

5. Ильин В. И. Потребление в социальном поле [Электронный ресурс] / Владимир Ильин. – Режим доступа : <http://www.consumers.narod.ru/book/socfield.html>
6. Легенький Ю. Г. Метаісторія костюма / Ю. Г. Легенький. – К.: НМАУ ім. П. І. Чайковського, 2003. – 284 с.
7. Лотман Ю.М. “Пиковая дама” и тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века // Лотман Ю.М. Пушкин : Биография писателя; Статьи и заметки, 1960-1990, 1995. – С. 786–814.
8. Першай А. Пространство трансгендера: язык, культура и гегемония пола [Электронный ресурс] / Александр Першай. – Режим доступа : http://www.academia.edu/354229/_The_Space_of_Transgender_Language_Culture_and_Gender_Hegemonies_
9. Родионова Д. Д. Феномен моды в зеркале философии // Вестник Камеровского Государственного Университета культуры и искусств. Журнал теоретических и прикладных исследований. – К. – 2012. – № 18. – С. 33–41
10. Самарина, Л. В. Традиционная этическая культура и цвет (Основные направления и проблемы зарубежных исследований) / Л. В. Самарина // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 2. – С. 147–156.
11. Скиба Э.К. Теоретические дискуссии между феминизмом конца XX века и гендерной теорией / Э.К. Скиба // Грані : Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2010/1. – № 2. – С. 87–89
12. Eco U. Semiotics and Philosophy of Language. – Bloomington: Indiana University Press, 1984. – 243 p.
13. Florence Feiereisen Der Text als Soundtrack der Autor als DJ. Postmoderne und postkoloniale Samples bei Thomas Meinecke. – Würzburg : Königshausen & Neumann, 2011. – 206 S.
14. Meinecke T. Ich als Text / T. Meinecke. – Berlin : Suhrkamp, 2012. – 349 S.
15. Meinecke T. Tomboy [Roman] / Thomas Meinecke. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1998. – 251 S.

МАГИЯ АЛЕКСАНДРА ФОМИЧА ВЕЛЬТМАНА

Рафиз НОВРУЗОВ, Гюльнара НОВРУЗОВА

Бакинский славянский университет

У статті детально розглядається досі не досліджена наукова праця російського поета початку XIX століття Олександра Вельтмана “Маги і лідійські кагани XIII століття”, а також аналізується “Зороастр”, яка розкриває його поетики.

Ключові слова: вірш, наукова праця, інтерпретація, історично-культурологічні реалії.

В статье рассматривается до сих пор достаточно подробно не исследованный научный труд русского поэта XIX века Александра Вельтмана “Маги и Мидийские каганы XIII столетия”, написанный после стихотворения “Зороастр” и раскрывающий его имплицитные компоненты.

Ключевые слова: стихотворение, научный труд, интерпретация, историко-культурологические реалии.

This article deals in detail with the Russian poet of the 19th c. Aleksander Veltman’s understudied treatise *Magicians and Lidian Khagans of the 13th century* written after the poem *Zoroastr* revealing its poetics.

Key words: poem, treatise, interpretation, historical and cultural realia.

Среди произведений современника Александра Пушкина, наше внимание привлекло стихотворение “Зороастр” написанное российским картографом, лингвистом, археологом, поэтом и писателем, Александром Вельтманом (1800-1870), полузабытое в советское время и восстановленное в литературной памяти ученых и любителей русской словесности лишь в конце двадцатого столетия. Оно было написано поэтом в период русско-турецкой войны (1828-1829) 26 ноября 1829 года в Яссах, где он, будучи в отпуске, проходил курс лечения после осады крепости в Силистрии и сражения при Кулевче, за что был удостоен чина капитана. В этом стихотворении прослеживается не только поэтический талант автора, но и его глубокие знания истории мировой культуры, в частности мировых религий. Ознакомившись с содержанием стихотворения о Зороастре, мы задаемся вопросом: результатом сиюминутного явления или же вдруг возникшего импульса поэтического вдохновения возникло это стихотворение. Оказывается, нет. Обзор последующего творчества поэта доказывает, что эта тема интересовала его давно и результатом этого интереса стала очень интригующий не только современников, но и сегодняшних ученых научный труд “Маги и Мидийские каганы XIII столетия”, опубликованный в типографии Московского университета в 1860 году. К сожалению, и этот труд не удостоился пристального исследования ученых. Прежде чем перейти к анализу указанной работы, значительным образом восполняющий допущенные в стихотворении лакуны, необходимо, на наш взгляд, вкратце вспомнить и другую книгу писателя “Атилла и Русь IV и V века. Свод исторических и народных преданий”, изданную в 1858 году. Именно здесь Вельтман предпринял дерзкую попытку доказательства славянского происхождения гуннов, которая в последующем была подхвачена и развита некоторыми учеными.

