухаммад*. Диван-и газалийят / Изд. и коммент. Х.Х. Рахбара. Тегеран, 1373/1994 (13-ое изд.). С. 29].
65. Возможен вариант «в районе Белого моста», «неподалёку от Белого моста».
66. «Обитель магов» – *dayr-i tughān*, питейный дом; хирка – дервишеское рубище. Два завершающих бейта включают мотивы расставания влюбленного с благочестием и его «ухода из мечети в кабак», широко представленные как в любовной (светской и суфийской) газели, так и в разных жанровых формах стихов-*шахрашуб*.

МАСНАВИ ФАРИД АД-ДИНА 'АТТАРА «ИЛАХИ-НАМЕ»
К ПРОБЛЕМАМ ПОНИМАНИЯ И ПЕРЕВОДА

Статья посвящена творчеству Фарид ад-Дина 'Аттара (XII–XIII вв.), сыгравшего важную роль в становлении суфийской литературной традиции и персидской поэзии. 'Аттар был создателем жанра суфийского маснави – поэмы, где философская основа и мистическая практика суфизма не изложены в виде прямых дефиниций или описания мистического опыта автора, но «показаны» посредством искусно выстроенной последовательности разнообразных историй и притч. В статье обсуждаются проблемы интерпретации, перевода и комментирования его произведений, а также биографический, философский, метафизический, поэтический аспекты его творчества, привлечение которых помогает увидеть за поверхностью занимательных рассказов глубинные уровни смысла.

Ключевые слова: персидская поэзия, суфизм, Фарид ад-Дин 'Аттар, духовное путешествие, герменевтика, филологический перевод, комментирование.

«Илахи-наме» – «Божественная книга» или «Божественное послание» – одна из суфийских поэм (маснави) Фарид ад-Дина 'Аттара, принадлежащих, по словам Хельмута Риттера, «к прекраснейшим цветкам новоперсидской поэзии»¹. К сожалению, их красоту мы можем видеть только опосредованным образом. Исторические реалии, мировоззренческая парадигма, язык как таковой, язык культуры, конвенциональный язык персидской поэзии и суфийской поэзии в частности – наиболее очевидные из «завес», отделяющих ее от современного читателя. Есть и особая завеса, которая скрывала поэта даже от тех, кто разделял с ним практически все перечисленное, – от многих его современников. Это особенность опыта, несходность внутреннего мира: «тайну соловья, – утверждает

сам 'Аттар, – знает только роза»². Задача переводчика и комментатора – передать послание автора с наименьшими потерями и искажениями.

Внутреннюю связь повествований 'Аттара не всегда легко увидеть. Часто приходится не один раз пройти по герменевтическому кругу, стараясь понимать целое, исходя из частей, а части – из целого, сочетать «грамматическое» толкование с «психологическим», постоянно подправляя свое понимание; сверяться – с параллельными местами, с традицией в целом, которая становится яснее по мере проникновения в текст, сверяться с тем, что мы на данном этапе уже успели понять, транспонировать это на непонятое и смотреть, получается ли что-то связное. Натолкнувшись на неразрешимое место, возвращаться назад – непонимание трудного места, как не устает напоминать отец современной герменевтики Фридрих Шлейермахер, проистекает из непонимания простых. В тех случаях, когда темные места становятся ясными, уже трудно вспомнить, что же казалось таким сложным.

У читателя перевода такая герменевтическая работа отчасти сокращается. Каждый перевод – это уже в каком-то смысле интерпретация, переводческое решение в чем-то ограничивает возможность трактовки, снимая те проблемы, которые приходилось решать переводчику, «подсказывая» читателю понимание текста. С другой стороны, язык перевода предлагает свои культурные коннотации, вызывает читательские ожидания, часто не соответствующие всему строю оригинала. И, как показывает опыт, у читателя, пусть даже весьма квалифицированного, но не привыкшего вчитываться в такого рода тексты, слишком многое в рассказах 'Аттара может вызвать недоумение или даже отторжение. Отсюда – необходимость комментария, который, по формулировке М.Л. Гаспарова, продолжил бы интерпретацию текста, начатую переводом³. Такой комментарий предложил бы читателю не только энциклопедические сведения, но и системное видение, которое сложилось у переводчика при работе с текстами – в нашем случае 'Аттаровскими, высветил что-то важное применительно именно к данному тексту.

«Не надо стесняться говорить азбучные вещи»⁴ – этот совет Гаспарова звучит ободряюще. Но все же очень непросто и не всегда получается найти верную грань между навязчивым объяснением, намекающим на отсутствие у читателя возможности творческого

прочтения, и введением в культурный контекст переводимого сочинения так, чтобы его творческое прочтение не основывалось на ложных посылках. «Освоить духовный мир чужой эпохи филология может лишь после того, как она честно примет к сведению отдаленность этого мира, его внутренние законы, его бытие внутри самого себя. <...>Когда современность познает иную, минувшую эпоху, она должна остерегаться проецировать на исторический материал себя самое, чтобы не превратить в собственном доме окна в зеркала, возвращающие ей снова ее собственный, уже знакомый облик»⁵. Все это – азбучные истины для любой филологической работы, но с каждым новым текстом они раскрываются по-новому, и «пока течет вода и расцветают большие деревья», гуманитарии «никогда не прекратят взаимных споров»⁶ и размышлений о проблемах понимания и перевода текстов, принадлежащих чужой культуре.

При разговоре о переводе неизбежно вспоминаются две знаменитые формулировки Гете. Первая – сравнение переводчиков с «хлопотливыми сводниками, всячески выхваляющими нам полускрытую вуалью красавицу»⁷. Вторая – о двух стратегиях перевода: перенести иностранного автора к читателям, чтобы они могли увидеть в нем соотечественника, или пригласить читателя в чужую страну, где он должен будет приспособиться к условиям жизни, складу языка и культуры автора⁸ (сейчас мы называем это одомашниванием и острашением, адаптацией и отчуждением и т.п.). Конечно, все это достаточно условно. Невозможно, да и не нужно последовательно выдерживать какую-то одну стратегию. И соотечественником автор полностью не становится, акцент выдает; и приглашаем мы читателя не в собственно чужую страну, а в ее условный образ, который отчасти сами же и создаем. Но очень хочется сделать все это вместе: рассказать о красавице за завесой – поэме Фарид ад-Дина 'Аттара «Илахи-наме», пригласить ее автора к нам, чтобы читатель мог найти в нем «свое», и пригласить читателя в страну и эпоху автора.

Прежде всего – об авторе. Надежные сведения об 'Атtare немногочисленны, и не все вопросы, касающиеся его жизни и творчества, разрешены до конца. Нет единого мнения ни о точных годах рождения и смерти, ни о точном количестве написанных им книг.

Известно, что Фарид ад-Дин 'Аттар⁹, жил в Нишапуре, центральном городе Хорасана – интеллектуальном центре тогдашнего исламского мира и одном из главных очагов иранского суфизма. Годом его рождения считается 1145–46 или 1158/9, смерти – 1220, 1221, 1229 или 1234. Во многих антологиях (тазкире) говорится, что 'Аттар погиб как «мученик любви к Богу» при одном из вторжений монгольских завоевателей в Нишапур. Например, в XV в. Даулат-шах в своей антологии «Тазкират аш-шу'ара» рассказывает такую историю гибели 'Аттара (пусть недостоверную, зато красивую): солдату, захватившему 'Аттара в плен, предлагали выкупить его за мешок золота. Но 'Аттар отговорил его, сказав: «Не продавай, я стою больше». К концу дня, когда все разошлись, кто-то предложил за 'Аттара мешок соломенной трухи. «Продавай, – сказал поэт, – я большего не стою». Солдат рассвирепел и заколол 'Аттара. «Попугаю его благословенной души, – поясняет Даулат-шах, – прискучила темница клетки земного тела, и он устремился в сладостные тростники Божественного единения»¹⁰.

О том, какое 'Аттар получил образование, имеются только косвенные сведения. Очевидно, что он знал арабский язык – по-арабски начинается вступление (*dībā'ca*) к его единственному прозаическому сочинению, «Тазкират ал-аулийа», сборнику рассказов о «вали» – «святых», «близких» или даже «возлюбленных друзьях» Бога; в этом вступлении 'Аттар упоминает, что многие рассказы для этого сборника он перевел с арабского¹¹. Бади' аз-Заман Фурузанфар, автор первой монографии о жизни и творчестве 'Аттара, усматривает в его текстах свидетельства высокой образованности в науках своего времени и не сомневается, что он получил образование в одном из лучших учебных заведений среди тех, которыми изобилует Нишапур¹².

Достоверно известно, что «'Аттар» (*'aṭṭār*) – это тахаллус поэта, поэтический псевдоним, означающий «аптекарь», «парфюмер», продающий целебные благовония – 'aṭr; такие аптекари занимались и лечением¹³. В «Асрар-наме», например, 'Аттар рассказывает, как его пригласили лечить умирающего¹⁴. Считается, что свою профессию 'Аттар унаследовал от отца, который был в ней велик.

Сам он в своей поэме «Хусрау-нама» рассказывает также, что писал свои поэмы среди хлопот и суеты – в его аптечную лавку приходило за лечением множество народу:

*muṣibat-nāma k-andūh-ī jahān-ast * ilāhī-nāma k-asrār-ī ‘ayān-ast
ba dārūxāna kardam har du āġāz * ĩ gūyam zūd rastam z-ān-u īn bāz
ba dārūxāna pānṣad šaxṣ būdand * ki dar har rūz nabz-am mīnamūdand*¹⁵

«Мушибат-наме», в которой скорби мира, * «Илахи-наме», в которой тайны явленные,

Обеим я положил начало в аптечной лавке. * Что сказать! Быстро освободился я от той и другой.

Не исключено, что *rastam* <...> *bāz* напоминает о знаменитом «*birastam!*» – «освободилась», которое воскликнула Рудабе, когда из нее с чудесной помощью птицы Симург был извлечен младенец-богатырь Рустам, будущий великий герой¹⁶ (в академическом русском переводе «Шахнаме» – Ростем)¹⁷.

В аптечную лавку по пятьсот человек * что ни день приходили ко мне проверить пульс.

О связи пульса и восприятия поэтических ритмов мы читаем уже в истории об «отце» или «Адаме» персидских поэтов Рудаки¹⁸. Таким образом, будучи врачом, ‘Аттар обладал уникальным знанием и о душе, и о теле человека. Он посещал больных и умирающих, слушал пульсы и помазывал маслом, видел самых разных людей в критические моменты их жизни, когда наиболее сильно проявлялись их подлинные душевные свойства. ‘Аттар в буквальном смысле слова «считал пульс толпы».

‘Аттар гордится своей независимостью от покровителей и меценатов: «Я не хочу лакомств султана и не хочу терпеть подзатыльники привратников»¹⁹. «До конца веков мой единственный восхваляемый – мудрость; * для моей души довольно этого высокого устремления»²⁰, пишет ‘Аттар.

Он решительно дистанцируется от современной ему «заказной» поэзии, которую считает лишенной главного – верности истине (‘*haqq*) и смыслу (*ma’nī*), и не хочет, чтобы его считали просто поэтом:

*šā 'ir-am mašmār ki man rāzī na-yam * mard-i ḥāl-am šā 'ir-i māzī na-yam*

Не причисляй меня к поэтам, я с этим не согласен! * Я – муж [мистического] состояния, не поэт прошлых времен²¹.

«Мы не знаем ни одного персидского поэта, который дал бы нам так глубоко проникнуть в душевную подоплеку своего творчества, как сделал это 'Аттар», утверждает Х. Риттер²². По словам самого 'Аттара, он пишет потому, что не может не писать:

Днем мне было не до еды, ночью – не до сна, * из-за пылания сердца не осталось в печени влаги. // Я говорил своему сердцу: “О многоречивое! * Сколько еще ты будешь говорить? Умолкни и ищи тайн!” // Оно ответило: “Я утопаю в пламени, не кори меня! * Я сгорю, если не буду говорить слов. // Океан моей души вздымается сотнями волн, * как могу я хоть один час молчать! // Я ни перед кем не хвалюсь этим, * это просто моя работа”²³.

По словам 'Аттара, его душа еще в предвечности свыклась с любовью, – вернее, «любовь свыклась с его душой», это волнение любви делает его таким многоречивым:

*az azal cūn 'iṣq bā jān xūy kard * šūr-i 'iṣq-am ān cūnān purgūy kard²⁴*

И сам 'Аттар, и его герои признаются:

Не вижу я во всей вселенной близкого человека * вот и выговариваю здесь свою боль²⁵

Поскольку я не нашел в мире ни одного близкого, * то многое высказал в своих стихах²⁶.

Не вижу я себе наперсника, * вот и поверяю свою печаль этой книге²⁷.

Великий суфийский поэт не основывал ордена, он не был «пиром», учителем; неизвестно даже, принадлежал ли он формально к какому-то суфийскому братству, входил ли в какой-то тарикат, имел ли шейха-наставника. 'Аттар рассказывает, что он с детства был привлечен обществом суфиев, в его сердце вздымались волны любви к ним и их слова были для него постоянным источником духовного восторга²⁸. При этом он неоднократно подчеркивает, что не претен-

дует на звание суфия – «он – "никто" на этом пути», он только любит [духовных мужей] и рассказывает о них²⁹. «Пусть я и не принадлежу к тайноведцам смысла * я, о Боже! рассказал о тайноведцах»³⁰. Но авторы тазкире, начиная с его современника Мухаммада 'Ауфи³¹, единодушно именуют его великим суфием и шейхом, 'Абд ар-Рахман Джами пишет, что некоторые считали его «увайси»³² – так называли суфиев, которые, подобно Увайсу Карани³³, получали суфийское посвящение и духовное руководство от никогда не виденного ими наставника, жившего совсем в другое время. Многие полагают, что таким наставником для 'Аттара был Мансур Халладж; Бади' аз-Заман Фурузанфар³⁴ подчеркивает также особую связь 'Аттара с шейхом Абу Са'идом Аби-л-Хайром³⁵.

Считается, что при жизни известность 'Аттара ограничивалась пределами его родного города Нишапура³⁶. Современники (автор первой сохранившейся персидской поэтической антологии Мухаммад 'Ауфи, написанной в 1221–1222 гг., и Насир ад-Дин Туси³⁷, ученый-энциклопедист, автор множества трудов по различным областям знания) упоминают лишь Диван 'Аттара и одну из его маснави – «Мантик ат-тайр»³⁸. Однако уже через несколько десятилетий Джалал ад-Дин Руми с определенностью говорит о нем как о своем предшественнике и вдохновителе. Возможно, уже тогда 'Аттар был, по формулировке Фурузанфара, «одним из знаменитых и в то же время неизвестных, непознанных» (*mašhūr va dar 'ayn-i ḥāl nāšināxta*) деятелей персидской культуры³⁹. Во второй половине XIII в. приобрела широкую известность его «Тазкират ал-аулийа», содержащая рассказы о жизни и учении семидесяти двух великих «вали» – святых, букв. «приближенных» [к Богу], от Джа'фара Садика до Мансура Халладжа. Сам автор именуется их «шейхами тариката», то есть «старцами духовного пути»⁴⁰. Эту книгу не только читали и переписывали, но и дополняли новыми житиями суфиев, живших позже Халладжа. О популярности поэта говорит и большое число подражаний и произведений, которые стали ему приписываться. В XV в. возник острый интерес к обстоятельствам жизни 'Аттара и его слава как великого суфийского мыслителя и поэта. 'Аттар нашел «читателя в потомстве», чья душа оказалась «с душой его в сношеньи». К числу таких благодарных читателей принадлежали великие Мир 'Али-Шир Навои⁴¹ и 'Абд ар-Рахман Джами.

В своей суфийской антологии Джами пишет об 'Аттаре как о поэте, непревзойденном в выражении мистических тайн⁴².

Заботами Навои был восстановлен разрушенный при монгольском нашествии мавзолей 'Аттара в Нишапуре. В завершении поэмы «Лисан ат-тайр» («Язык птиц») Навои рассказывает, что его еще в школе поразила и направила на суфийский путь 'аттаровская «Мантик ат-тайр». (Далее в этом абзаце курсивом выделены слова и обороты из текста Навои в переводе Е.Э. Бертельса.⁴³ – Л.Л.) Всю жизнь он, несмотря на запреты и противодействие окружающих, перечитывал и тайно повторял про себя стихи 'Аттара, стремясь к постижению духовных смыслов и лелея мечту перевести книгу на турецкий язык⁴⁴. Уже будучи автором *легко давших*ся ему *четырёх Диванов* и «*Пяти сокровищ*», он всё не мог решиться на это *трудное дело*. И только шестидесяти лет, боясь, что умрет, *оставив книгу неизвестной*, он взялся за перевод, для чего попросил и получил *поддержку* и *удостоился многих забот от духа шейха 'Аттара*. Так была создана поэма «Лисан ат-тайр» – перевод «Мантик ат-тайр» 'Аттара.

Любовь к его поэзии продолжала расти. «У моей книги удивительное свойство, – пишет 'Аттар о самой поэме “Мантик ат-тайр”, – с каждым новым прочтением она нравится все больше»⁴⁵. Сейчас число посвященных 'Аттару научных исследований превысило сотню, 'Аттар входит в программы некоторых университетов наряду с Платоном и Аристотелем, появляются театральные постановки, балеты и оперы на его сюжеты⁴⁶. Но все же широкому читателю его имя говорит гораздо меньше, чем имена Хайяма, Руми или Хафиза. «Знаменитый, но неизвестный» – эта характеристика продолжает оставаться актуальной.

Роль 'Аттара в формировании последующей персидской поэтической традиции общепризнанна. Его поэмы стали «нормативными произведениями суфийской литературы, из которых черпали вдохновение целые поколения мистиков и поэтов»⁴⁷. Влияние его Дивана газелей и касыд на всю последующую газельную лирику усматривается, как указывает в своем исследовании М.Л. Рейснер, «на глубоких уровнях поэтической структуры», и «некоторые условные “сюжеты” и мотивы его газелей прочно вошли в литературный

обиход»⁴⁸. Исследователи находят «аромат стихов ‘Аттара» в поэзии Руми, Шабистари, Са‘ди, Хафиза⁴⁹, и на его собственные слова о том, что он «облагоухал весь мир ароматом своих стихов»⁵⁰ откликается в XV в. ‘Абд ар-Рахман Джамии: «Мускусный аромат речений ‘Аттара наполнил мир»⁵¹.

Значение, которое имели стихи ‘Аттара для творчества Руми, символизирует легенда, соединившая их имена: незадолго до смерти ‘Аттар, распознав в мальчике Джалал ад-Дине будущего великого мистика, вручает ему рукопись своей поэмы «Асрар-наме» – «Книга тайн», с которой тот впредь не будет расставаться никогда⁵².

«Маснави-йи ма‘нави» («Духовное маснави» или «Поэма о скрытом смысле») Джалал ад-Дина Руми содержит множество явных и косвенных отсылок к ‘Аттару. Вот одна из них:

*ān ċi guftam az galaṭhā-t ay ‘azīz * ham bar-īn bušnaw dam-ī ‘aṭṭār nīz*

(«Все, что я сказал о твоих заблуждениях, о дорогой, * выслушай-ка еще раз и от ‘Аттара»)⁵³.

Вслед за этим бейтом пересказывается история о султани Махмуде и индийском мальчике из «Мусибат-наме» ‘Аттара⁵⁴.

Существуют еще бейты, не обнаруженные в наиболее авторитетных рукописях произведений Руми, но приписываемых ему традицией. Особенно известен следующий бейт, приведенный в суфийской антологии ‘Абд ар-Рахмана Джамии⁵⁵:

*‘aṭṭār rūḥ būd-ū sanā’ī du ċašm-i ū * mā az pay-i sanā’ī-vu ‘Aṭṭār āmadīm*

‘Аттар был духом, а Сана’и – его глазами * Мы пришли по стопам Сана’и и ‘Аттара.

Этот бейт фигурирует практически во всех обзорах творчества «трех великих суфиев» – Сана’и, ‘Аттара, Руми⁵⁶.

Также Фурузанфар приводит по книге философа, математика и богослова Кази Нур-Аллаха Шуштари (ум. в 1019 л.х./1610) бейт, приписываемый Руми:

*haft šahr-i ‘išq-rā ‘aṭṭār gašt * mā hanūz andar xam-ī yak kūča-im⁵⁷*

Семь городов любви обошел 'Аттар, * мы же все еще – в закоулке одной из улочек.

Показателен такой бейт, приведенный в словаре Диххуда⁵⁸:

*man ān mawlā-yi rūmī-yam ki az nuṭq-am šakar rīzad * valīkin dar suxan-guftan
gūlām-ī šayx 'aṭṭār-am*

Я – тот господин румийский, речи которого источают сахар, * но в искусстве слова я – прислужник шейха 'Аттара.

«Такой поэт, как 'Аттар, рождается раз в сотню веков», – утверждает в XIV в. Махмуд Шабистари⁵⁹.

* * *

З. Сафа в своей фундаментальной «Истории персидской литературы» рассуждая о стиле 'Аттара, пишет, что тот настолько сроднился с красотой и ясностью/изяществом речи (*faṣāḥat u balāḡat*), что когда он «перелагает многочисленные открывающиеся ему истины высшего мира в стихи», то «все, что он ни говорит, получается красноречивым и ясным/изящным»⁶⁰.

Многие авторы говорят о простоте и безыскусности 'аттаровского стиля. Так, иранский исследователь Бехруз Серватиан подчеркивает, что 'Аттар не гнался за внешней красотой стиха, не старался украшать его метафорами и фантастическими образами, но стремился высказывать истину⁶¹. Категоричен автор курса истории персидской литературы А. Тамимдари: «В маснави этот поэт не прибегает к сложным литературным украшениям, разве что случайно. Ведь он в рамках суфийской традиции мало обращал внимания на внешний и композиционный строй стиха, сосредотачиваясь на его внутреннем религиозно-мистическом содержании»⁶².

Однако это не означает, что 'Аттар не владеет или пренебрегает поэтической техникой или что его стихи могут быть поняты без знания общей поэтической традиции и не нуждаются в комментариях.

Вот, например, отрывок из «Рассказа о благочестивой жене», где «сверху вниз» описывается лицо прекрасной героини рассказа. После кудрей, бровей и глаз красавицы поэт переходит к восхвалению ее губ и зубов [С. 27]:

*čū bugšādī ‘aqīq-ī dur-fišān-rā * ba āb-ī xīzr kuštī sarkašān-rā
ḥadaf gūī lab-ī xandān-i ū būd * ki marvārīd-aš az dandān-i ū būd
čū marvārīd zīr-ī la ‘l-i xandān-š * guhar-dārī namūdī durr-i dandān-š*

Когда раскрывала свои сердолики, рассыпающие перлы, * водою Хизра убивала дерзких.

Ее смеющиеся уста ты назвал бы раковиной, * а зубы – марваридами в ней.

Словно марвариды, под ее смеющимися рубинами * жемчужное сияние являли перлы ее зубов.

Эти бейты насыщены поэтическими приемами. Традиционные метафоры и сравнения⁶³: сердолики или же «красный халцедон» (*‘aqīq*) – губы красавицы; сердолики эти рассыпают перлы, то есть красавица произносит прекрасные речи: «перлы», «жемчужины» это метафорически всегда «слова», «прекрасные речи», «стихи», отсюда рассыпающий перлы (*dur-fišān*) – «красноречивый». С мелким речным жемчугом сравниваются и зубы красавицы: эти марвариды (речные жемчужины) скрыты в раковине-устах (*ḥadaf*) за рубинами-губами, но когда красавица смеется, то драгоценные перлы (*durr*) сверкают и становится явным наличие жемчужин, жемчужное сияние – *guhar-dārī*. В последнем бейтах соединены три названия для «жемчуга»: *dur(r)* – жемчуг, перлы, *marvārīd* (марварид, речной жемчуг) и *guhar (gawhar)* – жемчуг, драгоценные камень.

Вода Хизра – вода, дающая жизнь⁶⁴. Сравнение губ с живой водой также традиционно⁶⁵. Важно и то, что слово *‘aqīq*, то есть «сердолик» (метафорически – губы), имеет второе значение, особым образом связанное с водой: «так называют русло, открывающее путь потоку воды»⁶⁶. Итак, губы, яркие, как сердолик, оказываются источником живой воды, но живая вода речей, исходящих из уст красавицы, оказывается смертоносной для дерзких влюбленных, она сражает их (у слова *kuštan* – «убивать» есть и значение «повергать наземь»). Эти смыслы будут различным образом реализоваться в дальнейшем рассказе ‘Аттара. Так, о бедах, которые ожидают дерзких, заносчивых (*sarkašān*), будет говориться не раз. А в цитируемом рассказе в ответ на молитву, произнесенную устами благочестивой жены, ее потерявшие стыд обожатели были действительно убиты – небесный огонь сжег их дотла [С. 32–33].

Затем описывается подбородок:

*zanaxdān-aš ču sīmīn sīb būdī * zi sīb-aš qism-i xalq āsīb būdī*

Ее подбородок был словно серебряное яблоко, * от того яблока был людям убыток.

Серебряное яблоко – традиционная метафора для округлого подбородка; от него был убыток людям, так как никто не мог его заполучить (трактовка Ф. Рухани, издателя текста «Илахи-наме» и переводчика на французский)⁶⁷.

Далее вступают музыкальные термины:

*falak az naqš-i nīy-i ū čunān būd * ki sargardān ču 'uššāq-aš ba jān būd*

Небосвод при виде ее лица * кружил в смятении, словно **влюбленные** всей душой.

Кружил в смятении – *sargardān būd*, другие значения: «был скитальцем, потерял дорогу»: небо сбилось с пути, придя в смятении от лицезрения прекрасного лица; можно прочесть и как: «у него кружилась голова» или «он закружился»: внутренняя форма слова *sargardān* складывается из *sar* – «голова» и *gardān* – «кружить(ся)»: у неба кружится голова или оно вращается, обезумев от любви к прекрасному лицу. Влюбленные – *'uššāq*; в другом значении это музыкальный термин: одна из мелодий дастгаха (мелодического цикла) «Раст-Панджах». В настоящее время она исполняется после мелодии «сипихр», что значит: «небосвод»⁶⁸, иранский синоним арабского «фалак», употребленного в тексте 'Аттара⁶⁹. То есть возможно такое «альтернативное» значение: мелодия «фалак»/«небо» перешла в мелодию «'ушшак»/«влюбленные», и «фалак»/небо закружилось, подобно этой мелодии (а мелодия кружится, подобно небу...). Это усиливается семантикой слова *falak* – его трехбуквенный корень *falaka* передает идею кружения.

Описывая красоту персонажа, 'Аттар пользуется изысканной поэтической техникой, но функция этих описаний у 'Аттара иная, чем у светских поэтов. Такие описания часто усиливают эффект рассказа об утрате прекрасного друга и подчеркивают необходимость духовного, а не физического созерцания.

У ‘Аттара своя, «индивидуальная манера использования суфийских поэтических символов»⁷⁰, собственный поэтический словарь, своя метафорика, свои конвенции, понятные только в контексте всего его творчества. Е. Бертельс говорит о «темном, запутанном, насквозь пронизанном намеками на философские доктрины и требующем от читателя уверенной ориентировки в ‘улум ас-суфийа» стиле ‘Аттара⁷¹. Мы не встречаем некоторых ‘аттаровских значений в таких суфийских словарях, как «Мир’āt-и ‘ушшāк»⁷² или в «Словаре суфийских терминов» Джавада Садджади⁷³. Так, например, «солончак» может означать «бесплодную» душу, не озаренную божественным светом; «темница» – материальный мир, в котором томится душа, словно Йусуф в темном колодце⁷⁴; «дорожные разбойники» – всё, что отвлекает человека от пути веры и пр. Впоследствии ‘аттаровские образы будет активно использовать Руми, многие из них войдут в репертуар персидской поэзии.

Надо отметить, что и приведенный выше бейт:

*šā‘ir-am mašmar ki man rāzī na-yam * mard-i ḥālam šā‘ir-ī māzī na-yam*

Не причисляй меня к поэтам, я с этим не согласен! * Я – муж [мистического] состояния, не поэт прошлых времен

не так прост. С одной стороны, можно, вслед за Х. Риттером, прочитать *šā‘ir-ī māzī* во втором полустишии как «изафет сравнения» (*ižāfa-i tašbihī*): «Я не поэт [подобный поэтам] древних времен»⁷⁵. Но можно увидеть в нем и другой план. В бейте очевидна оппозиция понятий *ḥāl* и *māzī*. *Ḥāl* кроме «положение», «состояние» означает «данный момент», «настоящее время», а также «обстоятельство» – последние два и как грамматические термины. В суфийском контексте это слово использовалось, как правило, для обозначения «“моментального” духовного озарения мистика в процессе лицезрения высшей реальности»⁷⁶ (в русских переводах обычно оставляется как «хал», «халь»). Только с помощью *zabān-i ḥāl* – на безмолвном «языке озарения», «языке состояния» (или на «языке обстоятельств») может быть выражена, «показана», истина⁷⁷. «Состояние – это то, что приходит в сердце человека от Бога. Не в человеческой власти отвергнуть халь, когда он приходит, и удержать его, когда он уходит»⁷⁸. Можно видеть, как специально суфийское значение соотносится с общим: *ḥāl*

всегда связан с настоящим временем. А *māzī* во втором полустишии означает «прошедшее», «прошлые времена» в общем значении и «прошедшее время» в грамматическом. 'Аттар утверждает, что отличается от «поэтов прошлого» и как поэт настоящего времени, превосшедший всех прошедших, и как муж «мистического состояния» в отличие от «прежних» поэтов – приверженцев «прошедшего», описывающих прошлый опыт.

Таким образом, с одной стороны, в бейте противопоставляются два времени, настоящее и прошедшее, и два соответствующих грамматических термина, а с другой – суфии, люди «состояния», ниспосылаемого «здесь и теперь», и люди «прошлого», чуждые живой реальности. Такая многозначность понятий и игра терминами сама по себе представляет поэтический прием. При всем том, 'Аттар подчеркивает, что поэтическая техника сознательно поставлена у него на службу смыслу.

За каждым звуком – тысячи смыслов, за каждым смыслом – целый мир тайн...⁷⁹.

Наверное, 'Аттар, подобно Мандельштаму, мог бы назвать себя «СМЫСЛОВИКОМ».

Если бы не было в мире возможности слова, * как могли бы расцвести цветы смысла?!

С тех пор, как глаза нашей души раскрылись для истины, * кто больше сказал и кто произрастил больше цветов смысла?...

Немало жемчужин из глубин океана души * извлек он и выточил кровью сердца...

Твои стихи, ['Аттар] – без сомнения, образ души, * разум приходит в изумление от твоих стихов⁸⁰.

'Аттар говорит о высоком достоинстве поэзии: *šī'r* (стихи, поэзия) *'arš* (Божественный престол) и *šar'* (религиозный Закон) возникли вместе; они «воздвиглись» из одинаковых корневых букв 'айн, шин и ра, чтобы этими тремя буквами устроить и украсить (*ārāstan*) оба мира. Об этом свидетельствуют и тахаллусы великих персидских поэтов, связанные с атрибутами (*šifāt*) мироздания:

Фирдоуси – с раем, Шамси – с солнцем, ‘Азраки – с небосводом, ‘Унсури – с четырьмя первоэлементами и т.п.⁸¹. Но, говорит ‘Аттар,

теперь, когда у поэзии дурная слава, * зрелые ушли, остались незрелые⁸².

стихами стали называть то, что поэзией вовсе не является:

*šī‘r-i madḥ-ū hazl guftan hič nīst * šī‘r-i ḥikmat bih ki dar vay pič nīst*

Стих-панегирик и слагание сатиры – это ничто, * хороши стихи мудрости, в которых нет кривизны/лукавства⁸³.

Поэзия обесценилась, утверждает ‘Аттар, и в его стихах надо видеть не просто стихотворство, произношение стихов, (*šī‘r guftan*), но путь смысла (*rāh-i ma‘nā*)⁸⁴. В своих стихах, утверждает ‘Аттар, он раскрывает смыслы из мира тайн, которые иначе остались бы не явленными: «Мускусный мешочек тайны не начнет благоухать, пока к нему не приложит руку фармацевт (*‘aṭṭār*)»⁸⁵. Свои стихи ‘Аттар называет вечными именно потому, что они выражают высшие смыслы. Даже в день восстания мертвых, когда солнце померкнет, они будут сиять по-прежнему – ведь они говорят о единстве Божиим (таухид) [С. 286–287]. «Его язык никогда не осквернялся ни панегириками, ни сатирами, ни скабрзностями, – пишет иранский исследователь Али Дашти⁸⁶, – но всегда говорил о смыслах».

Роль ‘Аттара как создателя жанра суфийского маснави общепризнанна. Он «первым стал преподносить идеи мистического просвещения (*‘irfān*) и духовные истины в рассказах и притчах»⁸⁷.

Крупные маснави ‘Аттара – «Мантик ат-тайр», «Мусибат-наме», «Илахи-наме» построены как обрамленное повествование, давно усвоенное персидской прозой из индийской. Однако, как отмечает Риттер, «обрамляющая повесть приобретает у ‘Аттара совершенно иной вес и значение, чем у его предшественников. Это не просто украшенный изящной верхушкой каркас, куда в чисто арифметической последовательности вложены образы и картинки, словно в страницы альбома»⁸⁸; обрамляющая повесть – не формальный повод для нанизывания все новых и новых историй, напротив,

она-то и создает основной стержень всей поэмы, «у нее ясная архитектоника и четко продуманная драматургическая структура»⁸⁹.

Относительно композиции маснави 'Аттара невольно хочется сказать, что автор здесь по-аптекарьски точен. Как отмечает Е.Э. Бертельс, 'Аттар «с самого начала поэмы <...> вполне сознательно преследует определенную цель, причем все детали даются в полном соответствии с основной идеей произведения»⁹⁰. Целое состоит из ряда «Бесед», которые посвящены определенной теме. Каждая беседа предваряется небольшим введением, задающим ее тему, и далее эта тема последовательно раскрывается в разнообразных притчах, сопровождаемых толкованием. Каждый новый рассказ высвечивает какой-то новый аспект проблемы так, что дочитав до конца и продумав все с начала, можно увидеть, из каких компонентов составлено это «снадобье».

Для лучшего понимания творчества 'Аттара необходимо хотя бы в самом общем виде представлять себе метафизическую картину мира, свойственную культуре, в которой он жил. Здесь не ставится задача полного и непротиворечивого изложения 'аттаровской метафизики, ее места в общесуфийском контексте и роли в становлении суфийской философии⁹¹. Излагаются лишь общие положения, которые полезно иметь в виду при чтении текстов 'Аттара и попытках проникнуть «в чужое слово, в чужую мысль, <...> понять эту мысль так, как она была впервые “помыслена” (это никогда не возможно осуществить до конца, но стремиться нужно к этому и только к этому)»⁹². Многие сюжеты, образы, сравнения, метафоры и намеки не будут поняты до конца без обращения к этим сведениям.

Сцена, на которой разворачиваются истории 'Аттара, – это Вселенная, состоящая из двух миров: мира материального и «мира тайн».

Все произведения 'Аттара, как он сам не раз утверждает, говорят о мире тайн. Но говорят они посредством рассказов, на первый взгляд происходящих в материальном мире.

Герои рассказов `Аттара разнообразны – это исторические персонажи и безымянные старушки, цари, купцы, прекрасные женщины и не менее прекрасные отроки, а также суфии, воины, мусульмане, христиане, гебры-зороастрийцы, ангелы, пророки, собаки, кошки, муравьи и неодушевленные предметы.

Устройство мира, где происходит действие, представлено следующим образом в традиции, общей для мусульманского средневековья⁹³: сфера земли окружена тремя сферами, соответствующими остальным трем первоэлементам мироздания: водой, воздухом и огнем. За этим следуют семь небесных сфер «подвижных планет», которые «скитаются», заходя последовательно в «дома» или «башни», расположенные на сфере, которой, по словам ибн Араби, «ограничивается знание большинства астрономов, а может быть, и всех их»⁹⁴. Эти сферы созданы из драгоценных камней, каждая из своих. Они населены – на каждой из них живет кто-то из пророков, так, например, четвертое небо – сфера Солнца и обитель пророка ‘Исы. Земля окружена «горой Каф», которую не дано видеть человеческим глазам. На этой горе обитает таинственное существо – птица ‘Анка или Симуург, так много значащая в персидской традиции. Рядом с человеком обитают джинны, дивы и пери⁹⁵; где-то существуют благодетельный пророк Хизр – покровитель суфиев, который указывает дорогу заблудившимся путникам, злобные «оборотни» гули, заманивающие путников в безлюдные места, чтобы пожрать их, воздух и эфир населены ангелами, обладающими разной степенью материальности.

Из земли «люди войдут в Рай, на ней будут воскрешены»⁹⁶.

Рай состоит из восьми раев⁹⁷. Он создан из драгоценных камней и благовоний, в нем то же, что и на земле – «реки, ветры, деревья, гурии, дворцы, отроки, еда, питье, соитие», но это не подвержено «возникновению и тлену»⁹⁸. Оттуда за ослушание были изгнаны Адам и его жена Хавва (библ. Ева) (напр., [С. 102 и дал.]).

Выше, или вокруг всех небесных сфер, – ‘Арш, Престол Божий с его подножием.

Ниже земли – ад с его семью «адами»⁹⁹.

Особое место во вселенной занимает человек. В каком-то смысле он и есть вся Вселенная или вся Вселенная «сокрыта в его груди»:

Войди хоть раз в океан своей груди, * чтобы увидеть весь мир, сокрытый в тебе <...>

И землю и небо увидишь ты там, * ибо ты сам – и тот мир, и этот. [С. 119–120].

В человеке, как и во Вселенной, есть видимая, материальная часть – тело (*tan, badan, kalb, jasad*), и нематериальная, невидимая, то есть, в привычных нам терминах, душа или дух (*jān, nafs, rūḥ, ravān*).

Тело «отца человечества», Адама, и всех его потомков, создано из «земли», праха земного, или же из земли и воды – глины. Поэтому очень часто слова *xāk*, «земля» или *gil*, «глина» служат метафорой человека или же его «материальной части». Это же мы увидим у Руми, Хафиза. С такой метафоры начинается «Мантик ат-Тайр»:

*āfarīn jān-āfarīn-ī pāk-rā * ān ki jān baxšīd-u īmān xāk-rā*

Слава чистому Создателю души * Тому, Кто даровал земле душу и религию.

Телу, замешанному из глины, дает жизнь *jān* – «душа»:

jān ču dar tan raft tan z-ū zīnda šud

Когда душа вошла в тело [Адама], тело от нее ожило¹⁰⁰.

Душа невидима:

tan-at zīnda ba jān-u jān nihānī

Твое тело живо душой, а душа скрыта¹⁰¹.

Душа непознаваема так же, как непознаваем Творец души:

*ču bī āgāh-am az jānam ki čūn-ast * xudā-rā kunh čūn dānam ki čūn-ast*

Если я не знаю о собственной душе, какова она, * как я пойму сущность Божию, какова она?!¹⁰²

Слово *jān* многозначно. Иногда оно может означать жизненное начало – *rūḥ-i ḥayvānī*, «животный» или «жизненный» дух, или саму жизнь¹⁰³. Душою оживляется тело, а когда приходит срок, ангел смерти является забрать душу обратно [С. 163]. Иногда под душой, *jān*, подразумевается внутренний мир человека [С. 97]. «Все суфийские шейхи, однако, считают, что дух (*rūḥ*) – это субстанция, а не атрибут; ведь пока он соединен с телом, Господь непрестанно созидает в теле жизнь» – пишет Худжвири, суфийский автор XI в.¹⁰⁴

«Ты – удивительная птица!» – восклицает ‘Аттар, обращаясь к душе/духу [С. 24]. Душа ниспослана человеку из «мира тайн», и в этом значении слова *jān*, *rūḥ* и *ravān* синонимичны. Так, в ‘аттаровском рассказе о том, как «дух» (*rūḥ*) каждого человека был создан в предвечности прежде создания тела, оба термина – *rūḥ* и *jān* – выступают в одинаковом значении [С. 126–128]. Иногда в заглавии читаем *rūḥ*, а в самом тексте главы фигурирует *jān*, как, например, в «Илахи-наме» в главе *Ḥaṭāb ba rūḥ* («Воззвание к духу») [С. 24–25], отрывок из которой приводится ниже. Даже если такие заглавия не принадлежат самому ‘Аттару, они свидетельствуют, что традиция в некоторых случаях не делает различия между значениями этих слов. Однако, есть контексты, в которых может встретиться только *rūḥ*, но не *jān*, например, *rūḥ-i ḥayāt* (дух жизни), *rūḥ-allah* (Дух Божий, т.е. ‘Иса/библ. Иисус), или *rūḥ-al quds* (Джабраил).

«За завесой», или «в сокровенном покое», души обитает Божественный друг, предвечный «знакомец», и сердце человека томится воспоминанием о нем, оно «ощущает его аромат» и готово узнать его, когда настанет встреча [С. 55]¹⁰⁵.

«Нафс». В общем значении *nafs*, *jān*, *rūḥ* и *ravān* синонимичны¹⁰⁶. В суфийском контексте нафс¹⁰⁷ – это «животная душа» человека, противопоставляемая высшему началу – душе или духу. «Нафс – темница духа (*zindān-i rūḥ*)»¹⁰⁸. Она склонна навязывать человеку свои желания, «побуждать ко злу». В этом случае она именуется *nafs-i ammāra* «душа побуждающая»¹⁰⁹. В суфийской литературе нафс, как правило, выступает именно в этом качестве и может предстать в виде реального отвратительного существа – мыши, собаки и пр. или даже сравнивается с шайтаном. Нафс, «животная душа» человека и порождаемые ею страсти становятся «завесой» между человеком и Богом. Обузданию собственной «животной души» посвящен важный этап аскетической практики суфия. Однако нафс может пройти стадии стыда и очищения, «отбросить чувственные желания и бранные мирские радости, принять все, чего желает Господь»¹¹⁰ и стать душой умиротворенной, «обретшей покой»¹¹¹, как говорит о себе герою одного из рассказов «Илахи-наме» его душа-«нафс», явившаяся ему в облике прекрасной девушки:

Если я побуждаю ко злу, * то я в сто раз хуже, чем свинья или собака.

Но когда я становлюсь обретшей покой, * да не будет ни у кого такого мнения! [С. 62]¹¹².

Душа человека, как о том говорят притчи 'Аттара, таинственным образом соединена с «Божественным возлюбленным», «Царем»; найдя путь к собственной душе, человек находит путь и к Нему¹¹³.

В каждом стихе так или иначе речь идет об этом пути. 'Аттар называет его по-разному: дорогой к Истине, к собственной душе или к океану души, дорогой к себе, восхождением, дорогой смыслов или к смыслу. В любом случае это путь из «мира явного» в «мир тайны». В конечном счете он ведет к тому, что условно можно перевести как «небытие» или «исчезновение»: *fanā, nīstī, gum šudan, 'adam*, когда путник становится *fānī, nābūd*, или *ma'dūm*, то есть перестает существовать в этом мире и входит в беспредельное Божественное бытие (*vujūd-i bī-nihāyat*), которое «не подвержено ни увеличению, ни уменьшению» и где ничто мирское не сможет удержать, «ухватить за полу́» – ведь там, где «уже нет ни тебя, ни полы, за что же хвататься?» [С. 58]¹¹⁴. Герои рассказов 'Аттара находятся на каких-то этапах этого пути, чем и осмысляется все, происходящее с ними.

Все события «сего мира» отзываются в «мире ином». Из-за гибели муравья небеса оглашаются рыданиями [С. 43]¹¹⁵. Суфий обижает собаку – к нему несется небесный всадник, чтобы обличить и вразумить его [С. 46]¹¹⁶. Беззащитная женщина взывает к Богу – и небесный огонь пожирает ее обидчиков [С. 32]. Все мысли, слова и дела человека (знаменитая триада, пришедшая еще из зороастрийской традиции) сказываются на его будущей участи [С. 44]¹¹⁷. Рамки пространства и времени раздвигаются: *здесь* может значить не только данное место «в мире сем», но и земной мир в отличие от мира иного¹¹⁸; *завтра* может означать день после конца земной истории – день последнего суда. Все это доступно внутреннему зрению, однако «люди мира сего» не желают об этом помнить: они спят «сном беспечности».

Наличие двух планов бытия сказывается во всем, и самые обыденные слова, прочитываясь в приложении к оппозиции «внешне-

го» и «внутреннего», пространства земного и пространства духовного, приобретают второй план. Так, *parda* – и завеса, занавешивающая часть дома, и завеса, отделяющая человека от «мира тайн»; *rāh/rah*, *sulūk* – и обычная дорога, и духовный путь суфия, а *rah-raw*, *sālik* – путник, идущий по земным дорогам, и суфий, идущий духовным путем; значения, зафиксированные в суфийских словарях, имеют слова *himmat* (от *hamma* «намереваться», «собираться сделать что-то») – усердие, рвение, устремление, по умолчанию «благородное», «высокое устремление» (хотя бывает и низменное устремление – *himmat-i dūn*¹¹⁹), *naẓar* – «взгляд, созерцание, созерцание»; любовь с ее различными степенями: *šahvat* – похоть, вожделение, плотская страсть, *‘išq* – страстная любовь, *maḥabbat* – истинная, духовная любовь; *maḥbūb* – возлюбленный, *parīšānī* – смятение и др. Актуализируются буквальные значения фразеологизмов, внутренняя форма слова. Многозначно уже упоминавшееся слово *hāl* – от внеш-него «состояния», «положения», которое без слов рассказывает нам о чем-то (ср. у Рудаки: *rāz-ī ki dil-am zi jān hamīdāšt nuhuft * ašk-am ba zabān-i hāl bā xalq biguft* – «Тайну, которую мое сердце скрывало [даже] от [моей] души, * мои слезы рассказали людям языком состояния»¹²⁰) до состояния мистического озарения, в котором суфию без слов открываются тайны иного мира. В истории, начинающейся как обычный рассказ, слова в какой-то момент начинают «мерцать», возникает вторая интерпретация, которая быстро становится главной. Примером может служить следующий бейт:

Ведь если ты в упрямстве задираешь голову, * несомненно, придется тебе ее низко опустить [С. 47]¹²¹.