Не вдаваясь в подробности данной гипотезы, выходящей далеко за пределы нашего исследования, позволим привести лишь одну цитату из книги, перекидывающую смелую идею к рассматриваемому труду: “Из этого сказания можно понять, что Готы Козарские, управляемые своими *Когэнами*, и известные Истории под названием *Готов Тетракситов*, или в последствии *Трапезитов*,() недостатки Готов Эрманарика; а потомки коренных Гебров-магов, от которых в 6-м еще столетии до р. х., отделились переселенцы во Фракию, () без сомнения по возникшему в то время сектаторству в веровании Гебров. Новое верование проявилось в учении Зердуста. Дарий Гюштасп, последователь новых магов, преследовал древних” [2, с. 35]. Как видно из цитаты, Вельтман-ученый считает потомками коренных Гебров-магов, часть которых переселилась в 6-ом веке во Фракию. И без комментариев понятно, что у истоков верования Гебров-магов стоит Зердуст (авестийское имя пророка) и, что последователи его учения преследовались Дарием. Этим коротким заявлением завершается упоминание о магах и Зердусте, а далее – излагается уже упомянутая гипотеза. Однако привлекают внимание акценты на словах “потомки” и “верование”. Именно эти концепты получают дальнейшее развитие в смысловых сферах исследования “Маги и Мидийские каганы XIII столетия”. Вполне вероятно, что определенные интенции писатель оставил для реализации в новом научном изыскании. И в этом нет сомнения, ибо, обращаясь к предисловию “Маги и Мидийские каганы XIII столетия”, мы наблюдаем постепенное раскрытие авторского замысла. Для начала приведем несколько выдержек из предисловия к работе: “Возьмем в пример из Древней истории очень важные события, и для России и для Европы, нашествия Гуннов в IV столетии и Монголов в XIII-м.”; “Заглавие предлагаемой нами статьи определяет достаточно те простые выводы, по которым объясняется, что под Восточным названием Мугулы следовало искать не народ, не Мон гу Китайских, неизвестных Руси, но прозвище по верованию”. Выступая против установившихся и принятых исторических данных, Вельтман выдвигает совершенно новую, кажущуюся парадоксальной, версию о двух известных событиях: о гуннах в IV столетии и о монголах в XIII веке. Но поскольку о первых речь шла в предыдущей книге, Вельтман объектом исследования делает вторую тему. Обращение к теме и ее актуальность объясняется следующим образом: “До сих пор Русские историки не считали необходимым исследовать положительно, кто такие были те Ханы, преобладатели Азии, которым и Россия принуждена была платить дань

в продолжение более ста пятидесяти лет” [3, с. 1]. “Но если вникнуть в вопрос о нашествиях, так называемых, Монголов с совестливым вниманием, то надо сознаться, что он не только не разрешен, но, напротив, запутан и затемнен холодной эрудицией историков-копиистов. Этот вопрос требует не односторонних соображений, и я решаюсь поверхностными своими сведениями обратить на это внимание историков по призванию” [3, с. 2]. Писатель-ученый, считая сведения о нашествиях запутанными, односторонними, скромно – своими поверхностными знаниями – призывает историков обратить внимание к его труду: “Не оспаривая ни этнографические сведения миссионеров, ни генеалогические Ханов, я позволяю себе только сомневаться в достоверности приложения их, сомневаться в сведениях географических и думать, что Мон-гу или Маньджу особый народ, существующий более 4,000 лет в неизменном образе пастушеской жизни слишком далек от событий XIII века, взволновавших не только западную Азию, но и западную Европу” [3, с. 2]. Будучи профессионально осведомленным в картографии и археологии, писатель позволяет себе усомниться в достоверности и интерпретации фактов, играющих роль в мировой истории, и предвещает нам о том, что именно о фактах и их толкованиях последуют дальнейшие разыскания. По мнению автора, большинство ученых, ссылающихся на одни и те же, преимущественно западные источники, в виду появления новых источников и мнений не могли “избежать новых соображений, новых поправок в названиях городов и местностей, и не сличить с появившейся на свет историей Татар Абульгази-Бахадур-Хана. Надо было свести и путешествия по одному и тому же пути и разницы рукописей” [3, с. 2]. То есть для объективного подхода он впервые требует обращения к восточным источникам, разнящимся в какой-то степени от западных. Он считает, что “в древних рукописях подобные разницы – очень обыкновенная вещь, и смелый географ, заботящийся о наполнении пустот карты земного шара, может безответственно проложить путь побед Александра Великого в Индостан, минуя Кавказ и не заботясь, что вся гроза Азии остается у славнейшего из стратегов в тылу” [4, с.3]. И добавляет к сказанному, что наряду с другими источниками, “путешествие монаха Рюсбрека или Рубруквиса, посла Французского Короля, Людовика IX, в неведомые страны Азии, издано Бержероном на таком же основании...” [3, с.3]. Естественно, что мы не будем останавливаться на всех аспектах вопроса о монголо-татарском нашествии, кроме тех, которые непосредственно связаны с зороастрийцами. Но прежде чем приступить к анализу текста

произведения Вельтмана, уточним еще раз суть источников, которые служат научной базой для его гипотез. Среди них основное место занимает работа студента Санкт-Петербургского университета – будущего историка-востоковеда Василия Васильевича Григорьева “История Монголов от древнейших времен до Тамерлана”, изданная в 1834 году [4]. Совершенное знание восточных и монгольского языков позволили Григорьеву написать работы по истории Золотой Орды, Средней Азии и сопредельных с ней стран и областей. Глубокая преданность науке и стремление развить ее востоковедческое направление исходило от его учителей – известного востоковеда Осипа Сенковского и Иакинфа Бичурина, последователем которого он стал в области истории монголов и Средней Азии. “История Монголов от древнейших времен до Тамерлана” В.Григорьева является первым переводом с оригинала известного на Востоке части всеобщей истории монголов Хондемира “Хуласат ал-Ахбар”, снабженный лингвистическим и историческим комментариями. В тот период, как замечает в предисловии к книге сам автор [1, с.1], большинство восточных авторов переводилось на русский язык посредством европейских языков и не отличались адекватностью оригиналам. Именно стремление точности и обоснованности в науке побудили Григорьева обратиться к рукописям летописей Хондемира на персидском языке. Эта работа Григорьева, получившая должный отклик у научной современной ему общественности [4], и сегодня служит источником анализа специалистов.

Вторым источником анализа послужила летопись историка, писателя, поэта Абульгази Бахадур-хана (1603-1663) “Родословная тюрков” (“Шеджере-и тюрк”), написанная в 60-х гг. XVII столетия. Интересно, что сам Абульгази, будучи хивинским ханом, принадлежал к потомкам Шибанидов, одной из династий Чингис-хана. Поэтому не случайно он посвятил свой труд наиболее важным событиям истории Чингисидов. Являясь фундаментальным исследованием по истории тюркских народов, работа Абульгази стала известной европейским читателям в 1726 году, благодаря переводу на французский язык. В 1770 году французский перевод послужил оригиналом для русского перевода В. Тредиаковского. Лишь в последующем, а именно в середине XIX века, стал возможен перевод с оригинала, сделанный известным переводчиком Корана Г.С. Саблуковым (1804-1880), изданный частично И.Н. Березеным в Библиотеке восточных историков (т. III, 1854) и отдельным изданием в Казани в 1906 году. Не вызывает сомнения, что русский писатель использовал перевод В. Тредиаковского.

Вернемся к анализу “Маги и Мидийские каганы XIII столетия”. Содержание книги позволяет выделить в ней определенную системную последовательность раскрытия зороастризма: внесение ясности в название “маг”, уточнение их языковой принадлежности, особенностей религии и обрядов. Попытаемся в такой же последовательности рассмотреть ход мыслей писателя. Приведем его рассуждения: “Следовательно, Монголы или собственно Мон-гу, Мань-джу, Северно-Китайские племена, никогда бы не знали о подвигах своих предков, если б Европейские Хинологи не приняли на себя труда отыскивать в Китайской истории логовище пришедших-ушедших чудовищ, IV века – Гуннов, и XIII – Монголов”.

Как приложена Европейская хронология к Китайским летописям, как выражены шипящие двухсложные имена и названия, и как приспособлены географические сведения, мы не можем судить; но первые, то есть, Гунны, отысканы в событиях Богдыханской династии Хан, а вторые – в династии Юан.