Здесь противопоставлены понятия *sar-kašī* и *sar-nigūnī*, букв. «вытягивание» («задирание») головы и «головой-вниз», «опускание головы». Словарное значение первого – «заносчивость», «упрямство», «непослушание» (именно этот эпитет прилагается у «Аттара к «нафс»¹²²), второго – опрокинутость «вниз головой», падение «вверх тормашками» (*sar-nigūnī*). В этом бейте *sar-nigūnī* символизирует добровольное смирение, послушание или вынужденное унижение, низвержение. Таким образом, в бейте совмещаются два смысловых ряда: первый – реальный: идя по дороге, тем скорее споткнешься и полетишь вниз головой, чем выше задерешь голову; второй – мистический: на духовном Пути самомнение и упрямство закономерно

ведут к унижению и падению. Об осмотрительности и внимательности, необходимых путнику в духовном странствии, подробно говорится в Рассказе об 'Али, амире правоверных, и муравье [С. 43–44]¹²³.

Повествование постоянно устанавливает связи между «миром смыслов» и «миром явным». Среди основных мотивов 'Аттара, ясно просматривающихся за его историями, – разлука души со своим истоком и ее стремление к воссоединению; бесконечные завесы, отделяющие человека от мира Истины; борьба с собственной «животной душой» – и обретение «Друга» внутри себя; разделение на «душу» и «тело», «ядро» и «скорлупу», «внутреннее» и «внешнее» – и осознание единства бытия (таухид), в котором сходятся все противоположности.

Ниже в качестве примера приводятся некоторые фрагменты из маснави 'Аттара «Илахи-наме», то есть «Книги о Божественном», «Божественной книги» или «Божественного послания», которую сам автор называет «дверью к сокровищнице Божества» [С. 286]¹²⁴.

Книга состоит из двадцати двух «Бесед», каждая из которых начинается с краткого диалога между отцом и одним из сыновей, задающего тему «Беседы», затем следуют рассказы, раскрывающие эту тему. Каждому из шестерых сыновей, кроме последнего, посвящено по четыре «Беседы», последнему сыну – две. Длина рассказов самая разная – от двух («Рассказ о безумце», б. 1433–34) до трехсот тринадцати двустиший («Рассказ о благочестивой жене», б. 648–958). Обрамляющая история не завершается, мы не знаем, чем кончились беседы. Как и в других маснави 'Аттара, большинство рассказов интересны и занимательны сами по себе. О его таланте рассказчика говорят все, кто занимается его поэмами. Ян Рипка назвал их «настоящей сокровищницей для изучения сравнительного фольклора и истории сюжетов»¹²⁵. Но под пером 'Аттара эти истории становятся суфийскими притчами. «Его способность проникать в глубинные смыслы событий помогает ему превращать мелочи повседневной жизни в иллюстрацию своих идей»¹²⁶. Каждый рассказ завершается духовным истолкованием, поучением, обычно кратким. (В «Маснави» Руми такие поучения разрастутся и станут намного превосходить по объему сам текст рассказа). Каждая последующая история интерпретирует предыдущую; конец каждого рассказа

содержит мысли или образы (часто они замаскированы), которые лягут в основу следующей истории.

Обрамляющая история поэмы состоит в следующем: некий халиф предлагает своим шестерым сыновьям, благородным юношам, искусным во всех науках мира, открыть ему свои заветные желания. Сыновья по очереди отвечают. Первый сын мечтает о прекрасной царевне из мира духов. «Если мое желание не сбудется, – говорит сын, – религией моей будет лишь безумие». Второй хочет научиться искусству волшебства, чтобы, принимая разные обличия, проникать всюду; третий мечтает о чаше царя Джамшида, в которой можно увидеть весь мир со всеми его тайнами; четвертый – о живой воде; пятый – о чудесном перстне царя Сулаймана (библ. Соломона), с помощью которого можно повелевать дивами и понимать язык животных; шестой хочет научиться искусству алхимии, чтобы превращать низкие металлы в золото. Как и первый сын, исполнение своего желания он связывает с сохранением верности религии – ведь, по его словам, слишком большая бедность приводит к неверию [С. 236, 247].

В ответ отец многочисленными примерами и притчами раскрывает им несовершенство этих желаний: сыновья еще не знают сами себя и не видят подлинный, внутренний смысл и высшую цель, к которой на самом деле это желание устремлено; отец показывает каким нужно быть, чтобы обрести свое желание в его истинном качестве.

«Значение “Илахи-наме”», как отмечает Бади‘ аз-Заман Фурузанфар, «еще и в том, что шейх в ней ведет борьбу с распространенными фантазиями и предрассудками, <...> и в своих рассказах и притчах опровергает и сокрушает их вескими и убедительными доводами. Мы не должны забывать, что в течение столетий горячее желание жениться на дочери царя пери, разбогатеть с помощью алхимии, добиться желаемого с помощью волшебства или чудесным образом обрести бессмертие пускало по ветру жизнь, время, имущество и душу простодушных и легковерных людей, фантазеров, сбивало и отдаляло их от азбучных истин жизни. В эпоху, когда большинство ученых писали книги о подчинении и заклинании духов, <...> а иногда даже прибегали к этому средству для врачевания болезней, <...> героические усилия ‘Аттара (который сам был из великих суфиев, а ведь в этой среде не только простецы, но и некоторые из элиты тоже

были под воздействием таких преданий), его ясный взгляд и служение Истине придают ему еще большее величие в наших глазах»¹²⁷.

Повествование начинается после крайне интересного и обширного вступления, которое включает: восхваление Бога (1–112), пророка Мухаммада, куда входит описание ми'раджа (114–410), рассказ о пророке Мухаммаде и беспутной певице, восхваление четырех 'праведных халифов' Абу Бакра, 'Умара, 'Усмана и 'Али. Заканчивается вступление главой *xaṭāb ba rūḥ* – «Воззвание к Духу» – повелителю «духовного царства» [С. 24–25]. Под Духом, по мнению Х. Риттера, следует понимать душу самого поэта, которая одновременно и Всеобщая душа. Фурузанфар видит здесь душу «Совершенного Человека», «наместника Бога на земле»¹²⁸.

Эта небольшая глава, в высшей степени важная для понимания метафизики 'Аттара, достойна отдельного рассмотрения. Ниже приводится фрагмент из этого вступления, который, как кажется, дает ключ к обрамляющей истории «Илахи-наме».

ХАṬĀB BA RŪḤ

*alā ay mušk-i jān bugšāy nāfa * ki hastī nāib-ī dār-ul xalāfa
ki rūḥ-ī amr-i rabbānī tu dārī * sarīr-ī mulk-i rūḥānī tu dārī <...>
hama 'ālam ba-kullī basta-yī tū * zamīn-ū āsmān payvasta-yī tū
tu-yī payvasta-vū az mā burīda * zi dīda dūr-u andar 'ayn-i dīda
bihišt-u dūzax-ū rūz-ī qiyāmat * hama bar jā-yi nām-at yak 'alāmat <...>
'ajab murğ-ī namīdānam ki čūn-ī * ki az isbāt-u nafy-ī mā birūn-ī
čū na dar āsmān na dar zamīn-ī * kujā-yī nazd-i rabb al-'ālamīn-ī
hama čīz-ī tu-yī-vu hīč ham tū * čī gūyam rāst-ī-vū pīč ham tū <...>
tu-yī šāh-ū xalīfa jāvidāna * pisar dārī šaš-ū har yak yağāna
pisar har yak tu-rā šāḥib qirān-ast * ki andar fann-i xud har yak jahānī-st
yakī nafs-ast u dar maḥsūs jāy-aš * yakī šaytān-u dar mawḥūm rāy-aš
yakī 'aql-ast u ma 'qūlāt-gūyān * yakī 'ilm-ast ma 'lūmāt jūyān
yakī faqr-ast ma 'dūmāt x^wāhad * yakī tawḥīd kul yak zāt x^wāhad
čū īn har šaš ba-farmān rāh yāband * ḥuzūr-ī jāvidān āngāh yāband [С. 24–25].*

ВОЗЗВАНИЕ К ДУХУ

О мускус души¹²⁹, излей свой аромат!¹³⁰ * ведь ты – распорядитель в доме наместника!¹³¹

Ибо дух [нисходящий] по велению Господа¹³² — это [слова] о тебе, * трон духовного царства принадлежит тебе <...>

Весь мир, оба [мира] полностью зависят от тебя, * земля и небо соединены с тобой.

Ты соединен и ты отделен от нас, * далек от глаз(зрения), и ты – в самих глазах / зрении.

Рай, Ад и День воскресения – < >* все это лишь символы твоего имени.
<...>.

Ты – удивительная птица... не знаю, каков ты, * ибо ты – вне нашего утверждения и отрицания.

Раз не на небе и не на земле, * где же ты? Ты близ Владыки миров!¹³³

Ты – всё, и ты же – ничто, * что я скажу? И прям ты, и ты же изогнут <...>

Ты – шах и халиф навечно, * у тебя шесть сыновей, и каждый из них — уникален.

Каждый твой сын руководим счастливой звездой¹³⁴, * ибо в своем искусстве каждый из них – целый мир¹³⁵.

Один – «животная душа», и место его в чувствилище, * один – шайтан и мысли его – в воображаемом¹³⁶.

Один – разум, говорит об умопостижимом, * один – знание, ищет познаваемого.

Один – нищета, что жаждет небытия, * один – единение, что желает всего в единой сущности.

Если эти шестеро обретут путь согласно [вышнему] велению, * тогда обретут они Вечное Присутствие [при Боге].

Поскольку ты – наместник до скончания века, * от милости твой мир полон милостивости...

Завершается воззвание прославлением Слова:

В бытии ли ты или в небытии – * под пальцами Слова ты подобен воску...

Поскольку корень всего – Слово, ты говори, * желай слова, вопрошай Слово, ищи Слово...

После «Возвзания к Духу» начинается собственно повествование, перейдем и мы, наконец, к самой поэме. В качестве примера можно взять «Начало повествования» и первые четырех «Беседы», посвященные любви.

НАЧАЛО ПОВЕСТВОВАНИЯ И ПЕРВЫЙ РАССКАЗ

[Тот], кто исходил мир, утративши друга, * горестный сердцем и смятенный душою,

Поведал, со слов того, кому было ведомо, * что некогда у одного халифа было шесть сыновей.

Все шестеро устремлением были высоки, * выбросили из головы заносчивость.

Во всех науках, какие ни есть в мире, * в любой из них не находилось им равных.

Каждый был знатоком всех наук мира, * каждый в обоих мирах не имел равных.

Однажды отец собрал их всех вместе: * мол, все вы сведущи в любых науках мира,

Все вы – наследники халифа и падишахи; * что же вам желаннее всего в этом мире?

Сто у вас желаний или одно – * расскажите мне обо всех не медля.

Когда узнаю заветную мечту каждого из вас, * устрою каждому согласно его цели.

Это вступление насыщено суфийскими концептами, которые будут последовательно раскрываться на протяжении всей поэмы.

Кто такой «друг» (*yār*) и о каких странствиях идет речь? Это вовсе не земные путешествия и не земные друзья, хотя ничто не препятствует понимать именно так. Но в контексте всего творчества 'Аттара это слово отсылает к основным положениям суфизма: божественный «Друг», сокрытый «завесой», с которым стремится воссоединиться душа человека.

«Горестное сердце» и «смятенная душа», по замечанию Х. Риттера – неперменные атрибуты идущего духовным путем, скорбь и печаль – наиболее адекватное состояние мистика, это состояние отличает их от людей мира сего, беззаботно стремящихся лишь к радостям земной жизни¹³⁷. Эпитеты *sar-āsīma* и *āšufta-kār* – частичные синонимы: в одном из своих значений оба они относятся к семантическому полю *parīšānī* или *ḥayrat*, что принято условно переводить как «смятение». Состояние «смятения» – крайне важный этап суфийского пути, по учению 'Аттара, выраженному в «Мантик ат-тайр», «долина смятения» – последняя перед конечной целью пути, долиной *fanā'* – «уничтоженности» или «небытия»¹³⁸, ведущей за пределы пространства и времени, к состоянию *baqā* – «пребывание», «бессмертие» (в суфийской концепции – «пребыванию в Боге»).

Кто такие халиф и его сыновья, о которых идет речь в «Божественной книге»? Буквальное значение слова *xalīfa* – «наместник, заместитель». Так называли духовного главу мусульман – «наместника» пророка. Часто при пересказе сюжета «Илахи-наме» это слово трактуется как «царь»¹³⁹. Возможно, это происходит потому, что в б. 633 сыновья названы «наследниками халифа и падишахами», то есть

обладающими и духовной, и светской властью. Однако *xalīfa-zāda* (б. 633), «рожденный от халифа-наместника», может быть понято и гораздо шире – как человек вообще, потомок Адама, «наместника» Господа на земле. В этом случае беседа отца с сыновьями аллегорически может означать беседу духа человеческого со своими «свойствами». Эту беседу можно рассматривать как проекцию «Воззвания к Духу», то есть к Всеобщей душе и одновременно – к душе человека.

Несомненно, как и для всякого символического текста, здесь возможны различные толкования. Так, известный исследователь суфизма Фритц Мейер говорил о «возможных реминисценциях древней иранской темы Ахура-Мазды, отца шестерых Амеша Спента и в некотором смысле седьмого из них»¹⁴⁰.

Кто же все-таки эти шесть сыновей? Естественно предположить, что они каким-то образом соотносятся с перечисленными выше шестью «сыновьями» – порождениями Духа. В скобках можно отметить, что число «шесть» может отсылать к таким эпитетам земного мира, как «шестисторонний» (*šaš-ṭaraf*) или «шестидверный» (*šaš-dar*)¹⁴¹.

Таким образом, история о царевичах, рассказывающих отцу свои юношеские желания, может прочитываться и как «беседа души с умом» или «ума со своими страстями».

После этого пролога начинается сама повесть.

Первые четыре «Беседы» «Илахи-наме» посвящены любви: старший сын признается в страстной любви к дочери царя всех пери:

Вот первый из сыновей повел речь о своем сокровенном: * «Рассказывают великие мужи»¹⁴²,

Что у царя всех пери есть дочь-девица, * никого нельзя назвать подобной ей. Красотою и разумом она отрада души, * она – украшение земли и неба...

Если обрету я мою желанную, * довольно мне этого будет до скончания века.

Тому, у кого есть подобная красавица, * искать ли еще где-то совершенства?!

Тому, кто приближен к солнцу, * мечтать ли о близости к пылинке, пляшущей в солнечном луче?!

Вот мое желание, а если оно не сбудется, * религией моей станет лишь безумие¹⁴³ [С. 6].

В ответ отец объясняет сыну, что его любовь – всего лишь чувственное желание:

ОТВЕТ ОТЦА

Отец сказал ему: «О раб сладострастия! * от чувственных желаний ты совсем опьянел!

Если сердце мужчины находится в плену у женского естества, * то растрачивается весь чистоган его бытия.

Но каждый, кто подлинно становится мужем, * полностью избавляется от желаний плоти... [там же].

Итак, сын думает о совершенстве, душе, красоте. Эти понятия и будут в явной и неявной форме обсуждаться в первых четырех беседах.

Беседы открывает «Рассказ о благочестивой жене», самый длинный в «Илахи-наме», в котором перед сыном раскрывается обратная сторона любви. Это рассказ о красавице, которая во всех, кто «видел ее прекрасное лицо» (это выражение повторяется в рассказе неоднократно), вызывала страсть, переходящую в самую лютую злобу в случае отказа. Женщина не поддавалась соблазнам, отвергла все посягательства, приняла за это многочисленные мучения и, выйдя победительницей из всех испытаний, стала «главою мужей в чертоге Бога» [С. 38].

Этот рассказ знаменателен, в частности, тем, что крайне важная у 'Аттара идея мужественности не носит гендерного характера. Оппозиция мужской-женский, как и все оппозиции у 'Аттара, снимается единством: на полный опасностей путь Любви могут ступать только «мужи»; если ты «женщина», оставайся дома. Но свойства «мужа», то есть решимость, верность, мужество, могут быть присущи и «биологической» женщине, и тогда она становится «мужем Пути»¹⁴⁴. В истинной Любви уже нет ни мужчин, ни женщин.

«Беседа» вторая [С. 39–48] начинается с возражения сына (в этом диалоге ключевые слова *šahvat* – похоть, чувственные желания и *halvat* – близость):

Если не будет чувственных желаний, * не будет близости между мужем и женой,

То не будет продолжаться род человеческий...

Сын говорит отцу, что тот хочет опровергнуть установленный свыше порядок, в частности – если пресечется род человеческий, некому будет обеспечивать нормальную жизнь самого царя:

Да, сотнями людей нужно распорядиться, * чтобы хоть один кусок пищи попал тебе в рот!

Если бы не было плотской страсти, * не было бы на свете ни тебя, ни меня.

«Ты хочешь изгнать из мужчин чувственные желания?» – с изумлением восклицает сын.

Ответ отца сводится к тому, что чувственные желания должны знать свое место:

Отец сказал ему: «Смотри, не думай того, * что я хочу искоренить плотские желания.

Но раз ты из всего мира избрал именно это, * говорил и хотел знать только об этом,

То похоже, что из ста миров тайны * ты не знаешь ни о чем, кроме желаний плоти.

Я ради того веду с тобой речь наедине, * чтобы ты вышел за пределы плотской страсти.

Если можно стать сотоварищем 'Исы, * кто захочет быть сотоварищем ослу?!

Для чего быть напарником осла в похоти, * если можно пребывать в близости с Исой?!

В конце концов, плотская страсть – не дольше чем на миг, * так не лучше ли вечная близость?!

Если к тебе постоянно взывает вечное, * отворачись от брэнного, то есть от плотской страсти!

Близость нисколько не нуждается в плотской страсти, * кто не постиг этой тайны – ущербен¹⁴⁵ [С. 39].

Затем отец начинает посвящать сына в истинный смысл любви, указывая ее степени: *šahvat* (чувственная страсть), дойдя до крайности, порождает *'išq*, страстную любовь, а из нее является *maḥabbat* – любовь духовная. «Когда же духовная любовь весьма увеличится, твоя душа уничтожается в Любимом... «Мучительно погибнуть на пути к Нему * намного лучше, чем предаваться похоти» [С. 39].

Эти мысли последовательно раскрываются и иллюстрируются в последующих девяти рассказах.

Первый рассказ второй «Беседы» [С. 40–41]¹⁴⁶. Отец учит сына стремиться к высшей степени духовной любви – любви жертвенной (Рассказ о женщине и царевиче) и учиться «следовать по Пути» – т.е. быть мужественным (Рассказ о потомке 'Али, об ученом богослове и о содомите), ревностным и усердным в достижении высшей цели (Рассказ о Сулаймане и муравье), обдумывать свои поступки, чтобы ненароком не причинить зла даже самому крошечному созданию (Рассказ об эмире правоверных 'Али и муравье), и без лени трудиться, не думая о награде (Рассказ об Ануширване и старике, сажающем деревья).

Рассказ 1. «О женщине и царевиче»: женщина беззаветно влюблена в прекрасного царевича, преследует его повсюду и надоедает до того, что царь по просьбе сына приговаривает ее к жестокой казни под копытами коня. «Я молю об одном, – говорит женщина, – чтобы меня привязали к копытам его коня. Если я буду убита им, я навсегда останусь живой на этом пути». Царь, видя такую искренность и страдание, отправляет ее, возрожденную, во дворец своего сына.

Комментарий отца: «Иди, научись истинной любви у женщины. А если ты подобен женщине, что ж, покрой голову. Говоришь, ты не какой-нибудь содомит? – Выслушай-ка эту историю».

Эти слова задают тему следующего рассказа – «О потомке 'Али, об ученом богослове и о содомите», где содомит оказывается более мужественным, чем его внешне праведные спутники. «Содомит» (sodomitas, это же слово значит и «гермафродит») стоит в земной иерархии на низшей ступени – он ни мужчина, ни женщина. Но в духовном мире и он может оказаться «подлинным мужем». Завершается рассказ восклицанием, подготавливающим следующий рассказ: Да что там содомит! Смотри, как бы тебе не оказаться меньше муравья!

Рассказ 3. «Рассказ о пророке Сулаймане и муравье». Даже муравей может взяться за казалось бы непосильный подвиг, если его устремление высоко и его вдохновляет любовь: «Ты не смотри на мой вид и сложение, – говорит муравей пророку Сулайману. – Смотри на совершенство моей цели». Муравей объясняет, что стремится срыть огромную гору, разделяющую его с возлюбленным созданием.

«Дорогой мой, научись любви у муравья», – резюмирует отец, утверждая, что на пути истинной любви все меняется местами, там и муравей силой духа может превзойти льва.

Рассказ 4. «Рассказ о повелителе правоверных ‘Али и муравье». ‘Али нечаянно наступает на муравья. Не знаешь ты разве, каков твой Путь, * Что обижаешь по дороге муравья? – слышит он и приходит в отчаяние. Но благочестивый муравей прощает ‘Али и заступается за него. Отец дает наставление, внешне вполне житейское:

Нужно сначала посмотреть, а потом шагнуть, * ибо нельзя не глядя идти по дороге.

Если ты не глядя под ноги отправишься в путь, * то не миновать тебе свалиться вниз головой¹⁴⁷.

Но развитие темы не оставляет сомнений – снова и снова звучит напоминание важности иного, невидимого мира: Пусть здесь ты лишь миг шел вперед, * зато там ты пройдешь сотню миров. Подчеркивается важность мельчайшего действия «здесь» для того, что произойдет «там». А раз все это так важно, «стоит ли поддаваться лени?», – восклицает отец:

За каждый шаг, что ты сделаешь сегодня, * от Господа получишь ты дар, озаряющий сердце. // Таковую пользу ты можешь получать каждый миг! * Так стоит ли из-за лени ее уменьшать?!

Рассказ 5. «Рассказ об Ануширване и старике-садовнике». Сюжет о старике, сажающем яблоню для следующих поколений, хорошо известен в литературе. Его использовал, в частности, Лев Толстой в своих нравоучительных «Рассказах для детей»¹⁴⁸. Между тем, у ‘Аттара эта история имеет неожиданное для нас разрешение:

Царю понравились речи старика, * он наполнил ладонь золотом и сказал: «Бери!»

Сказал ему старик: «О победоносный царь! * Мое дерево принесло плоды уже сегодня.

Хоть моя жизнь перевалила за семьдесят, * от этого труда мне, ты видишь, хуже не стало.

Не заставил меня этот саженец ждать десять лет – * уже сегодня принес мне золотой плод».

Этот ответ еще больше понравился царю, * и он подарил ему и землю, и деревню, и воду.

Наставление отца:

Тебе нужно сегодня совершать свой труд, * ведь без труда ты плод не получишь.

Нужно шагать по пути веры, * а леность оставить позади.

История об остроумном ответе старика и щедрости царя, способного этот ответ оценить, хороша сама по себе. Но в общем контексте поэмы она становится суфийской притчей, в которой получают развитие мысли предшествующих рассказов: человек, стремящийся достигнуть истинной любви, должен помнить, что лень недопустима, потому что в духовном пути нет мелочей и малейшее действие, совершенное «сегодня» и «здесь», влияет на то, что будет «завтра» и «там».

Здесь пора остановиться. Всего в «Илахи-наме» 244 рассказа, и пересказ их сюжетов занял бы много страниц. Я убедилась, что многое в этой книге вызывает живой отклик даже у «стороннего» читателя, незнакомого с персидской поэтической и суфийской традицией. Но для адекватного прочтения необходимо учитывать и особенности языка персидской поэзии, и картину мира, в котором разворачиваются истории 'Аттара, и многое другое. Важно помнить, что все происходящее с его героями осмысляется концепцией «двух миров» – мира материального и «мира тайн», в которых действуют противоположные законы. Это определяет и структуру, и содержание, и метафорическую насыщенность его поэм. В этих поэмах выражена сложная философская концепция, но при этом их нельзя назвать зарифмованной философией. Будучи лишь версификацией философских или мистических идей, они вряд ли оказали бы такое сильное влияние на всю последующую персидскую поэтическую традицию. Об этих идеях, или «смыслах», книги 'Аттара свидетельствуют красотой поэзии, которой, как утверждает он, «устроены и украшены оба мира».

Список сокращений

АН – ‘Аттар Фарид ад-Дин. Асрар-нама / Изд., введ. Мухаммад Ибрахими. Тегеран, 1376/1997.

ИН – ‘Аттар Фарид ад-Дин. Илахи-нама / Изд., введ., комм. Фу’ад Рухани. Тегеран, 1339/1960.

МН – ‘Аттар Фарид ад-Дин. Мусибат-нама / Изд., введ., комм. Мухаммада Риза Шафи’и Кадкани. Тегеран, 1386/2007.

МТ – ‘Аттар Фарид ад-Дин. Мантик ат-Тайр / Изд., введ., комм. Мухаммад Джавад Машкур. Тегеран, 1377/1998.

ТА – Faríduddín ‘Aṭṭár’s Tadhkiratu ‘Al-Awliyá (Part 1) / Ed. Reynold A. Nicholson. London-Leide. 1905.

ДХ – ‘Али Акбар Диххуда. Лугат-нама / Под ред. Мухаммада Му’ина и Джа’фара Шахиди. Тегеран. 1993–94. (14 томов).

Диван – ‘Аттар Нишапури Фарид ад-Дин. Диван / Изд., комм. Т. Тафазули. Тегеран, 1386/ 1998.

При цитировании используется транслитерация на основе латинского алфавита: \bar{a} – ā, б – b, п – p, т – t, ж – j, ч – č, ч – h, х – x, д – d, з – z, р – r, з – z, ж – ž, с – s, ш – š, в – v, т – t, з – z, г – g, ‘ – g, ф – f, қ – q, к – k, г – g, л – l, м – m, н – n, о – v, ū, w (в составе дифтонга aw), о – h, у – y, ī, – a, – u, – i, – ‘.

Примечания

1. Ritter H. Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in der Geschichten des Fariduddin ‘Attar. 2nd ed., Leiden 1978, S. 1.
2. МТ. С. 123, б. 3.
3. Гаспаров М.Л. Ю.М. Лотман и проблемы комментирования // НЛО. 2004. №66. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/66/> Дата обращения: 7.01.2011.
4. Там же.
5. Аверинцев С.С. «Похвальное слово филологии» // Юность, 1969. №1. С. 101.
6. Секст Эмпирик (со ссылкой на Платона). См.: *Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах / Общ. ред., вступ. ст., пер. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 185 (параграф 184)*
7. Гете И. Максимы и рефлексии // Гете И. Собрание сочинений. Т. 10. М.: «Художественная литература», 1980. С. 425.

8. Разумеется, Гете принадлежит именно формулировка, сама проблема была поставлена гораздо раньше.
9. Его «фамильное» имя, судя по источникам, – Абу Хамид Мухаммад б. Аби Бакр (или Абу Талиб) Ибрахим или ибн Йусуф. Подробнее см.: *Фурузанфар Б. Шархи ахвал ва накд-у тахлил-и атхар-и Шайх Фарид ад-Дин Мухаммад 'Аттар-и Нишапури*. Тегеран, 1339–1340/1961. С. 1–3. Обсуждение возможных дат жизни 'Аттара см. в: *H. Landolt. 'Attar, Sufism and Ismailism // 'Attar and Persian Sufi Tradition*. P. 3-26. London-New-York, in assos. with The Institute of Ismaili Studies, 2006. P. 8.
10. *Даулат-шах Самарканди*. Тазкират аш-шу'ара / Изд. М. Рамазани. Тегеран, 1338/1959. С. 145–146.
11. ТА. P. 2.
12. *Фурузанфар Б.* Указ. соч. С. 38–44.
13. *Сафа З.* Тарих-и адабийат дар Иран. Тегеран, 1350/1971. С. 859
14. АН. С. 170
15. Цит. по: Doj-3. Electronic library of Persian Poetry. Tehran: Mehr Argham Rayaneh Co, 2007.
16. *Ferdowsi. Shahnameh / Ed. Vullers. Teheran: Beroukhim, 1934. Vol. I. P. ۲۲۴/163.*
17. *Фирдоуси*. Шахнаме / Изд. Ц.Б. Бану-Лахути, А Лахути, А.А. Стариков. М.: Наука, 1957. Т. 1. С. 255.
18. Согласно известному рассказу Низами Арузи, Рудаки «постиг биеение пульса эмира и изучил его темперамент» и поэтому знал, что повлиять на него можно только поэзией (*Низами Арузи Самарканди*. Собрание редкостей, или Четыре беседы / Пер. с персидского С.И. Баевского и З.Н. Ворожейкиной. М.: ИВЛ, 1963. С. 63).
19. МТ. С. 180.
20. МН. С. 151
21. МН. С. 450
22. *Ritter H.* Op. cit. S. 156.
23. МТ. С. 334, б. 5–9.
24. МН. С. 453.
25. Там же.
26. МТ. С. 337, б. 13.
27. ИН. С. 287. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы
28. ТА. P. 5(20).
29. Op. cit. P. 4(20).
30. МН. С. 454

31. Muhammad 'Awfī Lubābu 'l-albāb (part II) / ed. by Edward G. Brown. London–Leiden, 1903. P. 337.
32. 'Абд ал-Рахман Джами. Нафахат ал-унс мин хазрат ал-кудс / Изд., введ., коммент. Махди Таухидипур, 1337 л.х./1919. С. 599.
33. Увайс Карани – современник пророка Мухаммада, живший в Йемене. Традиция приписывает ему особую духовную связь с Мухаммадом, которого он никогда не видел. Об *увайси* как одной из четырех «традиций непосредственно переданного духовного знания» см.: *Хисматулин А.А.* Суфизм. СПб, 2008. С. 37–40.
34. *Фурузанфар Б.* Указ. соч. С. 32–33.
35. Ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж, первый суфийский «мученик любви к Богу», казнен в 309/922 г. «Созданная Аттаром биография этого мистика-мученика относится к числу наиболее волнующих разделов *Тазкират ал-аулия*; она повлияла на восприятие образа Халладжа всеми последующими поколениями» [*Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Перев. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. М., 1999. С. 238]. Абу Са'ид Фазлаллах ибн Аби-л-Хайр Майхани, «султан шейхов» – знаменитый суфий, живший в провинции Хорасан, умер в 440/1049 г.). Согласно Худжвири, Абу Са'ид был из тех, кто считал Халладжа великим человеком (*Аль-Худжвири.* Раскрытие сокрытого. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. с английского А. Орлова. М., 2004. С. 118, 148, 346).
36. *Reinert B.* 'Aṭṭār, Shaikh Faṣīd-al-Dīn. Encyclopaedia Iranica, Vol. 3, 1989. P. 21. URL: www.iranica.com. Дата обращения: 7.01.2011.
37. Рассказ Насира-ад Дина Туси (1201–1274), пересказанный его учеником 'Абд ал-Раззаком, цитирует Х. Риттер в “Philologika IV”, с. 5 (цит. по: *Reinert B.* Op. cit. P. 21).
38. Это название обычно переводится как «Беседа птиц» (см., напр., в: *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, ГРВЛ, 1965. С. 340) или «Язык птиц» (*Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.; СПб., Диля, 2004. С. 173).
39. *Фурузанфар Б.* Указ. соч. С. 110.
40. ТА. С. 2.
41. Навои – зд. сохраняется написание, утвердившееся в русскоязычных переводах.
42. *Джами А.* Указ. соч. С. 600.
43. *Бертельс Е.Э.* Указ. соч. С. 380–385.

44. Турецкий – имеется в виду чагатайский, наддиалектный письменно-литературный (арабская графика, большое количество арабо-персидских заимствований) тюркский язык, сложившийся в XV–XVI вв.
45. МТ. С. 333, б. 5–6.
46. См., напр., www.fiveartscentre.org/pf06.php Дата обращения: 7.01.2011.
47. Шиммель А. Указ. соч. С. 238.
48. Рейснер М.Л. Эволюция классической газели на фарси (X–XIV вв.). М.: ГРВЛ, 1989. С. 151.
49. Об этом см., напр.: *Ilahi-Ghomshei H. Of Scent and Sweetness: 'Attar and his Legacy in Rumi, Shabistari and Hafiz // 'Attar and Persian Sufi Tradition. С. 2–26; Рипка Я. История персидской и таджикской литературы / Пер. Н.А. Кондрашов и П.А. Клейнер. М.: Прогресс, 1970. С. 233, 261.*
50. МТ. С. 332, б. 2–3.
51. Цит. по: ДХ. Сл.ст. *عطار*. В Диване Абд ар-Рахмана Джами “Фатихат ал-шабаб” читаем: «Аромат любви из стихов 'Аттара...» (газель 32. Цит. по Dotj3)
52. Джами А. Указ. соч. С. 600.
53. *Шарх-и джами' маснави-йи ма'нави*. Дафтар-и б. Та'лиф-и Карим Замани. Тегеран, 1378/1999. С. 399. Словарь Диххуда в сл. ст. *عطار* приводит другой вариант этого бейта Руми:
ān ċi guftam az ḥaqīqat ay 'azīz / ān šunīdastam ham az 'aṭṭār nīz
Все, что я сказал об Истине, о дорогой, / я уже слышал и от 'Аттара.
54. МН. С. 276.
55. Джами А. Указ. соч. С. 599.
56. Бади' аз-Заман Фурузанфар отмечает, что этого бейта нет ни в одной из десяти древнейших рукописей, по которым он составлял «Куллийат-и Шамс йа диван-и кабир»; обнаружен он только в одной из индийских литографий и в некоторых поздних списках. *Фурузанфар Б. Указ. соч. С. 72.*
57. *Фурузанфар Б. Указ. соч. С. 72.*
58. ДХ, сл. ст. *عطار*.
59. *Шайх Махмуд Шабистари*. Гулшан-и раз // گنجور [Электр. ресурс]: собрание персидской литературы. URL: <http://ganjoor.net/shabestari/golshaneraz/sh2/>
60. Сафа З. Указ. соч. С. 863–864.
61. *Серватян Б. Танз-у рамз дар Илахи-наме*. Тегеран, 1387/1999. С. 21.
62. *Тамимдари А. История персидской литературы / Пер. Д. Алламов. СПб.: Петербургское востоковедение. 2007. С. 86.*
63. Все они перечислены в поэтологическом трактате XIV в. «Собеседник влюбленных» Шарафа Рами [Чалисова Н.Ю. Персидская классическая

- поэтика о конвенциях описания феноменов красоты. Трактат «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами //Памятники литературной мысли Востока. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 194–200].
64. Согласно одному из многочисленных преданий, связанных с пророком Хизром, он достиг источника живой воды, скрытого в мистическом мраке, и эта вода сделала его бессмертным; отсюда в о д а Х и з р а – «живая вода», «вода бессмертия». Предание зафиксировано, в частности, в Шахнаме» Фирдоуси.
65. Это сравнение также зафиксировано в вышеупомянутом трактате [Чалисова Н. Указ. соч. С. 196, 230].
66. ДХ. Сл. ст. عقیق.
67. *Fariduddine Attar. Le livre divin (Elahi-Nameh) / Traducion française de Fuad Rouhani. Préfaxe de Lois Massignon. Paris. 1990. С. 71.*
68. *Виноградов В.С.* Классические традиции иранской музыки. М.: Советский композитор, 1982. С. 183.
69. Другая интересная трактовка предложена исследователем классической иранской музыки Г.Б. Шамилли, которой я благодарна также за обсуждение всего фрагмента: «фалак» в хорасанской традиции – это почти всегда метрически неупорядоченная мелодия, создающая впечатление динамичного звукового вращения (точнее будет сказать, мелодический тип, поскольку мелодии с таким названием в классической теории музыки нет): мелодия кружится, словно небосвод, при виде лица красавицы.
70. *Рейснер М.Л.* Указ. соч. С. 79.
71. *Бертельс Е.Э.* Указ. соч. С. 354
72. Там же. С. 125–178.
73. *Саддждади Дж.* Лугат-у истилахат-у та‘бират-и ‘ирфани. Тегеран, 1350/1971. С. 559.
74. Ср. парафрастическое обозначение смерти: «Когда Йусуф твоей души освободится из колодца...» [ИН, б. 1170 (русск. перев.: Ирано-Славика, 2008, №1(15). С. 38].
75. *Ritter H.* Op. cit. S. 156.
76. *Кньш А.Д.* Указ. соч. С. 352.
77. МН. С. 159.
78. *Худжвири.* Указ. соч. С. 180.
79. МТ. С. 122, б. 9.
80. Диван. Газель 143.
81. МН. С. 149–150.
82. Эти строки перекликаются со строками Санаи: *Ушло время стихотворства и красноречия, / Настали дни шутовства и невежества...* (цит. по:

- Бертельс Е.Э.* Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М. 1960. С. 446).
83. МН. С. 153.
84. МН. С. 450.
85. МН. С. 448 Сравнение основано на способе получения черного мускуса, который получали из «мускусного мешочка» или мускусной железы самца кабарги (*Moschus moschiferus*, маленький безрогий олень). Такой мускус был одним из редких и драгоценных благовоний. Он активно использовался в медицине (его часто упоминает, например, Авиценна – Ибн Сина в своем «Каноне врачебной науки»).
86. *Дашти А.* Парда-и пандар. Тегеран, 1353/1974. С. 7.
87. *Дашти А.* Указ. соч. С. 8.
88. *Ritter H.* Op. cit. S. 3.
89. Ibid.
90. *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. С. 75.
91. Подробно о космогонических и философских концепциях 'Аттара можно прочитать, например, в: Бертельс. Суфизм и суфийская литература. С. 360–371.
92. *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 101.
93. Здесь дается взгляд «снизу вверх», «с земли»; обычно в традиции мир описывается «сверху вниз», по степени удаленности от Бога.
94. *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения (ал Футухат ал-Маккийя) / Введ., пер. с арабского, примечания и библиография А.Д. Кныша. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995. С. 120.
95. История их существования в индо-иранской культуре увлекательна и полна превращений (о понятии «пери» см., напр.: *Бертельс А. Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. М., 1997. С. 141–153).
96. *Ибн ал-Араби.* Указ. соч. С. 136.
97. МТ. С. 85, б. 2.
98. *Ибн ал-Араби.* Указ. соч. С. 129; ИЭС, сл.ст. «ал-Джанна».
99. МТ. С. 85, б. 2.
100. МТ. С. 85, б. 12.
101. АН. С. 6.
102. Там же.
103. ДХ. Сл. ст. جان.
104. *Худжвири.* Указ. соч. С. 259.
105. Перев.: Ирано-Славика 2008, № 4(18). С. 39.
106. См., например, ДХ. Сл. ст. نفس.
107. В русских переводах слово оставляется непереведенным.

108. *Садждади Дж.* Указ. соч. Сл. ст. روح.
109. Из коранического: *al-nats amṡārat b-il-sū'* – «душа побуждает ко злу» [Коран 12: 53].
110. *Садждади Дж.*, указ. соч., сл. ст. مطمئنه.
111. *Душа, обретающая покой (nafṡ-i miṡta'īna)* – восходит к Корану: «[В тот день праведникам будет сказано]: “О душа, обретшая покой! Вернись к Господу своему снискавшей радость и довольство!”» [Коран, 89:27–28].
112. Ирано-Славика, 2009. №1–2 (20). С. 48.
113. МН. С. 349 и дал.
114. Русск. пер.: Ирано-Славика. 2008, №4(18).
115. Перев.: Ирано-Славика. 2006. № 1(9). С. 22.
116. Перев.: Ирано-Славика. 2008. № 1(15). С. 38.
117. Перев.: Ирано-Славика. 2006. № 1(9). Там же.
118. Ср., напр.: *ṡi marḡ īnjāygh nābūd gardad / ziyānaṡ jumla ānjā sūd gardad* – «Когда человек здесь становится несуществующим, / весь его убыток становится там прибылью [б. 1428]. Речь идет о достижении состояния *фана'* – «небытия в Боге».
119. Диван. С. 531. Газель 662, б. 11.
120. Абу Абдулло Рудаки. Стихи / Научный текст, пер., коммент. и вводн. ст. Л.И. Брагинской. Душанбе: «Ирфон», 1987. Ориг.: С. ʷ. Пер.: С. 69 (приведен с изменениями).
121. Ирано-Славика, 2008 №1(15). Там же.
122. МТ. С. 83, б. 22.
123. Ирано-Славика. 2006. №1(9). Там же.
124. Поэма содержит 7292 бейта основного текста и 492 бейта «Второго варианта начала Илахи-наме», написана размером хазадж (*hazaj-i musaddas*): *mafā'īlun mafā'īlun mafā'īl*. Перевод и исследование выполняются в Институте востоковедения ИВ РАН. Часть перевода опубликована в журнале «Ирано-Славика», (2006. 1 (9). С. 20–23; 2008. 1 (15). С. 27–41; 3 (17). С. 20–23; 4 (18). С. 38–42; 2009. 1 (1–2). С. 47–51; 2010. 1 (21). С. 53–57; 2 (22). С. 46–47).
125. *Рипка Я.* Указ. соч. С. 232.
126. *Reinert B.* Op. cit. P. 21.
127. *Фурузанфар.* Указ. соч. С. 96–97.
128. *Ritter H.* Op. cit. S. 626. Фурузанфар. Указ. соч. С. 110.
129. Мускус души – *miṡk-i jān*, генитивное сравнение: благоуханная душа, душа-мускус.
130. Излей свой аромат! – в ориг.: *bugṡāy nāfa*. *Nāfa* или *nāf* – «мускусный мешочек» лани (см. прим. 85), а также мешочек для хранения мускуса,

- который носили на груди как средство от порчи. Отсюда фразеологизм «раскрыть мускусный мешочек» = «наполнить ароматом».
131. Дом наместника (*dār al-xilāfa*) – наместником (халифом) в Коране назван Адам: «И вот, сказал Господь твой ангелам: "Я установлю на земле наместника"» [Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд., М., 1986. 2:28(30)].
132. Дух от повеления Господа – отсылка к Корану: «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: "Дух от повеления Господа моего. Даровано вам знания только немно-го"» [Коран, 17: 87 (85)].
133. Ты близ Владыки миров! – Может быть прочитано и как вопрос.
134. Руководим счастливой звездой – в ориг. в ориг. *'āhib-qirān*, букв. «обладатель соединения»; *qirān* – «соединение» (зд. – счастливое) двух светил в одном знаке Зодиака; рожденному под знаком, в котором соединены Муштари и Зухра (Юпитер и Венера), суждена удача.
135. Целый мир (*jahānī*) – обычный для 'Аттара способ выражения идеи огромности.
136. «Имена» сыновей представляют важные понятия суфизма и философии. Перевод условен. Все эти слова – арабские, и каждому имени соответствует некоторое свойство, выраженное в первых пяти случаях формой «страдательного причастия»: *nafs - maḥsūs, šaytān - mawhūm, 'aql - ma'qūl, 'ilm - ma'lūm, fakr - ma'dūmāt*).
137. Ritter H. Op. cit. S. 129.
138. В толковом словаре Диххуда это слово объясняется как: *'adam, nābūd, nīstī*.
139. См., напр., в: Ritter H. Op. cit. S. 5; Landolt H. Op. cit. P. 14.
140. Цит по: Landolt H. Op. cit. P. 7.
141. Шесть сторон или шесть измерений тварного мира – восток, запад, юг, север, зенит и надир. Земной мир часто называют в персидской поэзии «шести-сторонным» (*šaš- taraf*) или «шестидверным» (*šaš-dar*).
142. Великие мужи – *buzurgān*, «великие». В обычном употреблении это «знатные», «вельможи». 'Аттар во многих случаях переносит «мирскую», социальную терминологию на духовный мир: так, «великие» – это «великие духом», суфии.
143. Безумие (*dīvānagī*) – букв. «одержимость дивами».
144. Ср. рассуждение христианского богослова XIX в. Игнатия Брянчанинова: «Если с таким крепким мужеством слабая жена отражает от себя грех, то и она блажен муж, воспетый Давидом» [Епископ Игнатий Брянчанинов. Собрание творений. В 6 томах. М.: Правило веры. 2004. Т. II. С. 13]. Не говоря уже о

знаменитом: во Христе нет «нет мужского пола, ни женского» [Новый Завет. Послание к Галатам, 3:28].

145. Ущербен – *ta'uyīb*, букв. «имеющий порок», «греховный». Судя по приводимым у далее примерам, у 'Аттара имеются в виду повреждение целостности человека, изъяны в его совершенстве – (ср. поэму Низами, где пороки и грехи метафорически именуется «пробоинами в вере» (*Низами. Лайли и Маджнун / Введ., пер. с перс. и коммент. Н.Ю. Чалисовой, М.А. Русанова. М. Издат. Центр РГГУ. 2008. С. 88, б. 53 и соотв. прим.*)).
146. Русский перевод: Ирано-Славика 2006, № 1(9). С. 20-23.
147. Свалиться вниз головой – в ориг. *nigūnsārī*, «падение вниз головой», «опрокинутость», «гибель».
148. «Старик сажал яблони. Ему сказали: “Зачем тебе эти яблони? Долго ждать с этих яблонь плода, и ты не съешь с них яблочка”. Старик сказал: “Я не съем — другие съедят, мне спасибо скажут”».

СИРО-ПАЛЕСТИНСКАЯ МЕЛЬКИТСКАЯ ТРАДИЦИЯ: ИСТОРИЯ ОБРЕТЕНИЯ И УТРАТЫ КУЛЬТУРНОГО СВОЕОБРАЗИЯ

Традиция сиро-палестинских мелькитов отмечена в истории восточного христианства тем, что сформировала своеобразный тип письма и создала на языке палестинских христиан-арамеев, бывших идейно-политическими сторонниками Византии, письменные памятники, в наше время привлекающие пристальное внимание исследователей. Однако эта традиция не сохранилась, растворившись в арабоязычном христианстве. Данная статья представляет собой исторический анализ причин становления и исчезновения этой восточнохристианской культуры.

Ключевые слова: эпиграфика Сирии и Палестины, Византия и Ближний Восток, мелькиты, христиане-арамейцы, палестинский христианский арамейский язык, арабское христианство.

История культуры сиро-палестинских арамейско-мелькитов, провизантийски ориентированных ближневосточных христиан, характеризуется стремительным обретением своеобразия, выразившегося в создании собственного типа письма и переводов библейских и литургических текстов с греческого на палестинский арамейский язык, бывший в обиходе у местных христиан. С приходом в Палестину арабского мусульманского правления, сложившаяся культура начинает претерпевать изменения и со временем исчезает. Проследивание культурных связей палестинских мелькитов, с опорой прежде всего на анализ письменных памятников, позволяет выявить закономерности в этих исторических процессах.

На рубеже IV–V вв. Святую Землю посетила паломница, о которой мало что известно, и даже имя которой – Эгерия – в известных рукописях читается неоднозначно¹, но записки о путешествиях, оставленные ею, содержат множество интересных свидетельств и привлекают не одно поколение исследователей. Рассказывая об иерусалимской литургии, Эгерия сообщает, что часть народа «в этой провин-

ции» знает и греческий, и сирийский языки, часть знает только греческий и еще часть – только сирийский. Епископ, пишет она, всегда говорит по-гречески, даже если сам знает сирийский, и есть пресвитер, который переводит с греческого на сирийский, когда епископ обращается со словом к пастве или когда читается Священное Писание².

Благодаря этому и другим свидетельствам Эгерии мы можем представить себе «картину повседневности» достаточно раннего этапа жизни той традиции палестинского христианства, которая в ту же эпоху начинала обретать свое своеобразие. Мы видим общины греков и арамеев-эллинофилов, у которых еще, очевидно, не было арамейской версии Писания, иначе Эгерия наблюдала бы параллельное чтение, а не устный перевод.

Известно, что присутствие Византии в Палестине имело долгую историю³, и ориентированность этих палестинских общин на Константинополь как на центр христианского царства начиная с V в. подвигла их поддержать Халкидонский собор (451 г.). Несмотря на появление оппозиции этому собору⁴, общины халкидонитов в палестинских монастырях удерживали достаточно прочные позиции⁵, что, несомненно, было отмечено в столице, и на эти центры византийские власти в дальнейшем опирались в своей политике в Палестине.

Письменные памятники палестинских арамеев-халкидонитов, известные ученому миру с XVIII в.⁶, и образующие корпус, охватывающий документы, созданные в разные периоды с V по XIII вв.⁷, записаны своеобразным письмом, получившим название сиро-палестинского или христианского палестинского арамейского⁸. Так же называют и сам язык палестинских мелькитов⁹, но обозначение его как «христианский палестинский арамейский» в наше время считается более точным¹⁰.

На историю появления этой письменности проливает свет ее рассмотрение в ранних памятниках, представленных главным образом палимпсестами, где поверх практически стертых слоев с текстом на христианском арамейском языке записаны тексты на других языках – сирийском, арабском, еврейском, грузинском¹¹. Письмо представляет собой архаичный тип письма «эстрангела», по своим формам схожий с письмом эпиграфических памятников¹². Отличительной особенностью начертания букв в этих ранних документах является вертикальный нажим, не характерный ни для сирийского, ни для еврейского, ни для арабского письма. Картина окончательно проясняется при сравне-

нии раннего христианского палестинского текста с текстом, выполненным греческим унциалом¹³. Нет сомнений, что именно ему подражали те, кто создавал ранние письменные памятники палестинских мелькитов. Начертание буквы «вав» ничем не отличается от греческого унциального «омикрона», «шин» практически не отличим от «юпсилона», «далат» и «реш» представляют собой горизонтально перевернутую «гамму», буква «тав» выглядит как наклонная «фи», «семкат» – как вертикально перевернутая «омега» и т. д. Ясно, что как и копты, палестинские христиане-арамей, создавая свой тип письма, ориентировались на совершенный в их глазах греческий унциал. Но сами ли они создавали эту письменность? Или мы имеем дело с миссионерским проектом и, соответственно, миссионерской азбукой?

Скорее, верно последнее. Известно об активной политике в Палестине императора Юстиниана I (правил 527–565 гг.), и затем Ираклия (имп. 610–641 гг.), направленной на укрепление там позиций Византии и на вытеснение культур евреев и самаритян¹⁴. Понятно, что при проведении такой политики византийский император опирался на общины верных Константинополю халкидонитов, тем самым оказывая им поддержку, и что задействование в таком предприятии письма евреев или самаритян было для него неприемлемым. За основу было взято известное по сиро-палестинской эпиграфике письмо, которому по мере возможности был придан облик греческого унциала¹⁵. Об активной деятельности императора свидетельствует и знаменитый монастырь св. Екатерины на Синае – Юстинианово творение, – в котором, кстати, были также обнаружены письменные памятники палестинских мелькитов¹⁶.

Византийская изящность, однако, сиро-палестинскому письму не привилась. При Ираклии II в регионе появилась другая сила, претендовавшая на безусловное влияние – арабы. Памятники, датируемые временем после арабского завоевания Востока, характеризуются утратой черт, указывающих на связь с греческим письмом. В дальнейшем же общины палестинских арамей-халкидонитов утратили и свое культурное своеобразие, став частью арабоязычного сообщества мелькитов¹⁷.

Нужно отметить, что общины арабов-мелькитов существовали и до исламского завоевания. Они состояли в союзнических отношениях с Византией и, предположительно, служили своего рода связующим звеном между греками, сирийцами и палестинцами. Вероятно, этим

объясняется заметная интегрированность мелькитов в Омейядском халифате – достаточно вспомнить самого знаменитого из них – Иоанна Дамаскина, служившего при дворе халифа в Дамаске. Примечательно, что часть письменных памятников палестинских арамейско-христиан сохранилась в «генизе» Омейядской мечети в Дамаске¹⁸. Уместно также напомнить и об истории прихода арабов-мусульман в Палестину¹⁹, в частности, о встрече мусульманского правителя Омара мелькитским патриархом Софронием. Заслуживает внимания описание этих событий, сохранившееся в анонимной сирийской хронике 1234 г.: «Когда он [Омар] достиг города, вышли к нему главы города, один из них Абу Гуайдад, называемый арабом, другой епископ Софроний. Они установили договор и клятвы, а он написал им диплом, как они просили по их обычаям и законам. Во всей Палестине они дали слово и клятвы, чтобы евреи не жили в Иерусалиме. Когда договор был написан и подтвержден, вступил царь Омар в Иерусалим. Он приказал построить на месте храма Соломона святилище или дом молитвы арабов»²⁰.

О связях палестинских мелькитов с арабами свидетельствует и тот факт, что Евангелие сиро-палестинской версии было известно в Аравии²¹. Это видно из текста жизнеописания Мухаммада, написанного мединцем²² VIII в. ибн Исхаком (доработанного в IX в. ибн Хишамом), где он, ссылаясь на Евангелие (Ин. 15:26), приводит слова из него в том виде, в котором они находятся только в сиро-палестинской версии и отсутствуют в Пешитте, Гераклеяском и старосирийских текстах²³. Ибн Исхак упоминает об «Утешителе» (*al-manḥamannā*), называя его *rūḥ al-qist*,²⁴ – точно так же, как в сиро-палестинском евангельском тексте: *mnaḥmānā* («Утешитель») и *rūḥā d-qūštā* («Дух истины»)²⁵. Кроме того, называя евангелиста по имени, он использует точно ту, достаточно необычную, его форму – *yuhannis*,²⁶ – которая характерна для текстов палестинской традиции (*yūḥannīs*)²⁷.

Такого рода связи придавали особый смысловой оттенок процессу арабизации мелькитов: это было не лишь покорение культуре завоевателей-иноверцев, но еще и принятие лидирующего положения тех общин арабов-мелькитов, которые и прежде были достаточно динамичны. Кроме того, арамейская культура для этих халкидонитов не имела, как мы видели, доминирующей ценности – ориентируясь на Византию как на культурно-религиозный идеал, они не придавали особого значения своему национальному наследию. Отметим, что за

все время существования христианской палестинской арамейской письменности на этом языке не было создано полного перевода Евангелий²⁸, что показательно. Когда же греческое влияние сменилось на арабское, принятие арабской культуры облегчалось родством языков, арамейского и арабского, и этот переход постепенно (с активным использованием в качестве переходной культурной формы *кариуни* – записи арабского текста арамейскими буквами) совершился. Любопытно, что в сиро-палестинском памятнике XII века мы находим ссылку на богослужебный обычай «согласно арабам и грекам»²⁹, а в новейшее время в среде православных арабов обнаруживается уже страстное стремление к избавлению от «ненавистной греческой ксенократии»³⁰.

Собрание текстов сиро-палестинской письменности образуется главным образом находками, сделанными в монастырях Палестины и Синая, а также в Египте (куда вследствие последовательных нашествий тюрок и монголов, а также военных кампаний мамлюков перебрались многие палестинские христиане). Это немногочисленные надгробные надписи³¹, и церковная литература, представленная переводами с греческого: библейские книги, как Ветхого³², так и Нового Заветов, проповеди отцов Церкви, мученичества и жития святых, лекционарии и другие богослужебные тексты.

Один из сборников евангельских чтений, сохранившийся в рукописи 1030 г., вошедшей в Ватиканское собрание, имеет особую историю. Известный уже ученым-маронитам Ассемани³³, в XVIII в.³⁴, он был издан только в 1861-1864 гг. графом Франческо Минискальки-Эриццо (1811–1875)³⁵. Затем его исследовал и снова издал Поль де Лагард (1827–1891)³⁶. В конце XIX века, благодаря сестрам-исследовательницам Агнес Смит Льюис (1843–1926) и Маргарет Данлоп Гибсон (1843–1920), были обнаружены еще две рукописи подобных лекционариев, и последовало несколько изданий³⁷. Позднее описание сборника 1030 года, наряду с другими памятниками, сделал кардинал Евгений Тиссеран (1884–1972)³⁸, и снимки всех трех рукописей поместил в своем альбоме «сирийских манускриптов» Уильям Хэтч (1875–1972)³⁹.

В колофоне ватиканской рукописи сказано, что переписал ее священник Илия 'Абуди «в монастыре Анба Муса, во граде Антиохии, округе Адкус». Составителями каталога восточных рукописей Ватиканской библиотеки, С. Э. и И. С. Ассемани, было помечено, что «Адкус»

следует читать как «аль-Кудс», т. е. «Иерусалим»⁴⁰. Спустя почти 150 лет эта поправка возмутила Ф. К. Бёркитта (1864–1935), который заявил на конгрессе востоковедов, что в действительности «Адкус» следует читать как транскрипцию греческого названия «Дукс», которое использовалось для указания на Антиохию⁴¹. А. Е. Крымский (1871–1942) назвал сообщение Бёркитта «чрезвычайно интересным (хотя и не во всем убедительным)»⁴², и чтение «Дукс» было впоследствии принято Тиссераном, Хэтчем и другими исследователями⁴³. То же, что он был переписан в Антиохии, служит дополнительным свидетельством связей палестинских и сирийских мелькитов в начале XI в.

В целом собрание сиро-палестинских письменных памятников производит впечатление подборки текстов вполне характерной для мелькитской традиции. Но есть и особенности. Например, в одном из сборников молитвословий («Орологии») содержится гимн, в котором Христос исповедуется обладателем «единой воли»⁴⁴. Издателя «Орология», Мэтью Блэка, этот текст побудил написать специальную главу «Мелькитское монофелитство» (*Malkite Monothelitism*), в которой он утверждал, что считать палестинских мелькитов частью византийского православия было бы ошибкой⁴⁵. Известно, что исповедание «единой воли Христа» характерно как для восточносирийской традиции (так называемых несториан), так и для западносирийской традиции (так называемых яковитов и, в доуниальную эпоху, также маронитов)⁴⁶, причем обе они были представлены общинами в Палестине. По-видимому, их влияние сказалось на сиро-палестинских мелькитах, несмотря на то, что именно упоминавшийся выше патриарх Софроний был инициатором неприятия учения о «единой воле».

О своеобразии сиро-палестинской традиции свидетельствует и другой памятник ее письменного наследия – «Нильская литургия» (*qūdāšā d-nīlūs*). Надписание этого текста сообщает, что он представляет собой «Чинопоследование литургии Нила благословенного, [совершаемое] в воскресенье трехсот восемнадцати отцов, от воскресенья Пятидесятницы и вслед за окончанием литургии Мар Марка Евангелиста»⁴⁷. Совершение этого моления предвлялось торжественным шествием к реке и предполагало всеобщее участие собравшихся: «Скажет один из священников: “О Нил!” – и отвечают ему все священники и собравшиеся: “О Нил!” – один раз. И скажет свящ[енник] два раза: “О, о Нил!” – и скажут все священники и собравшиеся: “О, о Нил!”. И скажет священник, три раза: “О, о, о Нил!”. И скажут все

священные и собравшиеся, три раза: “О, о, о Нил!”⁴⁸. Собрание текстов, содержащее «Нильскую литургию», включает в себя также чинопоследования рукоположений, представляющих интерес в частности тем, что в них находятся фрагменты на греческом языке, записанные сиро-палестинским письмом.

Поздние памятники традиции палестинских христиан-арамеев свидетельствуют о влиянии на содержащиеся в них тексты не только арабского, но и сирийского языка, что необходимо учитывать при изучении языка палестинских мелькитов и реконструкции их произношения⁴⁹. Издаваемый в наши дни «Корпус [текстов] христианского палестинского арамейского [языка]»⁵⁰ имеет пока несовершенный справочный аппарат⁵¹. Хотелось бы надеяться, что дальнейшие исследования позволят последовательно проследить слои влияния, благодаря чему стали бы известны дополнительные сведения из истории этой восточнохристианской культуры.

Примечания

1. Egeria / Eiheria / Echeria / Heteria / Etheria. *Maraval P. Égérie, Journal de voyage (Itinéraire)*. (Sources chrétiennes, 296). Paris: Cerf, 1982. P. 17.
2. Ibid. P. 314–315 (ch. 47:3).
3. См., напр.: *Stroumsa G. G. Religious Contacts in Byzantine Palestine // Numen* 36:1 (1989). P. 16–42.
4. *Horn C. B. Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
5. *Patrich J. Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*. (Dumbarton Oaks Studies, 32). Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1995; оcoб. P. 301–310.
6. *Assemanus S. E., Assemanus J. S. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus. Partis primae, tomus secundus, complectens codices Chaldaicos sive Syriacos*. Romae: Ex Typographia Linguarum Orientalium, 1758. MS XIX: P. 70–103; Adler J. G. *Novi Testamenti versiones syriacae, Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana: Liber III*. Copenhagen, 1789. P. 135–202.
7. *Müller-Kessler Ch. Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen. Teil 1: Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre*. (Texte und Studien zur Orientalistik, 6). Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1991. S. 1.

8. *Hatch W. H. P.* An Album of Dated Syriac Manuscripts. Boston (Massachusetts, USA): The American Academy of Arts and Sciences, MDCCCXLVI [1946]. P. 29–30, [249]–[251]. Pl. CXCVIII–CC.
9. *Schwally F.* Idioticon des christlich palästinischen Aramaeisch. Giessen: J. Ricker, 1893; *Schulthess, F.*, Lexicon Syropalaestinum. Berolini: G. Reimer, 1903; *Лёзов, С. В.*, Арамейские языки: Христианский палестинский // Языки мира: Семитские языки. I: Аккадский язык. Северозападносемитские языки. М.: Academia, 2009. С. 460–461.
10. *Metzger B. M.* The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations. Oxford: Clarendon Press, 1977. P. 76 (ch. «The Palestinian Syriac Version». P. 75–82); Русск. пер.: *Мецгер Б. М.* Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002, С. 82–83.
11. См., напр., факсимильные снимки в упомянутой выше грамматике Мюллер-Кесслер.
12. См. прорисовки эпиграфических памятников в *Drijvers H. J. W., Healey J. F.* The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene (HdO I/XLII). Leiden: E. J. Brill, 1999.
13. *Мецгерская Е. Н.* Сирийская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. Очерки. Кн. 1. (Культура народов Востока: материалы и исследования). М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1987. С. 104–144 (особ. 133–134).
14. *Burkitt F. C.* Palestinian Christian Literature // *Journal of Theological Studies* 2 (1901). P. 181–182.
15. Письмо, которое можно условно обозначить как протоэстрангела, было известно в Палестине задолго до появления письменных памятников палестинских христиан-арамеев. См. надгробную надпись, датируемую серединой I в.: *Fitzmyer J. A., Harrington D. J.* A Manual of Palestinian Aramaic texts: (second century B.C.–second century A.D.). (Biblica et Orientalia, 34). Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1978, 2002г. P. 180, 243; надпись № 132. Гравюра с надписью опубликована в *Saulcy F. de Voyage en Terre Sainte*. Т. 1. Paris: Didier et Cie, 1865. P. 377. Прорисовка той же надписи, с акцентированием черт, характерных для пальмирского письма (соответственно гипотезе происхождения эстрангелы из пальмирского письма) опубликована Жаклин Пирен: *Piranne J.* Aux origines de la graphie syriaque // *Syria* 40:1 (1963). P. 102.
16. Памятники, сохранившиеся в этом монастыре, позволяют проследивать взаимовлияние письменных традиций сирийских и палестинских мелькитов. Например, на снимке рукописи Sin. Syr. 30, опубликованном А. Смит Льюис и И. Гвиди, отчетливо прослеживается влияние палестинского письма на сирий-

- ское, что особенно заметно в начертании букв «тав» и «шин». *Smith Lewis A., Guidi I.*, Acta mythologica apostolorum: transcribed from an Arabic ms. in the convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from mss. in the convent of St. Catherine, on Mount Sinai, with two legends from a Vatican ms. by Ignazio Guidi, and an appendix of Syriac palimpsest fragments of the Acts of Judas Thomas from Cod. Sin. Syr. 30. London: C. J. Clay; Cambridge University Press, 1904. P. 210 (араб.).
17. Необходимо отметить, что в XVIII веке появилось сообщество мелькитов-униатов, усвоившее себе имя «мелькитов» как самоназвание, в связи с чем, с середины XIX века так стало принято называть именно униатов. *Крымский А. Е.* История новой арабской литературы: XIX–начало XX века. М.: Главная редакция восточной литературы, 1971. С. 351, прим. 57.
 18. *Schulthess F.* Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajjaden Moschee zu Damaskus. Berlin: Weidmann, 1905.
 19. *Медников Н. А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов, по арабским источникам. Православный Палестинский сборник 17:2 (1-4). СПб.: Имп. Прав. Палестинское Общество, 1897.
 20. *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб.: ДБ, 2000. С. 672.
 21. Указанием на этот факт и соответствующие публикации я обязан Дмитрию Александровичу Морозову, за что выражаю ему сердечную благодарность.
 22. *Guillaume A.* The Version of the Gospels Used in Medina circa AD 700 // *Al-Andalus*. 1950. 15. P. 289–296.
 23. *Kiraz G. A.* Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîṭâ and Harklean Versions. Vol. 4: John. Leiden-New York-Köln: Brill, 1996. P. 287.
 24. *Wüstenfeld F.* Das Leben Muhammed's nach Muhammed ibn Ishâk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischâm. 1. Bd, 1. Th. Göttingen: Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung, 1858. S. 150.
 25. *Miniscalchi Erizzo F.* Evangeliarium Hierosolymitanum ex codice Vaticano Palaestino deprompsit edidit Latine vertit, prolegomenis ac glossario adornavit. Tt. 1-2. Veronae: Apud Vicentini et Franchini, 1861–1864. T. 2. P. 347.
 26. *Wüstenfeld F.* Op. cit. S. 149.
 27. *Hatch W. H. P.* Op. cit. Pl. CXCVIII; *Miniscalchi Erizzo F.* Ibid. P. 1.
 28. Известный в настоящее время последовательный сиро-палестинский текст Евангелий искусственно складывается из содержащихся в лекционариях чтений.
 29. *Black M.* A Christian Palestinian Syriac Horologion (Berlin MS. Or. Oct. 1019). Cambridge: Cambridge University Press, 1954. P. 10.

30. *Крымский А. Е.* Ук. соч. С. 318 и прим. 235.
31. См. карту находок в грамматике Мюллер-Кесслер. С. [2а].
32. См., в частности: *Пигулевская Н. В.* Сиро-палестинские фрагменты псалмов 123–124 // Ближний Восток. Византия. Славяне. Л.: Наука, 1976. С. 233–239. Фр. версия: *Fragments syro-palestiniens des psaumes CXXIII–CXXIV // Revue biblique.* 1934. 43:4. P. 519–527. Pl. XXX bis.
33. *Assemanus S. E., Assemanus J. S.* Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus. Partis primae, tomus secundus, complectens codices Chaldaicos sive Syriacos. Romae: Ex Typographia Linguarum Orientalium, 1758. MS XIX: P. 70–103.
34. См. тж.: *Adler J. G.* Novi Testamenti versiones syriacae, Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana: Liber III. Kopenhagen, 1789. P. 135–202.
35. *Miniscalchi Erizzo F.* Evangeliarium Hierosolymitanum ex codice Vaticano Palaestino deprompsit edidit Latine vertit, prolegomenis ac glossario adornavit. Tt. 1–2. Veronae: Apud Vicentini et Franchini, 1861–1864. Это издание привлекло внимание исследователей к письменности палестинских арамеев-мелькитов, и последовали публикации других памятников. См., напр.: *Land J. P. N.* Anecdota Syriaca. Vol. IV: Otia syriaca. Lugnum Batavorum: Brill, 1875; *Kokowzoff P.* Nouveaux fragments syropalestiniens de la Bibliothèque Impériale Publique de Saint-Pétersbourg. Saint-Pétersbourg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1906.
36. *Lagarde P. de* Bibliothecae Syriacae a Paulo de Lagarde collectae quae ad philologiam sacram pertinent. Gottingae: L. Horstmann, 1892.
37. *Smith Lewis A., Nestle E., Gibson M. D.* A Palestinian Syriac Lectionary containing lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and Epistles. (Studia Sinaitica, 6). London: C. J. Clay and Sons, 1897; *Smith Lewis A., Gibson M. D.* The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels: Re-edited from two Sinai Mss. and from P. de Lagarde's Edition of the "Evangeliarium Hierosolymitanum". London: K. Paul, Trench, Trübner & Co., 1899; *Smith Lewis A., Gibson M. D.* Palestinian Syriac Texts from Palimpsest Fragments in the Taylor-Schechter Collection. London: C. J. Clay & Sons, 1900; *Smith Lewis A.* A Supplement to A Palestinian Syriac Lectionary. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
38. *Tisserant E.* Specimina codicum orientalium. (Tabulae in usum scholarum, 8). Bonnae: A. Marcus et E. Weber, 1914. P. XXX–XXXI; Codices Palaestinenses: 38, 39a, 39b.
39. *Hatch W. H. P.* Op. cit. P. 29–30, [249]–[251]. Plates CXCVIII–CC.
40. *Assemanus S. E., Assemanus J. S.* Op. cit. P. 101.

41. *Burkitt F. C.* Note on the Evangeliarium Hierosolymitanum Vaticanum and the Origin of the Palestinian Christian Literature // Actes du douzième congrès international des orientalistes (Rome, 1899). Tome 3:1. Florence: Société Typographique Florentine, 1902. P. 119/[1]–126/[8].
42. Семитские языки и народы Теодора Нельдеке в обработке А. Крымского (с участием академика П. К. Коковцова). Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных Языков, Вып. V. М.: В. Гатцук, 1903. С. 147.
43. К этому нужно добавить, что сиро-палестинское каршуни имеет такую особенность как отсутствие обозначения на письме долгих [ā] посредством «алафа». Из этого следует, что «fy 'l-qwds» возможно прочесть и как «fī-l-quds» («в Иерусалиме»), и как «fī-l-quddās» («за литургией»). *Miniscalchi Erizzo* Op. cit. T. 2. P. 1. Ср.: *Kachouh H.* Sinai Ar. N. F. Parchment 8 and 28: Its Contribution to Textual Criticism of the Gospel of Luke // *Novum Testamentum* 50 (2008). P. 32.
44. *Black M.* Op. cit. P. 11, 409.
45. *Ibid.* P. 10–12.
46. «Так, в 1870 г. касис К. Юсуф Давуд навлек на себя крайнее негодование маронитских высоких церковников за беспристрастное, документально мотивированное вникновение в историю их маронитской церкви. Из многочисленных греческих старинных свидетельств мы с полной определенностью можем видеть, например, из перечня ересей у патриарха Геннадия 715 г., из Иоанна Дамаскина VIII–VIII вв. и др., что марониты в VII в. усвоили ересь монотелитов [sic]; летописатели крестоносцев, например, архиепископ Вильгельм Тирский (1130–1193), политический воротила Иерусалимского королевства XII в., с удовольствием дают обстоятельное сообщение, что в 1182 г. ливанские марониты отказались от своей еретической догмы после пятисотлетнего пребывания в ней и вступили в унию с римско-католической церковью». *Крымский А. Е.* Ук. соч. С. 558–559.
47. *Margoliouth G.* The Liturgy of the Nile. (From the Journal of the Royal Asiatic Society). London, 1896. P. 695.
48. *Ibid.* P. 697.
49. *Beyer K.* Die Aussprache des christlich-palästinischen Aramäisch: Zur neuen Grammatik von Christa Müller-Kessler // *Journal of Semitic Studies*. 1995. 40:2. P. 241–257.
50. *Müller-Kessler Ch., Sokoloff M.* A Corpus of Christian Palestinian Aramaic. Vol. 1: The Christian Palestinian Aramaic Old Testament and Apocrypha Version From the Early Period. Groningen: SIYX Publications, 1997.
51. Например, в нем не отмечено характерное для евангельского текста сиро-палестинской традиции чтение Ин. 15:26, о котором шла речь выше (*Müller-Kessler–Sokoloff*. Op. cit. Vol. IIА. P. 197). Вероятно, издатели сочли, что о нем достаточно сказано в предыдущих публикациях, но для пользователя «Корпуса» это создает определенные неудобства.

К ИСТОРИИ УСТАНОВЛЕНИЯ РУССКО-ЭФИОПСКИХ
ОБЩЕСТВЕННЫХ СВЯЗЕЙ И КУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ
С КОНЦА XVII ПО КОНЕЦ XIX ВВ.

Цель статьи – показать, под воздействием каких факторов и противоречий складывались общественные и культурные связи России и Эфиопии. Эфиопия – первое африканское государство, с которым были установлены долговременные экономические, политические и общественные контакты; проанализировать архивные документы по отношениям правящих кругов российского государства и представителей духовенства к этой проблеме с конца XVII по конец XIX вв. Таким образом, основным объектом исследования являются формы и методы российской внешнеполитической активности в отношении Эфиопии, существовавшие в то время общественно-политические концепции в этом вопросе.

Ключевые слова: Каспийский регион, внешнеполитические приоритеты России, монофизитство, негус, Восточная Африка, Абиссиния.

Первые попытки установления русско-эфиопских дипломатических и религиозных отношений состоялись на рубеже XVII–XVIII вв. Инициатором налаживания связей между двумя странами стал известный саксонский ученый Иов Лудольф, автор историко-географического труда об Эфиопии «История Абиссинии» и главный советник саксонского герцога Эрнста, выступивший с обращением к русскому царю с целью привлечения Эфиопии к военным действиям против Османской империи. Главным же аргументом в пользу установления русско-эфиопских дипломатических отношений, по мнению Иова Лудольфа, должны были служить схожесть религии, нравов и обычаев двух стран¹.

Идею И. Лудольфа с интересом воспринял секретарь российского посольства в Германии саксонец Лаврентий Рингубер, развивший

мысль о возможности тесного союза двух стран для совместных военных действий против Порты и изложивший данную концепцию боярину посольского приказа А.С. Матвееву². Вскоре в 1674 г. в Саксонию к герцогу Эрнсту с поручением московского государя был отправлен подъячий Семен Михайлович Протопопов для выяснения возможности заключения союза России с Абиссинией. Зимой 1674 г. С.М. Протопопов вернулся в Россию с ответом Иова Лудольфа московскому правительству относительно возможных перспектив сближения с Эфиопией³.

Подробно охарактеризовав государственный строй, политическое положение Эфиопии, религиозные обряды народа, автор «Истории Абиссинии» указал также на существование угрозы турецких вторжений в страну и деятельности католических проповедников, высказал пожелание об оказании московским правительством Эфиопии своевременной помощи – «не деньгами и ратными людьми, а нарядами воинскими, которых у них никак нет». Если же русский царь, по мысли И. Лудольфа, выразит готовность заключить с Эфиопией внешнеполитический союз по причине ли общности веры или из желания нанести ущерб турецким силам в Египте, то он может сделать это «через людей годных и верных под образом торговли, ...а то лутче не может быть, токмо чрез армян турского и арапского языка искусных, пути ведомых и тамошних жаров обыклых в совершенстве прийти может»⁴.

Инициатива саксонцев не была лишена смысла, так как путей к установлению отношений с Эфиопией и созданию антитурецкой коалиции искало и российское правительство.

Эфиопские монархи также были заинтересованы в обретении в лице России сильного союзника в борьбе против Османской империи, угрожавшей не только русским, но и границам собственной страны, кроме того, эфиопская церковь надеялась на поддержку русского православия в отпоре религиозной экспансии как со стороны Турции и ее вассалов, так и со стороны Португалии, которая, закрепившись в XVI в. на Африканском Роге, стремилась с помощью иезуитов насадить в Эфиопии католичество и тем самым подчинить ее своему религиозно-политическому влиянию.

Однако русско-эфиопскому сближению препятствовал ряд объективных обстоятельств, и в первую очередь, географическая и политическая изоляция Эфиопии, прибрежные провинции которой

были захвачены Турцией. Эпизодические контакты с внешним миром через александрийского патриарха, до конца XIX в. являвшегося верховным владыкой эфиопских монофизитов⁵, долгое время служили единственным средством международных связей Абиссинии⁶.

Кроме того, реализации масштабных планов по созданию антитурецкой коалиции с участием Абиссинии и религиозно-политическому сближению двух стран помешала внезапная смерть русского царя Алексея Михайловича, сторонника установления дружественных отношений с Эфиопией.

Хотя замыслам саксонцев об установлении русско-эфиопских отношений не суждено было сбыться, книги, записки иностранцев об Абиссинии, несомненно, расширяли знания русских людей о далекой африканской стране и усиливали интерес к ней. Так, еще до появления книги И. Лудольфа на Руси источниками сведений об Абиссинии являлись Библия, хронографы и космографы, одна из которых (принадлежавшая перу Герарда Меркатора и переведенная в 1637 г. на русский язык) неоднократно переиздавалась и получила широкое распространение. В ней содержались ценные географические и политические сведения об Эфиопии, ее правителях и вере населяющих ее народов, говорилось также о богатствах страны, образе жизни черных от солнца христиан, абиссинских монастырях и епископах⁷.

Эфиопские монархи также на протяжении XVII–XVIII вв. неоднократно стремились к установлению дипломатических отношений с православной Россией. В XIX в. сближения с Россией искали эфиопские императоры Теодрос II и Йоханнн IV. И хотя предпринятые ими усилия не принесли конкретных политических результатов, тем не менее, они способствовали проявлению значительного интереса в российских политических кругах к событиям в восточноафриканской стране. Так, уже в 1848 г. в ответ на настойчивую просьбу правителя Египта Мухаммеда Али об отправке русских специалистов для исследования и разработки золотоносных месторождений Судана и Верхнего Египта русское правительство приняло решение о снаряжении в Африку научно-исследовательской экспедиции под руководством горного инженера Е.П. Ковалевского, а также ботаника С. Ценковского, штейгера Бородина и золотопромывальщика Н. Фомина.

Исследовав приток Голубого Нила и достигнув реки Тумат, русские ученые обнаружили богатейшие золотоносные месторождения. Блестяще справившись с поставленной задачей, экспедиция Е.П. Ковалевского посетила области Западной Эфиопии, собрав ценнейшие сведения о военно-политическом устройстве, религиозных верованиях и экономическом развитии Абиссинии. Итогом исследований возвратившегося в 1848 г. в Россию Е.П. Ковалевского стала книга «Путешествие во внутреннюю Африку»⁸, а также поданные им на высочайшее рассмотрение российскому императору Николаю I записки⁹, в которых предлагалась концепция развития торговли России с Египтом, Эфиопией и странами аравийского полуострова.

Не менее важное значение имели выводы Е. П. Ковалевского о самоценности истории и культуры африканских народов, которых, в отличие от европейских исследователей, ученый считал полноценными представителями человеческого рода: «Я старался опровергнуть все нелепые мнения об этой огромной ветви человеческого рода, о которой еще недавно толковали, что она составляет переход от человека к животному, и доказать физиологически, что устройство тела у негра таково же, как и у белого»¹⁰. «Весьма далек я, – отмечал Е.П. Ковалевский, – от того, чтобы быть слепым защитником негров, но я защищаю человека, у которого хотят отнять его человеческое достоинство»¹¹. Подобный взгляд русского исследователя, столь разительно отличавшийся от точки зрения многих современных ему европейцев, писавших о дикости и варварстве африканских народов, стал бесспорной заслугой ученого, обратившего внимание русской общественности на проблемы народов Восточной Африки.

Одним из первых обращений к религиозной и политической истории Абиссинии, также привлечшим внимание русского общества к этой древней обители христианства, стало и написанное за два года до начала экспедиции Е.П. Ковалевского исследование Д.В. Валуева «Христианство в Абиссинии»¹², содержавшее немало интересных сведений об устройстве абиссинской церкви. Охарактеризовав современное ему состояние христианских церквей на Западе и на Востоке, автор обратился к истории древнего эфиопского христианства, представляющего после захвата мусульманами Египта «...единственный остаток свободного христианства в южном

материке древнего мира...»¹³. Только особое географическое положение и недоступность эфиопского нагорья для завоевателей способствовали сохранению этой ветви древнего христианства. Однако «вещественные преграды, которые спасли Абиссинию от волн мусульманских нашествий... вместе с тем разобщили ее с прочиею областью вселенской жизни... и безводные степи Нубии, их огромное расстояние и преграды, положенные исламом, отсеки Абиссинию от всего христианства»¹⁴, – заключает Д.В. Валуев.

Не оставалась в стороне от изучения религии эфиопского народа и русская православная миссия в Иерусалиме. Обширнейшие сведения по Абиссинии, впервые ставшие достоянием широкой российской общественности, собрал находившийся в Палестине в 1848–1856 гг. основатель русской православной миссии в Иерусалиме, архимандрит Порфирий Успенский, установивший дружественные контакты с проживавшими в Святой Земле представителями эфиопского духовенства.

Итогом деятельности архимандрита в Палестине стали опубликованные в «Трудах Киевской духовной академии» статьи¹⁵, во многом повлиявшие на направление внешнеполитического вектора России в отношении Эфиопии. «По любознательности и наипаче по долгу тогдашней службы, – отмечал в одной из своих статей архимандрит Порфирий, – внимание мое обращено было на всех представителей разных христианских вероисповеданий... и в числе их на абиссинских монахов»¹⁶. К ученым же и деловым занятиям «...вверенной мне миссии присоединилось изучение истории церкви по абиссинским книгам и осведомление о современных событиях в Абиссинии от самих эфиопов и от коптов»¹⁷, – продолжает Порфирий.

Несмотря на высокий духовный сан и компетентность, главным образом, в догматических вопросах, П. Успенский, не ограничившись подробным изучением истории абиссинского государства и устройства эфиопской церкви, выступил активным сторонником духовного сближения России с Абиссинией и установления с ней непосредственных политических отношений. Необходимость подобного сближения двух стран, по мнению архимандрита, была тем более очевидна, что «Передовые государства Европы – Франция, Англия и Австрия уже оценившие будущее значение Абиссинии на Ближнем Востоке»¹⁸, активно стремились к установлению с ней дипломатических отношений. От такого внимательного и вдумчивого

наблюдателя, каким, безусловно, являлся Порфирий Успенский, не укрылось и начало ожесточенного соперничества в водах региона Красного моря и у берегов самой Эфиопии двух великих держав – Англии и Франции, – уже захвативших острова Адули и Перим. Одним из возможных результатов возникшей конкуренции, по мысли Успенского, могут быть «...новые события в Абиссинии, кои статься может, зазовут туда и наши военные пароходы»¹⁹.

Таким образом, архимандрит предполагал, что вслед за европейскими державами в Эфиопию должна представительно явиться и Россия, способная принять участие в судьбе абиссинского народа, а также предвидеть развитие будущих африканских событий, особенно «...в те дни, когда эти события приневолили бы ее пожаловать к стенам Александрии и Суэца, или в пристани Массауа, Зейлу и Берберу»²⁰. В пользу необходимости скорейшего сближения России с Абиссинией Успенский приводит и тот факт, что «Франция, Англия и Австрия спознались с Абиссинией недавно и еще не успели стать там твердой ногой»²¹, и, следовательно, «нам еще легко соперничать с ними в преданности абиссинскому царю содействуя различным его предприятиям и намерениям»²². Архимандрит отмечал также, что в лице «деятельного и храброго царя Феодора», прекратившего кровопролитные междоусобицы расов²³ и объединившего эфиопское государство теперь есть с кем договариваться русским дипломатам, поскольку «перевес нашего влияния на абиссинскую церковь будет на нашей стороне по причине единоверия и одинаковых начал церковного управления»²⁴.

И все же, несмотря на доминирующее над протестантством и католицизмом европейских держав религиозное влияние России в Абиссинии, по мнению архимандрита Порфирия, от «перевеса духовного» до «перевеса политического» лежит дистанция огромного размера. Опытный и проницательный священник предостерегал, что на пути к политическому сближению с Абиссинией могут встретиться серьезные противоборствующие силы, вызванные не только возможными интригами со стороны недружественно настроенных к России западноевропейских держав, но и личными наклонностями и предпочтениями самого негуса и его ближайших сановников, а также расположением эфиопского государя к посланнику той или иной европейской страны. В связи с этим для достижения успехов при дворе эфиопского императора необходимо, чтобы представитель

России в Абиссинии «был человеком умным, набожным, добродетельным и гостеприимным»²⁵, способным «держат первенство перед прочими дипломатами», – заключает Порфирий.

Касаясь же определения приоритетных задач российской политики в Эфиопии, архимандрит особенно отмечает необходимость изучения жизни и быта африканских народов, заключения догматического союза православной и эфиопской церковей и поддержки абиссинской монархии, а также содействия скорейшему распространению христианства в сопредельных с Эфиопией странах – Нубии, Сенааре и Кордофана с целью дальнейшего продвижения российского влияния вглубь Африки.

Изложенные в статьях П. Успенского материалы не становились предметом детального изучения российского внешнеполитического ведомства, однако поражение России в Крымской войне и потеря черноморских проливов отвлекли внимание российских политических кругов от Абиссинии. «Наша дипломатия на востоке тогда и не помышляла об Абиссинии»²⁶, – с сожалением констатировал Порфирий Успенский.

Таким образом, внешнеполитические инициативы известного религиозного деятеля и дипломата не были осуществлены, и Восточная Африка еще на протяжении нескольких десятилетий оставалась *terra incognita*²⁷ для большинства россиян.

Особое географическое положение – малая изрезанность побережья и недоступность береговой линии, а также невыносимо жаркий климат всего массива, за исключением его северной и южной полосы, дикие горы и непроходимые леса в течение ряда веков делали поистине невозможными исследование и освоение данных территорий²⁸. Поэтому до открытия Суэцкого канала, связавшего Средиземное море с Красным, английские, французские и португальские мореплаватели сосредоточивали свои торговые операции преимущественно на северо-западном, наиболее доступном побережье, тогда как более богатый природными ресурсами восточный берег оставался почти неизвестным европейцам²⁹. Лишь с открытием Суэцкого канала в 1869 г., превратившим Красноморский регион в важнейшую торговую артерию, связывающую Африку с Европой, положение в корне изменилось.

В сентябре 1885 г. русский дипломатический агент в Каире М.А. Хитров, обеспокоенный активизацией деятельности

крупнейших европейских держав – Англии и Франции регионе Красного моря представил в российский МИД записку об Эфиопии³⁰. Подробно охарактеризовав экономическое положение и государственный строй Абиссинии, дипломат отметил, что в будущем эта восточноафриканская страна способна сыграть важнейшую роль в деле распространения цивилизации в Африке и в связи с чем может стать посредником между европейскими державами и дикими африканскими племенами.

Таким образом, Эфиопия, заинтересованность в территории и ресурсах которой со стороны европейских государств все более возрастала, «сделалась весьма лакомым куском для всевозможных политических любителей». Однако эфиопы, по описанию М.А. Хитрово, крайне враждебны к иностранцам, не доверяют европейцам и ненавидят мусульман, и поэтому все попытки турок, египтян и англичан добиться преобладающего влияния в Эфиопии до сих пор не увенчались успехом. Лишь на дружественную, и близкую по вероисповеданию эфиопам Россию абиссинцы взирают как на естественную покровительницу православия.

Акцентируя внимание на необходимости укрепления российского влияния в регионе, важного для России в политическом и экономическом отношениях, М.А. Хитрово особо подчеркивал и то обстоятельство, что в будущем Эфиопия могла бы стать «серьезным подспорьем для нашей общей политики»³¹, а также транзитным стратегическим пунктом при движении русских судов через Массауа. Для достижения этих целей российскому правительству, по мнению дипломата, особо следовало поддерживать эфиопского царя Иоанна (Йоханныса. – С.А.) в снаряжении посольства в Россию, отправив в Абиссинию русского духовного представителя. Изложенные М.А. Хитрово доводы не только заинтересовали российское внешнеполитическое руководство, но и заметно расширили представления российских политических кругов, а за ними и широкой русской общественности об Абиссинии, наряду с исследованиями Е.П. Ковалевского, Д.В. Валуева, Порфирия Успенского.

Интерес российской политической элиты к освоению региона Красного моря диктовался и неуклонным возрастанием с конца 1870-х – сер. 1880-х гг. значения юго-восточного направления во внешней политике России. Середина 1880-х гг. была отмечена крупными успехами российской политики на Балканах и в Средней

Азии, в Приуралье и в Китае, шло активное экономическое проникновение в Сибирь и Туркестан, заключались выгодные концессии с иранским и афганским правительствами на Ближнем и Среднем Востоке.

Однако усиление российского влияния в восточном регионе наталкивалось на ожесточенную конкуренцию со стороны Великобритании, стремившейся к установлению собственной гегемонии в ближневосточном и среднеазиатском регионах. Средняя Азия, Афганистан, Персия и Туркестан превратились в арену ожесточенного соперничества двух крупнейших европейских держав, ведущих борьбу за получение концессий, рынков сбыта и торговых факторий³². Еще одним важнейшим очагом столкновения интересов двух стран являлся нерешенный «восточный вопрос». Желая обеспечить монопольный контроль над важнейшими средиземноморскими коммуникациями и поставить Россию в зависимость от Англии как «фактической хозяйки проливов»³³, британский кабинет стремился к разделу территорий ослабевшей Османской империи.

Россия же, в свою очередь, стремившаяся к сохранению жизненно необходимой для морской торговли артерии, была заинтересована в том, чтобы проливы оставались во владении ослабленной, но по-прежнему заинтересованной в российской дипломатической поддержке Турции³⁴.

Таким образом, опасаясь крушения Османской империи, а следовательно, и перехода контроля над имеющими столь важное для России значение проливами к европейским державам, российское правительство стремилось, по выражению министра иностранных дел князя А.Б. Лобанова-Ростовского, «заморозить» ближневосточный вопрос. События на Ближнем Востоке косвенно влияли и на политику России в отношении Эфиопии.

Одним из необходимых условий успешного осуществления восточной торговли для России являлось обеспечение надежных морских коммуникаций, способных связать европейскую часть страны с Ближним и Средним Востоком. Южный морской путь – либо в обход Европы и африканского материка, либо через черноморские проливы, Суэцкий канал и Красное море и далее через Индийский океан и Зондский пролив в моря Тихого океана и на Дальний Восток имел для Российской Империи крайне важное экономическое значение. Своевременно оценивший значение Суэцкого канала как

транспортного пути для развития российской морской торговли известный петербургский ученый, профессор К.А. Скальковский в своем исследовании «Суэцкий канал и его значение для русской торговли»³⁵ отмечал, что вопрос об эксплуатации Суэцкого канала «приобретает в настоящее время первостепенную важность для нашего экономического и торгового преуспевания ввиду усилившейся конкуренции других стран при помощи новых путей сообщения»³⁶. Использование Суэцкого канала в целях российской морской торговли могло заметно «облегчить возможность прямых сношений с Цейлоном, Индией, Австралией, Китаем и Японией»³⁷, – подчеркивал ученый. «Плавание по Красному морю, – считал К.А. Скальковский, – открывает для России ряд совершенно новых рынков в странах, прилегающих к этому морю, восточной части Африки, Индийскому океану и Персидскому заливу»³⁸.

Однако успех подобных экспедиций зависел не только от количества запасов угля и наличия транзитных станций и портов на африканском побережье, но и от степени отношений с той или иной колониальной европейской державой, соперничающей в регионе Красного моря³⁹.

Таким образом, нарастание англо-русских противоречий в Средней Азии и на Ближнем Востоке, нерешенность вопроса о средиземноморских проливах и отсутствие удобных и надежных морских коммуникаций, – все это в свою очередь способствовало усилению значения региона Красного моря, и в частности, Эфиопии в юго-восточной политике России и вело к возрастанию интереса российской общественности к этой африканской стране.

Широкое отражение интерес россиян к эфиопским событиям с сер. 80-х гг. XIX в. получил на страницах российской периодической печати, внимательно следившей за событиями в восточноафриканском регионе. Наиболее влиятельные и популярные отечественные издания, такие как «Вестник Европы», «Нива», «Русское богатство», «Гражданин», «Новое время», «Наблюдатель», «Нижегородские ведомости», «Московские ведомости» и «Вестник императорского русского географического общества», публикующие статьи и заметки, посвященные политической истории и религиозным верованиям Абиссинии, анализировали и внешнеполитическую деятельность в регионе крупнейших колониальных держав.

Экономическая заинтересованность российских промышленных и

деловых кругов в зоне Красного моря приводила к еще более внимательному изучению российской прессой политических событий в Восточной Африке, порождая невиданный доселе интерес россиян к истории и культуре Абиссинии.

Так, выражавшая взгляды российских промышленников газета «Московские ведомости», с середины 80-х гг. XIX в. проявляющая пристальное внимание к восточноафриканским событиям, отмечала усиление значения Баб-эль-Мандебского пролива в международной торговле, указывая на необходимость сохранения этой важной торговой артерии под контролем Абиссинии и предлагая поручить ей охрану свободы проливов как, безусловно, нейтральной державе.⁴⁰ «Поэтому... нам, русским, – подводила итог газета, – следует держать сторону Абиссинии», позаботившись о более правильных и деятельных отношениях с этой «отдаленной и заглохшею ветвью восточного христианства»⁴¹.

Но далеко не все российские печатные издания разделяли позицию «Московских ведомостей» в отношении Абиссинии. Так, придерживавшийся либеральных взглядов известный политический обозреватель В. Попов, сотрудник журнала «Наблюдатель», прямо указывал на невозможность со стороны России завязать деятельные дипломатические и торговые отношения с Эфиопией и тем более «оказать давление на политику Англии, Турции и Италии»⁴². В качестве главного аргумента журналист ссылался на тот факт, что Россия не имеет ни одного порта на Красном море и даже в случае его приобретения последний будет немедленно «блокирован превосходящими силами» Англии и других европейских держав.