Во всяком случае, это источники по преимуществу хинологов; любознательность же Азиатская любит почерпать историю после вечерней молитвы в ханах или каравансараях из уст путешественников. Абульгази-Баядур-Хан, историк Татаро-Магулов (Маауль, Магуль), упоминает, однако же, о своем главном источнике: В 702 году от Эгиры (т. е., в 1303 году) Чаган-Хан (по Хондемиру, Газан-Хан) поручил Визирю своему Ходже Рашиду сочинить книгу родословия, закона и обрядов Мугульских, дав ему в распоряжение свои Мугульские книги и в помощь Мугула Фулата Чабиксанга. Из составленной Рашидом книги Абульгази почерпнул свое родословие Татар, приступив к труду спустя 372 года после Рашида, то есть, в 1675 году: “Правда, говорит он, что в этот промежуток времени, много писателей брались за этот труд, но, не зная различных языков, они учинили большие прегрешения и смешали почти все роды и племена.

С XVII столетия имя Монголов распространено Европейцами на всех Буддистов или Сакьямунистов северной Азии, не смотря на то, что по Восточным писателям все Мугулы со своим Ханом, Махмуд-Гассаном, в начале XIV века приняли Магометанство, все же воспротивившиеся отступлению от своей веры, удалились на восточные границы Персии, в Керман и Кабул, а не в Китайскую Монголию” [3, с. 3] (авторская орфография не изменена. – Н.Р). Для полного понимания смысла приведенного отрывка мы считаем уместным привести здесь и авторскую сноску: “По Хондемиру, придворному врачу и Визирю Ходже Рашиду поручил писать Собрание Летописей Султан Махмуд-Газан; но название

Султана и имя Гассана, вероятно, получил он, приняв со всеми Мугулами Магометанство: “Гасан-Хан звездой своего восшествия (1266 г.) осветил мир, и в тот же день издан был ярлык, которым повелевалось Мугулам, ниспровергнув основание неверия, принять величайшую Мусульманскую веру”. Сочинение Рашида “Джами-ут-таварих (собрание летописей), заимствовано частью из сочинения Ала-уд-Дина, описавшего историю завоевателя мира (т.е. Гулагу-Хана)” [3, с. 5].

Из рассуждений русского писателя следует, во-первых, что европейская синология навязала науке и читателям историю монголов как историю северно-китайских племен путем выискивания, подтасовывания фактов, тем самым создав миф, привязавший к китайской истории не только монголов, но и гуннов. Во-вторых, приложенная к китайской хронологии история гуннов и монголов претерпела искажения как в именах, названиях и географических сведениях, так и в причастности их к известным династиям Хан и Юан. Этой, по мнению русского писателя, выдуманной науке противопоставляется летопись восточного историка Абульгази Бахадур-хана, который, предприняв инициативу написать свою родословную, опирается на сочинение Ходжы Рашида, являющееся достоверным отражением истории татаро-магулов, черпающее в свою очередь факты из “мугульских книг” и “помощника мугула”, что способствовало верному пониманию законов и обрядов мугулов. Летопись Абульгази привлекает внимание Вельтмана тем, что ее автор, создавая историю своей родословной, ставшей в целом историей тюрков, пытается избежать историко-фактических искажений, показав, что, даже после принятия мусульманской религии, с целью сохранения памяти, последователи религии мугулов переселились в отдаленные территории. Поэтому русский писатель, ссылаясь на выдержки из летописи делает вывод: “История Татар-Мугулов начинается не с династии Юан Небесной империи, но привязана к мифу той религии, к которой они принадлежали до Магометанства.

Вот как описывает это начало Хондемир: “В месяц Раджеб 602 года от Эджиры или Эгиры, когда блистательное солнце развернуло знамя величия и пышности в обители блеска и славы, и когда Темучин, в Курилтае, возсел на престол, тогда некто из благочестивейших людей Мугульских, знавший все сокровенные тайны и возносившийся иногда на небо (т. е., ходивший на поклонение богам), по имени Бют-Тенгри, сказал Темучину: “Великий Бог, существо красного цвета на белом коне, повелел мне отдать все лицо земли Темучину и потомству его, почему и нарицаю тебя Чингис-Ханом”.

На этот случай Персидский историк-поэт присовокупляет стихи: Мы дали тебе имя Чингис-Хана, и потому не именуемся впредь Темучяном. И все стали величать его Чингис-Ханом, что значит на языке Туранском Царь-царей.