На развитие дипломатических отношений России с Абиссинией, считал В. Попов, не следует возлагать особых надежд, поскольку «соперничающие с нами державы постараются, без сомнения, чтобы нам отвечали отказом, имея в виду заставить Россию начать невыгодную для нее войну или нанести удар ее национальному достоинству»⁴³. Да и серьезное ослабление Великобритании, по мнению обозревателя, способно привести лишь к усилению Германской империи, которая, сделавшись «первостепенной военной державой на сухом пути, может сделаться столь же могущественной и на море»⁴⁴. Поэтому, заключает В. Попов, России не стоит «увлекаться воображением и строить фантастические, несбыточные планы» в отношении Абиссинии.

Росту внимания российской общественности к Эфиопии способствовала не только экономическая заинтересованность части российских правящих и деловых кругов в эфиопском рынке, но и публикация в прессе рассказов о богатствах этой далекой страны, о многовековой борьбе древнего и «благочестивого христианского царства» с католиками и мусульманами.

Во многих отечественных газетах и журналах то и дело появлялись свидетельства иностранных и российских исследователей – С. Гобата, А. д'Абади, Е.П. Ковалевского, посетивших Абиссинию в различные периоды ее истории и знакомившие русских читателей с богатым наследием и культурой этой «обители восточного христианства».

Влиятельный петербургский журнал «Нива», например, давая собственную оценку положению Эфиопии на мировой арене, констатировал, что «Абиссиния составляет в высшей степени интересный предмет изучения как христианская страна, сохранившая свою первобытную религию, несмотря на то, что кругом замкнута среди племен и государств, давно подчиненных исламу»⁴⁵. Автор обзора указывал, что, становясь предметом пристального изучения для европейцев, «уединенная по своему географическому положению, и крайне своеобразная в отношении нравов и быта ее жителей, Абиссиния представляет собой какое-то странное смешение начатков цивилизации с глубокой первобытностью»⁴⁶.

Таким образом, в российской прессе начали появляться статьи, посвященные не только экономическому развитию африканской страны и политическим событиям в регионе, но и знакомящие российского читателя с языком, культурой, военным делом, традициями и бытом эфиопского народа, что становилось выражением общей тенденции, заключавшейся в проявлении особого повышенного внимания русских к истории и культуре Востока и африканских обществ.

Усиление же интереса к Красноморскому региону и событиям в Восточной Африке, спровоцированного публикациями российской прессы, в свою очередь, выразилось и в организации первых успешных российских экспедиций в Абиссинию. Так, летом 1887 г. поручик 155 пехотного полка В.Ф. Машков обратился к военному министру России генерал-адъютанту П.С. Ванновскому с запиской, в которой изложил свои соображения относительно Эфиопии. Подчеркнув стратегическое значение Абиссинии и Суэцкого канала

«для колониальных государств Европы», а также особое расположение абиссинцев к русским, В.Ф. Машков обратил внимание министра и на растущее торговое значение Эфиопии: «...когда Абиссиния пробьется к морю, это вызовет в ее населении массу новых потребностей, удовлетворение которых могла бы взять на себя наша промышленность, ...а усиление нашей заводской и фабричной деятельности должно было бы отозваться на благосостоянии населения и ценности кредитного рубля»⁴⁷.

В.Ф. Машков указывал на необходимость установления прочных отношений России с Абиссинией и в той связи, что Эфиопия, проявляя заинтересованность в налаживании связей с Россией, предпринимала неоднократные попытки к этому. Кроме того, усиление российского влияния в зоне Красного моря, по мнению В.Ф. Машкова, явилось бы и важнейшим средством давления на Англию, крайне опасавшуюся за сохранность своих владений в Египте, а также заставило бы «просвещенных мореходов значительно понизить враждебный нам (России. – С.А.) тон в делах европейской и азиатской политики»⁴⁸. «Если же благоприятная минута будет сейчас упущена, – предостерегал В.Ф. Машков, – то может случиться, что Абиссиния и связанные с ней выгоды будут навсегда потеряны для России». Не найдя союзника в лице российского правительства, Эфиопия, по мнению В.Ф. Машкова, будет вынуждена искать помощи европейских держав, и «Англия первая явится на зов Абиссинии и протянет ей не одну, а обе руки, из которых после ее уж и не выпустит»⁴⁹.

Изложенные в записке В.Ф. Машкова сведения вызвали усиление интереса к Эфиопии в правительственных кругах, став предметом пристального изучения российского внешнеполитического ведомства. Осенью 1887 г. в письме военному министру России генерал-адъютанту П.С. Ванновскому министр иностранных дел страны Н.К. Гирс сообщал, что он с большим интересом прочел записку В.Ф. Машкова и вполне сочувствует его смелому желанию оправиться в Эфиопию для изучения страны, хотя и не знает, «до какой степени оно осуществимо»⁵⁰. В декабре военный министр вновь вернулся к этому вопросу, препроводив записку В.Ф. Машкова в МИД для более тщательного рассмотрения. Однако отзыв директора Азиатского Департамента И.А. Зиновьева по поводу целесообразности и своевременности подобного путешествия был отрицательным. И.А. Зиновьев констатировал, что проект «смелого и трудного

предприятия основывается исключительно на предположениях гадательного свойства», и счел преждевременной речь о возможных выгодах подобной поездки⁵¹.

И все же благодаря собственной настойчивости и в целом удачному стечению обстоятельств, В.Ф. Машков сумел получить состоявшуюся 19 декабря 1888 г. аудиенцию у военного министра России П.С. Ванновского, в результате чего на имя царя поступило письмо генерал-адъютанта, оправдывающее целесообразность отправки поручика В.Ф. Машкова в Эфиопию. «При недостаточном знакомстве нашем с Абиссинией, – говорилось в докладной, – и ввиду той роли, какую это государство может играть в будущих событиях на берегах Красного моря, представляется весьма желательным собрать по возможности точные данные о составе и достоинстве абиссинских вооруженных сил»⁵². Министр также испрашивал соизволения царя на зачисление поручика В.Ф. Машкова в запас и выделения двух тысяч рублей для нужд экспедиции. Высочайшее соизволение на командировку В.Ф. Машкова в Эфиопию последовало 24 декабря 1888 г., а уже через несколько дней офицер в качестве частного лица и корреспондента газеты «Новое время» отправился в Абиссинию.

В середине февраля, преодолев множество трудностей и противодействие итальянских властей, стремившихся под любым предлогом не допустить русского офицера в Абиссинию, В.Ф. Машков, добравшись до границ Эфиопии, но, не имея дипломатического поручительства российского правительства, был вынужден надолго задержаться в Харраре, ожидая письменного разрешения негуса⁵³ на въезд в Энтото. Положение не имевшего официальных полномочий, оказавшегося в чужой стране поручика также осложнялось явной недостаточностью выделенных военным министерством средств для продолжения путешествия. Не дождавшись обещанной военным министерством предназначенной для содержания, состоявшего из нескольких человек отряда финансовой помощи, задолжавший четыре тыс. франков православным грекам, В.Ф. Машков лишь благодаря собственной решимости и твердости духа отправился вглубь страны к Анкоберу и в Энтото.

Приезд В.Ф. Машкова, совпавший с важными событиями в стране, приведшими к императорской власти шоанского негуса Менелика, как нельзя лучше отвечал интересам нового правителя

Эфиопии, нуждавшегося в установлении дипломатических отношений с крупнейшими европейскими державами, в том числе и с Россией. Русский офицер удостоился торжественной аудиенции у негуса, в ходе которой Менелик интересовался сведениями о России, царской семье, обсуждал стоявшие перед Абиссинией внешнеполитические проблемы и возможность развития торговли с Россией для удовлетворения нужд развивающейся эфиопской промышленности.

Важным свидетельством особого расположения негуса к русскому офицеру можно считать оказание поручику почестей во время нескольких аудиенций у Менелика, радушный прием симпатизировавшего путешественнику императора и даже разрешение сидеть в присутствии эфиопского монарха, дозволявшееся ранее лишь итальянскому послу в Абиссинии графу К. Антонелли. Лишь в середине сентября, после месячного пребывания в резиденции негуса, В.Ф. Машков отправился в Россию, увозя с собой дружеское письмо императора Менелика II к русскому царю Александру III и дары эфиопского правителя царской семье.

По возвращению в Россию результаты экспедиции В. Машкова были высоко оценены российским внешнеполитическим ведомством и получили всестороннее освещение в российской периодической печати⁵⁴. Так, отзываясь о результатах деятельности В. Машкова в Абиссинии, русский посол в Константинополе А.И. Нелидов в письме министру иностранных дел России Н.К. Гирсу отметил важность установления контактов с Абиссинией, указав на необходимость всестороннего изучения Эфиопии и невозможность для России стоять в стороне от африканских дел. «Дружеские сношения с Абиссинией, – говорилось в письме, – и некоторое правительственное над ней покровительство и содействие ей могут вполне отвечать этим требованиям, доставляя нам возможность безопасного воздействия на соперничество в этих отдаленных странах других европейских держав»⁵⁵. А.И. Нелидов также настоятельно просил Н.К. Гирса не упустить благоприятную для России возможность и немедленно установить отношения с Эфиопией, послав в ответ на письмо негуса экспедицию по случаю недавней торжественной коронации эфиопского императора⁵⁶.

Стремясь придать экспедиции не только официально-деловой, но и духовный, а также научно-исследовательский характер, МИД обратился за помощью к Святейшему Синоду и Императорскому

Русскому Географическому Обществу, членом которого был избран В.Ф. Машков.

«Действительный член Общества В.Ф. Машков, - говорилось в протоколе заседания РГО от 5 января 1896 г., – прекрасно зарекомендовавший себя как путешественник, желал бы предпринять новую экспедицию в Абиссинию с научной целью и обращается к Обществу с просьбой помочь ему осуществить эту поездку»⁵⁷. На заседании общества было принято постановление: «вполне одобряя намеченный им (В.Ф. Машковым – *С.А.*) план работ, озаботиться объяснением возможности осуществить предприятие, которое принять под покровительство Общества, снабдить господина Машкова инструкциями и всеми инструментами и научными пособиями, какие будет признано полезным дать ему по мнению Вице-председателя Общества»⁵⁸.

В состав предстоящей экспедиции также вошли несколько духовных и светских лиц. Экспедиция должна была преправить Менелику дары русского царя, коллекцию ценных вещей и оружия для эфиопской армии при желании на то абиссинского негуса.

В январе 1890 г. после встречи с царем и по получении необходимых дипломатических инструкций В.Ф. Машков отбыл с экспедицией в Абиссинию, достигнув в начале июня Таджурского залива и Обока⁵⁹, являвшегося важным административным центром Французского Сомали⁶⁰, где был встречен французским консулом Ф. Лагардом, явно не желавшим успеха российской экспедиции. Втайне опасаясь усиления духовного и политического влияния России на эфиопского негуса, Ф. Лагард с присущей ему настойчивостью сумел убедить эmissаров Святейшего Синода Тихона и Григория в опасности подобного путешествия и покинуть экспедицию. С отбытием священников на родину экспедиция, несомненно, потеряла свое духовное значение, однако главная цель ее – установление контакта с эфиопской стороной была достигнута.

По случаю приезда русской делегации в Гильдессу в городе был устроен оружейный салют, дома абиссинцев были нарядно украшены пестрыми флагами. «Я был поражен предупредительностью этих чернокожих, которых мы в Европе привыкли называть дикарями»⁶¹, – вспоминал впоследствии В.Ф. Машков, находясь под впечатлением торжественности оказанного приема.

18 октября 1891 г. караван экспедиции Русского географического

общества торжественно въехал в Аддис-Абебу, где состоялась аудиенция у эфиопского императора и вручение поразивших императорских сановников своей роскошью царских подарков. Письмо императора Александра III негус принял стоя в знак особого уважения к русскому царю. Когда же речь зашла о якобы признанном Эфиопией итальянском протекторате, Менелик с негодованием отверг саму возможность подобного подчинения Италии и заявил о своем самом искреннем расположении к России, в помощи которой его страна так нуждалась.

Эфиопский правитель вручил русскому офицеру письмо для российского императора, в котором просил царя Александра III о содействии в разрешении конфликта с Италией: «Умоляю помочь нам или хотя бы дать совет, что мы должны делать, дабы избежать напрасного кровопролития, уже и так много веков бесполезно истощающего нашу страну»⁶². В ходе последовавшей после аудиенции частной беседы Менелик обратился к В.Ф. Машкову с просьбой выяснить вопрос о возможности отправки в Абиссинию русских военных инструкторов, столь необходимых для молодой эфиопской армии: «Я прошу у государя императора. Я об этом напишу подробно в письме, с которым буду просить Вас отправиться скорее в Россию»⁶³. Когда все необходимые приготовления к отъезду были закончены, В.Ф. Машков без промедления с большим почетом отправился в Россию.

По возвращении на родину посредническая деятельность В.Ф. Машкова в Эфиопии получила высокую оценку МИД и лично императора Александра III. Так, в начале декабря 1892 г. статс-секретарь Министерства иностранных дел Н.П. Шишкин свидетельствовал в своем докладе царю: «Машков исполнил возложенное на него поручение с совершенным успехом, не причинив притом никаких политических затруднений императорскому правительству. Он завязал впервые сношения России с Абиссинией, где был принят, по-видимому, с большим почетом»⁶⁴.

Таким образом, результатом деятельности блестяще выполнившего возложенную на него миссию В.Ф. Машкова стало установление политических контактов с Эфиопией. Добытые В.Ф. Машковым в двух его поездках в Абиссинию сведения о политическом развитии страны, верная и глубокая оценка дипломатической деятельности европейских держав в Северо-

Восточной Африке оказали неоценимую услугу российскому МИД, послужив своего рода основой для формирования российской политической доктрины в отношении этой страны, одновременно способствуя усилению интереса российских правящих кругов и общественности к Эфиопии.

В целом же подводя итог анализу этих первых политических и религиозных контактов России с Эфиопией, хотелось бы особо отметить, что результатом деятельности русских дипломатов, ученых, представителей духовенства стала не только организация успешных научно-исследовательских и официально-деловых экспедиций в Абиссинию в конце XIX в., но и расширение представлений российских политических кругов и общественности об Эфиопии, установление культурных связей с этой страной. Накопленный же в процессе их развития потенциал стал своего рода первоосновой для последующего научно-исследовательского изучения Абиссинии, одновременно способствуя дальнейшему развитию дипломатических и общественных отношений двух стран.

Примечания

1. См.: Центральный Государственный Архив Древних Актов (далее – ЦГАДА), Ф. 84, Сношения России с Саксонией. Оп. 1, Д. 7, 8, 9, 10.
2. См. *Васин И.И.* Политика капиталистических держав в Эфиопии. М.: Наука, 1974. С. 149–150.
3. *Белокуров С.А.* О сношениях России с Абиссинией в XVII в. // Русское слово. М., 1895. № 192. С. 5.; См. также: *Харламович К.* К истории церковной взаимности в XVIII столетии // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1910. № 9. С. 60–92; *Он же.* Еще о сношениях с Абиссинией // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1910. № 12.
4. *Харламович К.* Указ. соч. СПб., 1910. № 12. С. 359.
5. Монофизитство – учение о единой сущности Иисуса Христа.
6. *Хренков А.В.* Русско-эфиопские отношения на рубеже XIX и XX вв. // Азия и Африка сегодня. М., 1984, № 9. С. 28.
7. *Васин И.И.* Указ. соч. М., Наука, 1974. С. 152.
8. *Ковалевский Е.П.* Путешествие во внутреннюю Африку. СПб., 1849.
9. *Ковалевский Е.П.* Проект торговли России с Египтом и берегом Черного моря; Он же: Нынешнее политическое и торговое состояние Судана и Абиссинии. СПб., 1849–1850.
10. *Ковалевский Е.П.* Экспедиция к золотым россыпям в верховьях Нила,

- отправленная египетским пашою под началом русской службы подполковника Е. П. Ковалевского. СПб., 1849. Вып. 1, С. 14.
11. *Ковалевский Е.П.* Путешествие во внутреннюю Африку. СПб., 1849. С. 125.
 12. *Валуев Д.В.* Христианство в Абиссинии. М., 1845. С. 7.
 13. Там же. С. 7.
 14. Там же. С. 8.
 15. *Успенский П.* Церковное и политическое состояние Абиссинии с древнейших времен до наших дней // Труды Киевской Духовной Академии. Киев. Т. 1, 1866; *Он же.* Участие России в судьбе Абиссинии // Труды Киевской Духовной Академии. Киев. Т. 2, 1866.
 16. *Успенский П.* Церковное и политическое состояние Абиссинии с древнейших времен до наших дней // Труды Киевской Духовной Академии. Киев. Т. 1, 1866. С. 5.
 17. Там же. С. 5
 18. *Он же:* Участие России в судьбе Абиссинии // Труды Киевской Духовной Академии. Киев. Т. 2., 1866. С. 417.
 19. Указ. Соч. Т. I. С. 19.
 20. *Успенский П.* Труды Киевской духовной академии. Киев. 1866. Т. 2. С. 417.
 21. Там же. С. 418.
 22. Там же. С. 418.
 23. Рас – феодальная знать Эфиопии.
 24. Там же. С. 419.
 25. Там же. С. 420.
 26. Успенский П. Указ. соч., Т. 1. С. 10.
 27. Terra incognita – неизвестная земля (лат.)
 28. *Ротштейн Ф.А.* Международные отношения в конце XIX века. М., Наука. 1960. С. 100.
 29. Там же. С. 101.
 30. Архив Внешней Политики Российской Империи (далее – АВПРИ). Посольство в Константинополе. Д. 3202. Л. 24.
 31. Там же. Л. 27.
 32. См.: *Грулев М.* Соперничество России и Англии в Средней Азии. СПб., 1909; *Жигалина О.И.* Великобритания на Среднем Востоке XIX-начала XX вв.: Анализ внешнеполитических концепций. М., Главная редакция восточной литературы, 1990; *Субботина И.П.* К вопросу об истории формирования концепции английского колониализма. Ученые записки МОПИ. М., Издательство МОПИ, 1971. Вып. 13, Т. 288.
 33. *Хвостов В.М.* История дипломатии. Т. II. М., 1963. С. 92.
 34. *Пономарев В.Н.* Свидание в Бальморале и русско-английские отношения 90-х годов XIX века. // Исторические записки. М., Издательство АН СССР, 1974. Т. 99. С. 340–341.

35. *Скальковский К.А.* Суэцкий канал и его значение для русской торговли. СПб., 1870.
36. Там же. С. 75.
37. Там же. С. 139.
38. Там же. С. 139.
39. Канцлер А.М. Горчаков / Под ред. Е.М. Примакова, И.С. Иванова. М., Международные отношения, 1998. С. 186.
40. Московские Ведомости. М., 24. XI. 1884. С. 3.
41. Там же. С. 3.
42. Наблюдатель. СПб., 1886, № 3. С. 31.
43. Там же. С. 32.
44. Там же. С. 33.
45. Нива. СПб., 1884. № 29. С. 694.
46. Там же. С. 694.
47. Цит по: *Хренков А.В.* Указ. соч. С. 29.
48. См. также: АВПРИ, Ф. 151. Политархив, Оп. 482, Д. № 2003. Л. 6.
49. Там же. Л. 6–7.
50. Цит по: *Хренков А.В.* Машков в Эфиопии (между подвигом и авантюрой) // Азия и Африка сегодня. 1998. № 11. С. 123
51. АВПРИ, Ф. 151 Политархив, Оп. 482, Д. 2003, Л. 13-14.
52. Цит по: *Хренков А.В.* Указ Соч. С. 123.
53. Негус негест – императорский титул в Эфиопии.
54. Газета «Новое время» из номера в номер печатала корреспонденции В.Ф. Машкова из Эфиопии. (1891–1892 и в 1893 гг. № 6069, 6076, 6095, 6102, 6131).
55. АВПРИ, Ф. 151 Политархив, Оп. 482. Д. № 2003. Л. 30.
56. Там же. Л. 30.
57. Известия Императорского Российского Географического Общества. СПб., 1891. Т. 27. Вып. 6. С. 562.
58. Там же. С. 562.
59. Обок – французское владение на побережье Красного моря, приобретенное французским консулом в Адене в 1862 г. у племени данакилей. Крупнейший административный центр Французского Сомали.
60. Французское Сомали – территории побережья Красного моря, находившиеся с 1884–1888 гг. под протекторатом Франции. В состав Французского Сомали вошли: Обок, Таджура, Дулжун, Сагалло, Джибути.
61. АВПРИ, Политархив, Оп. 482, Д. № 2008. Л. 138.
62. Там же. Л. 157.
63. Там же. Л. 26.
64. Там же. Л. 29.

AKKADIAN SENTENCES ABOUT THE PRESENT TIME (II/3)

(Морфологические средства выражения семантики настоящего времени в аккадском языке (II/3))

Статья продолжает серию работ автора о грамматических свойствах суффиксального спряжения в аккадском языке (в традиционной грамматике эта форма называется *стативом*). Основная часть работы в целом и настоящей публикации в частности состоит из отдельных главок (или «словарных статей»), которые представляют собой морфосинтаксические портреты частотных аккадских глаголов: в каждой статье анализируется грамматическая семантика суффиксального спряжения данного глагола в соотношении с его другими финитными формами (или «временами»). Публикация включает также три теоретических экскурса, в которых предлагаются предварительные обобщения и гипотезы, вытекающие из уже проделанной работы.

Ключевые слова: семитские языки, глагольная система аккадского языка, суффиксальное спряжение

This contribution is a continuation of my inquiry into the meaning of the Akkadian Stative, termed here the Suffixing Conjugation (= the SC), and into the way Old Babylonian (= OB) and Old Assyrian (= OA) express the present-time sense.¹ I will summarise the problems I am trying to solve and then turn to the analysis of the list of verbs started in B&B 3.

Two interrelated observations provided the initial impulse to this undertaking.

1. The Akkadian verb uses more than one inflectional exponent in order to express the contemporaneity with a reference point (in simple terms, “present-time sense”). In particular, earlier research failed to notice that the Pres. *iparras* is hardly ever used to encode *telic* present-time

processes. This function was simply assumed to be one of the meanings of the Pres., with no proof whatsoever. The ways in which the SC contributes to the present-time domain were also barely recognized.

2. Unlike the three prefixing “tenses”, the SC is totally unpredictable. We have no reliable criteria allowing us to predict whether the SC of a given frequent verb at all exists. If it happens to exist, we have no way to foresee its meaning and frequency.

From our reference works and reading experience we know that the SC of transitive verbs can sometimes be both **A** (= active) and **P** (= passive), that the SC of some common atelic verbs is not attested, that the SC is sometimes lexicalized, i. e. it acquires lexical meanings different from those of other tenses of the same verb. Yet no hard-and-fast rules that are responsible for these facts and explain them have ever been formulated.

I know of two insightful studies² that mention some of the above riddles of the SC. Yet both studies work with diachronic theories that are not necessary for the understanding of the data I am speaking about. For my part, I prefer to do without working diachronic hypotheses about the Akkadian verb at all, and this is for two reasons. First, we have no plausible reconstruction of the Proto-East Semitic and Proto-Semitic verb, and will hardly get one in the near future.

Second, we have no idea about what happened to the Akkadian verb in the first millennium BC. It is generally believed that already in Middle Babylonian (= MB) the t-Perf. *iptaras* replaced the Pret. *iprus* as the main narrative form. Apart from this, no dramatic changes in the Akkadian verb over almost two millennia have been reported (e.g., no new analytical denominal verb forms are attested at the side of the old morphological repertoire). Needless to say, a spoken vernacular can hardly maintain its verbal system intact over such a long time span.

Therefore, I decided to exploit the rich corpora of OB and OA in order to describe the way in which both dialects code the present-time sense, with no possible diachronic implications of this endeavour in mind. This meaning-oriented Fragestellung is coupled with the form-oriented one, in the way of a descriptive grammar: I also analyse further functions of the SC, and, less rigorously, further functions of other morphological exponents of the present-time sense.

Given the nature of the posed questions, I chose the inductive procedure: each frequent verb has to be considered separately as to the way it codes the present-time sense. In the course of this analysis (started in

B&B 3), I have come to certain generalizations which I now submit to the readers' judgement.

In the table below, I formulate a prediction on the relative productivity of the SC for the eight semantic groups into which I subdivide the totality of Akkadian TELIC TRANSITIVE VERBS (= TTV). For the purposes of this calculus, I subsume punctual transitive verbs (such as *kašādum* “to reach”) under the category TELIC, because both punctual and telic events (such as *lawûm* “to surround”) imply resultative states as their natural output: *kašdāku* “I have reached”, *lawi* “it is surrounded”, “he has surrounded”. Conversely, atelic situations (such as *rāmum* “to love”) presuppose no resultative states.

Yet, some atelic transitive verbs do have the productive SC, as e. g. *akālum* “to receive victuals”, *epēšum* “to do”, *erēšum* “to cultivate (a field)”, *ḥašāḥum* “to need, desire”, *kalûm* “to hold, detain”, whose SC has been in some way or other treated in the previous parts of this study. An important question is why *erēšum* and *kalûm* have the SC both **A** and **P**, *epēšum* has the SC **P**, *akālum* and *ḥašāḥum* have the SC **A**, while *rāmum* “to love” and *kullum* “to hold” have none, though these two verbs seem to belong to the same semantic groups as *ḥašāḥum* and *kalûm*, respectively.

In the table, the productivity cline is as follows: “productive” > “not productive” > “rarely formed”. Among the eight classes of TTV, there are three with the productive SC: one of them **A**, the other two **P**. Both the classification and evaluations are based on the research done in the course of this study and are subject to refinements. “Productive” implies absence of further semantic constraints on the formation of the SC in a given class. “Not productive” means that the SC is attested infrequently and mostly with contextual readings deviating from the classic RESULTATIVE sense (e.g., PERFECT, SIMPLE PAST, or HABITUAL PRESENT). “Rarely formed” means that in this class the SC of a given verb is either marginally attested or not attested at all.

The word “rarely” reflects my speculation that under certain semantic and/or pragmatic requirements (i.e., with strong contextual support) speakers of early 2nd millennium Akkadian were able to produce the SC of these classes.

highly dynamic “unobservable” meanings	the SC active 1. rarely formed: <i>dīk</i> “he has killed”	the SC passive 2. not productive: <i>dīk</i> “he is/was killed”
highly dynamic “observable” meanings	3. not productive or rarely formed: <i>naksāku</i> “I have cut”	4. productive : <i>nakis</i> “it is cut”
low dynamic agent- oriented meanings	5. productive : <i>leqi</i> “he has received”	6. rarely formed: <i>leqi</i> “it is received”
low dynamic object-oriented meanings	7. not productive or rarely formed: <i>nadnāku</i> “I have given”	8. productive : <i>nadin</i> “it is/was given”

As the table shows, the eight groups are constituted by the interplay of three semantic features, each of them having two values. This gives us six basic parameters: high/low dynamicity, “(un)observability”, agent vs. object orientation. My calculus is based on the assumption that for high transitivity meanings, the important variable is “observability”; for low transitivity meanings, the relevant factor is “orientation” of the TTV event toward the agent or otherwise. The criterion of observability (“Anschaulichkeit”) makes more sense for **P** readings of the SC than for **A** ones, yet here I take this feature to be a general characteristic of the SC of a given highly dynamic TTV, irrespective of diathesis.

Consider a selection of illustrative examples:

1. *dīk* * “he has killed” is a hypothetic example, not actually attested.

2. In the core OB, *dīk* appears only in the past-time contexts (“he **was** killed”). The N-stem of this verb is frequent in the Pres., but its Pret. is not attested at all (CAD D 42), so *dīk* seems to have replaced **iddīk* in this N-stem paradigm³. *Mašāʾum* “to rob”: *mašʾāku-ma allik-am* “**I was robbed**, and then I came here” (Prag I 431:7). (Hecker translates “Ich wurde bestohlen, bevor ich herkam”). *Mašʾāku* is here a kind of perfective past rather than genuine Resultative. Consider another token of *mašʾāku* in OA: BAR *ma-na ša KÁ a-bu-lim ša ta-ak-bi-a-ni šé-bi₄-lam ma-áš-ḥa-ku-ú ù a-na-ku a-ga-mì-il₅-kà* “send me the half mina that you promised me at the gate. **I am robbed**, yet I am going to do you a favour (there follows the “favour”, i.e. a business proposal)” (TCL 4, 13:21–25, for a translation of ll. 26–29 see CAD M₂ 208a). I do not dare to decide whether *ma-áš-ḥa-ku-ú*

refers here literally to an act of robbing (as is likely the case in Prag I 431:7) or is a metaphor of the author's insolvency, i.e. whether it is a resultative or a descriptive predicate. From the examples accumulated in CAD M₁ 361b, it follows that prefixing forms of *mašā'um* could be used in OA with a milder sense "to treat unfairly, to abuse (in business relationships)".⁴ The SC of such frequent verbs as *naqārūm* "to tear down, destroy", *nêrum* "to strike, kill", *šagāšūm* "to kill, slaughter" is hardly ever attested for their basic meanings (B&B 3. P. 138).⁵ On the "unobservable" nature of these high-transitivity meanings, see TRC 29.

3. *anāku-ma kabsāk-šunūti* "It is **I** who **will trample** upon them" (ARMT 10, 53:16).

4. *inanna GIŠ.MA.NU nakis* "now the MA.NU-wood **is cut**" (AbB 12, 194:8ff.); *eleppum ... maḥṣat* "the boat ... is damaged" (AbB 12, 95:18f.); *ina nakkaptī-šu maḥiṣ* "he is smitten in his temple" (TLB 2, 21:9").

5. OB *leqi* "he has (got)", OB *maḥir* "he has (received)", OA *adim* "he has invested, he owns a share", OA *šapik* "he has invested", OB *aḥiz* "he has (wife) = he is married", "he knows". These SC forms are productive, some of them are represented by dozens of tokens, see the respective entries in my articles in B&B 3 and B&B 4, and below in this contribution. Here also belong the SC of *magārūm* "to agree" (*magir* "he agrees/he has agreed", No 54 below, both OA and OB), OB *lamādum* "to learn" (*lamid* "he knows smth., he has an experience of smth., he is aware of smth.", see No 52 below), and *kašādum* "to reach" (*kašdāk-ka* "I will reach you", see B&B. P. 147). The shared semantic feature of this class is the "middle voice" sense (i.e., the agent of the verbal event is predictably affected by it).⁶

6. OB *leqi* and OA *laqi* "it is taken" are rare (Loesov 2010 No 43). OB *maḥir* *"it is received" (B&B 4, No 44), OA *adim* and *šapik* *"it is invested" are all unattested (No 50 and 51 below). OB *aḥiz* *"it is taken" and *lamid* *"it is known" are not attested either (see No 52 below). The SC **P** *kašid* "he has been seized (in flagranti)" is rare: *ul ina pilši ka-aš-da-a-ku* "I have not been seized in burglary" (AbB 2, 83:32), see B&B 3. P. 147.

7. OB *nadnāku* and OA *tadnāku* "I have given" are attested a few times (No 58 below). OA *ṭaḥi*, OB *ṭeḥi* *"he has added", *būr*⁷ *"he has established the facts of the case, he has convicted" are not attested.

8. OA *ṭaḥi*, OB OA *ṭeḥi* "it is added" is productive in business correspondence (see CAD Ṭ 78). Other productive tokens within this class are e. g. *nadin* "it is given" (No 58 below), *šakin* "it is

placed/stored”, and OB *būr* “he is/was convicted (of a crime)”, “it is/was established” (CAD B 128f.).

It turns out that among low dynamic lexemes there are such whose SC can get agent- or object-orientation with about equal easiness. One such lexeme is OA *nadārum* in the meaning “to place, to deposit” (see No 59 below). Its SC is productive in both **A** and **P** sentences. OB examples are the SC of *lawūm* “to surround” (B&B 4, No 42) and *ḥabālum* “to harm, wrong” (B&B 3. P. 145). This kind of verbs is not particularly frequent.

Our inquiry shows that the grammatical behaviour of a given verb varies depending on its individual meanings. Thus, not all four tenses can be formed for every meaning of a given verb. Hence, the availability and meaning of the SC are often related not to the “dictionary verb” as a whole (e.g. *nadūm* or *šapākum*), but rather to its major “sub-entries”. Therefore I will sometimes call the dictionary shells of verbs “vocables” (such as *nadūm* or *šapākum*), while the “sub-entries” will become “lexemes”. This suggestion is inspired by the terminology of I. Mel’čuk and other Russian philologists who developed the model of “An Explanatory Combinatorial Dictionary of Modern Russian”.⁸

Excursus I. *šumma awīlum kalbam našik*⁹

The two-argument sentences built according to the pattern «*šumma* S_{nom} S_{acc} V_{SC}»¹⁰ are ubiquitous in OB divination protases, and their syntax presents a problem which has not been paid sufficient attention in the grammatical literature on Akkadian. The problem is barely noticeable when the exponent of S_{nom} is (or appears to be) an agent-like entity, e.g. *šumma erūm iṣṣuram šabit* “if an eagle holds a bird”,¹¹ but this patently “active” (or “eventful”) variety is rare in omens. For OB extispicy, the usual kind of «*šumma* S_{nom} S_{acc} V_{SC}» pattern will be illustrated by the following sentence: *šumma AŠ* (= *šēpum* fem.) *qām_{acc} parkat* “if a ‘footmark’ is crossed by a filament_{acc}” (YOS 10, 44:48, tr. of CAD P 154b). Clearly, *šēpum* is not a patient nor is *qām* an agent (or even an instrument), if only because an anatomic picture implies no agency.¹² Besides, the sentence *šumma šēpum qām parkat* cannot be passive in any figurative or analogical sense either. Note that an active transitive sentence like *šumma awīlum awīlam ubbir_D* “if a man accused another man” (CH §1) cannot be transformed into a passive sentence **šumma awīlum_{nom} awīlam_{acc} ūtabbir_{Dt}* “if a man_{nom} was accused by another man_{acc}”, i.e. the Acc. does not encode the agent in passive constructions with verbs in prefixing tenses. The

«*šumma* S_{nom} S_{acc} V_{SC}» pattern is possible because in Akkadian the SC is “in principle” (or “virtually”, as a systemic possibility) diathesis-neutral, which is manifest in the fact that the SC of certain transitive (mostly G-stem) verbs is used both ways: *kaspum*_{nom} *nadi* “the silver **is deposited**” (by a depositor unmentioned within the clause) vs. *kaspam*_{acc} *nad^rāku* “**I have deposited** the silver” (for OA references, see the entry *nadûm* below). I suggest that in the artificial linguistic world of divination protases, this virtual feature is taken to the extreme: individual realizations of the «*šumma* S_{nom} S_{acc} V_{SC}» pattern are themselves “stripped of diathesis”, i.e. HAVE NO CONTEXTUAL VOICE VALUE, not even as a linguistic metaphor. Thus, the sentence *šumma martum išissa štram katim* (YOS 10, 31 IV 25ff.) does not say whether “the gallbladder base **covers** flesh” or “**is covered** with flesh”.¹³ The answer depends entirely on our knowledge of the world, and same is true of YOS 10, 44:48 quoted above.

I suggest that «*šumma* S_{nom} S_{acc} V_{SC}» construction in omen protases has to do with the communicative organization of the sentence rather than voice. In this kind of protases, the Nom. codes the topic of the sentence, while the Acc. codes the focus/rheme. This fact is trivial: it stands to reason that this coding principle follows the one dominant in the “natural” Akkadian. Generally speaking, the Nom. is the “zero” case (the least contextually bound), while the Acc. expresses some kind of dependency relation, therefore with the default syntax (an active voice transitive sentence with neutral word order) the Nom. is usually topical, while the Acc. belongs to the focal part of the utterance. Consider also the following well-known protasis of a medical prescription: *šumma awilum*_{nom} *kalbam*_{acc} *našik* ‘if a man has a dogbite’ (BAM 393rev.: 5, translation of B. Kouwenberg, p. c.), which on purely morphological grounds could be construed “if a man has bitten a dog”,¹⁴ with the **A** transitive SC form.

By way of illustrating this “actualized neutralization” hypothesis, I will adduce another syntactically pregnant example: *šumma* 2 *tallû pūšam*_{acc} *nadû* “if there are two diaphragms with white spots_{acc}” (YOS 10 42 ii 57). If we take out *pūšam*, we will get a sentence *šumma* 2 *tallû nadû* which makes perfect sense: “if there are two diaphragms” (see CAD N₁ 91a and the entry *nadûm* below). Now *pūšam* creates a new syntactic and communicative pattern, while the SC seems to retain its existential meaning (the existence of *two* diaphragms is no trivial fact, therefore this information is also focal). The data on whether the white substance (*pūšum*) had been discharged by the *tallû* (“active” reading) or added from

elsewhere (“passive” reading) is outside the scope of this sentence. In other words, the SC form *nadû* has here no diathetic reading at all.¹⁵

The main reason that makes me postulate this type of diathesis-neutrality for the omen protases is as follows: If what we have in *šumma awīlum_{nom} kalbam_{acc} našik* is a garden variety of something like the adverbial Acc.¹⁶ or the Akkusativ der Beziehung/*tamyīz*,¹⁷ why then the prefixing morphological passive of Akkadian is of the *mašūl* type, i.e. why doesn't it allow the regular expression of agent/instrument and similar participants via the Acc. as the arguably adjunct case?¹⁸

This Excursus is meant to serve merely as a preliminary grammatical note to the analysis of two-place tokens of the SC in omen protases. Numerous questions remain unsolved and even unasked, however. E.g., is this approach useful for the understanding of certain two-place SC forms outside of omen protases, e.g. *še'um girram parik* “the grain is blocking the road” (CT 52, 84rev.:10, tr. of CAD P 155b)? What about “passive” sentences with the SC outside of omens, such as *išissu KÛ.GI uḫḫuz* “its base is mounted in gold” (*Syria* 20 112:4, cf. CAD A₁ 179b), or TÛG.ḪI.A *sāsam_{acc} laptū* “the textiles are moth_{acc} infested” (CTMMA I, 77:7ff.), 12 UDU.NITA₂.ḪI.A *si-im-tam_{acc} maḫšū* “12 sheep have been branded with a mark_{acc}” (AbB 12, 95:15f.)? And what to do with the two-argument constructions of the verbs of “filling”, such as *malūm* and *šebūm*? For *malūm*, cf. an elegant example from divination, with a prefixing verb form: *šumma martum mē imtanalla* “if the gallbladder constantly fills with water” (YOS 10, 31 IV 29f.), and compare it with *pīya eperam_{acc} mali_{SC}* “my mouth is full_{SC} of dust_{acc}” (AbB 6, 174:11 f.).¹⁹ Since the semantics of the Akkadian case system is beyond the scope of this study, I hope to address these questions on a different occasion.

As pointed out above, the S_{nom} N_{acc} V_{SC} construction has not yet got a systematic treatment in the Akkadian philology. Kouwenberg²⁰ correctly observes that “the presence of an accusative does not automatically entail an active interpretation (sc. of the SC. — *S.L.*)”, the only piece of proof he produced being our *šumma awīlum kalbam našik*.

This very protasis is mentioned in N. Wasserman's study of OB poetics as the only instance, within his corpus, of the construction he christened “*kalbam našik*”:²¹ “Here, the collocation *ka-al-ba-am na-ši-ik* ‘bitten by a dog’ is a clear-cut case of a passive compound reminiscent of the type *aklam išātim*.²² It should be borne in mind, however, that the order of the components of this construction is reversed: the verbal component

follows the substantive in *-am*".²³ Wasserman's juxtaposition of the two "types" sounds both cavalier and forced: In Akkadian, the verb normally fills the right-most slot in the sentence, so our example has the trivial word order SOV (it is therefore a full-fledged sentence rather than a "passive compound"), while *aklam išātim* is syntactically a noun phrase with the dependent noun in the genitive.²⁴ For this reason *aklam* is no "verbal component". A nominalization of *awīlum kalbam našik* (in the spirit of unusual noun phrases collected by W. von Soden, E. Reiner, and N. Wasserman) would be something like **(awīlum) naškam kalab/kalvim* "the one with a dogbite".²⁵

(50) *adāmum* "to invest (funds)", "to own (a share)"²⁶

The verb is restricted to OA and used only as the SC A. It often has the present-time stative reading of "having a share", with an explicit direct object: *a-ša-me-ma mī-ma i-na ELLAT.tim lá ad-ma-ku* "I understand that **I own no share** in the caravan enterprise" (CCT 3, 7b–8a:6ff.); *i-na ša ELLAT.at A-šūr-ma-lik ša ú-ša-ru-ú-ni-ma i-lá-qé-ú-ni iš-tí A-šūr-ma-lik A-šūr-i-mī-ti ù I-dí-A-šūr 5 ½ ma-na ad-ma-ku* "An dem, was sie von der Karawane von A.-M. zu nehmen begannen, **habe ich** zusammen mit A.-M., A-I. und I.-A. **einen Anteil** von 5 ½ M." (Prag I, 600:1–8). In certain contexts, it gets the past-time dynamic reading of "investing", again with an explicit direct object denoting that which was invested: 4 *me-at 20 ma-na URUDU ša i-na É kà-ri-im ad-ma-tí-ni URUDU uš-a-ma qá-at-kà al-qé* "(as to) 420 minas of copper that **you invested** at the office of the karum, (this) copper has reached me [*uš-am-ma*] and I have received your share" (CCT 4, 34c:3–6): it looks like here *admāti* refers not to the present-time situation of "owning" but rather to the past-time act of "investing" that took place within the appropriate institutional setting (*ina bēt kārīm*); 2 *ma-na KÙ.GI a-bu-ni a-na PN a-dí-im* "Our father has paid 2 minas of gold (in)to (the account of) PN" (BIN 4, 16:3–6). Both kinds of readings are productive in OA, see the dictionaries and *NABU* 1991/91 for additional references.

As the examples show, there are no salient formal correlates of the semantic distinction between "investing (a share)" and "owning (a share)"; this is purely a matter of contextual interpretation. No **P** tokens of *adim* are attested. In this respect, *adim* goes with such "having" SC forms of OB as *leqi* and *maḥir*. I cannot explain why this verb has no prefixing tenses for the meaning "to invest". It looks like the lacking prefixing forms of

adāmum were supplied in OA business terminology by *šapākum* (both G and Gt) and perhaps *šakānum*. (See the entry on *šapākum* presently.) Yet this fact itself needs an explanation.

The rest of the data on *adāmum* gathered in the literature are ambiguous. According to *NABU* 1991/91, “le sens technique attribué au permansif d’*adāmum* est dérivé de son sens propre actif ‘s’occuper de’, également attesté en paléo-assyrien à l’impératif” (and cf. CAD A₁ 96b, discussion section). The two known tokens of the Imv. are quoted with their respective contexts in *NABU* 1991/91. The forms and translations are as follows: *um-ma a-ta-ma ša-ni-ú-tum É a-bi-ni i-ta-bu-lu ù i-a-tí ad-ma-ni* “Tu (m’as dit) ceci: ‘Des étrangers pillent la maison de notre père, alors occupe-toi de moi!’ [end of reported speech]” (POAT 16:19–22); TÚG.ĤI.A *ma-lá ta-le-e-a-ni ad-ma-šum*¹ “Quant aux étoffes, autant que vous le pourrez, occupez-vous en pour lui” (TCL 3, 95:21ff.).²⁷ The technical sense of *adim* is that of “investing” into a common enterprise, and therefore “owning” a share therein. This meaning is established beyond doubt from numerous transparent contexts.²⁸ Now the path of synchronic semantic derivation from the assumed more basic sense “occupy oneself with” to “invest” is not self-explanatory, and the cited contexts do not compel us to interpret the above sign strings as forms of a verb meaning “to occupy oneself with” either. Besides, the two contexts acknowledged in *NABU* 1991/91 are syntactically heterogeneous (while the second one is in addition paleographically uncertain): *yāti adm-anni* “take care of me”²⁷ vs. TÚG.ĤI.A ... *admā-šum* “take care of the cloths on his behalf”²⁷. Most importantly for the present study, it is not clear why the derived sense should be restricted to the SC, while the alleged basic meaning is so poorly attested and restricted to the Imv. On the whole, the Imv. forms discussed in this paragraph hardly belong to the same verb as the above SC forms.²⁹

No Verbal Adjective (=VA). Note that the only known derivate of this verb is *admūtum* “share in a common enterprize”, a *hapax* in BIN 6, 144:1 (CAD A₁ 128b).

(51) *šapākum* “to store, invest”

The SC A is attested only in OA and only for the exclusively OA meaning “to invest”:³⁰ “x minas of gold *ana naruq* PN PN₂ *ša-pi-ik* PN₂ **has invested** in PN’s n.-venture” (ICK 1, 20b:2ff.); x KÙ.GI *ša ana* PN *ša-áp-kà-tí-ni-ma* “x gold which you have invested into (the account of) PN” (CCT 5, 11d:7), 2 *ma-na* KÙ.GI *ša* PN *a-na a-bi₄-kà ša-áp-ku-ni-ma* “2

mines d'or **que PN a versées à ton père**" (CCT 2, 47b:5ff., tr. of LAPO 19, 281),³¹ and see more references in CAD Š₁ 419b. This SC **A** looks like a synonym of another OA verb, *adim* "he (has) invested (a certain sum)", "he owns (a share)", except that the verb **adāmum* has no tense forms other than the SC **A** and no meanings other than the above one. Cf. the text already quoted under *adāmum*: 2 *ma-na* KÛ.GI *a-bu-ni a-na* PN **a-dí-im** "Our father has paid 2 minas of gold (in)to (the account of) PN" (BIN 4, 16:36). N.C.J. Kouwenberg informs me in a p.c. regarding this text that "the amount of gold shows that this is a *naruqqum* 'investment' ", which once more³² corroborates the impression that *šapik* and *adim* may have been interchangeable in OA business terminology. As is probably the case with *adim*, *šapik* can be both present-stative (or resultative), as in the above examples, and past-time dynamic (or "pluperfect"):³³ *šipkāt* PN *ni-a-im ša ana* PN₂ **ša-áp-ku** *išti li-mu-um* (sic!) *aš'am* "I bought from the eponym the deposits of our (partner) PN **which he had deposited** for PN₂" (TCL 14, 20:7f, tr. of CAD L 196a).³⁴ The OA *šapākum* "to invest" is attested a few times in the Pret., Pres. (with future reference), and the Inv. (CAD Š₁ 419b). Yet the SC **A** is the most frequent form of this OA lexeme, while its SC **P** is not attested. It is possible that in OA the prefixing tenses and the Inf. for the meaning "to invest" were usually supplied by the Gt-forms of the same root, see its numerous attestations in CAD Š₁ 419. The CAD gloss for *šitapku* is "to store or deposit silver or textiles at the office of the *kāru* in order to participate in a joint commercial activity".³⁵

For the meaning "to store", only the SC **P** is attested (along with prefixing forms). It is frequent both in OA and OB, e.g. 2 *il₅-lu ku-nu-ku-šu i-ba-ší-ú i-na iš-té-en* 40 *ma-na ša-pi-ik i-na iš-té-en ki-i* 2 GÚ **ša-pí-ik** "there were (there) two bags under his seals. In the one 40 minas (of copper) **were stored**, in the other about 2 talents (of copper) **were stored**" (AKT 3, 40:21–25, OA). Note also the following exceptional OA example: *i-na* 93 TÚG [*ku*]-*ta-nu* 18 TÚG *ku-ta-nu ša a-ma-kam-ma lá-be-ru-ni ú sá-sá-am ša-áp-ku-ma bu-lá-tí-šu-nu šú-ḥa-ri nu-lá-bi₄-iš* "From the 93 *kutānu*-textiles, with 18 *kutānu*-textiles, the ones that **got** shabby and **infested with moth** over there, we clothed servants [thus giving them] their 'working-capitals' " (TPAK 1, 58:3–7);³⁶ in this text, *šapik* is used as a synonym of *lapit* "is/has been affected with (S_{acc})", known in both OB and OA (see the entry on *lapātum* in my article B&B 4). In OB, *šapik* **P** usually refers to the storing of grain, note the precativ form: *šeum šū ... lū ša-pí-ik* "Let this grain be stored (in the granary)" (AbB 1, 135:18 ff.). The N-stem

precativative can be used with about the same import: *li-iš-ša-pí-ik* “it (= this grain) has to be stored” (1, 9:30), *li-iš-ša-ap-ku* (6, 190:24”, same meaning). Note also the prohibitive form: *šeum [ina k]ārim lā ša-pí-ik* “the barley should not be stored at the harbor” (9, 137:6). In CH § 120:14, the N-Pret. *iš-ša-ap-ku* “(barley which) was stored” has an OB variant *ša-ap-ku*.³⁷

The fact that with certain roots the SC **P** of the G-stem is synonymous to the Pret./t-Perf. of the N-stem requires an explanation. If (with the state-of-art) the SC were “resultative” while the Pret. were “fientive”, the synonymy of the *šapik/iššapik* kind would be impossible. In this study, the drift of the SC **A** towards the semantic sphere of “simple Past” has been shown to be a common feature of the Akkadian morphosyntax. This is partly because “*only the patient* can be characterized by means of the result of an action, because in general *only the patient* is affected by an action”³⁸, which entails that the **A** resultative tokens of the SC are semantically fragile, they tend to evolve into something else (“simple Past” or a kind of Present).³⁹ This approach does not work for the *šapik/iššapik* synonymy, since both forms are semantically **P**. In this case, a different drift is at work. During the last three decades, in the typological research on the passive voice “it goes as common sense” that passivization entails (among other things) “predicative stativization (under a perfective-resultative perspective and marked verbal morphology)”.⁴⁰ Simply put, in text semantically *passive* verb forms happen to be stative/resultative oftener than the *active* ones, although the **P** paradigm may possess both stative and dynamic members (Engl. “is done” and “is being done”): this is because the active diathesis produces an association with dynamicity, while the passive diathesis has a “natural” flavour of stativity. Therefore, in all probability *šapik/iššapik* (*lū šapik/lū liššapik*) are interchangeable not because the SC **P** acquires here a dynamic force,⁴¹ but rather because the N-stem Pret. could be processed by the speakers as a stative predicate.

VA *šapku* EA, SB “heaped up; cast (metal)”.

(52) *lamādum* “to learn, study”

All the tokens of the SC **I** have found in the corpus are mentioned in the entry. There is one instance wherein the SC seems to have a progressive reading: DUB.SAR-*tám wa-dí lá-am-da-ni e-pá-tá-am a-na um-mi-a-ni-a šu-bi-lam ú ma-tí-ma lá ta-aq-bi um-ma a-ta-ma* 1 GÍN KÛ.BABBAR *a-na me-er-i-a lu-šé-bi₄-il₅* “Assurément, **nous apprenons** l’art du scribe. Envoie-moi une (éttoffe)-*eppatum* pour mon maître. Car jamais tu n’as dit

ceci: ‘Je vais envoyer un sicle d’argent à mon fils!’ (CCT IV, 6e:4–14).⁴² For this letter, the interpretation “we are learning the scribal craft” works better than “we are finally masters of the scribal craft”, so here the progressive reading of *lamdāni* looks more or less assured. This case is similar to the American “He is studying toward a PhD”, i.e. it is no ongoing real time telic event in the strict sense of the word.⁴³ The rest of the attested SC forms render the idea of “possessing an experience or skill” of the kind that does not require previous training: *ina amātīm ša lá-am-du-ni* “(one) of the slave girls with whom they have had intercourse” (TuM 1 22a:29, OA);⁴⁴ *aššum ša kīam tašpurī umma attī-ma* KU₆ TUR.TUR *ša PN i-ra-am-mu ušābil-akkum akkīma mutu-ki* PN *ina GN u GN₂ [KU₆] TUR.TUR la-am-du anāku ištu pana ina GN₃ GN₄ GN₅ u GN₆ KU₆ GAL a-ra-am* “Concerning what you wrote saying: ‘I have sent you small fishes which PN loves’ – just as your husband PN **knows** little fishes from Qaṭara and Karana, I myself **have** from of old **liked** the big fish from Šubat-Enlil, Ekallatum, Mari and Babylon (OBT Tell Rimah 42:6–20).⁴⁵ This contextual synonymy of *lamid* “knows” and *irām* “loves” deserves notice (the SC of *rāmum* is not attested, to the best of my knowledge). In OB Mari: “the officials *ša akālim la-am-du* are aware of (the problem related to) food” (ARM 26/2, 380:18”); [*š*]a *parāšam la-am-du* “the one who **knows** to flatter” (ARMT 5, 4:13, in a partly broken context). In literary OB texts: *isiqša la-am-da-at* “she (the goddess) **is well versed** in the exercise of her powers” (VAS 10, 215:14), *šarrum ša ... bīt ili sà-ḥa-<ra>-am la-am-du* “the king who **is accustomed** to circumambulate the temple” (JRAS Cent. Sup. pl. 9rev.vi 17, cf. CAD B 287b).

Note that “I learned (something)” is *almad*,⁴⁶ therefore the personal subject of *lamid* has to be the same as that of the prefixing forms.⁴⁷ It is for this reason that all the above examples belong to the “active transitive stative” of the traditional grammar. The absence of passive transforms like **epištum/lawātum lamdat* “the fact/word has come to be known” (or **amtum lamdat* “the slave girl has been known sexually”) is conspicuous. It turns out that Akkadian possesses a sizable number of frequent transitive verbs whose SC **A** forms are two-place only or predominantly.⁴⁸ The problem revolves around the question “What is for Akkadian a resultative verb form?” Generally speaking, the resultative finite verb form codes a *state* that the language represents as a result of *becoming*, “des Werdens”, in other words *it is a state that has a history*. Akkadian tends to demand that the resultative state be “observable”.⁴⁹ Now then, what kind of state

can be the one resulting from a previous transitive event and possessing some kind of observability? Typically, this will be the state of the patient “observably” or otherwise relevantly affected by the action (cf. the above semantic classification of TTV). Thus, passive transforms **epištum lamdat* or **amtum lamdat* are not attested because the respective syntactic subjects are not “relevant patients” enough. This means that both some outspoken high-transitivity verbs (e.g. *dākum* “to kill”) and the verbs like *lamādum* (two-place, lowly dynamic “natural middle” verbs) are unlikely to have productive SC with passive readings.⁵⁰ Further, this entails that agent-oriented tokens of the SC can hardly ever be “resultative” in the sense patient-oriented forms of the SC are; for this reason semantic restrictions on the formation of the “active transitive” tokens of the SC can be (and often are) obviated.

VA *lamdu* “experienced (person)”, attested twice in bilingual literary SB texts (CAD L 67b).

(53) *lummudum* “to inform somebody, to teach somebody”

The prefixing forms with the meaning “to inform” are well attested in OA and OB (CAD L 57f.), with the Addressee in the accusative, cf. the formula ubiquitous in the official OB correspondence *kīam ulammid-anni* “he informed **me** about this”. Only one token of the SC was found in the corpus, for the meaning “to teach”: *šikaram ana šatēm lā lum-mu-ud* “(Enkidu) had not been yet taught to drink beer” (Gilg. P. 92, OB). This token looks like the predicative form of the VA *lummudum* “taught, experienced”, though the latter is attested only three times: once in NA and twice in Hh (CAD L 246b).

(54) *magārum* “to agree”, “to be acceptable”

I do not find any significant discrepancies between OB and OA in the use of this verb, so both corpora are treated here together.

*Magārum*₁ “to agree”. Prefixing forms of this lexeme are usually transitive, both the person with whom the referent of the syntactic subject is in agreement and the matter of agreement can be rendered by a direct object (“X AGREE with somebody_{acc}/something_{acc}”): *ana PN apnu-ma im-ta-ag-ra-ni* “I turned to PN and **he agreed with me**” (KT Hahn 17:4, OA); *[a-w]i-lum im-ta-ag-ra-ni-a-[t]i* “der Herr hat uns zugestimmt” (AbB 6, 116:19); *aššumīya maškattam ištēt lā ta-ma-ga-ar* “**you should not agree** to even one single payment on my account” (TCL 4, 18:15f., OA);⁵¹

šumma awatam annītam lā ta-ma-gār šuḥārī-ka lā tušbīat ṭurd-aš-šunu “if **you do not agree** on this matter, do not keep your servants overnight, send them to me” (CCT 2, 50:26–29). Consider also the sentences where all three core semantic participants get surface expressions (“X AGREE with somebody_{acc} upon something_{ana}”): *ana lā erēb šābim am-gu-ur-šu-nu-ti* “I agreed with them not to have the soldiers enter (the town)” (Bagh. Mitt. 2, 57 ii 12, OB); *ana awitim annītim mu-ug-ra-ni-ma* “agree_{m sg} with me in this matter” (VAT 9301:44, OA, text as in CAD M₁ 35b).⁵²

For *magārum*₁, the SC **P** ([the matter] **is agreed upon**) is not attested, while the SC **A** is frequent. I have found one instance of the SC **A** with a direct object, the bound pronoun pointing to the person with whom the subject agrees: *aššum pīka lā ša-ma-ku ul ma-ag-ra-ak-šu-nu-ti u anāku ul appal* “because I have not yet learned your decision, **I have not granted their request**, since (lit. ‘and’) I myself cannot answer them” (AbB 14, 150:11ff., Veenhof’s translation).⁵³ In yet another example, the matter of agreement is expressed by a prepositional phrase headed by *ana*: *an-ni-tam e-pu-ūš DINGIR-lum a-na an-ni-tim ma-gi-ir* “This is what I did. The god is (or ‘has been’?) favourable **to this**”⁵⁴ (ARMT 26/1, 115:10’f.). Otherwise, the clauses with the SC have only one syntactic argument, i.e. the subject (= the one who agrees), the other two semantic participants have to be supplied from the context: PN 5 *ša-na-at U₄-me iq-bi-a-am_{pret} ù a-tù-nu ma-ag-ra-tù-nu_{SC} a-na-ku lá am-gu₅-ur-šu_{pret}*⁵⁵ “PN proposed_{pret} me a term of five full years. And as for you, **you have agreed_{SC}**, yet I have not given_{pret} **him** my consent” (BIN 4, 32:9–12);⁵⁶ *šu-ma m[a]-ag-ra-tù-nu ṭup-pì lu-up-ta šu-ma lá ta-mu-a lu-šì* “if **you are willing**, write out a document for me, if you do not want to, I am going to leave” (BIN 6, 201:17ff.);⁵⁷ *k[īm]a tappā’ē-ni-ma ma-ag-ra-ni* “**we are in agreement**, just as our colleagues are” (TCL 14, 10:8”, OA, text and tr. of CAD M₁ 35b); *aššum qaqqad awātim ša lā riksī qall[u] ul ma-ag-ra-a-[ku]* “since business without contracts is of little value, **I do not agree** [therefore I am going to make the following decision]” (AbB 5, 171:9-12).⁵⁸

*Magārum*₂ “to be acceptable”

Unlike *magārum*₁, it has only two obligatory semantic participants, the one for whom something is acceptable and the matter of acceptance. The only example of a prefixing form with this meaning I have found is transitive: the subject stands for the accepted **matter**, the direct object codes **the one who accepts** (“It BE acceptable to someone_{acc}”): *šumma*

awātum lā im-ta-ag-ra-ka “**should** the proposal not **be acceptable** to you” (AbB 14, 27: 15f.). As in the case of *magārum*₁, the SC of *magārum*₂ keeps the diathetic value of the prefixing form(s), yet the exponents of “the-one-who-accepts” are either demoted to a prepositional phrase or deleted, to be supplied from the context. Examples with prepositions: *qibūt ina mahri-šin ma-ag-ra-at dubub* “say a word that **would be acceptable** for them” (AbB 2, 83:35f.);⁵⁹ RN ... *šarru ša qibīssu itti DN₁ u DN₂ ma-ag-ra-at anāku* “I am Samsuiluna, the king whose word **is pleasing** to DN₁ and DN₂” (CT 37 3 ii70f.). Examples with deletion: *u 5 ERIM.MEŠ eḫlūtīm ša [Ø] ma-ag-rū ki-la-ma /kill-am_{vent}-mal* “and (any) five young men that **are pleasing** [Ø = to you] keep **for yourself_{vent}**” (AbB 3, 51:12f.); *iqabbû-kim ma-gi-ir* “everybody says to you_{fem sg} ‘(it is) agreed!’”⁶⁰ (AbB 6, 55:7f.). Thus, the SC of *magārum*₂ is not attested with direct object (**awātum magrat-ka* “**the matter** is acceptable for you”), unlike *magrāk-šunūti* “I agree with them”; the production of such a transitive clause was probably blocked altogether by a semantic restriction, i.e. by the non-personal nature of the subject.

I will analyze the above data in terms of diathesis and tense-aspect-Aktionsart, starting with the sentence with *magārum*₁ wherein all three core participants have surface expressions: *ana lā erēb šābim amgur-šunūti* “I agreed with them on not-entering of the army”. One can transform it into at least two grammatical sentences with the SC: *magrāk-šunūti* “I (have) agree(d) with them”, *ana lā erēb šābim magrāku* “I (have) agree(d) on not-entering of the army”. The third one, **ana lā erēb šābim magrāk-šunūti* “I (have) agree(d) with them on not-entering of the army” does not seem impossible,⁶¹ but this pattern is not attested. The SC **P** **lā erēb šābim (ina mahriya) magir* “Not-entering of the army is/has been agreed upon (by me)” is not attested. Yet the above evidence suggests that it would be a grammatical Akkadian sentence if it meant something like “Not-entering of the army is pleasant/pleasing/acceptable (for me)”, i.e. if the SC form were related to *magārum*₂ “to be acceptable”. In the language of TRC, it is a “derived stative”: this form, unlike the resultative proper, codes “the state as such with no reference to its origin” (TRC 498, I. Š. Kozinsky).⁶² This proves that the SC forms gathered here under the label *magārum*₂ are no **P** of *magārum*₁. They belong to the semantically stative lexeme *magārum*₂ “to be acceptable” (with an inanimate subject), otherwise attested at least once as the future-time t-Perf. in a conditional clause: *šumma awātum lā imtagr-akka* “if the matter happens to be unacceptable to you”.

The fact that this verb has a direct object at all looks peculiar, because its degree of semantic transitivity is of course very low.⁶³ In terms of Aktionsart, I would label *magārum*₁ “to agree” a “change-of-state achievement” and assign *šapākum* “to invest” to the same class, although the argument structures of the two verbs are not identical. Yet, both of them represent punctual events that affect the agent (they are “agent-oriented”, in terms of the above taxonomy), i.e. these events produce relevant *s t a t e s* of the respective *a g e n t s*. The SC A of this lexeme is RESULTATIVE, less often PERFECT, as the above examples and commentaries show.

*Magārum*₂ “to be acceptable” is a semantic stative, comparable to *naʾādum* “to be attentive” (No 56 below). Its SC is, as I have just noted, a non-resultative STATIVE.

VA *magru* “favourable, obedient, in agreement”, from MB, MA on (CAD M₁ 47b).

(55) *maqātum* “to fall down”, “to arrive”

There are no important differences in the use of the SC between OB and OA letters, except it is more frequent in the latter corpus. I already adduced some data on the SC of *maqātum* in a recent article.⁶⁴ The point there was to show that *maqit* is very rarely formed for the basic meaning of the root, “to fall down, collapse”. The only example was “the rear of the house *maqit* has collapsed” (Prag I 577:4f.). I have now found another example of this kind, in the parable the king Hammurapi told an envoy of Zimri-Lim: *š[u]m-[m]a É-tum e-le-nu-úš-šu im-qú-ut-ma úš-šu-šu da-an-nu x [o o o] É {x x x x} da-an š[um-ma uš-šu]-šu ma-aq-tu-ma e-le-nu-úš-šu ša-lim m[im-ma e]-pí-is-sú ú-ul i-le-i i-ma-aq-qú-ut* “Soit une maison dont le haut **s’est effondré** mais dont les fondations **sont solides**: le [...] de la maison **est solide**. Mais si ses fondations **s’effondrent** alors que son haut **est en bon état**, son maçon ne pourra rien faire et elle **s’effondrera**” (ARM 26/2, 392:45–48). The morphological difference between *šumma bītum elēnuššu imqut* and *šumma uššūšu maqtū* looks like free variation, with no meaningful opposition involved. If we disregard a possible influence of the poetic structure, we have to admit that *maqtū* is used here as a “simple past” (rather than as a resultative form), the way it often happens with the SC of different verbs, especially highly dynamic ones.

The second-dynamic sense of *maqātum* for which both prefixing tenses and the SC are attested, refers to the loss of cattle: *ÁB.ĪI.A ekallim i-ma-qú-ta* “the cattle of the palace are perishing” (ARM 1, 118:21), and

see CAD M₁ 243b; ANŠE.HI.A-[i]a *ma-[a]q-tu* <wa->*ar-ka-s[ú]* *ap-ru-ús-ma* ANŠE.[HI.A-šú] *m[a]-aq-[tu]* “‘Mes ânes ont subi des pertes’. J’ai fait une enquête. Ses ânes ont bien subi des pertes” (ARM 26/1, 63:12ff.).⁶⁵

A number of other metaphorical senses of the SC are also attested in OB Mari only, which may be due to chance in all cases: *mu-ut-ta-at ma-a-tim a-na* NP *ù mu-ut-ta-at ma-a-tim a-na a-|hi-šu ma-aq-[t]a-at* “La moitié du pays **a fait soumission** à NP, et l’autre moitié à son frère” (ARM 26/2, 359:6f.). The Edition’s interpretation looks very plausible, though no other tokens of the SC with this meaning are attested, while the semantically similar construction of prefixing tenses usually includes *ana šēp* PN (cf. CAD M₁ 242b).⁶⁶ Thus, *mātum ana* PN *maqta* “the country **is obedient** to PN” is a lexicalized stative reading. Yet another meaning of the SC seems to be a lexicalized one, i.e. without exact matches in the suffixing tenses: LÚ.MEŠ *šunu* DUMU *si-im-a-al ana šīr bēlī-ya ma-aq-t[u]* “Ces hommes sont des Benê Sim’alites, **tout dévoués à mon Seigneur**” (ARM 26/1, 5:48). In a note to this translation (ARM 26/1, p. 85), J.-M. Durand observed that “l’expression *ana šīr* NP *maqātum* (permansif) signifie dans plusieurs contextes clairs de Mari: “être tout dévoué à”, and adduced more examples from unpublished texts, one of them is *ana šīr bēlī-ya ma-aq-ta-ku* “je suis tout dévoué à mon Seigneur” (A.2049:7ff.). In this note, J.-M. Durand suggests that the very same phrase is attested in Mari with “un sens légèrement différent d’**être profitable à**”: Je leur ai tenu ces propos et bien d’autres qui pouvaient être profitable pour mon Seigneur Zimri Lim = [*ša a-na ši-ri ša be-[lī]-ia zi-im-ri-li-im [m]a-aq-ta* (A.4530-bis)].⁶⁷ J.-M. Durand proposes to derive the meaning of the SC in this phrase from the sense “tomber au combat”, “faire le sacrifice de sa vie pour...” (ARM 26, p. 86), yet, as we have seen above, the resultative reading of *maqit* ≈ “he is/has fallen” does not appear in OB letters. Besides, the senses “he is devoted to someone” and “it is profitable to someone” would have hardly developed from the “he has perished” notion. I suggest that this Mari usage is derived from the meaning “to fall down” = “to do homage”. Alternatively, it could be akin to the one known from omina: in smoke omina protases *šumma qutrēnum maqta* probably means “if the smoke is going down” (see below). On both suggestions, behind the “devotion/profit” there stands the notion of “inclining”.

The SC is best known for the motion meaning “to arrive”.⁶⁸ In OB letters, two examples were found: “persons *ša ana šīrī-ka ma-aq-tu lillikū* that **arrived** to you have to leave” (AbB 6, 109:9ff.); *anāku ina šapilti ša-*

bi-im BÀD^{KI} *ša ma-aq-tu ša ana be-lí ašpur epeš* “et moi, avec le reste de l’armée de la citadelle, qui **est arrivée**, je ferai ce que j’ai écrit à mon Seigneur” (ARM 26/1, 147:9–13).⁶⁹ Both these tokens look like past-tense dynamic rather than stative-resultative. Yet, for a genuine dynamic form of a motion verb one would expect the allative ventive in both cases (**maqt-am* or **maqtū-nim*). In reality, the allative ventive is used with the SC of motion verbs rather sparingly.

In OA, the “arrive” meaning of the SC is better documented. Consider the following examples, wherein the SC is used with negation: *a-dí wa-ar-ḫi-im iš-té-en₆* DAM.QAR-*ru-um* 10 *ma-na* URUDU *i-ša-qá-lam lá* KÙ.BABBAR 1 GÍN *a-qá-tí-a ma-qí-it lá* URUDU 10 *ma-na a-qá-tí-a ma-qí-it* “The trade agent is supposed to pay me 10 mines of copper within one month. (Yet, in the meantime) **I have got** neither one shekel of silver nor ten mines of copper” (VAS 26, 26:16–20),⁷⁰ *um-ma šu-ut-ma* KÙ.BABBAR *a-na qá-tí-a lá ma-qí-it* KÙ.BABBAR *a-na qá-tí-a i-ma-qú-ut-ma* KÙ.BABBAR-*áp-šu ú-šé-ba-al-šum um-ma a-na-ku-ma iš-tù-ma* KÙ.BABBAR *a-na qá-tí-kà lá ma-aq-tá-ni a-ma-lá na-áš-pé-er¹-tí wa¹-ar-ki-tim* 20 *ma-na* KÙ.BABBAR *ù ší-ba-tí-šu ma-lá a-na ší-ib-tim il₅-qé-aku-ni* [*ilqe-akkun-ni*] *lu-bi-il₅-šu*[*m*]-*ma* *ù ší-tám wa-ar-kà šé-bi-¹il₅* “He told (me): ‘The silver **has not** (yet) **come** into my hand. If the silver **comes** into my hand, I will send him his silver’. I answered (him): ‘If the silver **has not** indeed **come**_{vent} into your hand, then according to (his) last message 20 mines of silver and their interest as much as he borrowed at interest on your behalf — I shall bring_{Juss} it to him, and you bring_{Imv} the rest afterwards’ ” (CCT 4, 30b:8–22). Examples without negation are as follows: *šu-ma šu-ḫa-ru-um a-na li-bi₄-kà ma-qí-it* “if the (above-mentioned) servant has arrived/arrives to you, (let us know)” (AKT 3, 114:16ff.); TÙG.ḪI-*tí-šu a-šar ma-aq-tù-ni ú-šu-ru-šu-_{<um>}* “<...> sollen sie seine Stoffe, wohin **sie** auch **gelangt sind**, ihm loslassen” (Prag I 681:30f.).

At least the negated tokens look more like negative counterparts of the t-Perf. rather than genuine resultative (i.e., semantically stative) forms, though this cannot be proven definitely. The dynamic element in their meaning is also corroborated by the allative addressee ventive on one of them, *ištūma kaspum ana qātī-ka_i lā maqt-an_j-ni* (CCT 4, 30b:15). This is the only (+vent.) example of the SC of *maqātum* I have found. Note that prefixing tenses of *maqātum* “to arrive” are almost regularly (+vent.) when the arriving entities are humans, messages and vehicles, yet with

merchandise as “moving” syntactic subject the prefixing verb is either (+ vent.) or has a dependent prepositional phrase (*ana qātī-* and its likes), see examples in CAD M₁ 245ff.⁷¹ In the case of merchandise as subject, the ventive points to the speaker only, e.g. *šūmum imqut-am/imtaqt-am/imaqqut-am* “the merchandise came/has come/will come my way” (cf. AbB 12, 52:10; 53:29), as against the prepositional phrase that can refer both to the speaker and addressee: *kaspum ana qātī-kal qātī-ya imaqqut*. This evidence makes one conclude that sentences like *kaspum imqut-am* and *kaspum ana qātī-kalqātī-ya imqut* were not processed by the language as motion events but rather as periphrases for “to receive, to get”. I would dare to suggest that *ištūma kaspum ana qātī-ka; lā maqt-an_J-ni* “if the silver has not indeed come into your hand” was reinterpreted as a motion event, i.e. the etymological sense of this verb phrase was foregrounded, hence the ventive.

In the protases of OB omens, we come across either *maqit* or *imtanaqqut*, while *imaqqut* is not attested.⁷² In the perspective of the present study, with its underlying assumption that in the early 2nd millennium Akkadian to code the Present Progressive sense was an “emergency procedure”, this fact deserves special attention. I will produce examples wherein the stative interpretation of *maqit* and “verbal plurality”,⁷³ interpretation of *imtanaqqut* are not very plausible: *šumma qutrēnum ana imittī-šu ikšur-ma šumēl-šu ma-aq-ta-at* “if the smoke concentrated to the right and (then) its left starts going down⁷³” (UCP 9, 377rev.:44, see ibid. 48, and cf. CAD M₁ 244b, B 122b.⁷⁴ In the case of smoke omens there is little doubt that the real-life facts were of truly “fientive” (i. e., in no way stative) nature. Therefore, the SC *maqtat* most probably depicts a dynamic event. Consider also the following example: *šumma awīlum inūma šallu ālum im-ta-na-qū-ta-šum u i-ḥa-az-zu-ma išemmu-šu* “if a man, when he sleeps, (dreams that) the city is falling⁷ upon him, and he groans and someone hears him” (Afo 18, p. 67 iii 31ff.). The Edition translates “the town falls **again and again** upon him”, which implies a recurrent nightmare, but the protasis contains no indications to this effect except the Gtn-stem itself, whose derivational meaning is not that straightforward. CAD N₁ 241a translates “**the entire** city is falling upon him”, but this is pure guesswork.

My guess is that in spoken Akkadian certain semantic groups of verbs used the Pres. of Gtn-stem as a more expressive exponent of Progressive sense than the Pres. of G-stem. Note that for the verb *rabāšum*, “to lie

down”, we find in smoke omens what looks like synonymy of the SC G and the Pres. Gtn,⁷⁵ cf. the texts and translations as they appear in CAD R 12a: *šumma qutrinnum ana ereb šamši maḥrātušu ra-ab-ša arkassu šaqât* “if the front parts of the (smoke of the) incense **are settling down** toward the west but its rear part is ascending⁷⁶” (*Or NS* 32, 383:11); *šumma qutrinnum ir-ta-n[a]-b[i]-iṣ* “if the (smoke of the) incense **keeps settling down**” (*UCP* 9, 369:37). Most probably, both *rabṣā* and *irtanabbiṣ* refer to the same real-life situation, so the translation “keeps settling down” might be artificial.⁷⁶ One has to keep in mind that both *maqit* and *imtanaqqut* can also be used to describe a *condition* of still exta rather than dynamic events of *movement* (cf. the above examples), and this fact requires explanation. Cf. the following examples: *ú-ba-nu ša-al-ma-at MÁŠ* [= *šibtum*] **ma-aq-ta-at** (*JCS* 21, p. 231:27, an extispicy report = *ARM* 26/1, 100–bis:50)⁷⁷ vs. [*erištum*] *nadiat-ma im-ta-na-qú-ut* (*CT* 44, 37:21 = *CAD M*₁ 244b). The last protasis says “there is an *e*-mark in the horizontal⁷ position”,⁷⁸ cf. *šumma ... šitta KÁM.MEŠ nadû ritkubû* “if there are two *e*-marks riding one upon the other” (*TCL* 6, 4rev.:3, cf. *CAD E* 300b, SB), *kakkum nadi-ma martam iṭṭul* “there is a ‘weapon-mark’ facing the gall bladder” (*RA* 44, 24:8, cf. *CAD N*₁ 91a); with a different existential auxiliary and the same *imtanaqqut* as the main verb: *šumma <ina> rēš [ubānim] qûm pešûm šakim-ma u im-ta-[na]-aq-qú-ut* “if on top of the ‘finger’ there is a white ‘filament’ in the horizontal⁷ position” (*YOS* 10, 33 r.iv:35ff.).⁷⁹ In descriptions of still exta, *imtanaqqut* (rather than *maqit*) appears in the non-initial slot, preceded by the SC, whether existential (as above) or descriptive, as in the examples that follow: “if the ‘weapon’ ... *saliḥ-ma im-ta-na-qú-ut* is covered with drops and lies horizontally⁸” (*YOS* 10, 46 v 16), *šumma ina maškan lu-mu-[un li-ib-bi-i]m erištum ḥa-al-la-at ta-⁷ar-ka⁷-at ⁷ ù ⁷ [im⁷-t]a⁷-na-qú-ut*⁸⁰ “if on the *maškan lumun libbim* (a feature of liver) there is an *e*-mark which ...” [the sequence *ḥallat tarkat u imtanaqqut* is difficult for a cogent interpretation] (*YOS* 10, 26 iii 40–41).

My attempt to explain this evidence runs as follows. In spoken OB, both *maqit* and *imtanaqqut* could be used for coding the ongoing telic event of “falling”, and this usage is reflected in omen protases that depict real-life motion. In “still life” protases, second-slot *imtanaqqut* (*erištum nadiat-ma imtanaqqut*) is a feature of literary consecutio temporum, idiosyncratic for this genre. This usage of *imtanaqqut* for stative situations is a metaphor built on analogy with *maqit*: in spoken language, *maqit* could be both stative and dynamic (= *imtanaqqut*), hence the derived (and “artificial”)

stative use of *imtanaqqut* (= *maqit*) in “still life” protases, with a purely syntactic distribution of the two forms: *maqit* is the first or the only protasis predicate, while *imtanaqqut* follows the chain-initial SC form and copies its stative meaning. In the above examples, the morphological difference between *imtanaqqut* (Pres.) and *ritkubū* (SC) as the second-slot predicates has to do with lexically determined aspectual properties of respective verbs (≈ “Aktionsart”).⁸¹ This analogical shift whereby *imtanaqqut* acquired stative reading within a literary genre can be explicated by comparison with the Optative Perfect of the Classical Arabic (*rahīma-hu llāhu* “may God have compassion on him”): most probably, the Arabic Perfect developed this meaning by analogy with the short form of the Prefix Conjugation, which is essentially a modal form (optative/jussive), but in a few syntactic surroundings the Prefix Conjugation has the same meaning as the Perfect, i.e. past tense.⁸²

Finally, let us consider an omen from YOS 10, 47. The protases of this tablet relate the behaviour or condition of sheep that are being sacrificed, which means that some of these texts describe dynamic events. The protasis that interests us is as follows: *šumma immerum uznašū im-ta-ḡna-qú-ta*⁸³ “if the sheep is twitching its ears” (YOS 10, 47:4). In this case, I believe, we have a clear-cut case of verbal plurality (“sheep’s ears fall again and again”), an atelic process.

VA *maqtum* “(wind)fallen, collapsed, dilapidated”, from OB on.

(56) *naʾādum* “to be attentive”

The root *naʾādum* is a stative intransitive: it does not express activities, but rather agentive states.⁸⁴ Its G-stem is used as follows:⁸⁵

(1) “to be attentive, careful, anxious”, with no surface argument encoding the matter of attention. Imv. is frequent in both OA and OB: [*aḥī*] *atta i-ḥi-id* “you are my brother, **take care**” (BIN 6, 256:21, end of letter), *ana awātim annītim lā tuštaḥḥa mādiš i-ḥi-id* “do not act improperly in this affair, **be very careful**” (UCP 9, 345 No 20:13), see also CAD N₁ 1 and 3b. Indicative forms with this meaning are attested mostly in OB, the SC is one of them: *ana pagrī-ya našārim aḥī ul anaddi mādiš n[a-a]ḥ-da-ku* “I do not neglect taking care of myself, **I am very careful**” (ARM 10, 142:11), see more examples of the SC in CAD N₁ 3b. Note a semantically stative Pret. as read by von Soden: *be-[e]l-tu[m ša t]a-ḥi-du* “the Lady who **was watchful**” (ZA 44, 32:14 [VAS 10, 215], von S. translates “die Herrin, die aufmerkte”). Phrases of the kind *libbaka lā inaʾid* “not to worry!”, *libbī*

na'id “I am anxious” are well attested mostly in OB Mari (CAD N₁ 4a).

(2) In OA, volitive forms and prefixing tenses of *na'ādum* precede the main verbs “in hendiadys” (CAD N₁ 1a–2) to render the writers’ insistence, resolve, etc., cf. the ubiquitous *i'id-ma kaspam šēbil-am* “**take care** to send me some silver”. The Imv. of *na'ādum* looks here as a near-synonym of *apputtum* “please”: *apputtum ē lā tušēbil-am* “please send (it) to me” (CCT 4, 19b:20f.).⁸⁶ An example of this usage of the Pres. is as follows: *a-na-ḥi-id-ma akaššad-am* “**I will take care** to arrive at where you are” (BIN 4, 7:25).

(3) In OB and OA, the verb is used with *ana* or dative personal pronouns to introduce the contents of care/concern. Both the Pres. and the SC code non-future situations of this kind (at least in OB): [š]u[ḥar]û kīma ša ana awâtī-[k]a [la i]-*na-aḥ-ḥi-du* “Daß die Burschen sich nicht um deine Worte **kümmern** (hat ... mir geschrieben)” (AbB 8, 19:4”f.); LÚ.TÚG ša *i-na-aḥ-ḥi-da-kum* ula ibašši “there is no (other) fuller who **pays attention to you**” (UET 6, 414:39),⁸⁷ GU₄.ḪIA ša tēzibū-šunūti *na-a-du-um-ma i-na-aḥ-i-du-šu-nu-ši-im-ma ḥīlam* ul iraššû “**they take** very good **care** of the cattle you have left, they will suffer no losses” (AbB 3, 94:11ff., tr. of CAD N₁ 3b),⁸⁸ *ana šuḥārī-ka na-aḥ-da-ni* “**we take care** of your employees” (CCT 3, 36a:18). Cf. additional examples of the present-time SC (all OA, where the present-time Pres. has not been found): *anāku annakam ana tērtī-kunu na-aḥ-da-ku* “here **I am attentive** to your instructions” (CCT 3, 11:3ff.); *ki-ma a-na-ku a-na té-er-tí-kà na-aḥ-da-kuni ú a-ta i-ḥi-id-ma* KÛ.BABBAR ša li-bi₄-kà šé-bi₄-lam “Since **I am attentive** to your instructions, **be so kind** to send me your silver” (AKT 2, 29:11–15); *a-ma-kam ša ki-ma <ku-a-tí > a-na a-wa-tí-kà na-aḥ-du* “over there <your representatives> **take care** of your problems” (TTC 10:9ff., text as in RA 80:113).⁸⁹

(4) In OB, the SC is used in the sense defined in CAD N₁ 4a as “to be a cause for worry”, in AHw. 693a as “ist besorgniserregend”. Both this meaning and the fact it is attested only for the SC require explanation. Consider the following examples from OB letters: *eqlum ša tattanallaku na-ḥi-id ramanka ušur* “The region you use to travel in **gives cause for concern**. Take care of yourself!” (AbB 14, 148:6f., Veenhof’s translation); *aššum ḥarrānum na-aḥ-da-a-at kasapka ula uterrū-nikkum* “they will not bring your silver back to you because the road is not safe” (UET 5, 17:8 = CAD N₁ 4), *šumma martum na-aḥ-sà-at na-aḥ-da-at* “if the gall bladder is held down[?], **this is a reason to worry**” (YOS 10, 31 i 11).⁹⁰ Apodoses of YOS 10 often say *ana šarrim na'id* “one has to worry about the king”

(CAD N₁ 4). We have to keep apart *ana šarrim naʔid*, where the worrier about the king is “generic”, i.e. coded by the 3 ms. form of the SC within the generic (or “impersonal”) construction, while in the rest of the examples accumulated in CAD and AHW the subject codes the contents of concern, and the worrier (“Experiencer” in the technical language of semantic roles) is not mentioned.⁹¹ Let us compare the following sentences:

(a) *ana ḥarrānim naʔdāku* “**I am anxious** about the road” [Subj. = Experiencer, Obliq. obj. = Contents]

(b) *ḥarrānum naʔdat* “the road **provokes anxiety**” [Subj. = Contents, Experiencer is not mentioned]

Obviously, (a) is the source sentence and (b) is syntactically derived from it, since the basic meaning of *naʔādum* is “to be attentive/concerned”. Thus, we come across a diathetic shift with no morphological marking on the verb. This particular shift (and therefore the meaning “to cause worry”) is possible for the SC of *naʔādum* (and only for the SC of this verb) due to the very neutralization of voice oppositions that conditions the “active transitive” use of the SC of certain transitive verbs. In the same way *naʔādum*, a stative intransitive verb, developed a quasi-**causative** reading (with implied direct object) that is limited to the SC.

Semantically, *naʔādum* (at least in my sub-entries 1 and 2) looks like a “middle situation” verb as defined by S. Kemmer.⁹² Like in some other verbs of emotion, its subject is in a matter-of-fact way both the Initiator of the situation and its Endpoint, i.e. the affected entity.

VA *naʔdum* (1) “pious, attentive”; (2) “careful, trustworthy”, in Babylonian from OB on (CAD N₁ 65b). Meaning (1) is attested in literary texts, referring to kings and gods, meaning (2) is mainly known from OB letters.

(57) *nuʔudum* “to alert, to instruct”. The Pret., Pres. and Imv. are common in OB and OA letters, the addressee of instructions is in the Akk.: *ana ša tū-na-ḥi-di-ni* [*tunaʔidī-ni*] *a-na-ḥi-id* “I shall pay attention to the things which you_{fs} have enjoined me to pay attention to” (TCL 20, 107:45, OA, tr. of CAD N₁ 5a). The SC **P** has been found once in OB: *aššum suluppī ša PN PN₂ nu-uh-ḥu-ud* “concerning the dates of PN, PN₂ **has been alerted**” (AbB 6, 145:13ff.)

No VA.

(58) *nadānum* “to give”. The SC base in OA is *tadin*, in OB it is mostly *nadin*, see CAD N₁ 43–44 for shapes of the prefixing tenses in various corpora.

In OB, the SC **P** is attested dozens of times, often in a purely resultative present-time sense. The following examples (official correspondence of Hammurapi’s time) illustrate: (1) A.ŠÀ-*am*_{acc}⁹³ *ša ... innadnu kīma na-ad-nu-ma na-di-in ina eqlim šuāti 1 SAR eqlum lā illappat* “Das Feld_{acc}, welches [an die Vertrauensleute und die Seefischer] ausgegeben worden ist, **bleibt** genau, wie es **ausgegeben ist, ausgegeben**. Von besagtem Felde soll (auch) nicht eine Fläche (von) eine(r) Quadratrute angetastet werden!” (AbB 4, 6:4–10); (2) *eqlšu ša taššuru ašar tattadnu lū na-di-in* “Sein Feld, das du abgeteilt hast, soll (auch weiterhin dort) **ausgegeben bleiben**, wohin du es ausgegeben hast!” (AbB 4, 55:9ff.). In (1), the event of giving is coded by the N-stem Pret. *innadin* (“ist ausgegeben worden”) in a relative clause, while the resultative state is coded by the G-stem SC *nadin* (“ist ausgegeben”).⁹⁴ In (2), the same kind of event is expressed by the t-Perf. *tattadin* in a locative clause,⁹⁵ while its present-time result *nadin* is implied in the volitive *lū nadin*.⁹⁶ The SC with the indicative negation is different: *ištēn alpum ul na-d[i-i]š-šum* “Not a single ox **has been given** to him.” (LH 1:22). This negated token of the SC looks like a negative alloform of the t-Perf.;⁹⁷ *attadin* “Ich habe gegeben” or *ittadin*⁹⁸ “es ist gegeben worden” vs. *ul nadin* “es ist nicht gegeben worden”,⁹⁹ although the question is delicate and probably can never be solved definitely in the absence of native-speaking informants (see also TRC: 552f. on the meaning of negated resultative forms). The positive form of the SC **P** can also be used as “simple past”: *atta ana mārūti na-ad-na-ta-ma ana ilik bīti abī-ka il-te-qū-ka* “du **bist** als (Adoptiv)sohn **weggegeben** und man hat dich zum Lehndienst deiner (Adoptiv)familie angenommen” (AbB 7, 125:13ff.). F. Kraus translated *nadnāta* with the German Resultative,¹⁰⁰ yet the chain “SC-*ma* t-Perf.” with the sequencing conjunction *-ma* demands the preterital interpretation of this form.

The SC **A** is rare, most of the examples I have found are 1 cs, a fact I cannot explain:¹⁰¹ *šeam ana UGULA MAR.TU x na-ad-na-ku* “Ich habe die Gerste dem Obersten **überhändigt**” (AbB 7, 60:7f.); *kaspam gamram lū na-ad-na-ku* “**I have paid** all the silver” (YOS 8, 150:21f., a legal document);¹⁰² 2 GÍN *kaspam na-ad-na-ak-šum* “Ich habe ihm zwei Sekel Silber gegeben” (AbB 4, 149:10);¹⁰³ *ina libbi 3 TÚG.ĪI.A-ka ištēn na-ad-na-a-ti u šaniam anāku annikām attadin* “(as regards the three garments,

your impost,) of these three garments of yours **you have given** one, a second one **I myself have now given** here” (AbB 14, 119:6–9, Veenhof’s translation). It looks like at least the last **A** token is dynamic (i.e., past-time rather than stative-resultative), which is corroborated by the parallelism of *nadnāti* and *anāku attadin*: in this case both verb forms likely have the same tense-aspect reading.¹⁰⁴

Another possible example of non-**P** reading is as follows: *ana pūḫātī-ki na-ad-na-[ku]* “I would give myself as your substitute” (OBT Tell Rimah 162:32, the Edition’s translation). CAD P 494b translates “I am handed over as your substitute”. The contextual sense is better rendered by the Edition. In the note to this line (p. 133), the Edition aptly compares the message of these concluding words of the letter to the well-known greeting formula *ana dinān bēlīya lullik* “may I be a substitute for my lord” (i.e., “give my life for my lord”), attested in MB letters and other post-classical corpora, and sporadically in OB (VAS 16, 55:9f.; ARM 5, 57:4f.). Since the prospective doer of *nadnāku* is the writer, this is contextually conditioned reflexive sense that doubtless emerged from the **P** one (~ “I am given”).

In OA, the SC **P** is frequent in the semi-technical meaning “is sold”, e.g. TPAK 3:9, Prag 1, 520:6, and see AOATT 369. It is also attested for the idiom *ana arnim tadānum* “to subject someone to punishment”: *ša-bu-um ma-[d]u-um a-na ar-nim ta-dī-in* “many people **have been fined**” (VAS 26, 9:8f.). The SC **A** is rare, I have found no examples of it in the CAD entry. The only available **A** tokens come from two documents. KTS 1, 4088 *šī-tí KÙ.BABBAR ... a-na-ku ta-ad-na-ku i-na x ma-na KÙ.BABBAR ša a-ta ta-ad-na-tī-ni šī-im y TÚG y ma-na KÙ.BABBAR PN i-na-pá-lá-ku-um* “den Rest des Silbers **habe ich gegeben**. Von den x Mine Silber, **die du gegeben hast**, wird dir den Preis von y Stoffen, y Mine Silber, PN als Ausgleich zahlen” (7–11, text and translation as in GKT 121d). Prag 1, 653:5’–8’: 2 GÍN.TA É *kà-ri-im ni-<iš>-ta¹-qal-ma a-na ba-at-qí-im ta-ad-nu* “... zahlten wir im Kārum-Haus je 2 S., und dann **hat man billig verkauft**”.¹⁰⁵

An important question is why *leqi* and *maḫir* display almost only **A** readings, “has” or “has got”, while *nadin* is mostly though not exclusively **P**: “it has been given”/“it is given” rather than “he has given”. The observability criterion does not help: all three productive SC forms in question — *leqi*, *maḫir* and *nadin* — are not “observable”. My calculus of the relative productivity of the SC for the TTV predicts that for low transitivity verbs such as ours the crucial semantic factor is not the

observability but rather orientation of the action toward the agent vs. “theme”, i.e. the moving participant in verbal events of “giving” and “taking”.¹⁰⁶ In legal and quasi-legal contexts of OB letters and documents, the event depicted as “taking” affects the status of the taker more than that of the theme.¹⁰⁷ On the contrary, in the situations of “giving” (*nadānum*) the most salient entity is usually the theme (e.g. the land *given* to a tenant), less often the giver (e.g. the one who *pays back* his debt). This “middle” element in the meaning of *nadānum* is responsible for the appearance of the SC A (“**he has** something **given**”). No examples with the receiver as the subject of the SC (“**he is given** the silver”) have been found.

No proper VA in the corpus. A noun *nadintu/nadittu* “gift” is attested in OB and MB (CAD N₁ 62a); *nadnu* “given” “occ. only in personal names” in NA and NB (CAD N₁ 65a).

(59) *nadûm* “to throw (down); lay down”

Nadi is one of the most frequent SC forms in the corpus. It is formed mostly for the derived lexical meanings of *nadûm*, i.e., not for its most basic sense of literal “throwing”. *Nadi* also appears in important lexicalized usages.