По Абульгази, предсказатель назывался Кукча (вер. Ходжа), по прозвищу “бют-тенгри”, что по Татарски значит: лик Божий. И как ни искажен уже этот миф, но все же в нем проглядывает родоначальник Кеанидов, получивший все свои блага от вод (денгис).

В истории Грузии Вахтанга V, вместо Темучин – Тимурджи (Themourtchi), что значит по Татарски кузнец. Это ближе к преданию, которое говорит именно, что родоначальник Мугулов, Темучин, был кузнецом, родственным, как объясняется, Египетскому Тубал-Каану, которого Орфей называет <>, вечный огонь [3, с. 5]. Вывод и ссылка напоминают нам о том, что было заявлено еще вначале: раскрытие истории монголов, которую автор рассматривает в контексте религии мугулов, расшифровки их названия и уточнения их языка. Факт переименования имени Темурчина в Чингис-хана и его понимания на русском языке служит своеобразным подтверждением тому, что мугулы говорили на тюркском языке. Более того, хотя и переводы ссылок нуждаются в серьезных исправлениях, вследствие того, что они переведены с языка-посредника, Вельтман приводит названия на тюркском языке слов “предсказатель” и “Бог”. Следует напомнить, что у зороастрийцев предсказатель, он же жрец, назывался изначально “кави”, затем – *зоатар* (*хотар*). Предположение автора на обозначение “Ходжа” является, на наш взгляд, ошибочным. Более вероятным подходит слово “*фалчы*”, которое в более поздний период так же раскрывало понятие “предсказатель” или “ясновидящий”. Необходимо внести ясности в понимание слова “бют-тенгри”, переведенное неверно, как “лик божий”. Кстати, по поводу религиозного термина “Тенгри”, есть весьма подробное объяснение Рогозиной З.А., которое следует вспомнить: “Понятие это семиты разработали и одухотворили, как все, что они заимствовали у шумиро-аккадьян; но и у последних уже в древнейших письменных знаках ЗВЕЗДЫ употреблялся для выражения понятия не п каких-либо божеств или богине, а божественности вообще. Имени каждого божества предпосылался знак звезды, и это означало: “бог такой-то” или “богиня такая-то”, а при чтении этого знака произносился: “*адингур*-бог, божество”. Семитический язык позднейшей Вавилонии, который мы называем ассирийским, приспособляя древнее письмо к своим нуждам, сохранил знак звезды в этом же смысле,

но семиты при чтении произносили его *илу*–бог” [6, с. 271]. Указанное объяснение возвращает нас к глубокой древности и позволяет уяснить, насколько заимствованный термин, порой приспособленный к своим языковым и религиозным понятиям, претерпевал не смысловую, а лексическую трансформацию. Вместе с тем, приведенный аргумент закрепляет в нас уверенность в том, что название “адингир” (“дингир”, “тингир”, “тенгри”, “танры”) имеет тюркскую основу, более того, тюркские этносы его сохранили по сегодняшний день.

Далее Вельтман пытается закрепить исходные данные о “мугулах”: “Название Мугул, – пишет он, – у Магометан, хотя и приняло значение язычник, но ни сколько не в смысле Буддизма.

Абульгази, по обстоятельствам, прожил целый год в земле Калмак (Кермань?). Здесь, по словам его, изучил он язык, почерпнув родословные предания и написав свою историю на Мугульском или Турецком языке, не вмешивая других языков (персидского и арабского), чтоб ее могли все читать, и потом уже намерен был перевести на персидский язык. Таким образом, по смыслу Абульгази, Мугульский язык есть собственно Татарский (Тюркский), на котором он писал родословие Ханов, своих предков; ибо бухарский язык в основе своей есть персидский” [3, с. 5].

Может показаться на первый взгляд странным убежденность автора в определении языка, но не следует забывать о том, как мы отметили, что он владел восточными языками и подходил с большой ответственностью к выводам. Его правота подтверждается последующими исследованиями авторитетных востоковедов. В частности, имеет подтверждение в уже цитируемом труде З.А. Рогозиной: “От халдейцев и их предшественников, шумиро-аккадьян, вера в астрологию, колдовство и всякого рода гадание передалась западным народам, вместе с разными обычаями, которые зажились до сих пор в мало развитых слоях общества. Самые слова “магия” и “магик” мы унаследовали от этих непомерно древних времен. На древнем туранском языке Шумира жрец назывался, между прочими именами, *“имгаж”*. Семиты переделали это слово на “маг”. *“Рабмагъу”*, т. е. “великий жрец”, или вернее – “главный волхв”, был весьма важным сановником при дворе вавилонских и ассирийских царей. Отсюда пошли *“магусу”*, *“магия”*, *тмагу*) – на всех европейских языках” [6, с. 295]. Не аналогичными ли лингвистическими рассуждениями осмысливаются нижеприведенные строки русского писателя: “Исследуем это название Моал, которое Персы и Татары пишут – Мугуль... Иудеи называют Магов Haver (Гебр), откуда Магометане образовали Гяур, Джяур, в смысле