In OA letters and documents, the SC has the following kinds of readings:

(1) For the low transitivity meanings “to put”, “to place”, “to deposit”, both **P** and **A** readings are well attested. Consider an example of the SC **P**: KÙ.BABBAR *iš-tù u₄-mù-im a-mù-im kà-ni-ik-ma i-na Kà-ni-iš na-dí* “since that day, the silver **is** sealed and **deposited** in Kaniš” (CCT 4, 14a:22ff.).¹⁰⁸ Both *kanik* and *nadi* are clear-cut **P** resultative forms (“objective resultatives” in the language of TRC).¹⁰⁹ This **P** usage of *nadi* is common in OA (see more examples in CAD N₁ 84f.). In the available corpus, the meaning “let it be deposited” is always expressed with the N-stem precative rather than *lu nadi*, see CAD N₁ 99bf. As expected, the **A** tokens are often semantically identical to the Pret. or *t*-Perf.: 20 *ma-na AN.NA áš-a-ma-kum-ma 5 ma-na.TA AN.NA a-na pá-ni šu-uq-lá-tim na-du-ú-ma na-áš-ú-ni-kum* “(with 1 mina of silver) kaufte_{pret} ich dir 20 M. Zinn. **Sie legten_{SC} dann** je 5 M. Zinn auf die Vorderseite der Packungen **und tragen_{SC} es zu dir**” (Prag 1, 706:32–35). *Nadû-ma našû-nikkum* is a sequencing chain of clauses with SC predicates: “they packed the tin and (now) are carrying it to you”, neither of the SC forms is resultative. Consider also the travel expenses note BIN 4, 116, cited here in its entirety:

5 *ma-na* 10 GÍN AN.NA *iš-tù Za-al-pá a-dí Kà-ni-is na-dá-ku* 23 *ma-na* 10 GÍN AN.NA *gám-ru-um ša A-sà-nim* “5 Minen 10 Šekel Zinn **habe ich** von Zalpa bis Kaniš **eingetragen**. 23 Minen 10 Šekel Zinn waren die Auslagen des Asānum” (translation of Ulshöfer, FAOSB 4, 272).¹¹⁰ The communicative focus of the sentence is the amount of tin the writer disposed of during his journey from Zalpa to Kaniš, therefore *nad'āku* is not **A** resultative. An interesting though perhaps hopeless question is whether there is any synchronic difference between **A** past-time *nad'āku* and *addilattidi*.¹¹¹ Cf. also a negated **A** token: *mamman ib-barī-kunu KÙ.BABBAR mimma lā na-di* “no one of you has deposited silver” (ICK 1, 1:11f.).¹¹² For numerous additional **A** examples of the SC in the above meanings, see AHw. 707 17d), CAD N₁ 85a. As expected, *nadi P* is often resultative, while *nad'āku A* is mostly past-time verb form.

Otherwise, the SC **P** is known in OA for two more meanings.

(1) “to put (animals out to pasture)”: *a-ma-lá té-er-ti-kà ANŠE.ru-kà a-na-áb-ri-tim na-du ša-am-kà-kà ša-lim* “according to your order, your donkeys are put out to pasture; your personnel is doing well” (BIN 4, 31:43–46).¹¹³ In this case, the verb’s meaning is close to the basic one, the SC form is resultative and can be considered “observable”.

(2) *taḥsistam nadûm* “to draw up a note”: 1 *ma-na KÙ.BABBAR ša ana šibtim taddin-an-ni-ma taḥsistum na-ad-at-ni* “one mina of silver which you have lent me at interest and concerning which a note **is drawn up** (TCL 14, 49:6ff.); (certain amount of silver) *ša PN iṣ-ṣērī-ya iṣū u i-GN taḥsistī na-dá-at-ni* “welches Šū-Ištar auf mich (gut) hat und worüber in Kaniš meine Notiz **aufgezeichnet worden ist**” (KT Blanckertz 10:3–6). The last form has a clear-cut past-tense meaning, as correctly rendered in the translation of J. Lewy. Within the verb phrase *taḥsistam nadûm*, the verb’s meaning is low-dynamic and metaphorical, therefore the SC is outside the scope of the Anschaulichkeit criterion and can be most naturally employed as a past tense form (class 7).

(2) The SC appears as an existential predicate:¹¹⁴ *a-na-kam AN.NA^{ku-ú} i-da-ni-nu KÙ.BABBAR ma-[d]u-um ša ḥu-du-ra-i na-dí-i* “Hier werden die Zinnpreise fest, **es ist** viel Silber der Leute aus Ḥudurut **vorhanden**” (Prag 1, 574:17ff.). Since the prefixing forms of *nadûm* are not employed this way, this is a lexicalized sense. The Pres. *ibašši* is also used in OA as an existential predicate: *šu-ma a-mu-tum ša iš-tí DUMU PN tal-qé-ú ta-ba-šī* “if the ‘meteoritic iron’ that you took from the son of PN is available” (BIN 4, 45:2ff.), *šu-ma a-šī-um a-a-kam-ma i-ba-šī* “if somewhere there is

ašium-iron” (ibid., 11f.). Whether *nadi* and *ibašši* are synonyms in this slot is hard to say.¹¹⁵ Thus, in the sentences *kaspum ina bēt kārim nadi* “**the** (above mentioned) silver **is deposited** at the office of the settlement” and *kaspum mādum nadi* “**there is** much silver (in general or in somebody’s hands)” two contextual readings of the SC *nadi* are manifested: they are distinct grammatically (**P** resultative vs. existential auxiliary) and therefore lexically. The following text also belongs here: *um-ma a-tù-nu-ma KÙ.BABBAR Be-lá-num iš-qul-ni-a-tí-ma na-dí KÙ.BABBAR la na-dí šu-ma I-dí-a-bu-um i-ḥa-ša-aḥ li-il₅-qé šu-ma lá ki-a-am a-na ší-ib-tim dí-na* “You wrote me: “B. has paid us silver and **it lies idle** here.” The silver **must not lie idle!** If I. needs it, let him take it, but if not, lend it out at interest!” (BIN 6, 25:15–22, tr. of Veenhof in MOSSt I, 64). I have come across one token of Gtn Pres. with existential meaning: *mì-šu-um ik-ri-bu-um i-na pí-kà i-ta-na-dí-am* “Warum **liegt** für mich **immer wieder** ein Fluch in deinem Mund?” (AKT 3, 63:12ff.). The “immer wieder” of the translation is an Assyriological convention, the sense is “why **is there** *ikribum* in your mouth?” The Gtn-stem is often said to have “habitual” meaning,¹¹⁶ while this term is sometimes simply another word for “stative”, because “habitual” presupposes that nothing particular is happening or being done at the reference time. What really surprises is the **intransitive** sense (“lying” rather than “laying”) of the verb that is usually transitive in its prefixing tenses. My guess is that stative uses of transitive verbs in the Pres. can trigger diathetic shifts the way this regularly happens to the SC, i.e. the stative semantics works as the tertium comparationis between *nadi* and *ittanaddi*. Consider a G-stem Pres. with a stative **intransitive** reading: *ke-num a-na-ku lá a-na-dí* “ich bin zuverlässig, nicht nachlässig” (Prag 1, 466:5). This is hardly shorthand for *aḥī lā anaddi* “I am not negligent”, because this expression, common in OB (CAD N₁ 92), is not attested in OA.¹¹⁷ I will add an OB example that seems to belong here semantically: *šumma ZI ištu imittim ana šumēlim it-ta-na-ad-di* “if the ZI is always displaced from right to left” (YOS 10 45:9, translation as in CAD N₁ 81a).¹¹⁸ I. Khait translates: “If the tail is twitching right to left”. The text is obscure, but there is no doubt that the Gtn-stem Pres. *ittanaddi* has here an intransitive meaning. This peculiar usage can be once more explained by my suggestion that within the discipline of divination the situation in question (tail-twitching) was categorized as a stative one, which made possible the ensuing diathetic shift.¹¹⁹ Note also that the CAD sub-entry of *nadûm* “to put something into a container” (N₁ 81b, OA) is populated by

the SC only, and its tokens are numerous. One suspects that in this case the actual putting was expressed by a different verb (*tadānum?*). If this is true, a text like *riksum ṣaḥrum il-libbi nēpišim nadi* (TCL 20, 171:11) is perhaps better rendered as “**there is** a small bundle in the pack” rather than “a small bundle **is placed** in the pack” (CAD *ibid.*).

In O B l e t t e r s, there are reasons to consider together the forms of *nadi* that appear as predicates of such concrete and abstract entities as *eqlum* “field” (AbB 9, 193:12, see CAD N₁ 77b for more examples), *mātum* “country” (14, 131:5), *dūrum* “city-wall” (*ibid.* 6), *šiprum* “work, mission, agenda” (9, 211:10; 220:16), *pīḫatum* “responsibility” (13, 119:5’, and cf. CAD N₁ 78a), *ilkum* “service” (14, 38:6). Thus, *eqlum nadi* is “the field is abandoned, uncultivated, (left) fallow”, *ilkum nadi* “the service obligation is neglected”, *šiprum nadi* “the task is not fulfilled, the work is left undone”, and cf. an example from the OB literature: *na-du-ú parṣū* “the divine decrees were disregarded” (RA 46, 88:1 = CAD N₁ 88b). Since the basic meaning of *nadūm* is literal “throwing/casting/putting”: *nadi* functions here as a property predicate and can be best understood as the predicative form of the VA *nadūm*, which displays just the range of meanings necessary for building the above SC forms, “abandoned, uninhabited”, “uncultivated, fallow” (CAD N₁ 66f.).¹²⁰ In terms of their tense value, these tokens of the SC are never Perf./Pret.-like, and this stands to reason if in the above contexts they are indeed used as pure property predicates. In other words, a speaker of OB could say *ina miḥuri ištēn awīlu dīk* “one man from GN **was killed**_{SC} in the clash” (“simple past” reading, cf. AbB 13, 181:31f.), but a sentence **amšāli šiprum nadi* “yesterday the work was left undone” was most probably unacceptable.

In OB, both *lā nadi* and the N-stem Pres. *lā innaddi* can render the idea “it should not be abandoned”, etc. (cf. No 51 above, discussion section).¹²¹ In the following examples both predicates appear in the same syntactic slot of “dependent prohibitive”, i.e. are joined to preceding volitive forms by the “virtual subordinator” *-ma*: *šeam ša taqbū arḫiš idinma eqlum lā in-na-ad-di* “give the barley that you promised promptly so that the field **be not left uncultivated**” (AbB 11, 136:11ff.); *u ERIM eḫlūtīm ša niḫrud-am arḫiš liḫrudū-niš-šunūti-ma pīḫātū-šunū lā na-di-a* “let them promptly send (back) to me the soldiers that we sent to you so that their posts **be not abandoned**”¹²² (AbB 6, 186:6’–8’). In these examples, the temporal and Aktionsart meanings of the two prohibitives seem to be identical (i.e., the modal value is applied to the same kind of future time

dynamic events). More examples of the two **P** forms as dependent prohibitives: *mānaḥātū-šu lā nadiā* “lest his expenses be lost” (AbB 3, 82:25), *eqlum lā innaddi* “lest the field be left fallow” (AbB 7, 132:22). The only syntactically free-standing example I have come across is as follows: *ḥaṣum lā in-na-ad-di* “the district should not be neglected” (AbB 9, 140:22f.).¹²³

The rest of **P** readings I have found also stem from figurative (low dynamic) senses of *nadûm*, while – unlike the preceding group – they cannot be represented as derived from the VA: *šurqum ina muḥḥi-ka na-a-di* “you have been accused of theft” (AbB 1, 95:13f.) [“to accuse, to charge with a crime”], *diliḥ ramanī-šu na-di-i-šu* “confusion of mind will be inflicted upon him” (AfO 18 65 ii 19) [“to inflict”], and cf. YOS 10 46 iv 40, quoted in CAD N₁ 88b.

The only **A** example I have found in OB is as follows: *kīma ana nikkassim lā na-di-a-ak-kum ina ṭuppika-ma annîm amur* “Look in this tablet of yours to see that **I have charged nothing** to your account” (AbB 14, 139: 6 ff., Veenhof’s translation, note the negation!). This metaphorical sense is similar to those frequent in OA (see Veenhof’s lexical commentary on p. 213).

The SC as an existential auxiliary and copula is well-known in various genres of the OB corpus. Cf. some examples from letters: *kīma tešmû mātum dallḥat u nakrum ina mātîm na-di-i* “As you have heard, the country is in confusion and the enemy **is** in the country [or perhaps ‘**there is** enemy in the country’]” (AbB 14, 81:5f.);¹²⁴ *ištu ITU 1 KAM maṣāku-ma na-di-a-ku* “I have been ill for a month (now) [so I failed to show up]” (AbB 1, 18:11);¹²⁵ *eqlum ... ana panī-ka na-di* “the field ... is ready for you (to harvest)” (AbB 14, 33:5ff., and see more examples with *ana pan-* in CAD N₁ 91b).¹²⁶ Cf. also an example from the OB Gilgamesh: *ina sūqim ša Uruk ribītim ḥaššinnu na-di-i-ma* “in the street of Uruk-The-Main-Street an ax was lying...” (Gilg. P. i 27ff.). The use of *nadi* as an existential predicate and copula, in both cases in agreement with the syntactic subject, is best known from the OB divination (AHw 707b, CAD N₁ 91a).¹²⁷ In omens, along with the “being” readings just referred to, *nadi* displays “having” readings, with the exponents of the possessed features in the Acc.: *šumma awilum šārassu pūšam na-di-a-at* “if a man’s hair **has** a white streak” (AfO 18 66 ii 39).

(3) In the popular idiom *aḥam nadûm*, the present-time sense “is negligent” is rendered by the SC and (more rarely) by the Pres. Consider

the following examples, all of them with indicative negations: [*kī*]ma ana awātim annītim [*aḥī*] lā na-du-ú u ina libbīya [*an*]akkudu atta t[īde] “you know that in this matter I am not negligent, but (rather) preoccupied in my heart” (AbB 6, 125:8ff.), ana hašī-ya ... aḥam ul na-de-e-ku “I am not negligent regarding my district” (ARM 3, 12:8f.)¹²⁸, ana pagrī-ya našārim aḥī ul a-na-ad-di “I do not neglect taking care of myself” (ARM 10, 142:11). There is a peculiar instance wherein the SC has past-time dynamic rather than present-time stative temporal reference: UDU.NÍTA.ḪI.A 2.TA.ÀM MU.3.KAM nabalkutūtu ša ina pani UDU.NÍTA-šu-nu illaku ul tāmur-ma aḥ-ka na-di “**you have been careless** in not selecting a pair of wethers which have passed the age of three years and serve as bellwethers of their sheep” (AbB 14, 166:15–21). The sequence *ul tāmur-ma aḥ-ka na-di* syntactically requires a past-time sense “you have not selected **and** (this means) you have shown carelessness”.

Excursus II: Gtn to render the “simple” Present Time

The stems of the Akkadian verb remain to be described,¹²⁹ so we do not know for certain if the Pres. of the *tan*-stems invariably expresses “verbal plurality” as opposed to a “non-plurality” of the Pres. of the respective simple stems for the same roots (i.e., for the same verbal concepts).

According to Kouwenberg,¹³⁰ in the whole Akkadian corpus there are 1316 G-verbs vs. 312 Gtn-verbs, and 395 N-verbs vs. 98 Ntn-verbs, i.e., in both cases the ratio is about 4:1.¹³¹ How is it possible that the language needs so many “pluractional” verbs? Kouwenberg¹³² suggests that *all* G-verbs “can have a pluractional Gtn-stem, although it is attested only for a minority of them”. Yet I observe that all common verbs that show the regular “competition” of the Pres. and SC in the present-time domain¹³³ have no productive Gtn in the corpus. Consider the data:

– *akālum* “to eat”, “to receive victuals/fodder”. No Gtn in OA; in OB it is attested twice within the idiom *karšī akālum* “to slander” (ARM 2, 115:11; YOS 10, 41:56), once — with another metaphorical meaning, “to hurt (of ailing body parts)” — in TLB 2, 21:23 (an OB diagnostic manual). Thus, the “pluractional” (or habitual) eating is expressed by the Pres. and SC of the G-stem of *akālum* rather than by its Gtn-stem (see examples in my article in *B&B* 3. P. 142). Note that *ikkal* and *ūtanakkal* “it hurts” were

likely used synonymously in medical texts: *šumma maršu qātā-šu u šēpā-šu ikkalā-šu šitassâm mimma lā paṭer* “if the patient’s hands and feet **ache** and he never stops screaming” (TLB 2, 21:19, tr. CAD Š₂ 164);¹³⁴ *šumma maršu [...] libbīšu ūnanakkalā-šu [i-ta-na-ka-la-a-šu]* “if a patient’s [somethings = fem. pl. substantive] inside him **hurt** him **all the time**” (TLB 2, 21:23). No D-stem.

– *baqārum* “to claim” has no Gtn in the whole of Akkadian. Its D-stem, glossed in CAD P 133b “to raise a claim, to lay claim to”, is used “passim on NB sales contracts and kudurrus” (CAD *ibid*); besides, CAD P 134a enters two MB tokens with the same meaning. It further lists three OB tokens of the D-stem meaning “to contest, challenge” (a leg. doc. TCL 1, 157:49; AbB 12, 166:13; 1, 58:16); this meaning is also attested in later periods. Thus, *baqārum*, a verb common in both OB and OA, has neither D- nor Gtn-stem for its basic meaning “to claim (a property title)”.

– *ḥašāḥum* “to need”, “to desire” (AHw “brauchen”, “begehren”)¹³⁵ has no Gtn in the whole of Akkadian. Its D-stem is represented in AHw 333a and CAD H 136a by two SC **P** tokens (OB and SB), glossed “to deprive, take away” (AHw “in Bedürftigkeit bringen”).

– *kalûm* “to hold, detain”.¹³⁶ This verb is common in both OB and OA, its Gtn is registered in the dictionaries with two identical SB tokens from the same medical text, there is also one instance from NA. The CAD (K 102b) gloss for Gtn is “to stop repeatedly, to hold up”. For the D-stem **kullû* “to hold back”, CAD K 102–103 has four tokens (from OA, OB, MB and SB), all of them are the Pres. forms. The OB example *tu-ka-la-šu* stands in a difficult context,¹³⁷ so the case (dat. or acc.) and antecedent of the *-šu* pronoun are problematic. Goetze translates “[But (as to) getting water on my time -] you will prevent **it**”, CAD K 102b has “[but at the moment it is irrigated,] you_{m sg} will block up (the water) **for him**” (*Sumer* 14, 73, No 48:8). On any interpretation, this sign string is plausibly construed as the Pres. of *kullum*, the near-synonymous D-verb, common in both OA and OB: *tukall-aššu*, *-aššu* can be analysed as a OB allomorph of the bound dative pronoun 3ms. “to/for him”, or as the ventive + acc. *-šu* (“you will prevent **it** for your own sake_{vent}”).¹³⁸ The OA example, PN *lā tû-kâ-lâ* “do_{sg} not hold PN back” (CCT 4, 186:15), can be interpreted as the Pres. of *kullum* (“do not withhold PN **for yourself**_{vent}”) if we accept, with GKT 54c, the orthographic rendering of the ventive without *-m* as a possibility for OA: *lā tukall-a_{vent}*. Thus, depending on one’s judgement, the D-stem of *kalûm* is represented in the corpus marginally or not attested at

all. Ockham's razor favours the latter solution, since for **kullûm* no Pret. has been found, i.e. the form where the orthographic opposition between the D-stems of verbs II-weak and III-weak cannot be neutralized in **both** OB and OA.

– *nazāqum* “to worry”.¹³⁹ No Gtn in the corpus, it is attested a few times (“to have constant worries, to squeak constantly”) in SB omens (AHw 772a, CAD N₂ 138a).

– *parādum* “to be afraid, to care”.¹⁴⁰ No Gtn in the corpus, it is attested a few times in SB medical texts (AHw 827b, CAD P 143a: “is constantly fussing”).

– *takālum* “to trust”.¹⁴¹ No Gtn in the whole of Akkadian.

– *wašābum* “to sit”, “to dwell”.¹⁴² No Gtn in my core OB and OA corpora. An exception is “the chamber [š]a *qerbuššu ni-it-ta-aš-ša-bu-nim* in which we used to sit” (MIO 12, 54rev.:17, “OB love lyric” according to CAD R 377b). Note that the compatibility of the subjunctive and the ventive (-*nim* = *qerbuššu*?) in this form is also most unusual. Another exception (the Part.) also comes from an OB literary text: *mu-ta-aš-ši-ba-at askuppāt awīlê* “(she is) **the one constantly sitting** on the thresholds of men”.¹⁴³ According to the dictionaries (AHw. 1483a, CAD A₂ 386a), Gtn appears a few more times in SB.

Thus, all eight common verbs (found so far) that use both the Pres. and SC for coding the present-time sense do not really have pluractional stem forms in the corpus. I will now quote one of the conclusions that B. Kouwenberg reached in his study of the Akkadian derived stems:

“In all second millennium dialects, the Gtn-stem is fully productive. It is especially frequent in two kinds of verbs: intransitive action verbs, in particular motion verbs such as *alāku* ‘to go/come’, *elû* ‘to go/come up’, *erēbu* ‘to enter’, *ebēru* ‘to cross’, *etēqu* ‘to pass’, *maqātu* ‘to fall’, and *wašû* ‘to go/come out’, and transitive verbs with a low degree of transitivity, e. g., *amāru* ‘to see’, *akālu* ‘to eat’, *apālu* ‘to answer’, *leqû* ‘to receive’, *nadû* ‘to drop, leave behind, lay down’, *našû* ‘to lift, carry’, *šakānu* ‘to place’, *šemû* ‘to hear’, *wabālu* ‘to bring, carry’, and *warû* ‘to bring, lead’. These are exactly the same types of verbs that do not normally have a D-stem (see 11.5). So *there is a complementary distribution between Gtn and D in its function of underlining verbal plurality*: Gtn takes the area of intransitive and low-transitivity verbs, D that of high-transitivity verbs”.¹⁴⁴

Thus, according to Kouwenberg, **lowly dynamic transitive agentive**¹⁴⁵ verbs are supposed to have the pluractional Gtn-stem. In my

list there are three verbs that meet these criteria: *akālum* “to eat”, *baqārum* “to claim”, *kalūm* “to hold”,¹⁴⁶ and all three verbs have neither Gtn- nor D-stem at their side. Further, such notions as “to worry” (*nazāqum*), “to be fearful (about smth./smb.)” (*parādum*), “to desire” (*ḥašāḥum*) are quite susceptible to a pluralic interpretation. Only “trusting” (*takālum*) and “sitting, dwelling” (*wašābum*) are concepts whose pluralic use is less needed, due to their pronounced stative character.

My explanation of this evidence runs as follows: the Pres. Gtn can code not only “plurality” in the narrow sense, but it is also involved in the coding of the “basic” present-time sense (probably in its different nuances) *within* (or *for*) the G-stem paradigm, along with the G-stem Pres. and SC. This suppletive participation in the G-stem would explain the unusually high frequency of Gtn.¹⁴⁷ My analysis of the evidence suggests that, e.g., in the paradigm of *šakānum*, “to place, to store” *išakkan* codes the future, while the Gtn *ištanakkan* expresses the present (and probably “pluralic” situations in the future). The key fact is the absence of the present-time *išakkan*. I believe that the distribution of the G Pres., SC, and Gtn Pres. in the present-time domain was lexically determined (= semantically sensitive). Consider an example:

miššu ša ina bē[tīya] tibnam u eṣṣi taštanakkun-u bētātī-kunu lā tadaggalā (BIN 6, 119:17ff.) – “Why do you **store** straw and wood in [my] house? Don’t you **own** houses of yourselves?”

The morphological contrast of *taštanakkan* and *tadaggalā* reveals the fact the two verbs belong to different Aktionsart classes, i. e. *šakānum* in the meaning “to store” is probably considered by OA as more dynamic than *dagālum* in the meaning “to own”. Yet, OA *idaggal* “he owns” is more dynamic than those “having” verbs that employ the SC **A** for the Present Time, e.g. the OB *leqi*, *maḥir*, and *ṣabit* (they are not used this way in OA).¹⁴⁸ If this suggestion is grounded, we get three exponents for the present-time meaning of the G-stem verbs: *iptanarras*, *iparras*, and *paris*, distributed according to semantic criteria related to transitivity (or dynamicity). Now the above eight G-stem verbs that show both the SC and Pres. in the present-time domain are lowly dynamic, this is why they do not employ Gtn to render this sense and, consequently, have little or no use of Gtn.

Addendum on *ḥabātum* “to rob” (B&B 3. P. 145, No 25)

In OB, the SC form *ḥabtāku*, lit. “I am robbed”, was lexicalized as an interjection: it is used as a call for help, or with similar forces. In this function, *ḥabtāku* is followed by an appropriate form of the verb *šasūm* “to cry”; after the latter we often find an articulated utterance of the one crying, introduced by *umma*: *ḥa-ab-ta-ku issi umma šī[ma] amtum ša Bēlšunu anāku bēlī iqīš-anni* “‘Help!’ she cried. She yelled (*umma šī-ma*): ‘I am a slave-girl of Bēlšunu. My mistress gave me (to him)’” (AbB 1, 27:17ff.); cf. *u ḥa-ab-ta-ku ištānassi umma šū-ma ...* (AbB 10, 81:6’f.), *ḥa-ab-ta-ku ašši-ma umma anāku-ma ...* (AbB 10, 184:2f.), and slightly different syntactically: *umma šunu-ma wardum ša^dAMAR.UTU-na-šir umma ḥa-ab-ta-ku issi-ma* (AUCT 4, 89:6f.). For OB Mari, numerous tokens of this kind of *ḥabtāku* (mostly from unpublished manuscripts) were gathered by Fr. Joannès in ARM 26/2, p. 299¹⁴⁹ The syntax is essentially the same as in the above core OB examples, the suggested stereotyped rendering is “Quel scandale!” Fr. Joannès points out the lexicalized nature of this usage, not yet described in the dictionaries: “L’emploi constant de la première personne du permansif traduit l’aspect figé qu’a pris cette expression en akkadien”.

The lexicalization is perhaps more prominent in the Mari examples than in the AbB ones: *sugāgū ... itbū-ma ištēniš ḥa-ab-ta-ku issū-ma umma šunu-ma* “les cheikhs se sont levés, et ensemble ont crié ‘Quel scandale!’, en disant...” (M.5437⁺, cited by Joannès *ibid*). And cf. an even more eloquent example: *awâtim šināti eštemme-ma ḥa-ab-ta-ku assi-ma* “(when I arrived at Sagaratum) I kept hearing about these things and saying ‘What a shame!’” (ARM 26/1, 5:18).¹⁵⁰

Abbreviations

AbB	Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung
AHw.	W. von Soden. <i>Akkadisches Handwörterbuch</i> . 3 Bde. Wiesbaden, 1965–1981
AKT	Ankara Kültepe Tabletleri (Ankaraner Kültepe-Tafeln)
AOATT	K. Veenhof. <i>Aspects of Old Assyrian Trade and its Terminology</i>
ARM	Archives royales de Mari
AS	Assyriological Studies
BAM	F. Köcher. <i>Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen</i>
B&B	Babel und Bibel

- BIN Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies. New Haven
- CAD *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute*, the University of Chicago. Chicago, 1956ff.
- CCT Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum
- CH Codex Hammurapi
- CTMMA Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art
- FAOSB Freiburger Altorientalische Studien Beihefte: Altassyrische Texte und Untersuchungen
- GAG W. von Soden. *Grundriss der akkadischen Grammatik*. Roma, ³1995
- GKT K. Hecker. *Grammatik der Kültepe-Texte*. Roma, 1969
- HALAT L. Koehler und W. Baumgartner. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 3. Aufl. bearb. v. W. Baumgartner, J.J. Stamm u. B. Hartmann. Leiden 1991.
- ICK Inscriptions cuneiforms de Kultépé
- JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society*
- KT Hahn J. Lewy. *Die Kültepe-Texte aus der Sammlung Frida Hahn*. Leipzig, 1930.
- KTS Keilschrifttexte in den Antiken-Museen zu Stambul
- LAPO Littératures anciennes du Proche-Orient
- LH A. Goetze. *Fifty OB Letters from Harmal*. Reprinted from "Sumer" Vol.XIV. Baghdad, 1958.
- MOSSt Middle Eastern Studies Program. Leiden–Istanbul, 1999ff.
- NABU *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires*
- OBT Tell Rimah St. Dalley, C. B. F. Walker, J. D. Hawkins. *The Old Babylonian Tablets from Tell al Rimah*. Hertford, 1976
- POAT The Pennsylvania Old Assyrian Tablets. HUCA Sup. 3, Cincinnati, 1983
- Prag I Hecker K.; Kryszat G.; Matouš L. Kappadokische Keilschrifttafeln aus der Sammlung Karlsuniversität Prag. Praha, 1998
- TCL Textes cunéiformes du Louvre
- TDOT *Theological Dictionary of the Old Testament*. Ed. by G. Botterweck and H. Ringgren. Grand Rapids, 1974ff.
- TLB Tabulae Cuneiformes a F. M. Th. de Liagre Böhl Collectae
- TPAK I Garelli P., Michel C. *Tablettes Paléo-assyriennes du Kültepe I (kt 90/k)*. Paris, 1997
- TRC *Typology of Resultative Constructions* (V. P. Nedjalkov ed.). Amsterdam, 1988
- TTC G. Contenau. *Trente tablettes cappadociennes*. Paris, 1919
- TuM Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection
- UCP University of California Publications

UET	Ur Excavations. Texts
VAS	Vorderasiatische Schriftdenkmaler
VAT	Museum siglum of the Vorderasiatisches Museum. Berlin (Vorderasiatische Abteilung, Tontafeln)
YOS	Yale Oriental Series, Babylonian Texts

Notes

1. The first two parts of this study were published in *B&B 2* (*Loesov S.* Akkadian Sentences about the Present Time (I) // *B&B 2* (2005). P. 101–148) and *B&B 3* (*Loesov S.* Akkadian Sentences about the Present Time (II/1) // *B&B 3* (2006). P. 133–148), the third one in *B&B 4* (*Loesov S.* Akkadian Sentences about the Present Time (II/2) // *B&B 4/1* (2010). Pp. 759–786).
2. *Cohen D.* La phrase nominale et l'évolution du système verbal en sémitique. Etudes de syntaxe historique. Leuven–Paris; *Kouwenberg N.J.C.* The Akkadian Verb and its Semitic Background. Winona Lake (LANE), 1984.
3. *Kouwenberg N.J.C.* Op. cit. 7.3.3.
4. Cf. the milder technical sense of the SC of another high-transitivity verb in OA: *maḥṣāku* “I have suffered a financial loss” (see CAD M₁ 78b, 3 d “to cut prices, give a discount”), the basic meaning of *maḥāšum* being “to hit, to strike”. Here also belongs the only instance of the SC of *šagāšum* “to kill, slaughter” available in OA: *ina qātišu ša-ag-ša-ku* “I am (financially) ruined by his action” (CAD Š₁ 68a, unpubl. OA letter).
5. For a derived meaning of the SC of *šagāšum* in OA, see the previous fn. Another possible example is ʿša¹(?)-ki-iš “he is being badly mistreated” (AS 22, 24:25, cf. ibid. the commentary to 17:8–11). If Whiting’s interpretation is correct, note the “milder” meaning of the verb, not listed as the CAD gloss (but cf. AHw. 1126b “mißhandeln”).
6. E.g., the sentence *aššatam aḥiz* lit. “he has a wife taken” can express the legal status of the verbal event’s agent (cf. CH § 166:67).
7. The SC of *burrum* “to establish, to prove, to convict”, a frequent OB verb (cf. *B&B 3*. P. 142).
8. For which see *Mel’čuk I., Zholkovsky A.* The Explanatory Combinatorial Dictionary // Relational Models of the Lexicon: Representing Knowledge in Semantic Networks / Evens M. (ed.). Cambridge, 1988. P. 41–74.
9. I am grateful to Eran Cohen and Bert Kouwenberg for discussing the problem with me. My very special thanks go to Maria Bulakh, who has read all the installments of this work and spent a lot of time analysing with me various facets of the whole enterprise.

10. S = Substantive, V = Verb.

11. Metzler K. Tempora in altbabylonischen literarischen Texten. Münster, 2002. S. 153.
12. B. Kouwenberg informs me in a p.c. that he would prefer *parkat* as an A token of the SC, “if the footmark crosses (lies crosswise on) the filament”. He explains this as follows: “It seems more likely to me that a fortuitous irregularity such as the *šēpum* is visible on top of the tissue of the liver rather than vice versa”. The very fact that students of Akkadian interpret certain tokens of this pattern in different ways renders additional plausibility to the claim of this Excursus.
13. Both possibilities are mentioned in E. Cohen (forthcoming).
14. TDOT. Vol. 10. P. 62 (Kapelrud) has this protasis as “when a man holds a dog with his teeth (medicinal text)”. Kapelrud’s translation is doubtless meant to amuse the theological readership with an Oriental curiosity.
15. The prefixing tenses of *nadûm – iddi* and *ittadi* – are used in oil omens to describe features produced by oil (CAD N₁ 90a), but this is hardly reason enough to read the dynamic metaphor of “producing a white substance” into the above protasis.
16. See Jacobsen T. Ittallak niāti // JNES 19 (1960). Pp. 101–116; *Ibid.* The Akkadian Ablative Accusative // JNES 22 (1963). Pp. 18–29.
17. von Soden W. Zum Akkusativ der Beziehung im Akkadischen // Or 30 (1961). Pp. 156–162; GAG 247f.; Wasserman N. Style and Form in Old Babylonian Literary Texts. Leiden–Boston, 2003.
18. Maria Bulakh suggests me in a p. c. the possibility of another interpretation for the evidence referred to in this Excursus. I believe it is worth considering by the reader, especially since S_{nom} N_{acc} V_{SC} seems to occur frequently outside of divinational *šumma*-conditionals. Bulakh’s insight, if I understand it correctly, runs as follows. The sentence *šubātū sāsam_{acc} laptū* “the textiles are moth_{acc} infested_{SC}” represents good Akkadian, while **šubātū sāsam_{acc} illaptū*_{N-Pret} seems to be ungrammatical. This evidence makes one suspect that the SC in passive readings was no *ma hūl*, unlike the prefixing tenses of N- and T-verbs in their passive readings. In other words, the SC of the basic stem did admit the regular encoding of the agent-like participants (i.e., instrument, cause, etc.) in the passive sentences via the accusative case. This suggestion, no less typologically unusual than the “actual diathesis-freedom” hypothesis offered above, will have to await further research.
19. For the relevant analysis of the argument structure of *malûm*, see Kouwenberg N.J.C. Gemination in the Akkadian Verb. Assen, 1997. P. 252ff.
20. Kouwenberg N.J.C. Op. cit. 7.3.2.
21. “A single example for this type...” (Wasserman N. Op. cit. P. 54). Why did not he use examples from divination? They are (or are not) “literature” to the same degree as medical texts.

22. “Vom Feuer gefressen”. See *von Soden. W. Status Rectus-Formen vor den Genitiv im Akkadischen und die sogenannte uneigentliche Annexion im Arabischen // JNES* 19 (1960). P. 165 (the fn. is mine.— *S.L.*).
23. *Wasserman N. Op. cit.* P. 54.
24. For various attempts to explain the *-am* of the head noun (the *regens*) see *von Soden W. Status Rectus-Formen* (1960) and *Reiner E. Damqam-īnim Revisited // StOr* 55 (1984). Pp. 177–182.
25. Note the correct critical remark of M. P. Streck: “*kalbam našik ...* is keine Genitivverbindung, sondern ein Stativ mit einem den Agens bezeichnenden Akkusativ” (*ZA* 95, 148, review of *Wasserman. Op. cit.*).
26. The glosses are English translations of “investir” and “posséder une part”: these are the meanings of *adāmum* suggested by C. Michel in *NABU* 1991/91 and *LAPO* 19, 306, and corroborated by my research.
27. The reading was suggested in *GKT* 120, fn.2: “Vielleicht lässt sich eine Lesung *ad-ma-šum*¹ (Imp., sonst unbelegt) erwägen”.
28. Cf. also “to own a share in a common fund” as the main gloss in *CAD* A₁ 95b.
29. The etymology of *adāmum* is obscure, hence the identities of the historical guttural and obstruent (*d*, *t* or *t*) in the root are unknown. L. Kogan compares Arb. *ʔadama-hu* “he mixed him, associated him, united him in a company” (*Kogan L. Old Assyrian vs. Old Babylonian: The Lexical Dimension // The Akkadian Language in its Semitic Context / Deutscher G., Kouwenberg N. J. C. (eds). Leiden, 2006. P. 187, fn.17*), which seems to fit the OA *adim* both phonologically and semantically (the shared element would be “introducing”), but this exclusive OA – Arb. isogloss would need further explanation. In *ARMT* 10, 120:6ff., there occurs the SC verb phrase *ina bārūtīm ... IT-MI-KU*, in the continuation of the letter carried on twice in the 2 f. s.: *IT-MI-E-TI, IT-MI-T[I]*. J.M. Durand (*NABU* 1991/91, *LAPO* 18, No 1147) believes that these SC tokens (and *IT-MI-KU* in *ARMT* 27, 70:10, in a damaged context) belong to the same verb as the OA *adim* and manifest its assumed basic meaning “s’occuper de”. His translation in *LAPO* 18, No 1147 is “je me suis occupée de la divination”. These data, if proven, would be relevant for the present study. Yet, obviously, the OB *edmēku* is no regular counterpart of the OA *admāku* in terms of vocalism, while the prepositional phrase (*ina bārūtīm*) as the expression of the semantic object contradicts the above OA data. All in all, Durand’s point remains to be proven. Whether the verb form *ud-da-am* cited by Durand in *NABU* 1991/91 has to do with the material discussed in this entry of my contribution, is very doubtful.
30. The basic meaning of *šapākum* is most probably “to pour out”, as follows from the Akkadian evidence and the comparison with the sister languages (for which see

- HALAT 1504a). This fact accords with my suggestion: verbs of physical actions (those that change the face of the observable world) form the SC **A** mostly for their derived, non-literal senses.
31. According to M.T. Larsen, in this text “the verb *šapākum* must denote the act of investing in a *naruqqum*; otherwise, the verb *adāmum* is used with this meaning” (*Larsen M.T. Partnerships in the Old Assyrian trade // Iraq* 39 (1977). P. 137, fn. 59.) (In OA trade terminology, *naruqqum*, lit. “leather bag”, stands for a long-term contract about business partnership and the partnership’s common fund.)
 32. *Larsen M.T.* Op. cit.
 33. At this point, I will not go into the delicate aspectual distinctions that can exist between the Simple Past and the Pluperfect in the world’s languages.
 34. The **P** translation of the relevant clause in CAD Š₁ 419b is wrong, if only because the verb form *ša-áp-ku* does not agree with its assumed subject *šipkāt*.
 35. Within the list of verbs already studied, a similar suppletion has been described for *labāšum* (the SC only) and *litbušum* (the rest of forms, including the Inf.), see my article in B&B 4, No 39.
 36. My translation presupposes that in the text the second subjunctive morpheme is erroneously missing, the correct OA would be *kuṭānū ša ammakam-ma laberū-ni u sāsam šapkū-ni*.
 37. Cf. *Borger R.* Babylonisch-assyrische Lesestücke. Bd. II. Roma, 1963. P. 23.
 38. See *Haspelmath M.* The Grammaticization of Passive Morphology // *Studies in Language* 14 (1990). P. 40 (italics added).
 39. According to the above prediction, the SC **A** is productive only for “middle voice” verbs, i.e. the verbs whose agent is indeed “affected by the action” (see class 5 of my calculus). These verbs are not numerous, and their SC often loses the resultative force, as the present study shows.
 40. *Abraham W.* Introduction: Passivization and Typology // *Abraham W., Leisiö L.* (eds.). *Passivization and Typology. Form and Function.* Amsterdam–Philadelphia, 2006. P. 1–27.
 41. This of course happens to SC **P** tokens of certain verbs, depending on their lexical semantics and context, cf. e. g. *dīk* “he was killed” analysed in my new article (B&B 4. Pp. 759–786).
 42. Tr. of C. Michel (*Michel C.* Les suites de la mort d’un tamkāru en Anatolie // *CRRAI* 34 (1998). P. 250. Cf. CAD L 55b: “**as you know, we are learning to write**”).
 43. There is an interesting semantic parallel in a letter of Yasmah-Addu, known to be a native speaker of Akkadian (see *Ziegler N.* and *Charpin D.* Amurritisch lernen. *WZKM* 97, 55–77.): [aš-šum na]-ru-tam dam-qī-iš **ah-zu** “Étant donné que PN ... **a**

- bellement **appriš** l'art musical" (ARMT 5, 73:4", tr. of LAPO 17, 553; CAD A₁ 177b suggests a restoration [*tup-ša*]*r-ru-tam*). I.e., as far as professional training in X is concerned, X *lamid* = "he is studying X" vs. X *aḫiz* = "he knows X".
44. My translation follows GKT 120d and CAD L 56a. CAD I–J 278b has "one of the slave girls that have been trained", CAD Š 12a has "<slave girls> who are skilled"; the latter two translations are wrong because *lamdū* is no feminine form of the SC. Besides, the evidence of the present entry shows that the passive/intransitive usage of *lamid* (without direct object, i.e. "he is known" or "he is [in general] knowledgeable/experienced/wise") is not attested in OB and OA.
45. Translation follows the Edition, which notes (p. 53): "*rāmum* and *lamādum* are both unexpected verbs to use of preferences for types of fish", and continues in another note: "The meaning of the letter ... is not clear". – In both cases the question is why.
46. E. g., *ina aḫūtī-ya kīam al-ma-ad* "I learned this from my environment" (ARM 26/2, 361:26).
47. In other words, since *lamādum* does not have the causative meaning "to teach", *lamid* can hardly mean "he has been taught" (> "he knows"), but rather "he has learned/experienced" (> "he knows"). A passive transform with a personal subject **lamdat* "she has been (carnally) known" in theory is possible but not very likely to be formed, see presently.
48. This goes against the traditional view that by default the SC of transitive verbs has to have **P** readings. D. Cohen notes that certain transitive verbs have only **A** tokens of the SC (Op. cit. P. 257). His examples, taken from the glossary in ARM 15, are *amārum*, *parākum*, *parāsum*, *šaḫātum*, *šemûm*. (The very frequent *leqi* and *maḫir* [my article in *B&B* 4] are perhaps more interesting in this respect.) D. Cohen mentions *lamādum* among his "verbes déponents internes" (i. e., natural middle verbs) of Akkadian (Op. cit. P. 261), which, being formally transitive, have the SC that refers to the subject of prefixing tenses. See also the prediction on the relative frequency of the SC of TTV at the beginning of this contribution.
49. Cf. the *Anschaulichkeit* criterion (my articles in *B&B* 3 and *B&B* 4). Since then I have learned that TRC discusses the very same limitation on the formation of resultatives, valid in certain languages: "Resultatives describing visually perceivable states ... This type is most prominent in Nivkh, where all the resultatives, it seems, are of this type... Resultatives cannot be formed from verbs meaning "to kill", "to kiss"..." (p. 29, Nedjalkov and Jaxontov). Note that this is also basically true of the Akkadian verb *dākum* "to kill", whose SC is not attested with resultative readings in the core OB (my article in *B&B* 4), as well as other Akkadian verbs of killing, and of *našāqum* "to kiss" (no SC, to my knowledge). TRC labels this type of resultatives "specific", as opposed to resultatives with "general" meaning. According to

Jaxontov's summary, in the languages of the former group usually there are no "resultatives denoting non-physical states or states of entities that are absent, e.g. 'forgotten', 'lost', 'eaten'" (TRC 102). TRC counts to this group four languages analysed in the volume: Chinese, Nivkh, Chukchee, and Archi. I.Š. Kozinsky in his reassessment of the data gathered in the body of TRC (TRC 497–525) suggested that observable resultatives are more widespread in the world's languages than unobservable ones (in his own words, there exists "the unobservable → observable hierarchy" (p. 506). He confesses his inability to explain this evidence, yet I believe the matter is quite simple: unobservable resultative states are less relevant *in their quality of states* than the observable ones, therefore speakers prefer to code respective real-life facts with dynamic past-tense verb forms. To exploit once more the verb "to kiss", both in Akkadian and English we tend to avoid sentences like *našqat* and "she is kissed", in this case we prefer wherever possible dynamic active-voice sentences with both agent and recipient overtly mentioned: "he has kissed her", *ittašiq-ši* (cf. Ass. Code § 9), and cf. Loesov in B&B 4, fn. 29.

50. By the same token, the former group is unlikely to form productive and purely resultative (= not preterite-like) SC at all, see my article in B&B 3. P. 136ff. and B&B 4, and the above table (semantic classes 1 and 2).
51. Cf. CAD M₁ 35b. CAD M₁ 375b renders the same passage as "do not agree to let any deposit be made on my behalf". The meaning of *maškattum* in OA is indeed elusive, see *Dercksen J. G. On the Financing of Old Assyrian Merchants // Trade and Finance in Ancient Mesopotamia / Dercksen J.G. (ed.). Leiden, 1999. Pp. 90ff.*
52. There are more variants in the syntactic coding of the two "object" participants (CAD M₁ 35b f.) At least once both of them were rendered by prepositional phrases: *a-na URUDU ša PN iš-tí ma-ma-an lá [t]a-ma-ga-ar* "do not make an agreement with anybody concerning the copper of PN" (BIN 4, 232:4ff.).
53. In a footnote to his translation of *ul ma-ag-ra-ak-šu-nu-ti*, Veenhof suggests that here "the stative serves as perfect tense", and he may well be right. CAD M₁ 36b translates our clause as "I am not in agreement with them", but in this case the present-time stative reading hardly suits the context.
54. I. e. the author received a positive oracular answer to his request.
55. Cf. CAD M₁ 35a. Hecker's transliteration on the website is *am-hu-ur-šu*, yet the handcopy displays a clear-cut KU sign. Cf. also C. Michel's translation in LAPO 10, 210.
56. In the cited piece, *magrānunu* is surrounded by the Pret. forms, therefore it can hardly have a present-time stative reading "you **are** in agreement (with him)". Thus, the SC is here functionally similar to the t-Pf., while *lá am-gu₅-ur-šu* looks like the standard negative alloform of the t-Pf.