неверный, язычник. Религию Магов Арабы называют Маджусие, Татары Муглык. Маджус (Магус) значит Маг. В Персидском, от единственного Муг (Маг), множ. Мугуль, Маги; точно также, как в Турецком и Татарском от Муг, Магия, Магизм; Муг-лы, следующий Магизму; как от Осман, Осман-лы; дин, вера, дин-лы, верующий; сан, честь, сан-лы, чествуемый, принимающий честь. Следовательно, повторяем, что название Мугул, принималось собственно за верующих в Магизм, и нисколько за какойнибудь особенный народ, и тем более за Китайских Мон-гу, Ламайских Буддистов, которых верование основал Шяг-муни” [3, с. 18–19]. Выходит, что умозаключение Вельтмана является не голословным, а опирается на свидетельства ученых историков-востоковедов. Более того, обнаруживается, что жрецы, приверженцы и последователи религии Зороастра, были известны своими знаниями в области астрономии и астрологии халдеев, и они представляли шумеро-аккадскую культуру. То есть, выстраивается любопытная система передачи шумеро-аккадских религиозных традиций, трансформируемых в зависимости от изменившихся условий и сознания к вавилонской и ассирийской культурам. Развивая мысль, Вельтман как бы продолжает рассуждения Рогозиной, хотя дистанция между их книгами составляет около пятидесяти лет.

В этом контексте не менее интересным и занимательным являются мысли Вельтмана относительно интенции религии мугулов. Так, он пишет: “Победы Гедеона, полководца иудейского, относятся до Мадиян, собственно Мидов-Халдеев-магов, постоянно враждовавших с сродниками своими, иудеями, за права первенства и различие религиозных понятий. Одни признавали верование в материю (природу), другие только в идею” [3, с. 13]. Сообщение писателя возвращает нас к истокам всех религий, их взаимосвязи и взаимодействию. Существенным в этом сообщении является упоминание о “мидо-халдеев-магов”, понятия о которых еще более интригует нас и вызывает желание разобраться. Последующие соображения говорят о дотошности, любознательности самого автора: “По мнению некоторых, говорит Бержерон, Татары Мугулы происходят от 10 колен Израильских, переселенных в Мидию и перешедших оттуда в Арзарет; в этом убеждается он сведениями, что Татары до принятия Магометанства обрезывались. Все эти намеки истории наводят на то, что в персидском и татарском слове (Магуль, Мугуль) должно искать не собственное имя какого-нибудь народа, но прозвище его по верованию. Этих положений достаточно, чтобы обратиться к верованию Гебров-Магов, Парсов, которых, говорит Арриан, Скифы называли изгнанниками.

Коренные жители Парсии (Парси или Фарси) были некогда последователями верования Савиан, или Сиваитов, и поклонялись девам; но Джемшид ввел между ними, так называемое, огнепоклонение, верование Магов, которое и называлось религией Джемшида” [3, с. 15]. Замечаем, что, изучая множество материалов, автор труда не только расширяет знания по исследуемому объекту, но и привлекает в научный оборот новые исторические факты, посредством которых он пытается оправдать и убедить нас в правоте своей гипотезы. Например, к указанному тексту по поводу “религии Джемшида” он дает сноску: “Это собственно религия Зендов. По всем соображениям исследований, говорит Анкетиль, я убедился, что Зендский язык был в употреблении еще до Р.Х. по преимуществу в странах по западную сторону Каспийского моря: в Мидии северной или Адербиджан, в Грузии и Иране” [3, с. 16]. Эти уточнения дополняют знания читателей о распространении верования и языка на конкретных территориях, о локализации родины Заратуштры, то есть Мидии, области Азербайджана. Относительно обоснования мотивации поклонения огню носителями религии, дается ссылка на другого ученого: “Плано-Карпини также упоминает об этом очищении посредством прохождения через огонь: “Когда надлежало нам идти ко двору Батя, то нам сказали, что мы должны пройти чрез два огня. На это мы никак не соглашались; но они сказали: Ступай без опасения! Это мы делаем для того, что ежели вы имеете злой умысел против нашего Государя, или принесете при себе яд, то огонь истребляет все злое. – “Если так, то мы готовы, отвечали мы” [3, с.16]. В связи с раскрытием символа огня привлекает внимание очень интересное замечание: “Происходя от Джемшида”, говорят Гебры-Парсы, мы поклоняемся Богу и всему, что он создал: мы поклоняемся солнцу, луне, огню” [3, с.16]. Такое раскрытие символа полностью меняет отношение к религии зороастрийцев, которая в последующем, в связи с возникновением новых религий была преподнесена как религия огнепоклонников, тем самым предана забвению как религия язычников, не имеющая ничего общего с монотеизмом.