57. In this example, *lā tamuʾā* (“you do not want”), a “prefixing stative” (Veenhof *K.R. Two Akkadian Auxiliary Verbs // Scripta Signa Vocis* (Fs. J. H. Hoppers). Groningen, 1986. Pp. 235–250), is the negative counterpart of *magrātunu* (“you are willing”), therefore both verb forms probably possess the same values of tense/aspect, dynamicity, and agentivity. This means that *magrātunu* is here present-time and agentive. Whether the situation of “not-wanting” is dynamic or stative, is a matter of definition.
58. The same reduction of syntactic arguments of the SC vis-à-vis Pres. shows up in the MA Laws: *šumma mussa ma-gi-ir ... šumma mussa ana paṭārīša lā i-ma-ag-gu-ur* “if her husband agrees [he shall hand over the stolen goods], if her husband does not agree to ransom her [she shall have her nose cut]” (KAV 1 i 57–69, §5). For the SC *magir*, the matter of agreement (or “willingness”) is supplied from the context of the legal norm.
59. Cf. also CT 2, 19:36 (cited in CAD M₁ 40a), an almost identical clause.
60. This is probably a lexicalized usage where the SC signals obedience to an order.
61. Cf. the SC *šapik* “he has invested” with all three participants expressed: x KÙ.GI *ša ana PN ša-áp-kà-tí-ni-ma* “x gold which you have invested into (the account of) PN” (CCT 5, 11d:7).
62. The term “derived stative” is probably meant to suggest that these forms are derived from verbal notions.
63. In the languages of Europe, the most common AGREE-verbs often do not have a direct object. E. g., Russian: согласиться (с кем-либо/о чем-либо); Ukrainian: погодитися (з ким-небудь/про що-небудь), Polish: przychylić się (do prośby); English: agree (with smth/smb); Spanish: ponerse de acuerdo (con alguien/en algo); Italian: mettersi d’accordo (con qualcuno/su qualcosa); German: zustimmen (dat.), übereinstimmen (mit). Note also the reflexive markers on these verbs in Slavic and Romance languages.
64. Loesov *S. Akkadian Sentences about the Present Time* (II/1). *B&B* 3, P. 138.
65. Interestingly, to describe the loss of cattle in the SC, OA uses *mēt* rather than *maqit* (Loesov in *B&B* 4).
66. “To throw oneself down, as a gesture of greeting and homage”.
67. A.4530-bis is quoted in extenso in ARM 26/1, P. 182.
68. It is amply attested in prefixing tenses (CAD M₁ 245ff.)
69. There are three morphological errors in this text: it should have been *šāb BÀD^{KI}* and *ša ana bēlī-ya ašpur-am*. Most probably, the author was no master of the OB norm.
70. Prag I 843:2” restores a similar context for the negated SC: [*a-na q*]á-tí-a *lá ma-qí-it* [KÙ.BABBAR].

71. As a matter of course, I consider only the environments wherein the allative ventive is supposed to be an obligatory element (as in *Kouwenberg N.J.C. Ventive, Dative and Allative in Old Babylonian // ZA 92 (2002). P. 200–240*).
72. *Imaqut* is used in the apodoses in the sense “(the city wall) will fall” (CAD M₁ 241a), “(the army) will suffer defeat” (ibid., 243b).
73. This is the most abstract meaning of the *tan*-stems as defined by Kouwenberg.
74. *Pettinato G. Libanomanzia presso i babilonesi // RSO 41 (1966). P. 319:29*.
75. I speculate that this kind of grammatical synonymy was valid for certain telic verbs in spoken Akkadian.
76. Cf. also the following pair of examples: *šumma šamnum ana šār erbettī-šu ip-ta-na-at-ta-ar* “if the oil splits to the four directions” (CT 3, 2:28) vs. *šumma qutrinnum ana ḥalli bārim iḫsur-ma ana šī šamšim pa-ḫe₄-er* “if the incense smoke gathers toward the diviner's crotch, then splits off toward the east” (UCP 9, 377:51). The Gtn form can be justified by the “four directions”, but its non-pluralic counterpart is here the SC (*paḫer*) rather than Pres. of the G-stem.
77. *JCS 21*, p. 231 translates “le Doigt était en bon état. L’Excroissance **tombait**” (J. Nougayrol); *ARM 26/1*, 100-bis translates “le Doigt était sain; l’Excroissance **était abattue**”. Cf. also *š[um-ma uš-šu]-šu ma-aq-tu-ma e-le-nu-úš-šu ša-lim* in *ARM 26/2*, 392 (the proverb quoted above), where the meaning of *maqṭū* is perhaps as transparent as we can get for a dead language.
78. The gloss for this CAD sub-entry (M₁ 244a) is “to hang down, to descend (said of parts of the exta)”. I do not find this gloss 100 percent convincing, yet I am unable to prove that “horizontal” is the only viable option.
79. I am grateful to I. Khait, who shared with me his transliteration of YOS 10, 33 and discussed with me numerous problems of the omens interpretation.
80. I. Khait’s reading.
81. The Gt-stem verb *ritkubum* “to ride one on top of the other, to copulate” (CAD R 88f.) does not really display forms other than the SC, and this is for a reason.
82. *Fischer W. Grammatik des klassischen Arabisch. Wiesbaden, 1987. §194*.
83. I. Khait’s reading.
84. I assume, for the sake of argument, that the latter label is not self-contradictory, with part of the current typological thinking.
85. My entry arrangement is conditioned both semantically and syntactically, and therefore it is different from that of the dictionaries.
86. And cf. *apputtum i-ḫi-id-ma alk-am* “please take care to come” (KTS 34a:10)
87. The Pres. rather than the SC because of non-referential status of the noun?
88. The Edition interprets the text in the same way: “kümmert man sich sehr”, yet I believe nothing stands in the way of the future-time reading.

89. C. Michel translates “Là-bas, <tes> représentantes **ont veillé** à tes affaires”, but the present-time translation does not contradict the context and is preferable in view of the examples adduced in this entry.
90. For more examples of this kind, see CAD N₁ 4.
91. This means that *ana šarrim na'id* does not really belong with the rest of the examples of the SC collected in CAD N₁ 4a–b and AHw. 693a. It is similar to **ana šarrim na'dāku* “I worry about the king”, i.e. it has to go to (3) above.
92. Kemmer S. *The Middle Voice*. Amsterdam–Philadelphia, 1993.
93. Cases of ergative alignment crop up in OB and OA letters time and again, cf. *am-tam*_{acc} ... *imtūt-anni* “the slave-girl ... died on me (AbB 2, 87:10), *šu-ma a-mu-tām šé-bu-lam*_{acc} *i-li-bi-kà i-ba-ši* “if **sending**_{inf acc} the meteorite iron **is** in your heart (= if you want to send it)” (BIN 4, 45:17f.), *ši-ip-kà-tí-a*_{acc} ... *ša-ak-na* “my deposits ... are placed” (CCT 4, 31b:6f.). These are semantically conditioned “errors”.
94. M. Rowton remarks that “in (the semantic domain of. — S. L.) the passive *ipparis* is fairly often used instead of *paris* within the sphere of the present perfect” (Rowton M. *The Use of the Permansive in Classic Babylonian* // *JNES* 21 (1962). P. 236b), yet the opposite is usually the case (Kouwenberg Op. cit. 7.3.3, Loesov in *B&B* 4), i.e. under certain conditions the SC can appear in past-time slots instead of the t-Perf. or Pret.
95. One can only speculate why the author used here the t-Perf., the form which is very rare in this type of subordinate clauses.
96. *Lū paris* can of course have a purely future-time reference, too: *ana dinānī-ka lu na-ad-nu* “let them be given instead of you!” (AbB 3, 18:19).
97. Along with the more frequent *ul iprus*.
98. Cf. TCL 21, 216A:18 = CAD N₁ 59a.
99. I.e., *not* “ist (nicht) gegeben”. Here, to make my point clear, I have to use German glosses because German has the Resultative formally different from the Passive (“a non-combined objective resultative form” in the language of TRC). The English form “is given” is ambiguous, since it can also code the habitual (i.e., stative) Present: “life is given to you by the Creator” (Resultative) vs. “this vitamin is given by mouth” (Present).
100. The German sentence sounds awkward, and this is because the translation of Kraus was meant as a morphological gloss as well.
101. The **P** reading of this form is also attested: *aššumī-ka ana kaspim na-ad-na-ku* “ich bin deinewegen verkauft worden” (AbB 8, 100:15).
102. Note that in this case, as in many others, the translation of the kind “I have all the silver paid” is attractive, because it alerts us to the fact that the English Present Perfect is not an adequate counterpart of the Akkadian SC transitive **A**. Yet this

- English periphrasis is noncommittal as to whether its subject is coreferential with the agent of the preceding verbal event.
103. The context of AbB 4, 149 makes it clear that it is the addressee who has to pay the silver on behalf of the author (i. e., in the author's future), therefore F. Kraus notes (fn. on p. 99) that the contextual reading is "ich habe ihm zwei Sekel Silber zuerkannt/versprochen". In other words, an English translation grammatically faithful to the context has to use the Future of the analytical transitive Resultative: "**I will have** two shekels silver **given** to him".
104. Kouwenberg (Op. cit. 7.3.2, fn. 34) claims that in this text *nadnāti* "implies that the addressee is now free of his legal obligation", whereas *anāku attadin* "indicates the news value of the message for the addressee and/or its recentness and relevance". It is clear that this particular claim is theory-dependent, however.
105. The Edition (p. 236) observes that the **A** translation of the SC *tadnū* "erklärt sich daraus, das kein Mask. Pl. als Subjekt erkennbar ist", but the semantic object (the merchandise) does not seem to be mentioned either.
106. See, e.g., *Haspelmath M. Understanding Morphology*. London, 2002. P. 209.
107. Think e.g. about the OB land tenure and the *ilkum* service.
108. The place adverbial *ina Kaniš* is compatible with the resultative reading of *nadi* because the verbs meaning "to put, place" as a matter of course include the participant PLACE in their semantics (i. e., in their situation structure). Contrast the sentence PN *annikām saniq-niāti* "PN is checking us **here**" discussed in Loesov 2010 (*B&B* 4, No 47 with the fn. 57), wherein (as argued *ibid*) the place adverbial excludes the resultative sense for *saniq*.
109. Note that according to TRC (p. 56), "reversible resultatives" (unlike irreversible ones) are easily compatible with SINCE-prepositional phrases indicating the time span between the coming about of the state and the reference time.
110. In a note to her translation (p. 245), A. Ulshöfer observes: "AHw 708 sub *nadû* 29) führt für *nadû* im Stativ eine Bedeutung "ist verwendet" an. Diese Übersetzung würde sich dem Kontext nach anbieten, allerdings scheint diese Bedeutung bisher auf Texte aus Amarna beschränkt zu sein." CAD N₁ 85a lists our SC form (without translation) under the gloss "to place in storage, to deposit in an account". Yet, Ulshöfer is doubtless right, here *nad'āku* says "I have spent". On *nadā'um* as a technical term in OA commerce, see AOATT 272; *Dercksen J.G. Old Assyrian Institutions*. Leiden, 2004. P. 135.
111. This problem looks rather hopeless because S. Loesov (*Loesov S. T-Perfect in Old Babylonian: The Debate and a Thesis // B&B* 1 (2004). Pp. 83–181) and *B. Kouwenberg* (Op. cit.) claim that *iptaras*, being a real deictic PERFECT, is optional in most (Loesov) or all (Kouwenberg) of its surroundings, i.e. it can be

replaced by *iprus*. For a dead language, it is difficult to estimate properly the competition/synonymy of the three “tenses” in the same PRESENT PERFECT slot. It is always a possibility to suppose (in the wake of D. Cohen, op. cit. 1984) that the SC A in such cases has a middle voice value, but this can hardly be (dis)proven. Consider an example: *i-na na x x a-na-ku-ma i-na ra-mi-ni-a a-ti-di* “As for me, **I have contributed**_{Perf} from my own (textiles) in ...” (ATHE 61:24f.). The t-Perf. *attidi* looks here more focal than the above token of *nad’aku*.

112. The translation of CAD T 119a “no silver was deposited by any of you” is wrong, the correct A translation is provided in: *Michel C. Innāya dans les textes paléo-assyriennes*. Paris, 1991, No 125.
113. See also CAD N₁79b, N₂148a (discussion section).
114. Kouwenberg (Op. cit. 7.3.3) discusses “the frequent locational statives of *šakānu* “to place” and *nadū* “to put down”, which have developed more or less into a copula” in certain contexts. E. Cohen (2.1.2.2.4) describes *šakin* as an “existential or locative expression”, as e. g. *anumma 2 mana kaspum šakin* “there are two minas silver” (AbB 12, 42:8). He notes that in Akkadian existential and locative expressions “are not always easy to tell apart” (Cohen E. Conditional Structures in Mesopotamian Old Babylonian, forthcoming).
115. Note that *amūtum* could be “deposited as a pledge” (N-stem of *nadūm*), see CAD A₂ 98b, as well as silver.
116. Thus, for Kouwenberg (Op. cit 14.7.1), the invariant meaning of the *tan*-stems is verbal plurality, manifested mainly in iterative, frequentative, habitual, continuous, and distributive readings.
117. Hecker’s translation (“ich bin nicht nachlässig”) may have been influenced by this idiom, yet the general stative purport of *lā anaddi* is secured by the parallelism with *kēnum* in the nominal clause.
118. Following Nougayrol (RA 44, 21), CAD S 247a interprets ZI as *sikkat šēli* “rib”. According to p. c. of I. Khait, ZI in YOS 10 45 is an abbreviation for *zibbatum* “tail”. YOS 10 45 is supposed to describe the behaviour of sheep while they are being slaughtered, though neither sheep nor slaughtering are mentioned in the text.
119. C. A. Smith calls habitual predicates “derived statives” (Smith C.A The Parameter of Aspect. Dordrecht etc., 1997). See S. Loesov (B&B 2. P.111 with the fn. 16) for an application of this insight to the analysis of the Akkadian Pres.
120. Rowton (Op. cit. P. 236b) notes that in CAD “it was found best to put the permansive of adjectival verbs with the corresponding noun rather than with the verb”. This was doubtless done because the founding fathers of CAD felt such forms of the SC to be derived directly from the corresponding VA rather than from the “verb paradigm”, to use the word of N. J. C. Kouwenberg. Yet, as mentioned in

Kouwenberg (*Kouwenberg N.J.C. Nouns as Verbs: The Verbal Nature of the Akkadian Stative. Or* 69 (2000). Pp. 21–71: *takil* “he/it is reliable, trustworthy” vs. *taklāku* “I trust”) and Loesov (*B&B* 4), de-VA tokens of the SC are not restricted to “adjectival” roots. I have already suggested that it makes sense to ask why certain common verbs **do not** have the VA with more or less straightforward meanings (e.g. *nadūm* “laid, placed” vs. **nadnum* “given”). It would also be important to study the set of those Akkadian verbs that do have the semantically regular VA in order to find out why some of these VA can build predicative forms, while other (and this is presumably the majority) cannot.

121. E. Cohen observes: “The formation *lā paris* is quite rare and instead *lā iparras* serves for both stative and fientive precative forms, even when it is clearly about stative verbal lexemes” (*Cohen E. The Modal System of Old Babylonian*. Winona Lake. 2005. P. 94). Some of his examples are “let the door *lā iqattin u lā ikabber* be not (too) thin or (too) thick” (*AbB* 3, 34:28f.), “let these cows and sheep *lā iṣeḫherā* not be few” (*AbB* 2, 58:17f.). — On the other hand, *lā paris* can be formed from dynamic roots and employed for dynamic situations, as we have already seen in the course of this study, cf. e.g. *ana eqlim šuāti mamman lā ʔe₄-ḫi-a-am* “let nobody approach this field!” (*AbB* 4, 125:14).
122. In the context of the letter, the *pīḫātu* may be something like the city-wall bulwarks.
123. Note that the syntactic heads of these synonymous *lā nadillā innaddi* are mostly the very substantives that appear in the above sentences with the admittedly de-adjective SC.
124. Both *dalāḫum* “to disturb” and *nadūm* are transitive verbs; now in this text *mātum* is patient-like, while *nakrum* is not, therefore *nadi* is best understood as an auxiliary.
125. CAD N₁ 90a has this token under the gloss “to become downcast, dejected”, but the sentence is hardly about the author’s mood. The translation of F. Kraus is more appropriate: “(Wie mein Chef weiß,) liege ich seit einem Monate krank”. AHw. 707b lists this context under the gloss “27) St. liegt (da)”, which is to my mind correct.
126. This copular/auxiliary usage of the SC is a semantic development of the **P** one, like the one manifested in the following text: *inūma ištu GN issuḫū-ma ina dimātīm ša meḫret GN₁ É.ḪI.A-šu-nu na-dī-a* “when they decamped from GN, their tents **were set up** in the district that faces GN₁” (*BE* 6/2 136:4, text as in CAD N₁ 84a).
127. Provisionally and for the purposes of the present study, *šīlū mādūtum nadū* “there are numerous holes” (*RA* 44, 13:14) is an existential clause; *šumma martum ina abullim nadiat* “if the gallbladder is/lies in the gate” (*YOS* 10, 31 xi 45) is a copular

locational clause with *nadiat* overtly expressing the predicative relation. Thus, in Akkadian the distinction between certain types of existential and copular clauses consists primarily in the number of participants, not in the agreement behaviour of the predicative element (unlike e.g. in the case of the Old Aramaic and Syriac *ʔit[ay]*).

128. The two syntactic arrangements, “passive” *aḫī lā nadi* and “active” *aḫī lā nadiāku*, seem to be semantically identical.
129. The best semantic analysis of the verbal stems in Akkadian is now Kouwenberg (Op. cit.), yet the purpose of Kouwenberg’s work is encyclopedic, the book is meant to be a balanced description of the Akkadian verb, it includes both formal and semantic, synchronic (wherever possible, separately for OB and OA), diachronic inner-Akkadian (roughly 2500–700 BC), and comparative analyses (against the Semitic and Afrasian background), with the aim of a Proto-Semitic reconstruction. The comprehensive semantic description of the stems for OB and OA with methods of the corpus linguistics has not yet been undertaken. This kind of research would certainly deepen our understanding of the language.
130. Kouwenberg *N.J.C.* Op. cit. 10.3.
131. Kouwenberg’s count is based on the data of AHW.
132. Kouwenberg *N.J.C.* Op. cit. 10.6.
133. For the provisional list of such verbs analyzed in my earlier contributions see Loesov (*B&B* 4, fn. 7). I thank Bert Kouwenberg, who suggested me (in his p. c. back in 2006) the elegant word “competition” as a label of this phenomenon.
134. Note also the periphrasis *šitassām_{inf} Gtn mimma lā paṭer_{SC}* “he never stops screaming” rather than a straightforward *ištanassi_{Pres} Gtn*. In the context, *lā paṭer* has a “pluractional” reading.
135. For the examples of both the Pres. and SC in the present-time domain, see Loesov (*B&B* 2. P. 137f., *B&B* 3. P. 145).
136. For the competition between the Pres. and SC of this verb in the present-time domain, see Loesov (*B&B* 3. P. 141).
137. Ll. 7ff: *ù a-na it-ti-i ša-tu-ú tu-ka-la-šū me-e [t]a-ta-ba-la-šum*. The last two words probably mean “you_{m sg} will take the water away from him”.
138. I. e., in the spirit of “the reflexive benefactive ventive on transitive taking hold-of verbs” (Loesov *S. Marginalia on the Akkadian Ventive // B&B* 3 (2006). 101-13).
139. For the competition between the Pres. and SC of this verb in the present-time domain (see S. Loesov in *B&B* 2. P. 137).
140. For the competition between the Pres. and SC of this verb in the present-time domain, see *ibid.* P. 137.
141. For the competition between the Pres. and SC of this verb in the present-time domain, see *ibid.* P. 141f.

142. For the competition between the Pres. and SC of this verb in the present-time domain, see *ibid.* P. 140f.
143. *van Dijk J.* La sagèsse sumero-accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux, avec choix de texts. Leyden, 1953. P. 92:2.
144. *Kouwenberg N.J.C.* Op. cit. 14.7.2 (italics added).
145. Agentive verbs are “action verbs” in Kouwenberg’s terminology.
146. The verb *ḥašāḥum* is most likely not agentive, i.e., its subject has no free will.
147. Kouwenberg (Op. cit.) shows that the Pres. is by far the most frequent form of the Gtn-stem.
148. From the evidence collected in CAD D 22a for *dagālu* “to own” it follows that in OA “I own” is always *adaggal*, while in NB it is usually *daglāku*. This reminds one of the shift *atakkal* > *taklāku* “I trust” in the early 2nd millennium Akkadian (see *Loesov S.* in *B&B* 2).
149. I thank Ilya Arkhipov for alerting me about the note of Fr. Joannès.
150. To the examples collected by Joannès, add A.1968:9’ (Mari 7, p. 45).

АМЕБЕЙНОЕ ПЕНИЕ В НЕКОТОРЫХ КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Тема статьи – «поочередное пение» в рамках молодежных обрядов в традиционной общине; в качестве материалов для сравнения в статье использованы тексты литературных памятников японской древности, а также хороводных песен восточных славян и древнетамильской поэтической традиции. Автор статьи опирается также на собственный опыт полевых исследований соответствующих обрядов племени мяо в Южном Китае. Цель статьи – попытка описать конкретное влияние социальных, телесно-пластических, репертуарных и др. аспектов обрядовой песни этого разряда на складывание разного рода «общих мест» и постоянно используемых приемов.

Ключевые слова: обряд, песня, поэтический прием, японская *ута*, племя мяо.

Цель настоящей статьи – попытка сопоставления амебейного обрядового пения в разных традициях; в основу нашего типологического этюда положены результаты двух фольклорных экспедиций 2008–2009 гг. в ареал племени мяо в Южном Китае.

Обмен песнями, поочередное обрядовое пение (амебейя) – один из древнейших видов обрядово-фольклорного действия и важнейшая сфера социальной деятельности. Обмен такого рода может быть прослежен в традициях самых разных народов. В Японии, благодаря классическим работам Оригути Синобу и Ообаяси Тарё, а также работам таких авторитетных японских исследователей, как Цутихаси Ютака, Кудо Такаси, Масимо Ацуси, Окабэ Такаси, Каримата Кэйити, Тэдзука Кэйко, Тацуми Масааки и других оказалось возможным сформировать общее представление о японских обычаях песенного обмена и сопоставить их с традицией обрядовых песен племен Южного Китая, Юго-Восточной Азии, Окинавы и Рюкю, а также некоторых тихоокеанских регионов.

Однако это явление географически имеет и более широкое распространение и отмечено во многих культурах Европы, которые, в свою очередь, также могут быть привлечены в качестве сопоставительного материала. Песенные обряды весьма характерны и для славянских культур. В России их собирание и изучение началось довольно давно – в XVIII в. и получило большое распространение в XIX в., – и под влиянием идей Гердера и европейского романтизма в целом, и благодаря деятельности русских славянофилов. Затем, начиная с последней трети XIX в., записи песен фольклористами становятся более достоверными и научно выверенными, тогда же появляются и исследования, в частности, легшие в основу западноевропейской фольклористики: так, выдающийся российский исследователь фольклора А.Н. Веселовский (1838–1906) более ста лет назад в своей работе «Историческая поэтика» (1898), где он рассматривал проблемы генезиса литературных жанров, описал это явление для западно-европейских и славянских традиций. Тогда же он высказал предположение, что поочередное пение двумя группами возникало в народной поэзии всюду, где происходит хоровое пение, и что при этом формировался обычай образовывать два хора, отвечающие друг другу, затем, с отпадением хора, песня исполнялась вдвоем; наконец песня уже исполнялась только одним певцом, и в этом случае параллельные строфы, когда-то исполнявшиеся по очереди, сливались в одну строфу, сохраняя при этом явления параллелизма, повторения и т.д.

Описание А.Н. Веселовского, как представляется, вполне соответствует и тем песенным обрядам, которые в остаточном виде можно в настоящее время наблюдать, например, в обрядовой практике племен мяо, а также и тому обычаю, который существовал в древней Японии в виде обряда *утагаки* (утакакэ)¹ и достаточно давно оказался практически утраченным. Как известно, желая узнать что-либо о реликтовых культурных явлениях, – например, представить себе древнейшие стадии японского песенного фольклора, – мы можем пытаться реконструировать утраченное разными способами, например, по оставшимся в той же культуре разного рода архаическим следам.

Есть и еще один способ – черпать материал из типологически сходных культурных явлений, пусть даже и удаленных в пространстве и времени. Т.е. можно надеяться, что и материалы сохранившихся доньне обрядов племени мяо, и сведения об обрядовой песенной переключке славянских народов могут послужить цели складывания общих представлений о древней японской культуре *утагаки*.

Такого рода типологические сопоставления могут помочь не только целям реконструкции обряда. В любой культуре становление литературной поэзии так или иначе оказывается связано с предшествующим, долитературным состоянием и особенностями национального фольклора, так что изучение песенной архаики оказывается важным не только как часть фольклористских штудий, но и существенным для понимания дальнейшего литературного развития.

Разумеется, во многих культурах начало литературной поэзии связано с иностранными заимствованиями, и ее особенности во многом объясняются именно этим. Так, японская *вака* (традиционное пятистишие) в период ее формирования как литературного жанра испытывает влияние китайской «Книги песен», а также поэзии эпох Суй и Тан. Тем не менее, практически все японские исследователи согласны с тем, что этот жанр берет начало в обрядовом пении на *утагаки*, и многие характерные черты и приемы *вака* связаны именно с характером и целями песенного обмена на *утагаки*. Заимствованные виды поэтической деятельности, надо думать, помимо прямого культурного обогащения, еще предоставляют культуре-реципиенту то, чего на тот момент ей недоставало для дальнейшего развития существующих жанров – то есть возможности увидеть то, что в ней уже имеется, в контексте, в сопоставлении, на определенном культурном фоне.

Русская же литературная поэзия вообще, надо сказать, начинается довольно поздно – в XVII в. Это не значит, что до XVII в. в России не существовало ничего, кроме фольклора, – историю русской литературы исчисляют уже с X в., но основной ее целью и содержанием долгое время так или иначе остаются писания христианской направленности. Любовная же лирика и вовсе появляется только в XVIII в., в постпетровскую эпоху, вместе с постпетровской европеизацией, модернизацией страны и определенной секуляризацией литературы, в которой только тогда впервые стали дозволены темы и помимо библейско-христианских, то есть, например, земные, индивидуальные чувства и отношения между людьми. Одновременно с изменениями в содержании происходили и перемены в метрической организации стиха. В фольклорной лирической поэзии, существовавшей к тому времени уже довольно давно, ритм был основан на тоническом принципе, литературная же сначала под влиянием польского силлабического стиха была чисто силлабической, затем, в XVIII в., стала складываться иная ритмика под влиянием западно-европейского силлабо-тонического

стиха (эта новая, силлабо-тоническая ритмика и дожила до наших дней, но неоднократно на протяжении своего развития она совершала явственные движения в сторону фольклорной тонической системы – и не только ради сознательных стилизаций; с наступлением XX в. тоника стала и инструментом обновления стиха).

В случае с русским песенным фольклором, а также с песнями мяо мы имеем дело с записями нового времени или даже самыми новыми, поэтому об архаическом состоянии этих обрядов можно судить лишь с большой осторожностью. Тем не менее, они предоставляют нам богатый типологический материал, на основании которого мы хотели бы высказать некоторые догадки.

Ранее говорилось о том, что русская литературная поэзия возникает лишь в XVII в., с другой стороны, у племени мяо, практически не имеющего своей письменности, национальная литература еще не начинала формироваться. В этом смысле японская *вака* представляет интересный и не столь уж часто встречающийся вариант поэтического развития. Ведь многие песни «Маньёсю», которые лежат уже в сфере письменной поэзии, были по-видимому, практически синхронны с проводившимся в период Нара обрядами на *утагаки*, и некоторые группы записанных песен, возможно, имеют определенные связи с песнями *утагаки* на текстовом уровне.

Нечто сходное, быть может, можно усмотреть в развитии пракритских любовных песен в Индии, также складывавшихся в условиях фольклорной, хороводной, обрядово-праздничной стихии. Интересно, что в фольклорной и ранней литературной поэзии Индии, может быть, еще ярче, чем в русской фольклорной культуре, прослеживается предыстория лирической песни как обряда календарной сельскохозяйственной магии. А.М. Дубянский, например, вообще связывает становление именно лирической поэзии в Индии с сезоном дождей, вообще идеей дождя, благодаря которому влюбленные оказываются вместе под одной крышей, или же который, наоборот, разлучает их, не давая возможности пройти по дороге к любимой². Мифологема дождя уже нигде не выступает в песнях в своем магическом обличи фактора земного плодородия, однако часто выступает как атрибут песни, рассказывающей о встрече/невстрече двух влюбленных.

Приведем образец санскритской поэзии из сборника «Сокровищница изящных речений» (*Subhāṣitaratnaśoṣa*) Видьякары, где собраны стихи (песни) VII–XI вв.:

Счастлив тот, кто в дождливые ночи, находясь
Под крепкой, увитой плетями тыквы соломенной крышей
Лежит грудь в грудь с прекрасной женщиной,
Прислушиваясь в ее объятиях к шуму потоков,
Льющих из ревущих туч.³

Сравним это стихотворение с *вака* №2683⁴ из «Манъёсю»:

В жалкой, покосившейся лачуге,
Здесь, где вместо пола голая земля,
Всюду мелкий дождь,—
Промокло даже ложе,
Ты прижмись ко мне, любимая моя.

Или *вака* №2685:

Не могу пройти я мимо тех ворот,
Где живет любимая моя,
Хоть бы хлынул дождь
С небес извечных,
На него тогда сослался б я.

Теперь возьмем санскритское стихотворение, антонимичное предыдущему, где дождь знаменует разлуку:

Заслышав ночью шум дождя
И отдаленные раскаты грома,
Он сразу вспомнил о покинутой жене,
Стал тяжело вздыхать, роняя слезы...⁵

Явное сходство с этой песней в построении образа демонстрирует фольклорная песня, записанная в России в 1810 г.:

Я вечер своего милаго провожала далеко,
Проводивши я милаго, воздохнула тяжело.
Воздохни-ка ты, любезный, в чужой дальней стороне,
А я по тебе, мой милый, сокрушаюсь завсегда,
Сокрушаюсь, въздыхаю, обливаюсь слезми.
Во слезах я, молоденька, не знала, куда идти.

Темным лесом проходила, – не казался алый цвет;
Не шелкова в поле травка застилала за мной след, –
Застилала за мной след полынь горькая трава.
Из за гор ли, гор высоких выкаталась туча-гром,
Выкаталась туча-гром со сильным-частым дождем⁶

Или типологически сходная *вака* «Манъёсю» №1573, «Песня Отомо Мураками»:

Под мелким осенним дождем
Беспреданно я мокну в пути,
И хоть жалок оставленный дом,
Где жена дорогая живет,
Все равно я мечтаю о нем!

Магическая ассоциация «дождь-оплодотворение» легко прочитывается в такой, например, русской хороводной песне, где береза обычно символизирует незамужнюю девушку:

Не дождик березыньку поливает, –
В хороводе девушек прибывает.
Скачите, пляшите, красные девки!
А вы, холостые, не смотрите:
С смотренья вам девушек не взять;
Еще взять-ли, не взять по любви,
По батюшкину повеленью,
По матушкину благословенью⁷.

Зачин этой песни представляет собой характерный для фольклорной любовной лирики прием, еще Веселовским названный «психологическим параллелизмом». Суть его в том, что определенное явление природы сравнивается с состоянием или лирической эмоцией. Говоря попросту, развивается модель типа: «природа плачет – героиня несчастна, природа радуется – героиня счастлива в ее любовном выборе». Характерный пример такого параллелизма представляют, например, такие песенные строки:

Ах, кабы на цветы не морозы,
и зимой бы цветы расцветали.
Ах, кабы на меня не кручина.
Ни о чем бы то я не тужила.

Хотя уже давно эта песня воспринимается как текст, исполняемый от первого лица, в нем со всей очевидностью просматривается диалогизм двух тем – природной и человеческой, воплощаемый двумя полухориями или двумя голосами. Трудно бывает сказать определенно, есть ли у каждой данной песни фольклорный амебейный прототип, или же она просто воспроизводит стиль и композицию амебейного пения. В любом случае эта разнородная двучастность берет начало в обрядовой песне.

Разумеется, большая часть песен «Манъёсю» также имеет эти две части, хотя в японском случае речь чаще всего идет не параллелизме природного и человеческого, а о других типах соотношения космологического и личного.

Ранние *вака* часто представляют природное описание как некую космическую сцену или видимый пейзаж, в котором стоит или движется наделенная определенным чувством человеческая фигурка. Но все же нередки именно магические уподобления, пожелания, имеющие заклинательную структуру, например *вака* № 2676 «Манъёсю»:

Как хотел бы стать
Облаком, что в вышине плывет
По извечным небесам,—
Я бы виделся тогда с тобой,
Даже дня не пропуская одного.

В сущности, само название раздела, куда входит песня №2676, «Песни, в которых высказываются думы и чувства в сравнении с чем-либо» тоже выражает эту сознательную двуплановость, двойственность представляемых в *вака* миров.

В остаточном виде, в японской поэтической традиции этот обычай песенных переключек, вопросно-ответных, диалоговых сценариев поэтической деятельности можно наблюдать до нынешних дней. Из сферы пятистиший эта традиция перешла затем в сферу хайку, сохраняя свою социально-коммуникативную значимость и структуру фольклорного параллелизма, который, в свою очередь, видоизменился и бесконечно усложнился. Для японца такой диалогический или полилогический характер сочинения и бытования японской *вака* кажется естественным и привычным, поскольку, как мы уже говорили, литературная придворная поэзия в Японии формировалась на фоне живой устной традиции. Однако хочется здесь подчеркнуть, что диалоговый

или полилоговый поэтический сценарий совершенно отсутствует в сфере русской культуры, где существовал очень похожий на *утагаки* хороводный обряд с песнями-переключками, но письменная, литературная поэзия сформировалась поздно, отдельно от местной фольклорной традиции и с ориентацией на западноевропейские образцы, развитие которых уже увело их достаточно далеко от фольклорных форм.

Возможно, что в пост-фольклорную, литературную эпоху этим же диалоговым сценарием объясняется и тенденция к группированию стихотворений-песен (*вака*): в наиболее ранней «Манъёсю» гимны *тёка* («длинные песни») предполагают непременно наличие откликов в виде пятистиший (от одного до шести к каждой *тёка*); песни разных поэтов обычно складываются в ситуационно-тематические циклы; бывает также, что один и тот же поэт, словно воспроизводя коллективную версификацию и большое число порождаемых при этом текстов, пишет цикл стихотворений на одну и ту же тему, и т.п.

Разумеется, многие приемы письменной литературы, в том числе рубрикация в поэтических и антологиях и сборниках, заимствуется из Китая, но всякое заимствование, как известно, избирательно, и степень его распространения в культуре-реципиенте свидетельствует, прежде всего, о предпочтениях этой культуры и о ее характере и особенностях на момент заимствования.

Кроме того, в Японии в период «Манъёсю» соотношение фольклорной и письменной сфер было, надо думать, иным, чем в Китае, откуда японцы заимствовали письменность. Связь между знаком и обозначаемым им звучащим словом в Китае была теснее, происхождение обеих этих сфер лишено было точной даты и уходило в мифологическую толщу времен. В Японии, во-первых, оставалось более широкое смысловое пространство между японским словом и знаком, совпадали они не полностью, и в этом пространстве возможны были разные игры и использование приемов – обыгрывание омонимов, чисто японские варианты обыгрывания иероглифов и т.п. Во-вторых, письменность, при всей ее магической силе, все же была заимствована из реально существующей «заграницы», в период, более или менее отраженный в летописи «Нихон сёки» как исторический и связанный с конкретными именами приехавших из Китая ученых людей. Соответственно, ощущение отдельности существования звучащей и письменной сферы, возможно, было сильнее, чем в Китае.

Известно, что применительно к звучащей сфере, т.е. к устному фольклору песенных жанров в любой фольклорной культуре существует деление на два класса песен – «длинные» и «короткие», а также «протяжные» и «быстрые». Особый интерес в этой связи вызывает проблема ритма, который, являясь универсальным признаком любой фольклорной песни, вместе с тем индивидуален для разных культур. В принципе, в рамках всей культурной истории человечества, ритмическую организацию фольклорного текста в ее генезисе принято связывать, прежде всего, с ритмом вдоха и выхода, а также со спецификой труда, этим текстом сопровождаемого. Речь при этом идет о древнейших стадиях человеческой культуры, однако представляется, что некоторые гипотезы можно высказать в этой связи и на материале сопоставляемых фольклорных традиций.

В теории музыки различается два основных вида мелодического строя – это кантилена (*cantilena*) и речитатив (англ. *recitative*, итал. *recitativo*). Кантилена предполагает протяжный распев, когда одна и та же гласная поется на несколько длительностей. Речитатив – особый род вокала, когда в пении воспроизводится интонация и акцентуация речи, но с наличием фиксированной музыкальной высоты звуков и определенного ритма; это нечто, отдаленно похожее на декламацию сутры в Японии⁸. Как было описано выше, хороводные песни русских и других восточных славян исполнялись, в основном, в движении – участники во время пения ходили, взявшись за руки – описывая круг или другие фигуры, как змейка или воротца, для этого манера исполнения принаравливалась к шагам исполнителей (Н. Брагинская отмечает, что для Аристотеля, само понятие ритма поэзии связано с пляской, а многое из терминологии связано с телом – например, понятие стопы и пр.⁹). Поэтому можно предположить, что длительность исполнения каждого слога (то есть распевания каждой гласной), была по характеру ближе не к кантиленному распеву, а к речитативной манере исполнения.

Иной характер мы наблюдали в ходе экспедиций 2008–2009 гг. в ареал обитания мяо: насколько можно судить, песенная переключка там происходит, когда исполнители или стоят, или сидят, или же медленно и плавно движутся процессией по горной дороге. Один из информантов, который встретил свою будущую жену во время такого песенного обряда, рассказывал нам, что обряд проводился в пещере неподалеку от деревни и провел нас на это место – там, разумеется,

элементы хореографии возможны, но в весьма ограниченном диапазоне, а хороводные движения наподобие русских обрядов песенного обмена просто немыслимы.

Сам по себе характер и масштаб двигательной активности, сопровождающей обряд, вполне может стать фактором, управляющим ритмом и мелодикой исполняемой песни. Определенная неподвижность певца мяо по сравнению с участником русского хоровода, как нам кажется, дает возможность объяснить и большую напевность, протяжность мелодии, используемой в песенной переключке мяо. Вообще маршеобразный строй песни в условиях горного рельефа, быть может, встречается реже, чем в равнинных областях России. Разумеется, это не более чем предположение, и оно касается лишь сохранившегося или наблюдаемого ныне материала, и не может свидетельствовать о состоянии на более ранние периоды фольклорной деятельности.

Полевые исследования и наблюдения над песенным ритуалом мяо позволяют, как нам кажется, выдвинуть еще одну догадку. На основании интервью участников обряда мы знаем, что юные (15–16 лет) парни и девушки готовятся к участию в *утагаки*, проходя обучение у старших братьев и сестер, иногда у родителей, иногда у тех жителей деревни, которые считаются своего рода «песенными специалистами». В нынешнее время они, бывает, даже используют записи – тетрадки с текстами, где китайские иероглифы выступают как способ фонетической фиксации слов на языке мяо. Тем не менее, судя по перформансам, свидетелями которых мы были, иногда участник не может сразу найти с ответом или вспомнить подходящий к случаю *locus communis*. В такой ситуации, как мы неоднократно видели у мяо, стоящий рядом или позади участника человек, играющий роль помощника, подсказывает ему на ухо несколько слов.

Здесь надо подчеркнуть, что во всех известных нам песенных обрядах двое участников песенного диалога никогда не находятся вдвоем, обряд этот всегда коллективен, независимо от того, поют два хора или два солиста. Если поющих двое – мужчина и женщина – то в случае замешательства одного из них подсказка может исходить от кого-нибудь из находящихся там же других участников. Если, как бывает, например, в русских хороводах или у мяо, исполнение песни коллективно, то тем более, прежде чем начать новый куплет, один из участников должен подать сигнал о главной информации или мотивах или об основной метафоре, заключенных в будущей песне. Например, в

одной из деревень, когда пели женщины 38, 52, 58, 68 лет, за ними стояло двое мужчин, 59 и 74 лет, которые подсказывали, о чем петь дальше (запись песен осуществлена 25 марта 2009 г.). Как рассказывали нам и другие информанты мяо, «если человек не может сразу ответить, то ему помогает спутник», а также «одной петь стыдно, я всегда пела вместе с подругами».

Представляется естественным предположить, что со временем подсказки, многократно повторяясь, образуют что-то вроде набора таких подсказок, которые, опять же со временем, оформляются в своего рода штампы, которые задают направление развертывания следующей песни. Надо думать, для каждой культуры такой набор был содержательно и структурно иным. Для нас здесь интересно то обстоятельство, что такие штампы-подсказки, например, могут в отдельных случаях стать причиной формирования в фольклорных песнях специфических поэтических приемов. Скажем, в японском случае, такие приемы, по времени существующие в культуре одновременно с кодификацией «Манъёсю», переходят и в раннюю поэзию этой антологии, которая также в высшей степени диалогична.

Судить о характере такой подсказки, разумеется, можно только гипотетически. Такой подсказкой мог, вероятно, стать и зачин будущей песни, и ее главная метафора или сравнение, и та часть песни партнера, которую подсказывающий рекомендует повторить и обыграть, и многое другое.

В случае с русской письменной поэзией ситуация, безусловно, иная, поскольку эта поэзия развивалась гораздо позже, чем народный фольклор, и развивалась автономно от него, с опорой на западные литературные образцы, к фольклорным же элементам стала прибегать уже сознательно, развивая и используя их как форму выразительности. Коллективная песенная деятельность, как можно было заметить по песенной практике племени мяо, а также на основании данных русской фольклористики, нуждалась в определенной организации, режиссуре обряда как перформанса. Кроме того, поскольку в текстах исполняемых песен всегда присутствовал элемент общепризнанных и общеизвестных штампов и элемент импровизации, ход песенной переклички как расширение исходного текста и умножение числа новых текстов также требовал определенной корректировки. И легко представить себе, что подсказки, исходящие от более опытных исполнителей, могли иметь вид известных в общине фольклорных формул, а

также и стать новыми мотивами, которые сначала могли быть просто отдельным словом или двумя, а потом, при повторении, обрастали эпитетами и становились новыми формулами.

Что же касается песенных обрядов в России, то о характере их исполнения в прошлые времена известно не так уж много. В XIX в. такого рода подсказки могли исходить не только от более опытных участников, но иногда, быть может, и от гармониста – деревенского музыканта, в XIX в. сопровождающего игрой на гармошке пляски и пение на молодежном празднике. Он считался знатоком и носителем правил обряда, был отчасти и их законодателем. Так, например, по некоторым наблюдениям, в ряде мест, если девушка нарушала какое-нибудь установление праздника – например, отказывала в танце пригласившему ее парню – ей объявлялся бойкот на несколько вечеров, а если она все-таки пыталась выйти в круг вместе с другими и начать плясать, гармонист прерывал игру, то есть это он, в сущности, был распорядителем действия.

Отмена бойкота и возвращение девушки в число участников оформлялось с помощью песни – какой-нибудь парень вводил девушку в круг и пел о ней песню-импровизацию¹⁰. Кроме того, выбором типа мелодии или сменой ритма гармонист также мог переключать тему песен, маркировать начало следующего этапа обряда и т.п. Но и до появления гармониста, надо думать, везде возникала необходимость в таком участнике обряда, который получал негласную легитимацию как распорядитель действия, – может быть, такого участника Ф. Боас называл *song leader*¹¹.

Вообще, как представляется, необходимость организовывать участников в коллективном обряде, и в частности, более или менее регулировать текстовую деятельность, могла оказывать непосредственное влияние на строение текста. Известно, что порождение новых песенных текстов в обрядовом диалоге или полилоге часто происходит веерообразно, при этом штифтом веера, скрепляющим пластины, – т.е. элементом, воспроизведенным и в новом тексте, – может быть ключевое слово предыдущей песни, или ее конкретная тема (заявление или вопрос), или использованный прием (сравнение, постоянный эпитет и т.п.). Кажется вполне возможным, что когда участник диалога затрудняется с ответом, подсказывающий указывает ему, какой именно элемент из текста песни задуман как ударный, или же какой другой элемент использовать, чтобы произвести смену штифта.

Хочется сказать еще об одном моменте. Общеизвестно, что в обряде обмена песнями большое значение имеет повтор группы слов из песни предыдущего участника. О значении повтора, подхвата в поэтическом тексте – фольклорном ли, литературном ли, уже многое было сказано исследователями. Здесь хочется добавить еще один аспект, относящийся непосредственно к обряду: повтор может быть связан и с коммуникативной ситуацией как таковой: песенный обмен производится или вне дома, на относительно широкой территории, или же, в случае России, зимой в доме, но при большом числе участников, то есть полная тишина при этом вряд ли соблюдается. То есть мы хотим сказать, что повтор в ответной песне может служить еще и способом подтверждения успешности коммуникации, как знак того, что предыдущая песня полностью расслышана и понята. То же самое может быть отнесено к обмену песнями в японском фольклоре. Сходное явление можно наблюдать и в ранней литературе: например, из повествований «Исэ-моногатари» и «Ямато-моногатари» мы знаем, что устный обмен песнями происходит тогда, когда двое участников диалога находятся на расстоянии друг от друга, или песня передается через посредника, или же дама – адресат песни – скрыта за занавеской.

Помимо этого, в отдельных случаях повтор, возможно, выполняет и интегрирующую функцию: ведь известно, что до нового времени понятия «общенационального языка» быть не могло, язык существовал как сумма диалектов с размытыми границами. Подобно этому, всегда диалектален и фольклор, на что указывает в своих работах С.Ю. Неклюдов: «В дописменных обществах, как и в группах, территориально или социально остающихся на периферии письменных традиций, фольклор всегда является диалектным и локальным, практически не выходящим за пределы той или иной территории»¹².

Возможно, что именно повтор и подхват становился подтверждением понимания предыдущей песни, демонстрацией собственной способности ответить на том же уровне мастерства, а также принадлежности к той же песенно-обрядовой традиции. Например, мы знаем от информантов племени мяо, что обряд песенного обмена нередко происходит в базарный день, и тогда участниками становятся жители разных горных деревень. Очевидно, что брачные пары из разных деревень оказываются более безопасными с точки зрения внутриродственных связей. В одной деревне мяо мы услышали также, что если

встреча двоих участников на *утагаки* происходит второй раз, то здесь уже непременно выясняют имена друг друга, чтобы узнать, до какой степени родственники. Это, разумеется, перекликается со многими песнями «Манъёсю», где юноша говорит девушке «на норасанэ» («назови свое имя»), и в случае ее ответа считается, что она дает согласие на брачный союз, во всяком случае, согласна рассмотреть эту идею. Можно предположить, что при обнаружении слишком близкого родства с парнем девушка просто не давала ответа, тем самым давая понять, что отношения невозможны.