За пределами исследовательских наблюдений не остаются и обряды зороастрийцев. Вот как он их описывает: “По обрядам Авесты или законов Ормузда, Неренг, обряд или жертва очищения посредством огня или воскурения, совершается при молитвах (K[^]aesch) и прославлении (izeschn); напр.: “Взываю я прославляю гору жизни, великую Албордж, и все блестящие горы, свет Кеанов. Взываю и прославляю сии места и грады, пастбища стад, поля хлеба, воды, древа, воздух, луну, солнце

и весь народ. Сею жертвой (Zour), сим Барсомом (куст, связка Хома), молю Митру (воплощенное божество), вознесенного над светлым миром, молю звезды, луну, солнце, древо (Хом) [3, с. 19]. Культ “Неренг” (Нерьясанг, Найрьо Сангха) восходит к индоиранской эпохе и представляет собой эпитет бога огня или же сам огонь, который прославлялся молитвами [7]. Молитва исключительно построена на прославлении, восхвалении, без содержания какой-либо просьбы и обращена ко всему тому, что создано Творцом. Вельтман не забывает упомянуть и об утвари, которая является необходимым условием при совершении обряда: “При обряде употребляются: Сосуд огня (атеш-дан). Varsom, т. е. связка ветвей священного куста, называемого Хом (Horn). Аванд, или сосуд с очистительной водой, в которой погружается Хом, что и называется Перахом, сок Хома. Пиале-х, чаша для молока, и пр., и пр. При совершении обряда возглашается. “Да будет сей Неренг могуществен, и да светлый закон Маздеиснана (Ормузда) распространится в семи Кешварах земли!”. После этого совершается призвание блаженных духов предков, по родословию: “Призываю души предков, отцов, матерей, детей”. При приношении даров, Джуту (жрец) возглашает: Совершаю прославление за (сего) приступающего с дарами Хому, нисходящему с горних, священному, чистому и великому”. Кроме священного куста, Хом, воздымаемого при совершении жертв, в Вендидад-заде, Хом является каким-то существом, к которому относятся прославления и молитвы. Нет сомнения, что это Агни Индейцев. У Парсов или Магов всякое действие совершалось с молитвами и обрядами очищения: и принятие даров, из которых частица отделялась на жертвенник Хома, и принятие дружбы” [3, с. 17–18]. Скрупулезное описание совершения обряда свидетельствует не о смаковании экзотических для читателя деталей, а о своеобразном комментировании археологических данных, идущих из глубин веков. Но оказавшийся в плену искаженных переводческих текстов, русский писатель инерционно допускает некоторые ошибки: это касается имени или названия жреца, которое, как было указано выше, передано неверно и по-разному в текстах. Нелишне будет напомнить, что порой Вельтман сам выявляет курьезы у “отцов истории”: “Кстати упомянем, что Страбон (кн. XV, с. 733) был свидетелем религиозных обрядов Магов, при которых связка Хома составляет неминуюмую принадлежность но, вероятно, по непониманию значения слов, он принял священный Хом () за идола” [3, с. 19]. Кроме описания обряда, Вельтман дополняет их космогоническими сведениями, подтверждающими

принадлежность языка мугулов к тюркскому: "В нелепом сказании Хондемира и иных, этот коренной миф теогонии Магов также обращен в историческое лицо. В нем, однако же, не трудно узнать Ормузда и 6 Амша-спандов: Ормузд – видимый мир. 6 творений или сынов его: Солнце, луна, звѣзды, твердь неба, твердь земли, море. 6 сынов Огус-Хана: Гунь () по Тюрски или поТатарски солнце; Ай (), луна; Йульдуз (), звезда; Гукнебо, Таг (), гора; Дингиз море" [3, с. 20].

Подводя итог своему замыслу и научным изысканиям, Вельтман заключает: "После этого в Китайской ли Мон-гу, или так названной Монголии, следует искать потомство этих мифов, поразившее ужасом Европу? Определив верование Мугулов и значение имен их, следует определить местопребывание Каганов, куда ездили к ним Русские Князья, Азийские Государи покоренных народов и послы Папы и Короля Франции" [3, с. 20]. В данном случае, как мы уже заявили в начале нашего исследования, нас интересовало большей частью не доказательство его гипотезы, а все то, что связано с религией зороастризма. И мы убедились в том, что сведения эти носят достаточно научный характер и раскрывают очень многие факты, связанные с верованием магов, с их обычаями и обрядами, и с их местом в историческом развитии других верований, культур и цивилизаций.

Таким образом, поэтическое творение Александра Фомича Вельтмана, посвященное Зороастру, впоследствии нашло свое научное отражение в книге "Маги и Мидийские каганы XIII столетия". И обнаруженные в ходе анализа стихотворения вопросы и лакуны, нашли свое дальнейшее восполнение в труде русского поэта. Это уникальный случай сочетания одной и той же темы в поэтическом тексте и научном исследовании, нередко встречающийся не только в русской, но и в мировой литературе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бичурин, И. Рецензия. История Монголов от древнейших времен до Тамерлана. Перевод с персидского В. Григорьева / И. Бичурин. СПб., 1834 // "Финский Вестник", 1841, т. II, с. 697–723.
2. Вельтман, А.Ф. Атилла и Русь IV и V века. Свод исторических и народных преданий / А.Ф.Вельтман. М.: Университетская типография, 1858. – 232 с.
3. Вельтман, А.Ф. Маги и Мидийские каганы XIII столетия / А.Ф. Вельтман. – М.: Университетская типография, 1860. – 72с.
4. Григорьев, В.В. История Монголов от древнейших времен до Тамерлана / В.В.Григорьев. СПб.,1834. – 171с.

5. Поэты 1820-1830-х годов. В 2-х т. – Л.: Советский писатель, 1972. – Т. 2. – С. 219–220. – (Библиотека поэта).
6. Рагозина, З.А. История Халдеи с отдаленнейших времен до возвышения Ассирии / З.А.Рогозина. Книга вторая. СПб., 1902. – С. 269–409.
7. Рак, И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана / И.В. Рак. СПб. – М.: "Журнал "Нева" – "Летний Сад", 1998. – 560с.
8. Щедровицкий, Д. Введение в Ветхий Завет / Д. Щедровицкий. Т.1.– М.: Теревинф,1994. – 288с.

ПЕРЕПРОЧИТАННЯ АМЕРИКАНСЬКОГО МІСТА ЯК ІНШОГО В "ЛЕКСИКОНІ ІНТИМНИХ МІСТ" ЮРІЯ АНДРУХОВИЧА

Тетяна ОСТАПЧУК

Чорноморський державний університет ім.П.Могили

У статті йдеться про образ американського міста у збірці мемуарів Ю.Андруховича "Лексикон інтимних міст". Застосовано імагологічний підхід, який уможливило динамічне відчитування гетерообразу Іншого міста у тканині тексту. Увагу приділено також таким ключовим поняттям як Центр та Маргінес, проаналізовано важливість позиції спостерігача та точки зору наратора у представленні опозиції Свій – Інший.

Ключові слова: автообраз, гетерообраз, Центр, Маргінес, місто, "подорожнє письмо".

В статті изложены размышления об образе американского города в сборнике мемуаров Ю.Андруховича "Лексикон интимных городов". Использован имагологический подход, который дает возможность пере-прочитывания гетерообразу Другого города в теле текста. Внимание уделено также таким ключевым понятиям как Центр и Маргинес, проанализировано значимость наблюдателя и точка зрения наратора в представлении оппозиции Свой-Другой.

Ключевые слова: автообраз, гетерообраз, Центр, Маргинес, город, "путевые заметки".

The article deals with the image of an American city in Yuriy Andrukhovych's memoir *Lexicon of Intimate Cities*. The imagological aspect helps to re-read the hetero-image of the Other city in the text dynamically. The concepts of Center and Margins, the significance of the observer's position and the narrator's point of view in the coordination of the Self and the Other are key points for the analysis.

Key words: auto-image, hetero-image, Center, Margin, city, travel writing.