Однако в условиях отсутствия общенационального языка наподобие современных государственных языков, в условиях языковых и обрядовых «диалектов» в разных селениях, особенно в горной местности, повторы могли еще способствовать складыванию такой системы поэтических тропов, лексики, логики построения образа, которая была бы общей для двух или нескольких групп населения с «диалектальными» различиями в традициях.

Можно предположить, что диалектальность такого рода распространяется и на мелодический строй песни – в каждой деревне, возможно, мелодия песни была своей, но в целях успешного участия в ритуале разные мелодии были приведены к некоей одной – общей и типовой. Наличие одной мелодии свидетельствует, вероятно, о поздней стадии функционирования жанра, когда обмен текстами происходит уже без обмена мелодиями. Поскольку мелодия постоянна, то, в некотором смысле, она уже теряет способность характеризовать данный текст или данного исполнителя, и остается только знаком песенно-обрядового жанра.

Интересно, что к некоторым песням «каё» в «Кодзики» даются пометы, явно свидетельствующие о характере мелодии: например, «окраинные песни», «песни рисового амбара», «песни тоски по родным местам» и т.п. Такие пометы могли свидетельствовать о жанровой тематике песни, но тематика эта определенным образом связана с профессией исполнителей, местностью их обитания и т.п.

Мало что можно сказать о мелодической стороне песен «Манъёсю», указаний на это в самом тексте произведения не отыскивается. Очевидно, что к концу VIII в., на этапе записи этой антологии, мелодия песни должна была уже утратить значение маркера жанра или знака местности и родовой принадлежности исполнителя.

Однако есть основания думать, что мелодия не исчезает полно-

стью, а остается как специфическая манера мелодического интонирования, резко отличная от интонаций иных речевых жанров. Свидетельства этого мы можем отыскать в раннесредневековых поэтических трактатах разных периодов.

Скажем, в более позднем трактате «Сантэй вака» («Вака трех стилей»), созданном императором Готоба, говорится: «Песни, созданные сегодня вечером, хороши каждая по-своему... Сильная-торжественная (весна-лето), утонченно-зрелая (осень-зима), глубокая и изысканная (любовь-путешествие)»¹³.

Речь в этой цитате идет о шести *вака*, исполненных во время *утакай*, поэтических состязаний-турниров знати, то есть тоже своего рода *утакакэ*, хотя уже в рамках придворной салонной игры. Как нам кажется, возможно предположить, что в этом трактате понятие трех стилей включает не только характеристику содержания песен, но и разницу в мело-интонационном рисунке декламирования *вака*, а указания такого рода, описывающие манеру исполнения, редкое явление в письменной поэзии, уже хотя бы потому что такого рода интонационно-мелодические штампы воспринимаются исполнителями как естественные и не нуждающиеся в особых оговорках.

Итак, выше мы попытались произвести сравнительный анализ некоторых явлений разных фольклорных и поэтических традиций. Самое важное в вышесказанном для автора данной статьи – это немногие предположения относительно давно интригующей автора проблемы – как же именно происходил песенный обмен *вака* в японской древности, поскольку на этот счет мы располагаем весьма небольшим числом как фактов, так и гипотез.

Примечания

1. Слово «утагаки» ранее объяснялось как ута+каки, «песенная изгородь», теперь достоверной считается исходная форма *утакакэ* – «вызов на песню», «призыв к песне».
2. Дубянский А.М. О происхождении лирики в Индии. (Поэзия дождей). Лирика. Генезис и эволюция. М., 2007. С. 240–241.
3. Алиханова Ю.М. Индийская лирика II–X вв. М., 1978. С. 143.
4. Здесь и далее переводы из «Манъёсю» приводятся в пер. А.Е. Глускиной.
5. Там же. С. 143.
6. Великорусские народные песни / Изд. проф. А.И. Соболевским. СПб., 1899. Т. 5. С. 74–75.

7. Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия / Изд. О-вом любителей росс. словесности при I-м Моск. ун-те. Вып. I–II. М., 1911–1929; Вып. II, ч. 2. (Песни необрядовые). М.: Типография Кооператива «Наука и Просвещение», 1929. С. 289.
8. Речитатив – мелодия, имитирующая речь – возник в процессе становления западноевропейской оперы в XVI в., и, в конечном счете, по-видимому, восходит к католической литургии (*cantus planus*).
9. Брагинская Н.В. Из комментария к «Поэтике» Аристотеля: *rhythmos*, *mimesis* и др. / Н. В. Брагинская // *Mathesis* : Из истории античной науки и философии / АН СССР, Науч. совет по истории мировой культуры. М.: Наука, 1991. С.101.
10. Некрасова И.Н. Голузинская кадрили. К вопросу об этнических и эстетических нормах мужского поведения на беседах. // *Материалы научной конференции «Мужское» в традиционном и современном обществе*. М., Институт этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая РНИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева МК РФ и РАН, 2003. С. 2.
11. *Voas F.* The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians (Report of the U. S. National Museum for 1895). P. 381.
12. Неклюдов С.Ю. Самобытность и универсальность в народной культуре (к постановке проблемы) // *Геопанорама русской культуры: Провинция и ее локальные тексты*. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 15–22.
13. Сантэй вака. (Вака трех стилей). Нихон котэй бунгаку тайкэй. / Под ред. Сасаки Нобуцуна. Токио, Кадзама сёбо, 1956. Т. 3. С. 260. См. также из сравнительно новых исследований этого трактата: *Тано С.* Готоба-ин-но ‘Сантэй вака’: утакай-но ба то рокусю-но косэй. Хиросима дайгаку киё «Кокубунгаку ко», 1995. №146. С. 1–13.

17-Я МЕЖДУНАРОДАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ЭФИОПИСТИКЕ (АДДИС-АБЕБА, ЭФИОПИЯ, НОЯБРЬ 2009 г.)

Международная конференция по эфиопистике представляет собой одну из регулярных интернациональных конференций. Она организуется раз в три года, в ней принимают участие ученые, специализирующиеся в различных областях эфиопистики: истории, филологии, языкознании, искусствоведении, антропологии, религиоведении, социологии, политологии, экологии и т. д. Традиционно местом проведения каждой третьей конференции является Аддис-Абеба, как это случилось и в 2009 г. Конференция была объявлена юбилейной: в том году исполнилось 50 лет с момента проведения первой конференции по эфиопистике (которая состоялась в Риме в 1959 г.).

За истекшие полвека многое изменилось как в политической, так и в научной жизни Эфиопии и всего мира. Изменился и взгляд на саму эфиопистику, которая в настоящий момент понимается гораздо шире, чем 50 лет назад. Все эти перемены находят отражение и в структурах конференций по эфиопистике, и в составе их участников. В рамках первой конференции было прочитано порядка 35 докладов, тематика которых ограничивалась историей, филологией, лингвистикой, антропологией, искусствоведением. Значительная часть этих выступлений была связана с культурой и литературой христианской Эфиопии. Это дает весьма верное представление о состоянии эфиопских исследований на тот момент времени. Действительно, изначально эфиопистика понималась как гуманитарная дисциплина, в центре внимания которой находились культура, литература и религия народов Эфиопского нагорья – амхара и тигринья. Среди ученых, занимающихся этой дисциплиной, насчитывалось лишь несколько представителей самой Эфиопии.

Программа 17-й Международной конференции по эфиопистике, в сравнении с программой первой конференции, дает весьма яркое представление о количественных и качественных преобразованиях, произошедших в данной дисциплине за истекший период, и о современном ее состоянии. В ходе конференции было прочитано более 200 докладов, распределенных по следующим 14 параллельным секциям: антропология и социология (две параллельные секции), развитие и окружающая среда, образование и искусствоведение, история (2 параллельных секции), археология, правоведение и политология, лингвистика, филология, литературоведение, философия и религиоведение, культура и традиционное знание в Южной Эфиопии, архивоведение. Таким образом, наряду с традиционными дисциплинами, входящими в круг интересов эфиопистики, немаловажное место на конференции заняли такие общественные науки, как социология, экология, правоведение, политология. Тематика представленных докладов была настолько широка, что ряд направлений не был выделен в отдельные секции. Кроме того, многие доклады имели интердисциплинарный характер.

Более пристальный взгляд позволяет обнаружить, что и внутри отдельных дисциплин наблюдаются значительные изменения в направлении исследований.

Так, в секции по антропологии и социологии значительное количество докладов являются результатами исследований южных народов Эфиопии – таких, как волайта, гедео, сидама, кафа, арборе, дасенеч, гумуз, кыстане, силте и т.д. (более того, культуре южных народов была посвящена отдельная секция - культура и традиционное знание в южной Эфиопии – большей частью также включившая в себя антропологические презентации). Восемь докладов были посвящены культуре оромо. Напротив, народам амхара и тигринья, традиционно стоявшим в центре исследований европейских ученых-эфиопистов, было уделено сравнительно мало внимания: два доклада рассматривали различные аспекты амхарского общества в Бахр Даре и Гондаре, в то время как третий описывал традиционный праздник «Хыдар Цийон» в Аксуме. Три доклада были посвящены «эфиопским евреям» – бета исраэль.

Та же тенденция – определенная «децентрализация» эфиопских исследований, перенос внимания с центральных областей (Эфиопское нагорье) на «периферию» – наблюдается и в лингвистической секции.

Из эфиосемитских языков наиболее популярным материалом исследования естественным образом оказывается амхарский язык (пять докладов). Одно выступление было посвящено языку аргобба (малоизученному южноэфиосемитскому языку), одно – тигринья, одно – старозэфиопскому (геэзу; впрочем, несколько исследований по геэзу было включено в филологическую секцию), и одно – языку зай (одному из восточных языков гураге). Кроме того, было представлено три доклада по историческому языкознанию в области эфиосемитских языков. В одном из них рассматривались каузативные префиксы в эфиосемитских языках. В двух других – профессора Г. Хадсона (США) и профессора Р. Фогта (Германия) – обсуждалась история возникновения и распространения эфиосемитских языков в рамках истории семитских языков в целом. Были высказаны две прямо противоположных точки зрения: как полагает Г. Хадсон, эфиосемитские языки зародились на африканской земле, а распространение прочих семитских языков на территории Западной Азии связано с ранними миграциями из Эфиопии в Южную Аравию. Согласно традиционному взгляду на раннюю историю семитских языков, выраженному в докладе Фогта, семитской прародиной была Азия, а не Африка, а миграция, в результате которой возникли эфиосемитские языки, шла с юга Аравии на территорию Африканского Рога. Оба доклада широко использовали данные археологии и общей истории, в то время как лингвистическая аргументация была представлена довольно слабо. Следует заметить, что полемика по данному вопросу началась несколько десятков лет назад, с момента выдвижения Хадсоном своей гипотезы о семитской прародине, и что за это время едва ли были предложены какие-либо новые аргументы как в защиту, так и против этой теории.

Основная масса лингвистических докладов представляла собой результаты исследований (большей частью дескриптивных, иногда социолингвистических) различных несемитских – кушитских, омотских и нилосахарских – языков Эфиопии. Живой отклик вызвало сообщение Г. Сава (Италия) о его проекте по документации языка онгота, находящегося на грани вымирания (выступление сопровождалось показом видеоролика). Особый интерес к данному языку, и следовательно, к проекту Сава, объясняется тем, что данный язык по сей день не классифицирован. Разными учеными высказывались различные предположения о генеалогической

принадлежности языка онгота. Верификация этих гипотез станет возможна лишь в случае полного и адекватного описания того языкового материала, который еще возможно собрать (на сегодняшний момент количество людей, помнящих онгота и в разной степени владеющих этим языком, не превышает 20 человек).

Две параллельных исторических секции отличались чрезвычайным разнообразием тем докладов. Впрочем, античному и переходному периодам в данной секции было уделено сравнительно мало внимания (некоторые презентации по истории Аксума были включены в археологическую секцию). Аксумскому периоду был посвящен доклад Тэкэстэ Нэгаша (Швеция), который предпринял попытку пересмотреть традиционную версию о зарождении христианства в Эфиопии: согласно Тэкэстэ Нэгашу, ключевая роль в этом процессе должна приписываться не царю Эзане и не легендарным царям-братьям Абрыхе и Ацбыхе, а царице по имени Ахьева Софья. Периоду правления династии Загве также был посвящен лишь один доклад, а период становления династии Соломонидов в Эфиопии остался практически неохваченным. Основная часть докладов сообщала о периодах эфиопского средневековья, нового и новейшего времени. Следует отметить несколько докладов, рассматривающих историю «эфиопской периферии», то есть регионов, лишь в XIX в. (или даже позднее) вошедших в состав Эфиопской империи. Сюда относятся исследования по истории государств Дауро, Бале, территории Харарге, и т.д.

Секция по археологии была представлена серией докладов о различных периодах ранней истории Африканского Рога. В значительной части докладов обсуждалась история Аксума и других регионов Тиграя в свете археологических данных. Лишь два выступления рассматривали археологические культуры центральных и южных регионов Эфиопии – территории народа хадия и региона Вэллэга. В одном выступлении предпринималась попытка анализа феномена погребальных стел на территории всей Эфиопии в сопоставлении с соответствующими традициями прилегающих регионов – южной Аравии и Нубии. В то же время, темой многих докладов в данной секции стала проблема сохранения археологических памятников и положение исторических, краеведческих и археологических музеев в Эфиопии. Парадоксальным

образом, ни один доклад не затрагивал недавние археологические находки в окрестностях Вукро, регион Тиграй, относящиеся к южноаравийской культуре на территории Эфиопии (первичные отчеты об этих находках, в том числе об остатках храма сабейского божества Альмаках и о надписях на сабейском языке, были представлены, например, на 3-й конференции в честь Энно Литмана в Берлине, 1–4 апреля 2009 г.).

Специальная секция была посвящена архивам и архивным документам Эфиопии, в которой рассматривались как архивные собрания различных периодов, так и отдельные тексты и документы из этих собраний, имеющие особую ценность как исторические источники.

В секциях по филологии и литературе несколько докладов были посвящены агиографическим традициям, сравнительному анализу текстов, описанию конкретных рукописей, каталогизации манускриптов. В одной презентации рассматривались языковые особенности эфиопской церковной поэзии – кыне. Мусульманская рукописная традиция в Эфиопии послужила темой для двух выступлений. В ряде докладов, включенных в филологическую секцию, обсуждались лексикографические и синтаксические аспекты староэфиопского (геэза). В литературоведческой секции значительную долю составляли работы по амхарской литературе. Лишь один доклад был посвящен несемитоязычной литературной традиции в Эфиопии, а именно устному творчеству на оромо.

В сравнении с первыми конференциями по эфиопистике было представлено крайне мало докладов по искусствоведению (впрочем, это не указывает на понижение активности в данной области: в настоящее время широкую популярность приобрели специальные искусствоведческие конференции по эфиопистике, такие, как, например, Международные конференции по истории эфиопского искусства). Достаточно заметить, что данная дисциплина не удостоилась отдельной секции, а была объединена с докладами по образованию. Лишь один доклад в этой секции был посвящен эфиопской иконографии, в другой презентации рассматривался эфиопский манускрипт с миниатюрами, темой нескольких выступлений послужила современная живопись в Эфиопии. Был представлен также ряд докладов по музыковедению.

В секции по философии и религии большая часть выступавших рассматривала различные аспекты ортодоксального христианства в Эфиопии. Доклады по другим религиям Эфиопии преимущественно были включены в секцию по антропологии.

В докладах по правоведению и политологии речь главным образом шла о вопросах демократизации, а также о проблемах развития многонационального общества. К ним тематически примыкали многие социологические доклады, посвященные конфликтологии. Это не случайность: в последние годы в различных регионах Эфиопии проводилось и проводится большое количество исследований по разрешению конфликтных ситуаций. Актуальность такого рода исследований не вызывает сомнений.

Наконец, в рамках секции по развитию и окружающей среде освещались такие темы, как бедность и нехватка пищевых ресурсов, расход воды, различные проблемы экологии и другие насущные проблемы современной Эфиопии.

Значительную долю среди участников составляли ученые из Эфиопии, в настоящий момент играющие видную роль в развитии эфиопистики. Этот факт был особо отмечен во вступительной речи г-жи Эльсабет Вэльдэ Гийоргис, директора Института эфиопских исследований Университета Аддис-Абебы.

Большая часть прочитанных докладов будет отобрана для публикации в сборнике материалов конференции, который, несомненно, станет наряду с материалами к предыдущим конференциям важным пособием для будущих поколений эфиопистов.

СОВРЕМЕННЫЕ РУССКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО СИРИЙСКОГО ХРИСТИАНСТВА

Рецензия на журнал «Символ» № 55¹

Рецензируемый выпуск «Символа» отличается от остальных 55 номеров² нацеленностью на добычу нового знания, хотя в целом резон-д-этр этого журнала – не столько наука, сколько духовное чтение для христианской интеллигенции.

В книжке почти 400 страниц среднего формата, и это, насколько известно автору рецензии, единственный в истории русской научной литературы сборник работ по «сирологии»³. Все 14 составляющих сборник работ публикуются впервые⁴, из них 13 написаны по-русски (есть одна переводная работа, ее автор – канадский религиовед А. Трейгер). Редактору-составителю выпуска Н.Н. Селезнёву удалось создать впечатление невидимого колледжа сирийских штудий в русской науке, и автор рецензии поздравляет Н.Н., своего коллегу по ИВКА РГГУ, с этой победой.

Ниже следуют крохоборские критические замечания к отдельным статьям, преимущественно филологического характера, так как автору рецензии арамеистика ближе, чем история сирийской литературы и *Dogmengeschichte*. Интересно, что написал бы про нашу молодую сирологию Себастьян Брок, если бы он знал русский и взял на себя этот труд.

Сергей Минов. Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ» (далее ПС. – С.Л.)

С. 11–12. «Встречающиеся в тексте высказывания о первенстве сирийского языка над другими языками», с прим. 11, где указана

вторичная литература вопроса «о сирийском языке как первоязыке». Для полноты стоило бы добавить и заметку русского автора: *Успенский Б.А.* Вопрос о сирийском языке в славянской письменности. Избранные труды. Т. II. М., 1996, 59–64.

С. 13. «По словам самого автора, целью написания ПС было опровержение нападок на родословие и репутацию Девы Марии со стороны иудеев». На с. 15 автор предлагает: «На наш взгляд, ПС была написана в середине или второй половине VI в. в Византийско-Персидской контактной зоне, по всей видимости, – в Сасанидской части северной Месопотамии». То есть, вероятно, верховья Хабура, Нисибин? Рецензенту, далекому от истории идей, всё же хотелось бы узнать: что это говорит об интеллектуальном мире автора ПС, – текста, написанного предположительно там и тогда? Антиеврейская полемика – это что? дежурное место? или выношенные автором убеждения? И главным образом: откуда он взял свои сведения о еврейской полемике с христианством, о еврейском полемическом образе Иисуса и его матери? Это был Gemeingut в его среде? Или?

С. 14. «В качестве *terminus ante quem* для ПС выступает использование автором «Откровения Псевдо-Мефодия Патарского», апокалиптического сочинения, написанного на сирийском языке в 60-х гг. VII в». Читай: «её (= ПС) использование автором “Откровения...”», и это (по крайней мере для рецензента) становится ясным лишь при размышлении над всем абзацем.

С. 14–15. «Есть также основания говорить о том, что автор ПС был непосредственно знаком с персидской культурой. В качестве примера можно привести упоминание в ПС I.7 *rapitwina* ..., мифологической фигуры, олицетворяющей полдень и связанной с водой, которая играла важную роль в зороастрийской космологии». Отсутствует ссылка на обсуждение этого иранизма в ILS 256. Использование материалов ILS позволило бы уточнить филологические детали, синхронные и исторические. В частности, у С. Минова орфография этого (как кажется действительно) гапакса – **rpuṭwn*, а у К. Чанкальни в ILS – *rpuṭywn*, при этом у Ч. “the correct form would be **rpuṭwun*”, то есть, по Минову, получается некое третье чтение.

С. 29. «В знак высшей почести от Бога Адам восседает на “троне славы”».

Читай: «на троне его славы» (*kwrsy⁹ d-⁹yqr-h*).

С. 35. «Эти три этимологии наглядно показывают мозаичный характер сирийской христианской культуры, в которой арамейский субстрат обогащается благодаря еврейским, древнесемитским и иранским влияниям».

Речь идет о существительных «сатана» (из др.-евр. «сатана»), *šēdā* “demon” (SL⁵ 1496а, из аккад. *šēdu* “protective deity”, CDA 365), *daywā* “demon” (SL 293, из др.-перс. *daiva*- “demon”, ILS 151). «Сатана», вероятно, мог появиться в сирийском более-менее непосредственно из Ветхого Завета (как и в иудейском вавилонском арамейском, – и мандейском??? SL 996). Слово *šēdā*, вероятно, досталось сирийскому по наследству от его восточно-армейского предка, так как сирийский не был в прямом контакте с аккадским. Этот аккадизм засвидетельствован в др.-евр. и в большинстве среднеарамейских, восточных и западных (HALAT 1317; DJPA 538). «Демон», судя по фонологическому облику, тоже был заимствован в арамейский до среднеарамейского (и среднеперсидского) периода, он представлен в ряде других арамейских языков (SL 293). Получается, что по крайней мере *šēdā* и *daywā* в восточном арамейском предшествуют появлению христианской культуры. Тем более интересны пейоративные народные этимологии всех трех слов⁶, которые приводит – и отчасти сам их придумал? – автор ПС (в работе Минова эти народные этимологии корректно проанализированы на с. 34–35). Они основаны на произвольных сближениях с исконными арамейскими словами и имеют полемический характер, на манер русских неологизмов 1990-х годов «прихватизация» и «дерьмократия»⁷. Во всяком случае, о «мозаичном характере сирийской христианской культуры» ни подлинные, ни народные этимологии этих трех сирийских слов не свидетельствуют.

С. 37. «Автор продолжает ПС традицию...». Читай: «Автор ПС продолжает традицию...»

Евгений Барский. Молитва или плач? Сирийская версия 4-й книги Эзры в истории библейских переводов

Молодого исследователя следует поздравить с интересной, вполне самостоятельной текстологической работой.

С. 63–64. «В древнееврейском тексте Библии ...корень *bʿu* в значении “просить, искать” употреблен лишь в двух контекстах. Напротив, в библейском арамейском языке глагол ܒܘܥ (корень *bʿu*) со

сходными значениями весьма частотный – в очень небольшом корпусе он встречается более десяти раз. В более поздних диалектах арамейского языка, использовавшихся в иудейских общинах, глагол входил в базовую лексику. Та же картина наблюдается в классическом сирийском языке и в христианском палестинском арамейском» (рецензент сократил цитату за счет ссылок на словари). Неверным представляется гипотезирование библейского арамейского: это не «язык», а один из постахеменидских *корпусов* имперского арамейского. Е. Барскому следовало бы упомянуть и ситуацию в древнем и ахеменидском арамейском (HALOT 1836; DNWSI 180, см. также Kogan 2005. P. 530). Тогда автор мог бы просто сказать, что *bʿu* является главным экспонентом значения «просить, искать» с начала письменной фиксации арамейского языка.

Наталья Смелова. Язык символов: богородичная типология в переводной сирийской гимнографии. Сравнительное исследование

Обращает на себя внимание непоследовательность и (хочется сказать) беспомощность транскрипции сирийских слов. Пешитта = rešīṭā, а лучше бы ršīṭā, на худой конец rəšīṭā. Со скоплением двух согласных в начале слова автор обращается, без заметного распределения, одним из трех способов: вставляет /e/, /ɛ/, либо ничего не вставляет. Спирантизация негеминированных смычных после гласных помечается непоследовательно, да и геминация скорее не записывается: «мир с тобой» = *šlāmā ʿamek*, правильно *ʿammek* (с. 103). Лучше бы автор пользовался сирийской графикой.

С. 103 сл. «Но слово *lampīdā*, которое употребил переводчик богородична, мы находим лишь в тексте Нового Завета (см., например, притчу о десяти девах в Мф 25, 1–8). При этом очевидно, что это слово представляет собой транскрипцию греч. *λαμπάς*, *λαμπάδος* (букв. «лампа»), вошедшую в сирийский язык».⁸ *Lampīdā* как транскрипция *λαμπάς* или (!) *λαμπάδος* – понятно, что это не очевидно. По традиционному мнению, *lampīdā* – гибрид *λαμπάς* и др.-евр. *lappīd* «факел» (LS 368a; HALAT 506b; SL 692b < *λαμπάς* contaminated with *חַמְצָה*). Выглядит несколько странно, но мы не можем за это ответить.

С. 106. Слово «камень» записано как *kīfā*, эта транскрипция представляет собой смешение восточносирийской и западносирийской фонологических норм, и такого рода ошибок в работе немало.

С. 110. «Любопытное разночтение мы находим в Пешитте, где вместо *talā* (евр. טל “роса”) употреблено существительное *telāyā* (евр. תלמך “отрок”), написание которого незначительно отличается от первого. Вероятно, данное обстоятельство было обусловлено разночтениями в рукописной традиции еврейской Библии, причем различие в написании данного слова может вносить иной, мессианский, смысл, и евр. תלמך наряду со значением “отрок” имеет значение “агнец”. Именно такой смысл выражения сохранился в Пешитте».

Рецензент не будет распутывать этот разносторонне безграмотный пассаж. Если отвлечься от духовного смысла: существительное **taly-* в древнееврейском тексте ВЗ во всех трех вхождениях имеет значение “sucking lamb” (HALOT s.v.), в сирийском оно значит “young”, “boy” и т.п. (SL 531b), но не “агнец”.

С. 119. «Сирийский текст богородична в данном случае лексически наиболее близок старосирийской синайской версии Евангелия от Луки, так как именно здесь мы находим выражение *yab ūbā* (“ублажать”), соответствующее греч. μακαρίζω. В двух других сирийских версиях та же формула выражена с помощью другого глагола: *netel ūbā*».

Автор не понимает, что *yab* и *nettel* (sic! – так лучше) – супплетивные формы *одного* глагола, распределенные по известному правилу, и что сирийский язык тут не дает возможности выбора.

Антон Притула. Восточносирийские песнопения и гомилии Нарсая

Работа представляет собой издание шести гимнов из сборника «Варда»: предисловие, набор текста, стихотворный перевод, подстрочные комментарии к оригиналу и переводу. Два текста из шести издаются впервые (см. детали на с. 165).

С. 154. «Автор гимна в начале истории приводит два мотива отказа Ионы от пророчества среди ниневитян: 1) позор проповедовать среди язычников; 2) вера в то, что Бог по милосердию своему все равно не исполнит своих угроз (№ 1, строфы 4–6). В библейской книге Ионы мотивация для такого Ионы (читай: «для такого отказа Ионы»[?] – С. Л.) не приводится. Эти мотивы заимствованы из гомилии». Это конечно не вполне верно. «И увидел Бог дела их, что они обратились от злого пути своего, и пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведет на них, и не навел. Иона сильно огорчился этим и был

раздражен. И молился он Господу и сказал: о, Господи! не это ли говорил я, когда еще был в стране моей? Потому я и побежал в Фарсис, ибо знал, что Ты Бог благий и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и сожалеешь о бедствии» (Иона 3:10 – 4:2, по Синадальному переводу). Книга Ионы – маленькая новелла, автор работы мог бы перечитать ее минут за пятнадцать.

В Антоне Притуле чувствуется мастер художественного перевода, особенно вдохновенно перевел он монолог Моря, укоряющего Иону, эти русские стихи прямо просятся в какую-нибудь хрестоматию:

Куда, куда, беглец!
От лица Господа Вездесущего!
Ведь стану я твоим душителем!
А кто станет твоим спасителем?
Я море, которое богатырей
Погребло без гроба.
Зрячих сделало я слепцами,
А резвых — будто хромыми.
Тот, с кем оказалось я по соседству, взят мной.
И от него не отступлюсь я.
И если бы не веление, которое я соблюдаю,
Всякую плоть я быстро уничтожило бы.

Но Ветхий Завет автор всё же знает неважно. С. 161 сл.: «Любопытный пример фразеологизма, клише, обозначающего крайнюю степень развращенности. Оно встречается в этой гомилии, а также отмечено как минимум в двух разных ‘онитах. В гомилии при описании разврата современников Ноя встречается: Словно кони похотливые // Ржали они на жен друга друга».

У А. Притулы получается, что этот троп придумал Нарсай, а автор гимнов «Варда» подхватил. Однако у автора гомилии это наверняка рефлекс Иер 5:8: «Они [как] кони похотливые (*maʾyuzzānīm*), “яйцатые” (**maʾāšīkīm*)⁹: каждый ржет на жену своего товарища».

И про новозаветный сюжет у Притулы звучит наивно: «В публикации двух согит о грешнице, обратившейся ко Христу, Брок однозначно определяет, что сам сюжет покупки ею благовоний на рынке в Евангелии отсутствует. Он встречается только в соответствующей мемре Ефрема Сирина» (с. 163 сл.). Совсем не

нужно быть Себастьяном Брокком, чтобы держать в оперативной памяти содержание всех четырех канонических Евангелий.

С. 164. «Резко контрастируют с ними (= с гомилиями Нарсая. – С. Л.) короткие ритмичные предложения ‘онит, написанных семисложным размером, а также их незамысловатый язык, приближающийся иногда, вероятно, к простонародному». Если гимны «Варда» были написаны с XII по XVI вв. (из этого исходит Притула, с. 152), то разговорным языком членов Церкви Востока мог быть один из новоарамейских (их первые литературные памятники датируются концом XVI в.), иранские (прежде всего курдский) и тюркские, в зависимости от локализации общин в пространстве и времени (в указанных рамках)¹⁰.

С. 193. В наборе оригинала на с. 193, 4 строка сверху, в форме «послушайте меня» не хватает буквы ܐ /ʾ/, и этот факт не прокомментирован в публикации. Опечатка в наборе? Или так в оригинале? Отметим, что такие ошибки ожидаются у носителей северо-восточных новоарамейских языков, где фарингалы по большей части пали¹¹.

Текст полностью огласован восточной диакритикой (насколько я заметил, лишь знаки смычного/спирантного произношения проставлены непоследовательно). Читателям, интересующимся сирийским языком, было бы полезно узнать мысли публикатора о том, кто и когда расставил диакритику (авторы? переписчики тех рукописей, что напрямую или через предыдущие издания засвидетельствованы в рецензируемой работе? или?). Текст No 5 (*Vat. Syr.* 567, 1568 г. + *Add.* 1982, 1697 г.) – один из двух публикуемых впервые, в его надписании есть слова «крест поклоняемый», пассивное причастие «поклоняемый» записано дефективно, *sgdʿ*, с диакритикой для гласных [*sgīdā*]. Запись *sgdʿ* вместо *sgydʿ* представляется нетривиальным отступлением от стандартной орфографии, хотелось бы знать, как часто такое бывает в рукописном предании сборника «Варда».

В целом работа А. Притулы может оказаться самой яркой публикацией в сборнике. Работой было бы удобней пользоваться, если бы текст и перевод были расположены в разворот, на facing pages. Не помешали бы и фотографии (хотя бы) впервые публикуемых текстов.

Алексей Муравьев. Мемра Иакова Саругского о Симеоне Столпнике

С. 320, прим. 31. Не указан английский перевод: S.A. Harvey. *Jacob of Serug, Homily on Simeon the Stylite*. Ascetic behavior in Greco-

Roman antiquity: A sourcebook (Ed. V.L. Wimbush). Minneapolis, 1990, 15–28. Меж тем он доступен на сайте Google Books.

Список сокращений

- Терпелюк 2009 Терпелюк А.А. *История мученичества Кирика и Иулитты*. Критический текст, перевод, исследование. М.
- Assfalg 1963 Assfalg J. *Syrische Handschriften*. Wiesbaden.
- CDA Black J., George A., Postgate N. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden, 1999.
- DJPA Sokoloff M. *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. Ramat Gan, 1990.
- HALAT L. Koehler und W. Baumgartner. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 3. Aufl. bearb. v. W. Baumgartner, J. J. Stamm u. B. Hartmann. Leiden, 1991.
- HALOT L. Koehler et al. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Transl. and ed. by M. Richardson. Leiden, 1994–2000.
- ILS Ciancaglini C. *Iranian Loanwords in Syriac*. Wiesbaden, 2008.
- DNWSI Hoftijzer J., Jongeling K. *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Vol. 1–2. Leiden; New York; Köln, 1995.
- Kogan 2005 Kogan L. *Lexicon of the Old Aramaic Inscriptions and the Historical Unity of Aramaic // Babel und Bibel 2*, 513–565.
- LS C. Brockelmann. *Lexicon Syriacum*. Halle, 1928.
- SL Sokoloff M. *A Syriac Dictionary: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann, Lexicon Syriacum*. Wynona Lake, 2009.

Примечания

1. Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. №55 (2009). Париж–Москва.
2. См. их содержание на <http://www.simbol.su/archiv.html>. Дата обращения: 10.01.2011. На этом сайте доступно и оглавление рецензируемого выпуска.
3. В нулевом приближении это значит: по интеллектуальной культуре, которая выражала себя преимущественно на классическом сирийском языке.
4. Как правило, номера журнала состоят из перепечаток и переводов.
5. SL стал доступен читателям после публикации рецензируемого сборника. Я цитирую его (как теперь уже стандартный словарь) в тех случаях, когда

приводимые в нем сведения не содержат ничего нового по отношению к прежним общеизвестным лексикографическим пособиям.

6. Вероятно, сами эти слова были хорошо известны носителям восточноарамейских языков.
7. Вот как это этимологизирование звучит в русском переводе: «И стал он называться “Сатана” – потому что “отклонился”, и “Шида” – потому что “был извергнут”, и “Дайва” – потому что потерял одеяние славы своей» (с. 18).
8. Может ли транскрипция войти в язык?
9. По эмэндации в HALAT 1379 ‘Hode zeigend’; текст *maškīm* «тот кто встает рано», смысла не дает.
10. Интересно, что в корпусе «Варды» есть ‘Gedichte in türkischer Sprache und syrischer Schrift’ (Assfalg 1963. P. 72), то есть на тюркском каршуни.
11. ⤵ вместо ⤴ появляется в *Vat. Syr.* 161f. 183ver.:10 (Терпелюк 2009, с. 54 с прим. 56). Орфографические ошибки в рукописной традиции классического сирийского не изучались.

Abstracts

S. Kullanda

THE SCYTHS: LANGUAGE AND ETHNOS

This article deals with the genesis of the Scyths on the basis of linguistic data. It is argued that the Scythian language belonged, together with Bactrian, Pashto, Munji and Yidga, to the Southeast group of East Iranian languages, and not to the Sarmato-Alano-Osetic branch. Lexical evidence shows that the Scyths contacted with the bearers of Finnic and North Caucasian languages. The attested phonetic correspondences between Scythian and other Iranian languages enable one to look for Scythian borrowings in the Near Eastern Iranian languages and vice versa.

Keywords: Iranian languages and peoples, the Scyths, interethnic contacts.

D. Komissarov

THE STORY ABOUT THE FIRST MEDITATION OF BUDDHA IN BUDDHIST HAGIOGRAPHY

The article is devoted to the story about Buddha's first meditation as we find it in literature of different Buddhist schools. This story is commonly considered historically authentic in Western Indology. However, after a comparative analysis of all preserved variants of the story we may consider the narration about the first meditation as a legend created during the evolution of Buddhist hagiography. The sources of this legend are to be sought not in the "historical biography" of Buddha, but in ancient Indian folklore, ritual, and in the Indian ascetic tradition.

Keywords: Buddha, Buddhism, meditation, hagiography, Buddha's life, Buddhist folklore, Buddha's first meditation, Buddha's biography.

E. Anokhina

ON THE PROBLEM OF THE TRIVANDRUM PLAYS

The article's concern is one of the most interesting issues of Sanskrit philology, namely the problem of the origin of the Trivandrum plays which has not been comprehended yet within any single theory, universally accepted by scholars. Do these plays belong to one and the same author or to different authors? Are they original works of the ancient poet Bhasa or should they be considered a result of a significantly recent adaptation of earlier works? When, where and on what purpose were they composed? The answer to these questions should be based on a close consideration of the ideology and literary structure of these plays taken in the wide context of the history of Indian literature and compared with various specimens of both ancient and medieval drama as well as with non-classical folk theatre forms.

Keywords: Trivandrum plays, Bhasa, Sanskrit classical drama, ancient, medieval, the Ramayana, the Mahabharata, epic story, South India, the Terukuttu folk theatre.

M. Rusanov

BEAUTY IN WINE: THE POETICS OF WINE DRINKING
IN SANSKRIT LITERATURE

The article deals with the problem of wine-drinking scenes in Sanskrit court epic. Through the analysis of the legal, ethical, political and ritual writings the author illuminates the general attitude to alcohol in ancient Indian civilization. A special discussion of various estimations of wine and sacred beverage of soma has been made. The study of an Atharvaveda hymn to Sura and of the epic myth of the destruction of Yadava tribe brings to light the belief in the magic power of wine. The use of wine in domestic rites demonstrates that the liquor was looked upon as a beverage with the special connection with women and a realm of erotics. Poetic descriptions of wine and drunkenness in medieval Indian literature were based upon the ancient ideas about the significance of strong drinks for human society.

Keywords: wine, Sanskrit poetry, court epic, śrauta-ritual, sura, soma.

N. Chalisova

“WINE IS A GREAT HEALER”:
A PERSIAN POETICAL TOPOS IN RETROSPECTION

The topos under discussion is central to the early New Persian (10th c.) poetic descriptions of wine. It could easily be traced back to the Arabic genre of khamriyyat and looks like one of the numerous borrowings from the Arabs. But if we turn to the Middle Persian texts, we find a lot of contexts praising the healing power of wine in different genres of Pahlavi literature. Some passages even link this topos to the ancient descriptions of the sacred haoma in Avesta. The texts under analysis provide some circumstantial evidence that the healer topos could have been also incorporated in the imagery of the Sasanian court wine songs (only the titles of them have remained in attested sources). If that is the case, the Abbasid authors of the khamriyyat poems could have borrowed that convention of wine description directly from the Persian songs (the musical culture of the Persians was well in use at the Abbasid court of the 8th c.). When poets of the Rudaki age turned to their own khamriyyat they eagerly “restituted” from the Arabs the old topos of Iranian provenance.

Keywords: Persian Literature, Arabic Literature, Middle Persian Literature, genre, topos, wine.

E. Nikitenko

BEAUTY BAZAAR: THE DESCRIPTION OF A POETIC GATHERING IN ZAYN AL-DIN
WASIFI'S “MEMORABILIA”

The article attempts to investigate the conventions of the Belovedf's description in Badayi' al-Vaqayi' (“Memorabilia”) by Zayn al-Din Wasifi (16th c.). This book yields a profound vision of the epoch and is regarded as the first example of the Memoirs genre in Persian Literature. A commented translation of an episode from chapter 7 (on the beauty of Maqsud, the wine seller) is prefaced with a brief excursus on the history of the period, the available data on Wasifi's life and works and analysis of some narrative strategies used by the author while creating a new literary genre.

Keywords: Persian poetry, 16th century, Khorasan and Central Asia, memoirs, genre formation, beauty phenomena.

L. Lahuti

THE MATHNAWI OF FARID-AL-DIN 'ATTAR "ILAHI-NAMA".
PROBLEMS OF UNDERSTANDING AND TRANSLATION

The article deals with the works of Farid-al-Din 'Attar (12–13 c.), a great Sufi poet who played an important role in the formation of the Sufi literary tradition and Persian poetry. Attar was the creator of the Sufi mathnawi poetic form, in which the philosophical basis and mystical practices of Sufism are not presented by being plainly defined or by a description of the mystical experience of the author, but are rather "shown" by means of a skillfully constructed sequence of various stories and parables. The article addresses problems of interpretation, translation and commenting, as well as the biographical, philological, metaphysical, and poetical aspects of 'Attar's creative work, by means of which it is possible to see beyond the surface level of entertaining stories into the deeper levels of meaning.

Keywords: Persian poetry, Sufism, Farid-al-Din 'Attar, spiritual journey, hermeneutics, translation, commentary.

N. Seleznyov

THE SYRO-PALESTINIAN MELKITE TRADITION:
FROM GETTING TO LOSING ITS CULTURAL IDENTITY

The cultural tradition of Syro-Palestinian Melkites displayed its identity in the history of Eastern Christianity by forming its own specific script and creating a number of texts in Christian Palestinian — the language of Palestinian Arameans who were partisans of Byzantium in the Middle East. The corpus of the texts now attracts the attention of many scholars in the world. The tradition has not however survived, but disappeared in Arabic Christianity. The article suggests an analysis of these historical changes.

Keywords: Inscriptions in Syria and Palestine, Byzantium and the Middle East, Melkites, Christian Arameans, Christian Palestinian Aramaic, Arabic Christianity.

S. Agureev

THE HISTORY OF RUSSIAN-ETHIOPIAN SOCIAL AND CULTURAL RELATIONS
FROM THE END THE 17TH UP TO THE END OF THE 19TH CENTURY

This article considers the history of Russian-Ethiopian relations and the factors of cultural communications with Ethiopia from the end of 17th up to the end of the 19th century. Ethiopia became the first African country which had a long economical, political and social contacts with Russia. The analysis of archival documents sheds light on the Russians policy in East Africa and the beginning of religions contacts with Ethiopia. The object of this article are the forms and methods of Russians policy in Abyssinia and the political conceptions of this policy.

Key words: Red Sea area, international policy, monophysites, the Negus, East Africa, Abyssinia.

S. Loesov

AKKADIAN SENTENCES ABOUT THE PRESENT TIME (II/3)

The paper is a continuation of the writer's inquiry into the essence and tense-aspect-diathesis properties of the Akkadian Suffixing Conjugation (the SC). The bulk of the contribution consists of ten morphosyntactic snapshots of common Old Babylonian and Old Assyrian verbs. The present "installment" of the study also comprises three interim theoretical excursions: a productivity prediction of the SC of telic transitive verbs depending on their lexical meanings; an Excursus on the *šumma awīlum kalbam našik* predication; a second Excursus, on the likelihood that the Gtn-stem can render the "simple" Present Time sense.

Keywords: Semitic Languages, the Verbal System of Akkadian, Tense-Aspect-Mood of the Akkadian Verb, the Suffixing Conjugation.

L. Ermakova

RITUAL SINGING IN TURN IN TRADITIONAL EASTERN AND WESTERN COMMUNITIES

The subject of this paper is ritual singing in turn, performed by youth of both sexes in traditional communities. The materials used for comparative analysis are the poetic records of Japanese antiquity, ritual *khorovod* songs of Eastern Slavs and the poetic tradition of ancient Tamil culture. Discussion is also guided by materials and insights gained during author's own field study of such rites practiced by Miao tribe of Southern China. The task of the article is to describe the influence of various aspects (social, somatic, thematic, et al.) of ritual songs of this category on the formation of *communi loci* community and permanently used poetic devices.

Keywords: rite, song, poetic devices, Japanese *uta*, Miao tribe.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Агуреев Станислав Александрович – к.и.н., старший преподаватель кафедры всеобщей истории Московского городского педагогического университета, stas.agureev@mail.ru.

Анохина Екатерина Александровна – аспирантка кафедры индийской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова, janox@mail.ru.

Булах Мария Степановна – к. ф. н., доцент Учебно-научного центра древневосточных исследований ИВКА РГГУ, mbulakh@mail.ru.

Ермакова Людмила Михайловна – д. филол. н., профессор Муниципального университета иностранных языков г. Кобэ, Япония, ermakova@gol.com.

Комиссаров Дмитрий Алексеевич – аспирант ИВКА РГГУ (кафедра истории и филологии Южной и Центральной Азии, ska4ki@gmail.com.

Кулланда Сергей Всеволодович – к. и. н., старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока ИВ РАН, kullanda@java.msk.ru.

Лахути Лейла Гасемовна – научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, lahuty@gmail.com.

Лёзов Сергей Владимирович – к. и. н., доцент, руководитель Учебно-научного центра древневосточных исследований ИВКА РГГУ, sergeloesov@gmail.com.

Никитенко Евгения Леонидовна – аспирант ИВКА РГГУ (кафедра истории и филологии Южной и Центральной Азии), nikitka_217@list.ru.

Русанов Максим Альбертович – к. ф. н., доцент, научный сотрудник Учебно-научного центра сравнительного изучения культур Востока и Запада, заведующий кафедрой истории и филологии Южной и Центральной Азии ИВКА РГГУ, marusanov@yandex.ru.

Селезнев Николай Николаевич – к. и. н., старший преподаватель ИВКА РГГУ, euthys@gmail.com.

Чалисова Наталья Юрьевна – к. ф. н., проф., руководитель Учебно-научного центра сравнительного изучения культур Востока и Запада ИВКА РГГУ, chalisova@hotmail.com.

GENERAL DATA ABOUT THE AUTHORS

Agureev Stanislav A. – Ph. D. (History), lecturer, department of General History, Moscow State University for the Pedagogics, stas.agureev@mail.ru.

Anokhina Ekaterina A. – postgraduate student, department of Indian Philology, IAAS MSU, janox@mail.ru.

Bulakh Maria S. – Ph. D., assistant professor, Centre for the Far East Studies, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, mbulakh@mail.ru.

Chalisova Natalia Yu. – Ph. D., professor., head of the Centre for the Comparative Studies of Eastern and Western Cultures, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, chalisova@hotmail.com.

Ermakova Liudmila M. – doctor of sciences (Philology), professor, Municipal University of Foreign Languages, Kobe, Japan, ermakova@gol.com.

Komissarov Dmitry A. – postgraduate student, department of History and Philology of Southern and Central Asia, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, ska4ki@gmail.com.

Kullanda Sergey V. – Ph. D. (History), lecturer, department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, kullanda@java.msk.ru.

Lahuti Leila G. – lecturer, department of Written Monuments of Eastern Peoples, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, lahuty@gmail.com.

Loesov Sergey V. – Ph. D. (History), assistant professor, head of the Centre for the Ancient East Studies, Institute for the Oriental and Classical Cultures, RSUH, sergeloesov@gmail.com.

Nikitenko Evgeniya L. – postgraduate student, department of History and Philology of Southern and Central Asia, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, nikitka_217@list.ru.

Rusanov Maxim A. – Ph. D., assistant professor, lecturer of the Centre for the Comparative Studies of Eastern and Western Cultures, head of the department of History and Philology of Southern and Central Asia, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, marusanov@yandex.ru.

Seleznyov Nikolai N. – Ph. D. (History), lecturer, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, euthys@gmail.com.

Корректор
С.В. Веснина

Компьютерная верстка
Е.В. Маркина, С.А. Родин

Формат 60x90¹/₁₆
Усл. печ. л. 21,25. Уч.-изд. л. 22,1.
Тираж 1050 экз. Заказ № 20.

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru