

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

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

**XI ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВ АН СССР
(краткие сообщения и автоаннотации)**

I

**Издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1975**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВ АН СССР
(краткие сообщения и автоаннотации)

I

Издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1975

Т. Айтберов

К ВОПРОСУ О ДЖИЗЬЕ В АВАРСКОМ НУЦАЛЬСТВЕ (XII-XIX вв.)

С точки зрения мусульманского права джизья это — подать, которую уплачивает каждый умственно нормальный, совершеннолетний, свободный мужчина, принадлежащий к "неверующему" народу, за право сохранять свою религию под властью мусульман. Однако в письменных источниках XII-XIX вв., происходящих из Аварского нучальства, этот термин употребляется, как увидим ниже, в ином значении.

В грамоте, данной ра'ису Мухаммед-хāну б. Угузу Дугри-нучалом Аварским (1646-1667-68 гг.) говорится, что нучал навечно на правах мультка жалует ему джизью, лошадей, оружие и все то, что он дал ему ранее¹. В завещании гумбетовского князя Мухаммеда б. Турарова (убит 'Умма-нучалом Аварским в 1142/1729-30 гг.) говорится, в частности: "пусть он /душеприказчик?/ из-за его долга продаст джизью /взимаемую?/ в селении 'Орота, чтобы удовлетворить /этим/ претензии (хакк) людей"². В памятке, составленной в 1160/1747 г., рассказывается, что по случаю рождения сына Мухаммед-нучал б. 'Умма-нучал Аварский (1734-85 — 1774) устроил пир, на который он пригласил всю хунзахскую общину. По окончании пира хунзахцами "овладел стыд в виду того, что они не могут вознаградить его /Мухаммед-нучала/ и не в силах дать ему равное возмещение". Тогда, посоветовавшись, община решила "для избавления от стыда перед ним" сделать нучалу

"достойный их подарок". Вслед за тем "они подарили ему гору Алагати³ и джизью с селения куанибцев (ханал)"⁴. В датируемой приблизительно 1830 г. грамоте, которую аварские ханши Кихилай-бика и Баху-бика дали Сурхан, сыну Гебек-нупала, одним из условий ленного пожалования была обязанность последнего помогать им взыскивать джизью и харадж с хиндалальцев, буртнев и андийцев⁵.

Сказанное выше подтверждает, наконец, и источник, не вызывающий ни малейших сомнений, — подлинное письмо 'Умма-хана Аварского в селение 'Орота⁶. Здесь в ответ на пожелание со стороны оротинцев (по-видимому, о внесении каких-то изменений во взимание подати) ханский письмоводитель прямо указывает им, что 'Умма-хан хочет, "чтобы относительно его "джизьи вы не делали ничего, кроме того что было (установлено) между" его и их предками.

Из приведенных документов видно, что в Аварском нупальстве джизья взымалась с мусульман и причем уже не первого поколения. Мы полагаем, что в ХУП-ХІХ вв. джизья являлась синонимом термина харадж, которым чаще и переводили аварское слово магало — рента за пользование землей или пастбищами. В употреблении термина джизья, как названия ренты с какого-либо селения, вместо более обычного харадж вряд ли следует видеть отголосок того времени, когда это селение было населено еще "неверными" и было обязано платить джизью в ее подлинном значении. Более вероятно, что употребление в делопроизводстве и переписке, (которые велись на арабском языке,) ближневосточных юридических или социальных терминов, не имевших аварского эквивалента, зависело прежде всего от привычки к тому или иному термину лица, которое записывало содержание документа.

¹ Документ сохранился в копии, которая и была предоставлена нам М.-М.Гайдарбековым.

² Предоставлено М.-С.Самдовым. Пока трудно установить, копия это или подлинник. Сам документ был уже опубликован Хашаевым (См. Х.-М.Хашаев, Общественный строй Дагестана в ХІХ веке. М., 1961, с.150). Перевод документа, сделанный М.-С.Самдовым, отличается от нашего. В связи с чем считаем необходимым привести интересующий нас отрывок текста. Отметим, что завешание было

записано лицом, знавшим арабский язык довольно слабо.

قد اوصى بعد موته لدفعه ثلث مائة شاة وبعد بيع جزية في

قرية عرطلي لدينه ليقتضى حق الرجال.³

⁴ Куаниб (Къваниб - къванал) расположен в нынешнем Советском районе ДАССР. Документ сохранился в копии, которая находится в сел. Хунзах в библиотеке 'Алимчулал.

⁵ Т. Айтберов, Ленная грамота аварских ханов (19 в.) (В печати). Документ сохранился в копии. Кстати, в этой грамоте говорится, что лен, данный Сурхая, включая владение, т.е., по-видимому, управление, сел. Куаниб и подать (магало), платимую его жителями. Каким путем хунзахцы получили право на взимание "джизы" с сел. Куаниб, пока не ясно. Возможно, что куанибцы, подобно своим соседям-жителям Нита и Накитля, являлись переселенцами, осевшими на земле хунзахского джам'ата с его позволения на условии внесения определенной платы натурой (уджрат). (М.-С. Саидов, Об общинном землевладении в Дагестане ХУП-ХУШ вв. Бартольдовские чтения 1975 г. Тезисы докладов и сообщений. М., 1975, стр. 36).

⁶ Представлено М.Г. Нурмагомедовым. В виду особой важности этого документа ниже приводим его текст и перевод полностью. Письмо от 'Умма-хана Аварского в селение 'Орота написано на листе пожелтевшей европейской бумаги размером 13,9 x 10,9 см. На обороте имеется оттиск продолговатой печати. Текст частично огласован. Строки 12-15 написаны справа под углом к основному тексту.

① وعليكم السلام ورحمت الله تعالى وبركاته من ② الأمير المفوض امره الى الله الكريم
عم خان ③ الى أحب اخوانه واشرف خلده جل جماعة ④ عزل اعانهم الله تعالى لدى الخير
والشر ⑤ آمين وبعد فغاية المنى من الزبور ⑥ ان لانفعلو في حق جزيتي الاما جرى
⑦ بين ابائنا الاقدمين ثم اعلمو ايها الاخوان ⑧ بانه لم يجز العادة باخذ الجزية للشارط
الامن حجة الاكبال لامن حجة ⑨ النسياء فلا تقولوا اقولا صاذا ⑩ ولا يلبق بيتنا ذلك بل اللحق
⑪ المحبة و ⑫ اللفة بقدر ⑬ طاقتنا وقد رتبا ⑭ فالسلام والدعاء

I. Нужно 2. Нужно لم تجز رحمة

И вам мир, милость всевышнего Аллаха и его благословение.

От амира, дело которого передано милостивому Аллаху 'Умма-хана^I к любезнейшим из своих друзей и благороднейшим из своих

приятелей – всему диамъ'ату оротинцев ('арал). Да поможет им всевышний Аллах при хорошем и плохом². Аминь.

А далее, предел /моих/ желаний – чтобы относительно моей джизы вы не делали ничего, кроме того, что было /установлено/ между нашими предками.

Затем, знайте, о друзья, что никогда не было обычая брать плату (уджрат) для ставящего условия³ (шарит), иначе чем мерками /зерна/, а не овцами. Не говорите речи, кроме правдивой, это не приличествует /в отношениях/ между нами, скорее /нам/ подобает любовь и согласие по мере наших возможностей и силы.

С миром и молитвой.

Примечания к тексту

I Известны три нупала по имени 'Умма: сын Шамхал-нупала, умерший в 1044/1634–35 гг., сын Мухаммед-нупала, убитый в 1148/1734–35 гг. и сын другого Мухаммед-нупала, умерший в 1801 г. Который из них имеется в виду – неясно. "Джизья" с оротинцев, по-видимому, перешла к нупалам Аварии после ликвидации ими Гумбетовского княжества, последовавшей за упомянутым выше убийством Мухаммеда б. Турарава вместе с его сыном Тураравом в сел. Ках.

² Эта формула обращения в дагестанской переписке XVIII–XIX вв. встречается довольно часто.

³ Возможно, что слово шарит обозначает лицо, которое следило за порядком, т.е. связано со словом шурта (полиция).

О.Ф.Акимовский

МОГОЛИСТАН, МОГОЛЫ И КИРГИЗЫ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVI ВЕКА (Заметка по политической истории региона)

Совместное выступление правителей Моголистана^I Султан-Махмуд-хана и Султан-Ахмад-хана, объединивших свои силы, чтобы остановить расширявшуюся экспансию узбек-шибанов Шейбани-хана в направлении удела Султан-Махмуда, не принесло ожидаемого резуль-

тата. Сравнительно короткая кампания завершилась полным разгромом моголов в Ахси под Ташкентом в 907/1501-1502 г.², а оба хана попали в плен. Отпущенные вскоре после поражения на родину, они практически вернулись в Моголистан без своих войск, т.к. Шейбани-хан оставил моголов при себе³, а затем переселил их ближе к Хорасану, "дабы они [моголы - О.А.] были подальше от ханов и Моголистана"⁴. В итоге моголы потеряли Туркестан и Ташкент, опорные пункты по Сырдарье и вынуждены были оставить пределы Ферганы. Узбек-либани стояли на западных границах Моголистана. И хотя в 917/1511-12 г. Султан-Са'ид-хан б. Султан-Ахмад-хан возвратился в Фергану⁵, а в 919/1513-14 г. совершил удачный набег на Ахенгеран⁶, силы были явно неравны, и положение хана весьма шатким. Именно поэтому он, не доводя дело до столкновения с узбеками, чьи отряды выступили весной 920/1514 г. на Андижан, и желая сохранить свои силы, отправился в Моголистан⁷. По пути хан в Иатикенде встретился с мирзой Саййид-Мухаммад дуглатом, который убедил его выступить в поход на Кашгар против мирзы Аба Бакра⁸. Султан-Са'ид так и поступил, забрав с собой всех моголов, кочевавших в западной части Моголистана. Численность его войска составляла 4,700 воинов⁹.

Незадолго до упомянутых выше событий пресеклась старшая линия моголистанских ханов. После того, как в конце зимы 909/1504 умер от паралича решительный и суровый воин Султан-Ахмад-хан, твердой рукой правивший в центральной и восточных частях Моголистана¹⁰, его брат, номинальный всемогольский хан Султан-Махмуд - полнейшая ему противоположность - не сумел овладеть положением в стране и очень скоро оставил Аксу, избрав своим местом пребывания город Иатикенд¹¹. Сюда к нему, видимо, в конце этого года или в начале 910/1504 г. прибыл бежавший из Самарканды с 16 спутниками Султан Са'ид-хан¹², который, однако, не ужился с дядей и покинул его, направившись к своему младшему брату Султан-Халилу в Моголистан¹³. К этому времени Султан-Халил, бежавший после смерти отца от старшего брата - Мансур-хана, был хакимом у киргизов¹⁴, которые провозгласили его своим государем¹⁵. Четыре последующих за этим года (910-14/1504-08), проведенных Султан-Са'идом у брата среди киргизов, были заполнены их постоянными стычками и столкновениями то с Султан-Махмуд-ханом, то с Мансур-ханом, в которых горечь поражений сменялась

радостью побед, но никому не удалось испытать чашу окончательной победы. Первым не выдержал Султан-Махмуд. Напряжение борьбы его сломало, и он, забрав всех домочадцев, в надежде на благосклонный прием, отправился к Шейбани-хану¹⁶. Весть о его прибытии застала Шейбани-хана в районе Туса. Он немедленно отрядил нарочного, который во исполнение его приказа перехватил ханский кортеж во время следования около г.Ходжента, убил Султан-Махмуда с пятью малолетними сыновьями на берегу Сырдарьи и предал его земле в мазаре шейха Кутб ад-Дина Маслахат Худжанди¹⁷. Событие это имело место в 914/1508-09 г.¹⁸

Едва только известие о том, что Султан-Махмуд-хан отказался от дальнейшей борьбы и покинул пределы Моголистана, дошло до Мансур-хана, сидевшего в Чалыше и Турфане, он, собрав все свои силы, выступил вскоре против своих младших братьев в Моголистан, где "оба были там султанами киргизов и остатков моголов"¹⁹. Последние несомненно понимали, что дело движется к решительному сражению, и готовились к нему в свою очередь. Приблизительно месяц спустя после гибели Султан-Махмуд-хана стороны сошлись в местности Чарун-Чулак²⁰ (либо Алма-ту²¹), чтобы на сей раз окончательно разрешить спор за власть в Моголистане.

В итоге Мансур-хан одержал победу, а оба брата потерпели сокрушительное поражение и бежали порознь, каждый своим путем. В связи с тем, что Султан-Халил не имел никаких представлений о конце, постигшем Султан-Махмуда, он решил направиться в Мавераннахр, чтобы присоединиться к нему. Но по прибытии в Андижан он был схвачен и по приказу шейбанидского правителя Ферганы Джанибек-султана утоплен в реке Ахси²². Судьба оказалась более благосклонной к Султан-Са'иду. После целого ряда приключений и перипетий он, попав месяц спустя после гибели брата в руки правителя Андижана Ходжи Али Бахадура, по счастливой случайности избежал участи брата и при помощи этого правителя ушел в Кабул к Захир ад-Дин Бабуру, переодетый в платье ученого, которое внешне походило на одежду бродячего дервиша (қаландара)²³. В Кабул он прибыл в месяце ша'бане 914/ноябрь-декабрь 1508 г.²⁴

После одержанной победы Мансур-хан насильно увел в Чалыш и Турфан "всех, кто был в Моголистане из киргизов и прочего люда", и хотя он коварным путем перебил большую часть киргизов, усматривая в них главных зачинщиков всех смут, все же меньшей

их части удалось уйти обратно в Моголистан²⁵. Именно к этому периоду относятся замечание автора "Та'рих-и Рашидӣ" Мухаммад-Хайдар Дуглата: "все моголы держались у Чалыша и Турфана"²⁶.

Киргизы, судя по всему, очень скоро справились от ударов, нанесенных им Мансур-ханом, и стали играть главенствующую роль в этот период в Моголистане, что и отметил Мухаммад-Хайдар Дуглат: "В 916/1510-11 г. никто из моголов не мог находиться в Моголистане из-за киргизов"²⁷. Вместе с тем анализ сообщений "Та'рих-и Рашидӣ" показывает, что власть киргизов распространялась в основном на области Иссык-Куля и Семиречья. В этом регионе противостоять киргизам могли только моголы, но они были частью уведены в 907/1501-02 г. Шейбани-ханом, частью переселены Мансур-ханом в 914/1508 г. в Чалыш и Турфан, частью в два этапа были уведены Султан-Са'ид-ханом в Кашгар и Яркенд в 920/1514 г. и 932/1525-26 г., а оставшиеся не представляли реальной силы, будучи рассеянными и не собранными воедино.

Таким образом к началу 30-х годов XVI в. в результате отмеченных выше событий в Моголистане сложилась чрезвычайно любопытная и примечательная ситуация. Дело в том, что в этой стране не оказалось моголов - народа, давшего ей свое этническое имя. И этот факт был точно зафиксирован уже в 952/1546 г. Мухаммад-Хайдар Дуглатом, отметившим: "Что же касается моголов, то /их/, может быть, осталось около тридцати тысяч в пределах Турфана и Кашгара. Моголистан отняли /у них/ узбек/-казаки/ и киргизы"²⁸. Действительно, на западе Моголистана и юго-западе (Иссык-Куль, Нарын и Чу-Таласское междуречье) кочевали племена и роды киргизов, в Семиречье - те же киргизы, а с 928/1521-22 г. - узбек-казаки, откочевавшие из Дашт-и Кипчака, восточные же его пределы испытывали постоянное давление калмаков. Над этой частью Моголистана пытался сохранить контроль Мансур-хан регулярными и в основном успешными набегами на калмакские кочевья. Единственная известная нам его попытка распространить свой контроль на Семиречье потерпела неудачу, т.к. узбек-казаки разгромили его в 928/1521-22 г. в битве при Арысе²⁹. Словом, моголы были вытеснены из Моголистана узбеками, киргизами и узбек-казаками. Большая их часть оказалась вне его пределов, а меньшая оставшаяся, видимо, была ассимилирована новыми хозяевами Моголистана.

1 О границах этого обширного региона и их модификациях в течение XIV-XVI вв. См. "Та'рих-и Рашидӣ", рук. ИВ АН СССР В 648, лл. 162б, 195а, а также В.П. Плинь, Рецензия на: А.М. Мугинов, Описание уйгурских рукописей собрания ИНА АН СССР, М., 1965, - ИАН КазССР, 1965, № 2, с. 81-82.

2 "Та'рих-и Рашидӣ", рук. ИВ АН СССР В 648, лл. 66а, 67б, 100а, 181а.

3 Там же, л. 66.

4 Там же, л. 137а (отмечается 20.000 переселенных моголов).

5 Там же, лл. 73б, 140б, 149б (указана дата отъезда хана - 14 сафара 917/12 мая 1511 г.), 151б.

6 Там же, л. 154б.

7 Узбек-шайбаны выступили на Андижан с двух сторон: весной из Хисара, где Убайдаллах-хан разгромил моголов, ушедших туда после поражения Шейбани-хана под Мервом в 916/1510 г. (их остатки присоединились затем в Фергане к Султан-Са'ид-хану и ушли с ним в поход на Кашгар), и летом из Ташкента, см. "Та'рих-и Рашидӣ", рук. ИВ АН СССР В 648, лл. 157а-158а.

8 Там же, лл. 74а, 158б-159а.

9 Там же, л. 167а.

10 Там же, л. 67б.

11 Там же, лл. 101а, 181а.

12 Там же, л. 101а.

13 Там же, л. 101а-б

14 Там же, л. 72а.

15 Там же, л. 101б.

16 Там же, л. 101б.

17 Там же, лл. 66а, 91б, 122б.

18 Там же, лл. 106а, 122б.

19 Там же, лл. 68б-69а.

20 Там же, лл. 69а, 72б-73а; рук. ИВ АН СССР С 395, л. 248б.

21 Там же, лл. 101б-102а.

22 Там же, лл. 69а, 73а-б, 102а, 149б, 202б.

23 Там же, лл. 73а-б, 78а, 129а-132б.

24 Там же, л. 133б.

25 Там же, лл. 69а, 182б.

26 Там же, л. 173а; рук. С 395, л. 236а.

- 27 Рук. С 395, л.279б; в рук. В 648, л.195б - описка -
926 г.х.
28 Рук. В 648, л.84а.
29 Там же, л.70б.

О.Д.Берлев

СКАРАБЕИ РАМСЕСА II С УКАЗАТЕЛЬНЫМИ МЕСТОИМЕНИЯМИ

Среди разнообразных функций скарабеев (древнеегипетских поделок в виде священных жуков с надписями и изображениями на брюшке) уже с самого начала II переходного периода проявляется функция "мемориал в миниатюре", сближающая древнеегипетские поделки с памятными медалями нового времени. При этом эти миниатюрные памятники выпускаются зачастую сериями, объединенными каким-то общим замыслом, преследующими определенную цель. Так, еще на заре, если можно так сказать, эпохи скарабеев, при XIII династии, была выпущена в свет "материнская" серия скарабеев царя Неферхотепа I, увековечившая брак его матери, царицы Кеми, с Солнцем, и "отцовская" серия, называвшаяся именем того человека, образ которого приняло Солнце для зачатия царя Египта^I. С годами функция "мемориал в миниатюре" получает дальнейшее развитие и опять-таки легко выделяются целые серии, своеобразные источники по истории отдельных царствований XVII-XIX династий.

Выявляются такие серии и среди многочисленных скарабеев, выпущенных в царствование Рамсеса II. На одной из них мне и хотелось бы остановиться. Это серия, увековечивающая градостроительскую деятельность фараона в Нижнем Египте, но формально выделяет ее из числа других удивительно своеобразный признак, на который, казалось бы, и внимания не стоит обращать.

Впрочем, не один этот признак является общим для всех скарабеев этой серии. Надписи на них располагаются в определенном порядке: к имени Рамсеса II (тронное и личное, природное) в вертикальных картушах, предваренных титулами "Владыка Обоих

Земель" и "Владыка Венцов", с направлением знаков направо, справа примыкает название так или иначе устроенного фараоном города, в которое входит личное имя царя также в вертикальном картуше или заменяющем картуш прямоугольнике (*hwt* "двор", элемент в названиях египетских городов), со знаками, направленными налево², причем название это поясняется одной или двумя горизонтальными строками надписи под вертикальными картушами.

Но вернемся к основному признаку серии. Названия городов составлены по принципу: указательное местоимение + имя царя, - и основным признаком всей серии, таким образом, как раз и оказывается указательное местоимение. Иными словами, серия задумана дизайнером так, чтобы исчерпать всю вариантность *demonstrativa* в египетском. В таком случае налицо только три возможности: единственное число, мужской и женский род, и множественное, общий род.

До сих пор были полностью изданы надписи на двух скарабеех этой серии: одном в Эбердинском музее³, другом - в коллекции лорда Карнарвона⁴ (коллекция поступила в Метрополитенский музей в Нью-Йорке⁵). На эбердинском скарабее форма мужского рода единственного числа, на карнарвонском - форма женского рода того же числа. Третьим и последним скарабеем серии должен быть скарабей с указательным местоимением множественного числа, общий род.

И этот скарабей известен уже более полувека, но он не был до последнего времени опубликован полностью⁶, и его однотипность со скарабеями в Эбердине и в коллекции Карнарвона ускользала от внимания исследователей. При подготовке совместной, с С.И.Ходжаш, публикации этого скарабея (в связи с проблемой столицы гиксосов Авариса)⁷, входившего в коллекцию В.С.Голенищева, хранящуюся теперь в ГМИИ им.А.С.Пушкина в Москве⁸, сразу же стала ясной причастность его к давно уже интересовавшей меня серии.

Голенищевский скарабей дает нам форму множественного числа, общий род! Как будто Рамсес II задался целью дать полную парадигму указательного местоимения. Разумеется, единообразие достигается не без некоторой натяжки. Форма мужского рода может принадлежать только к притяжательно-относительному⁹ ряду *demonstrativa*, равно как и форма множественного числа¹⁰, тогда как форма женского рода - артикль. Но эти уровни *demonstrativa* принципиально

близки друг другу: по происхождению притяжательно-относительное местоимение – это артикль + субстантивированное относительное прилагательное (нисба) от предлога и "для", при этом последнее в эпоху Нового царства уже должно было отпасть^{II}.

Эту серию скарабеев я предложил бы назвать "скарабей указательных местоимений", *demonstrative pronouns* (без различия на *pronouns* и *adjectives*) *scarabs*.

Указательные местоимения сразу же позволяют отделить от этой серии другие скарабеи, которые к ней причисляли, когда замисел Рамсеса II не был еще ясен. Так, никакого отношения к скарабейм типа *demonstrativa* не имеет скарабей из Университетского Колледжа в Лондоне¹². На нем и титулатура царя другая и нет пояснительных горизонтальных строк. То же следует сказать и о неполноты сохранившемся скарабее Каирского музея (№ 37396 в *Catalogue général*), несколько более близком, однако, к нашей серии.

Мы подошли к проблеме *demonstrativa* на скарабейх с чисте формальных позиций. Но ведь эта проблема – определенное отражение действительной деятельности фараона по благоустройству Дельты, в частности, восточной, области формирования египетского войска, направлявшегося в походы в Палестину и Сирию, против хеттов, и все эти топонимы, построенные на основе *demonstrativa*, действительно существовали. Таким образом, прихоть фараона подняла парадигматику *demonstrativa* на уровень государственной политики.

¹ Ср. Gardiner, MDAIK 14, 46. Все сокращения в настоящей статье общеприняты или, во всяком случае, общеизвестны в египтологии.

² Таким образом, основное поле скарабея занимает три вертикальных картуша, вровень друг с другом. Горизонтальная строка или строки отделены от основного поля сплошной чертой.

³ Gardiner, JEA 5, 198, fig.3.

⁴ Там же, с.131, рис.1.

⁵ Ср. Winlock, BMMA 22, 31-40.

⁶ Б.А.Тураев, Египтологические заметки, ИАН, VI серия, 1915, № 7, с.6II.

⁷ Статья "Objets portant les noms des rois d'Egypte (Musée des Beaux-Arts Pouchkine à Moscou)" печатается в *Chronique*

d'Égypte, Bruxelles.

⁸ Инв. номер I.I.a.2416. Голенищевский № 416.

⁹ К термину см. А.И.Еланская, Коптский язык, М., 1962, с.32-33.

¹⁰ Форма множественного числа появляется впервые в новоэгипетскую эпоху, ср. Erman, Neuägyptische Grammatik, Leipzig, 1933, § 127; Korostovtsev, Grammaire de néo-égyptien, Moscou, 1973, § 96, У, тогда как формы единственного числа пишутся по средне-египетски (ср. Gardiner, Grammar, § III, Obs.). Новые, соответствующие реальному произношению новоэгипетские написания находим в именах, ср. Ranke, Personennamen I, 105 и сл. Форму мужского рода на скарабее в Эбердине Гардинер рассматривал как неэтимологическое написание слова "дом", но тогда (JEA 5, 196) замесел Рамосеса II еще не был понят.

¹¹ Как показывают новые написания, собранные Ранке (см. прим.10). См. особенно также Gardiner, Grammar, 111, Obs.

¹² Petrie, Scarabs and Cylinders, pl.40, Ramessu II, 2.

В.И.Гохман

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И РАСПРОСТРАНЕНИЯ НАЗВАНИЯ "СИАМ"

Хорошо известно, что одним из названий Таиланда было Сиам. Термин "сиам" в отличие от слова "тхай" использовался только для обозначения государства, но не народа. Слово "сиам" - не тайское по происхождению, поскольку оно отсутствует в языках большинства других тайских народов и не имеет этимологии во всех тайских языках.

Слово "сиам" встречается в чамской, кхмерской, и бирманской эпиграфике II-IV веков, где оно записано соответственно /siam/, /siam/, သီမ် /shiam/. В IV-V вв. слово "сиам", записанное иероглифом  /siam/ появляется в китайских хрониках.

Вероятно впервые оно начало употребляться в Бирме, так как именно там оно встречается в ранней эпиграфике чаще всего и в наиболее точной этимологической форме /см. ниже/. В бирманской эпиграфике словом /shjam/ обозначалось таязычное население северной Бирмы, которое иногда именовалось также /ditthi shjam/ — "язычники"¹. Это последнее название явно не могло относиться к тхай Таиланда, поскольку они в это время уже были буддистами. Использовалось ли слово "сиам" по отношению к тхай Таиланда /предкам сиамцев/ неизвестно. К кому относилось слово "сиам" в надписях Чампы и Камбоджи II–I2 вв. сказать трудно. В чамской надписи, возможно, "сиам" служило для обозначения тай с территории Бирмы, так как слово встречается в перечне военнопленных вместе со словом "rukham" /Паган/; кхмерские надписи не дают никаких определенных свидетельств того, что словом "сиам" в них обозначены тхай из Таиланда, как это обычно считается. У китайцев же употребление слова /siam/ строго ограничивалось государством Сукхотхай /предки сиамцев/. Соседнее государство северного Таиланда /Чиенгмай/ они называли 八百媳奴 /pa pai shi fu/, а шанов Бирмы — 白衣 или 白夷 /pa i/. Следовательно, бирманцы и китайцы называли словом "сиам" разные народы.

Таким образом, уже в очень ранний период, когда слово начинает встречаться в исторических документах, оно служит для обозначения двух различных народов. Важным моментом является то, что слово "сиам" всегда употреблялось по отношению только к двум тайским народам — сиамцам и шанам. По-видимому, первоначально "сиам" служило для обозначения тайского населения Бирмы, то есть шанов. Проникнув из Бирмы в Камбоджу /возможно через Чампу/, оно позднее закрепилось за тайским населением средней части Менама /предками сиамцев/, с которыми кхмеры познакомились раньше, чем с другими тайцами /ван, лао/. Из Камбоджи слово "сиам" попало в Китай с уже точным политико-географическим значением. Ни сиамцы, ни шаны в период II–I4 вв. не использовали слова "сиам" в качестве самоназвания, что очевидно ввиду того, что "сиам" отсутствует в ранней сиамской эпиграфике, а в шанском языке это слово вообще не встречается /речь идет о современном шанском языке, так как шанские письменные памятники ранее I6 в. неизвестны². Можно предположить, что сиамцы и шаны составляли в прошлом единое этническое или политическое целое и поэтому их называли одним

словом. Такого мнения и придерживались многие авторы. Однако, между сямцами и шанами этническое родство значительно более отдаленное, чем период в который появляется слово "сиам". По лингвистическим и культурным данным сямцы близки к лао и ван. Относительно происхождения слова "сиам" также высказывалось много различных гипотез, причем почти все исследователи связывали первоначальное употребление этого слова с территорией Таиланда или Камбоджи. Одни авторы предполагали наличие древнего до-тайского государства на территории Таиланда, носившего название "сиам"³, другие возводили его к названию хмерской провинции Сиамриан⁴, третьи полагали, что словом /ahjama / "темный" называли первых тайских поселенцев в Таиланде, потому что они якобы были темнее других тайцев⁵. Однако все эти гипотезы слабо аргументированы и не могут быть приняты.

В настоящее время для обозначения таяязычного населения Бирмы употребляется слово шан /shang /; пишется ᨧᩣ᩠ᨦ /sham /. Гипотеза об общем происхождении слов "сиам" и "шан" высказывалась уже давно. Основанием послужило их фонетическое сходство, а также этническое родство сямцев и шанов. В дискуссии, посвященной этому вопросу, было показано, что если эти слова действительно родственны, исходной может являться только форма "сиам" и были приведены некоторые доводы в пользу общего происхождения обеих форм⁶. Однако родство все же не было доказано окончательно. Часть исследователей безоговорочно признает, что "сиам" и "шан" — исторически одно слово⁷, другие относятся к этому с сомнением⁸. Поэтому вопрос следует рассмотреть еще раз.

В ранней сямской эпиграфике Бирмы встречается только слово /ahjam/, а /shang/ появляется позднее, хотя точная дата первой фиксации этого слова неизвестна. Оба слова использовались бирманцами для обозначения одного народа, т.е. шанов, поэтому предположение о происхождении одного от другого совершенно логично. Каким образом могло произойти изменение фонетической формы /ahjam/ в /shang/? Изменение финали не требует объяснений, так как связано с общим процессом назализации гласных предшествующих сонантам в бирманском языке. Сочетание шипящего с полугласным не соответствует произносительной норме бирманского языка и поэтому, естественно, подверглось упрощению в процессе устной речи. Процесс изменения этого заимствованного слова мог

пойти по трем направлениям: образованию двуслога, как в сиамском языке, где слово произносится /sǎjam /, дифтонгизации, как в кхмерском, где древняя форма sjam стала произноситься /siam /. В сиамском языке в настоящее время существует форма สยาม /siam /, которая, вероятно, заимствована из кхмерского. Интересно отметить, что в языках народов кхн /восточная Бирма/ и ва /Бирма, Таиланд/ для обозначения сиамцев и шанов употребляется одно слово "сиам", кхн သီယံ /sajam /; ва /sjam/, что также является подтверждением вторичности формы "шан".

Какова этимология слова /shjam/? Наиболее распространенным мнением является возведение ее к санскритскому слову श्याम /shjama/ "темный". Серьезным аргументом против этой этимологии явился тот факт, что в кхмерской и чамской эпиграфике слово пишется с санскритским /s/ а не с /sh/.² Однако в бирманской эпиграфике зафиксирована как раз форма /shjam /. Надо полагать, что в Чампе и Камбодже написание является вторичным, что можно объяснить либо тем, что переписчики записали слово на слух, либо тем, что в родном языке переписчиков отсутствовал звук /sh/. По-видимому путаница в употреблении этих двух букв существовала еще в древности, что нашло отражение и в современном написании: например тайск. สยาม и သီယံ /sǎjam/, которые оба служат для обозначения государства, но из которых лишь второе имеет значение "темный". В кхмер. лишь форма ស៊ាម /siam/ значит "Сиам", а ស៊ាម /shiam/ имеет только значение "темный". Таким образом, слова "сиам" и "шан" родственны по происхождению и этимологически восходят к санскритскому слову "темный".

Какое отношение имеет название тайцев к "темный" пока не поддается объяснению. Возможно, что первоначально /shjama / было именем какого-либо предводителя или наименованием определенной группы тайского населения, выделявшейся одеждой темного цвета или интенсивной татуировкой.

¹ G.H.Luce, The Early Syam in Burma's History. - "The Journal of the Siam Society" YSS, XLVI, 2, 1958, p.151.

² Sao Saimong Mangrai, The Shan States and the British Annexation. Ithaca, 1966.

³ G.E.Gerini, Shan and Siam. - "The Imperial and Asiatic Quar-

taly Review", vol.5, 1898.

⁴ E.F.Eickstedt, Rassendynamik von Ostasien. Berlin, 1944, p.220.

⁵ L.P.Briggs, The Appearance and Historical Usage of the Terms Tai, Thai, Siamese and Lao, - "Journal of the American Oriental Society", vol.69, N 1, 1949.

⁶ G.E.Gerini, Shan and Siam, - "The Imperial and Asiatic Quarterly Review", vol.5, 1898; E.H.Parker. Shan and Siam (A Reply and Discussion), - "The Imperial and Asiatic Quarterly Review", vol.5, 1898.

⁷ E.Seidenfaden, The Thai Peoples. Bangkok, 1958, c.50; G.H.Luce. Note on the Peoples of Burma in the 12-13th Century A.D., - "Census of India, 1931, vol.II, Burma, Part I - Report by I.I.Bennison", Rangoon, 1933, c.300; E.R.Leach. Political Systems of Highland Burma. London, 1964, p.29.

⁸ L.P.Briggs, The Appearance and Historical Usage of the Terms Tai, Thai, Siamese and Lao, - "Journal of the American Oriental Society", vol.69, N 1, 1949, p.65.

⁹ Е.В.Иванова, Тайские народы Таиланда. М. 1970, с.35-36.

Н.А.Дулина

ОТНОШЕНИЕ МУСТАФЫ РЕШИДА ПАШИ К ХРИСТИАНСКОМУ НАСЕЛЕНИЮ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ И ВМЕШАТЕЛЬСТВУ ЕВРОПЕЙСКИХ ДЕРЖАВ ВО ВНУТРЕННИЕ ДЕЛА ГОСУДАРСТВА

Реформы Танзимата (1839-1856) по общему признанию исследователей были внутренне противоречивыми и носили двойственный характер. Основной причиной осторожности законодательной политики Танзимата являлось то, что более последовательные преобразования предполагали бы уничтожение теократического характера государства¹, что не было целью ни Мустафы Решиды, инициатора реформ, ни других деятелей Танзимата. Многочисленные неудачи в осуществлении проводившихся реформ обуславливались неподготовленностью всех слоев традиционного мусульманского общества к восприятию новых буржуазных идей и институтов, которые пред-

полагалось утвердить путем реформ. Протест мусульманского населения против новых идей вызывался и тем, что они имели европейское происхождение.

Однако и в существовавших конкретных исторических условиях реформы в некоторых областях могли бы быть более последовательными не только на практике, но и в теории, в том числе - в "национальной" политике².

Западно-европейские державы, стремившиеся не давать России поводов для оказания покровительства православному населению Османской империи, стали оказывать энергичное давление на Порту с намерением ускорить осуществление реформ. Постепенно, начиная с 1841 г., давление стало усиливаться и принимать форму беспреде-монного вмешательства во внутренние дела Османской империи. Это вызывало противодействие и протесты не только мусульманского населения, но и султанского правительства. Поэтому вмешательство европейских держав имело эффект, прямо противоположный задуманно-му: оно препятствовало осуществлению реформ и привело к ослабле-нию государства³. Многие сановники Порты, считая, что причиной оскорбительного вмешательства являются реформы, утвердились в мысли, что они вообще вредны.

Даже инициатор Танзимата Мустафа Решид паша выступил с резкой критикой султанского хатта 1856 г., расширившего права христианского населения Османской империи. Он заявил, что в ут-верждении равенства между мусульманами и христианами излишне спешат, что осуществление этого принципа требует времени и от-сутствия официального вмешательства иностранных держав. Он счи-тал также, что упоминание хатта в Парижском договоре является политической ошибкой и несовместимо с независимостью государства; хатт, по словам Мустафы Решиды, - открыл путь иностранному вме-шательству⁴.

Противодействие Порты иностранному давлению проявилось уже в 1841 г. Министр иностранных дел Османской империи Рифаат паша заявил тогда представителям европейских держав: "Мы охотно при-нимаем советы извне, но возражаем против всякого вмешательства в наши внутренние дела"⁵. Однако совершенно отринуть попытки давления Порты не могла, так как нуждалась во внешнеполитической поддержке европейских держав. Поэтому она была вынуждена в зна-

читальной степени с ним мириться и удовлетворять хотя бы внешне требования своих европейских союзников, касающиеся прав христианского населения.

Некоторые посольские донесения Мустафы Решида из Парижа в 1842–1845 гг.⁶ и свидетельства его современников⁷ показывают, что в 40–50-е гг. Мустафа Решид пытался бороться с вмешательством и иногда безуспешно.

Однако анализ обращения Мустафы Решида к Пальмерстону в 1839 г.⁸, к Меттерниху в 1841 г.⁹ и султану в 1856 г., а также Гюльханейского хатта показывают, что Мустафа Решид никогда не был сторонником истинного равенства мусульман и христиан. Протест Мустафы Решида против хатта 1856 г. особенно очевидно свидетельствует, что Мустафа Решид сознательно отказывался от намерения добиться действительного равенства. Основанием для протеста в 1856 г., помимо желания избежать вмешательства держав, являлось опасение, что допущение к управлению страной представителей немусульманского населения, обещанное хаттом 1856 г., подточит основы теократического режима. Он мог также опасаться, что участие немусульманского населения в управлении государством будет угрожать целостности Османской империи, так как в исторической обстановке того времени, когда вспыхивали национальные восстания в европейских провинциях, Османская империя не имела достаточных сил, чтобы обеспечить собственную целостность.

В 1839–1841 гг. Мустафа Решид представлял себе запросы христианского населения весьма ограниченными. Ему казалось, что достаточно добиться безопасности жизни, чести и имущества, упорядочить взимание налогов, допустить частичное участие немусульманского населения в местном самоуправлении – и проблема правового положения христианского населения будет решена. В 1839–1841 гг. Мустафа Решид не представлял себе ни обнаружившихся впоследствии претензий христианского населения, ни размера последовавшего сопротивления реформам мусульманского населения, ни форм, которые примет европейское вмешательство. Поэтому в меморандах Мустафы Решида паши 1839–1841 гг., упоминавшихся выше, можно заметить искреннее желание улучшить положение христианского населения в предполагавшихся Мустафой Решидом границах, и нет опасений вмешательства европейских держав. Документы показывают, что он стремился ускорить осуществление

реформ Танзимата и верил в возможность этого при определенных условиях. Одним из таких условий он называл давление европейских держав, которое, по его мысли, они должны были оказать на султана, угрожая ему, в случае отказа от осуществления реформ, прекращением своей поддержки и разделом империи, то есть отпадением Молдавии, Валахии и Сербии. Для усиления предполагавшихся угроз Мустафа Решид предлагал великим державам в течение 8-10 лет осуществлять с помощью своих послов наблюдение за всеми внутренними делами Османской империи и для утверждения их влияния иметь каждому государству на Босфоре одно или два военных судна. "Это была уже не помощь, а контроль Европы, которого требовал основатель нового режима, чтобы гарантировать жизнь своему детищу", - писал издатель документа болгарский историк Н. Милев¹⁰. После успешного разрешения в 1841 г. турецко-египетского конфликта с помощью европейских держав Мустафа Решид "слишком полагался на чувство долга великих держав по отношению к Османской империи и на их помощь"¹¹. "В мемуарах Мустафы Решиды, - писал тот же историк, - ясно видно признание в собственной слабости, самом большом несчастье новаторов Турции, обусловленном наличием широкой внутренней оппозиции... Решид, который открыл новую эру в своей стране в наилучших условиях, все же думал о возможности провала /реформ/. "¹²

Период идеалистических надежд на быстрое достижение "равенства", как его понимал Мустафа Решид, и на искреннее желание европейских держав оказать бескорыстную и достойную помощь Порте, кончился у Мустафы Решиды так скоро, что упомянутые здесь документы 1839-1841 гг. не нашли заслуженной оценки в литературе. Напротив, в историографии широко распространено прямо противоположное мнение о том, что Мустафа Решид провозгласил Гюльханейских хатт с целью предотвратить иностранное вмешательство и показать, что Порта может разрешить все внутренние проблемы своими силами¹³.

В 1839-1841 гг. Мустафа Решид считал христианское население Османской империи союзником своей программы преобразований, в 1856 г. - противником. Мустафа Решид хотел путем ограниченных уступок немусульманскому населению примирить покоренные народы с игом завоевателей и "...увековечить угнетение Турцией христианских подданных Порты"¹⁴.

¹ К.Маркс, Ф.Энгельс, Соч., т.10, с.130. См. также: А.Д.Новичев, История Турции. III. Новое время. Ч.2 (1839-1856), Л., 1973, с.196; R.N.Davison, Turkey, Prentice-Hall, 1968, p.78.

² О национальной политике в период Танзимата (1839-1856) можно говорить лишь условно, так как национальное самосознание мусульманской части населения Османской империи стало формироваться неравномерно в различных частях государства не ранее конца 50-х гг. XIX в. См. сб.: "Зарождение идеологии национально-освободительного движения. (XIX - начало XX в.). Очерки по истории общественной мысли народов Востока". М., 1973.

³ E.Z.Karal, Osmanlı tarihi, cilt VI, Ankara, 1961, s.12.

⁴ Cevdet paşa, Tezâkir, I-12, Ankara, 1953, N 10, s.76-82.

⁵ Ed.Engelhardt, La Turquie et le Tanzimat ou histoire des réformes, Paris, 1882, p.49.

⁶ R.Kaynar, Mustafa Reşit paşa ve Tanzimat, Ankara, 1954, s.588-590.

⁷ Engelhardt, p.136-137; Cevdet, Tezâkir, N 13, s.7.

⁸ Fr.Ed.Bailey, British policy and the Turkish reform movement, Cambridge, 1942, p.271-276.

⁹ H.Milev, Réchid pacha et la réforme ottomane. - Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte, Bd.II, Hf.3, Berlin, 1912, p.282-398.

¹⁰ Milev, p.397.

¹¹ Там же.

¹² Там же, p.389.

¹³ Davison, p.88; Новичев, с.117.

¹⁴ К.Маркс, Ф.Энгельс, Соч., т.9, с.31.

А.Ш.Кадырбаев

СВЕДЕНИЯ "ЮАНЬШИ" О ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИХ СВЯЗЯХ КАНГЛЫ И КЕРАИТОВ

Для изучения истории тюркских племен монгольского периода важное значение имеет китайская династийная хроника "Юаньши", которая охватывает события 1206-1367 гг. Сведения о тюркских племенах

нах содержатся в биографиях монгольских полководцев и чиновников, выходцев из племен канглы, кипчаков, карлуков (всего четырнадцать биографий канглы, восемь биографий кипчаков, семь биографий карлуков).

Эти материалы позволяют вновь рассмотреть некоторые дискуссионные проблемы истории кочевых племен Центральной Азии. Одной из них является вопрос об этнической принадлежности кераитов.

Рашид ад-дин относит их к туркам; согласно его сведениям, они обладали обширными владениями и после подчинения Чингиз-ханом сами причислили себя к числу монгольских племен¹. Н.А.Аристов, Г.Н.Потанин, Г.Ховорс, опираясь на сведения Рашид ад-дина и анализ некоторых кераитских имен и титулов тюркского происхождения, считали кераитов турками². В.В.Бартольд объясняет тюркские имена и титулы кераитов влиянием других более культурных народов, в частности уйгуров. Кераиты, знакомые с несторианством, подверглись этому влиянию в большей степени, чем другие монгольские племена. Самых же кераитов В.В.Бартольд считает монголами³. Сторонники гипотезы монгольского происхождения кераитов полагают, что кераит слово монгольское (kerie "ворона")⁴. В "Дань ши", в биографии выходца из тюркского племени канглы Бухуму (不勿木) содержатся интересные сведения о кераитах: "Бухуму. Имя Ши Юн. Второе имя Юн Чань. Его предки из поколения в поколение были знатными людьми племени канглы. Канглы это есть то, что при Хань называлось Гао чэго (高車国) - страна высоких повозок. Дед его по имени Хайланьбо (海藍伯) служил у кераитского Ван-хана (王可汗). Когда Ван-хан был уничтожен (монголами), то Хайланьбо бросил семью и, следуя за несколькими тысячами всадников, ушел в северо-западном направлении. Тайцзу (Чингиз-хан) направил посла и призвал его прибыть к нему (т.е. покориться). Ответ следовал такой: "В прошлом у Ван-хана служил я и император (Чингиз-хан). Сейчас Ван-хан умер, я не могу изменить тому, кому служил". И после этого скрылся в неизвестном направлении. Все его десять сыновей были взяты в плен Чингиз-ханом. Самый молодой из них был Янь Чжэнь (燕真). Ему было всего шесть лет. Император (Чингиз-хан) отдал его императрице Чжуан-шэн (莊聖). (Императрица Чжуан-шэн, жена сына Чингиз-хана Толуя, мать Менгу и Хубилая, была кераитского происхождения - А.К.). Императрица пожалела его и воспитала, а

затем отправляла его служить к Шипзу (Хубилаю). Когда он вырос, сопровождал его (Хубилая) в походах. Имел заслуги"⁵.

Из текста видно, что между канглы и керантами существовали какие-то не вполне ясные территориальные и политические связи. Но в китайских источниках имеется и более определенная традиция, сходная с традицией, сообщаемой Рашид ад-дином, и указывающая на генетические связи между тюркоязычными канглы и керантами.

В источнике даньского времени "Даньчаоминчженьшилюе", сообщается, что семейство Бухуму происходит от керантов⁶. А в сведениях другого китайского источника "Мэнгуэршицзи" еще более определенный текст: "Керанты были предками канглы (康居). Западные племена именовались канглы, восточные керантами"⁷. Хотя не исключено совпадение источников сообщения Рашид ад-дина и указанной группы китайских текстов, все же очевидно существование стойкой генеалогической традиции, бытовавшей в монгольской среде и причисляющей керантов к тюркскому кругу племен.

¹ Рашид ад-дин, Сборник летописей, т. I, книга I, М.-Л., 1952, с. 126.

² Н.А. Арстов, Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности, - "Живая старина", год VI, СПб, 1896, с. 16; Г.Н. Потанин, Очерки северо-западной Монголии, Результаты путешествия, исполненного в 1876-1877 годах по поручению ИРГО, вып. I-IV, СПб, 1881-1883; Н.Н. Howarth, History of the Mongols from the 9-th to the 19-th century, vol. I, London, 1876.

³ В.В. Бартольд, Сочинения, т. V, М., 1968, с. 274;

⁴ Н.Р. Shastina, Mongol and Turkic ethnonyms in the Secret History of the Mongols, - "Researches in Altaic languages", Budapest, 1975, p. 239.

⁵ "История Дань", изд. 130, - "Сы бу гай яо", Шанхай, 1937.

⁶ B. Ogel, Sino-Turcica, Gıngiz han ve çin'deki hanedanının türk müsavirleri, Taipei, 1964, p. 259-260.

⁷ B. Ogel, Sino-Turcica, p. 260.

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ГРУЗИНСКОЙ КУПОЛЬНОЙ АРХИТЕКТУРЫ У В.

Купольные конструкции в Грузии органически связаны с народным зодчеством и возникли в глубокой древности. Поэтому они занимали большое место в раннехристианской грузинской культовой архитектуре. В этот период одним из распространенных типов храмов являлись тетраконхи, которые стали исходными для центрических многоапсидных церквей. В раннехристианской архитектуре тетраконхи и их разновидности, а также происходящие из этого типа формы довольно разнообразны.

Тетраконхами в чистом виде, в которых внутренняя планировка полностью выражена снаружи, являются Дзвели Гавазы с подковообразными в плане апсидами, Сухбеч с полуциркулярными апсидами^I и др. Но известны тетраконхи с иным композиционным решением наружных масс: Манглиси (тетраконх был заключен в восьмиугольник), малая церковь в Бана (тетраконх - в шестиграннике)² и др. Разновидностью этого типа являются триконхи с прямоугольным западным рукавом (Ортули, Дорт-Килгиса³, Иси).

В тетраконхах могли быть устроены лишь одночастные алтари, которые помещались в восточной апсиде. Для создания жертвенника и дьяконика надо было пробить проходы на восток из северной и южной апсид, что нарушало формы самого типа храма⁴. Например, трехчастный алтарь устроен в церквях Мухладжигилиси и Иси⁵: пастофория здесь не соединены со средней апсидой, а восточная часть заключена в прямоугольник без разгрузочных ниш⁶; остальные апсиды также заключены в наружные прямоугольные массы. Таким образом здесь нарушена композиция и внутренняя организация здания, а внешние массы не соответствуют внутренним.

Очевидно, что тетраконх мог возникнуть только при слабом развитии литургии, когда потребности в трехчастных алтарях еще не было. С возникновением же такой потребности в тетраконхах стали устраивать помещения по сторонам апсиды алтаря, неизбежно изменяя при этом композицию церкви.

То обстоятельство, что в тетраконхах без нарушения композиции здания могли быть устроены лишь одночастные алтари, весьма существенно, поскольку в церковной архитектуре основное значение имеет место отправления богослужения - алтарь, который в Грузии

развивался от одночастного к трехчастному. Этот процесс, как показывает изучение грузинской некупольной архитектуры, завершился во второй половине V в., когда уже сформировался трехчастный алтарь с несоединенными со средней апсидой камерами для жертвенника и дьяконика. Следовательно, тетраконхи с одночастными алтарями отвечали потребностям литургии, сложившимся не позднее V в., скорее в первой его половине. Очевидно, что этим временем следует датировать возникновение тетраконхов типа Дзвали Гавазы⁷. Возникновение тетраконхов и триконхов с трехчастным алтарем типа Мухладжигилиси и Иси должно относиться, вероятнее всего, ко второй половине V в.

От тетраконха в дальнейшем исходят звездообразные — шести и восьмиапсидные центрические храмы.

Кафедрал в Никорцминда состоит из четырех экседр, между которыми помещены еще четыре меньших размеров. Алтарная апсида снаружи пятигранная, остальные семь — полукруглые и имеют входы снаружи. Эти входы — архаичны⁸. Три восточные экседры — средняя, большая и малые по ее сторонам — по-видимому, составляли три части алтаря. Следовательно, наружные входы в пастофория соответствуют таким же входам Анчисхатской базилики рубежа V—VI вв. в Тбилиси⁹.

Все эти особенности (вместе со сведениями источников о постройке церкви в Никорцминда Вахтангом Горгасалом¹⁰) позволяют отнести храм к третьей четверти V в.¹¹

Из более поздних памятников интересно сравнить храмы Никорцминда (XI в.) и Кумурдо (X в.). В Никорцминда шесть подковообразных в плане апсид¹² расположены по кругу, т.е. по принципу ротонды, а наружные массы — крестообразны в плане, так что внешнее здание имеет вид крестовокупольной церкви. В целом боковые помещения алтаря нарушают стройность внутренней композиции, а наружные массы не согласованы с интерьером: между внутренними и внешними стенами образуются большие массы каменных кладок, окна (кроме восточного и западного), а равно и входы в жертвенник и дьяконик, смещены по отношению к осям апсид, и т.д.¹³ Такая несогласованность конструкции внутренних и наружных масс вообще не характерна для грузинской церковной архитектуры после VI в.

В основу композиции храма в Кумурдо также положены шесть

апсид, однако для достижения композиционной стройности зодчие отказались от самой идеи ротонды: четыре апсиды, по две с юга и с севера, расположены перпендикулярно продольной оси, пятая является алтарной, а место шестой занимает прямоугольный западный рукав; таким образом центрическая шестиапсидная композиция здесь преобразована в крестовокупольную¹⁴.

Сказанное дает основание считать храм Никорцинда поздним восстановлением на древней основе: первоначально, очевидно, это была центрическая шестиапсидная церковь, наружные массы которой также представляли ротонду, а нынешняя наружная композиция является результатом реконструкции в XI в. Иначе говоря, здесь была проведена такая же работа, как в Манглиси, где древний тетраконх (также в XI в.) был реконструирован в крестовокупольный храм с сохранением внутреннего первоначального пространства¹⁵.

Таким образом, можно прийти к заключению, что центрические купольные храмы в Грузии появились не с VI в., а с начала V в. Сперва это были тетраконхи без дополнительных помещений, а во второй половине V в. возникли тетраконхи с трехчастным алтарем и многоапсидные центрические церкви. Следовательно, развитие в Грузии купольной архитектуры в виде центрической звездообразной композиции можно отнести еще к V в. Однако до второй половины VII в. в период формирования канонов литургии пережиточно встречались и более ранние формы алтаря и соответствовавшие им типы церквей. Поэтому отдельные тетраконхи могли строиться и несколько позднее (например, в середине VI в. был построен Камветский тетраконх в Тбилиси).

Аналогичная картина развития центрической купольной архитектуры наблюдается и в Армении того же периода. Это и понятно: при всей самобытности как грузинского, так и армянского зодчества, строительное искусство обоих народов развивалось в условиях тесного взаимодействия. Значительные расхождения в церковной архитектуре Грузии и Армении появляются намного позднее. Даже после окончательного церковного разрыва в начале VII в. это сказалось не сразу.

¹ См.: Е.С.Такайшвили, Археологическая экспедиция 1916 г. в Джугу Грузию, Тбилиси, 1960, с.73, табл.II4.

² См.: *Album d'architecture géorgienne*, Тифлис, 1924, табл.26.

³ Там же, табл.23.

⁴ В тетраконхе Дзевели Гавази имеются проходы на восток из южной и северной апсид, но помещений для жертвенника и дьяконика нет (см. об этом в связи с потребностями литургии: Ш.Я.Амиранашвили, *История грузинского искусства*. Тбилиси, 1944,

с. 161; на груз.яз.; то же, М., 1963, с.101). Детальное описание памятника см.: Г.Н.Чубинашвили, *Архитектура Кахетии*, текст, Тбилиси, 1959, с.216 и сл.

⁵ См.: Е.С.Такайшвили, *Археологическая экспедиция...*, с.82, 72, табл.114.

⁶ Разгрузочные ниши на фасадах в грузинской культовой архитектуре появляются с VII в.

⁷ В научной литературе возникновение в Грузии тетраконхов относят к VI в., в частности тетраконх в Дзевели Гавази датируют не позднее третьей четверти VI в. (Г.Н.Чубинашвили, *Архитектура Кахетии*, с.224). Ш.Я.Амиранашвили по конструкции алтаря сперва датировал памятник первой половиной V в. (*История грузинского искусства*, 1944, с. 161), но затем отнес его к середине VI в. (то же, 1963, с.101).

⁸ Мнение Ш.Я.Амиранашвили (*История...*, 1944, с.162).

⁹ Позднее эти два входа, как и в Анчисхати, были заложены.

¹⁰ См.: *Картлис цховреба* (*История Грузии*). Грузинский текст, I, Тбилиси, 1955, с.199.

¹¹ Датируют храм первой четвертью VI в. (Ш.Я.Амиранашвили, *История...*, 1944, с. 162), третьей четвертью VI в. (Г.Н.Чубинашвили, *Архитектура Кахетии*, с.246), а также не позднее VI в. (Г.Н.Чубинашвили, *История...*, с. 69-74) или его середины (Ш.Я.Амиранашвили, *История...*, 1963, с.102).

¹² Прямоугольный западный рукав сохранил пята подковообразного в плане полукруга, и такая же пята сохранилась перед южной алтарной апсиды.

¹³ См.: Н.П.Северов, Г.Н.Чубинашвили, *Кумурдо и Никорцминда*, М., 1947, с.18-19; Н.П.Северов, *Памятники грузинского зодчества*, М., 1948, с.188-189.

¹⁴ См.: Н.П.Северов, Г.Н.Чубинашвили, *Кумурдо и Никорцминда*,

с.6.

¹⁵ См.: Г.Н.Чубинашвили, *История...*, с.181-182.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДРЕВНИХ ТУРКОВ О ПРОСТРАНСТВЕ

Пространственно-временные характеристики, содержащиеся в древнетюркских текстах, при всей их очевидной обыденности отражают (хотя и не в полной мере) такую систему общих представлений об окружающем мире, которая сочетает весьма архаичную концепцию макрокосма с достаточно дифференцированными описаниями конкретных пространственных и временных ситуаций.

В этом сообщении мы рассмотрим только три аспекта восприятия пространственных представлений:

ОI. Космологическая картина мира (скупо отраженная в начальных строках Кошоцайдамских памятников).

ООI. Физическая (ландшафтная) картина мира /как сакрализованного трехмерного пространства, в котором оппозиция "вертикаль-горизонталь" подчеркивается дополнительной локальной сакрализацией горных вершин (yduq baš)/.

ОООI. Этнополитическая картина мира (как дериват его ландшафтной структуры, маркированной этно- и (реже) антропонимией).

Представления о макрокосме включают: а) картину возникновения мира, без указания творца, и сотворения "сынов человеческих", идентифицируемых с тюрками; б) время сотворения мира, рассматриваемое далее как осевой момент в циклической космологической схеме "возникновение → рост → деградация → смерть", проецируемой на древние этапы истории тюрков; в) модель мира как четырехстороннего тела, "четыре угла" которого изначально враждебны "тюркскому народу".

Физическая картина мира дана как ситуационное описание ландшафта, без указания на границы мира, абсолютным центром которого является "священная земля Отюкен" — племенная территория древних тюрков. Универсальным обозначением в схеме описания является сочетание *jer sub* "земля — вода" (или *jer* "земля"), выступающее в памятниках как общее (оппозиция *kök teŋri* "голубому небу"), сакрализованное (*yduq jer sub* "священная земля = вода в списке других божеств") и терминологическое понятие. В пределах ландшафтной схемы сочетание "земля — вода" воспринимается как плоскость, обязательно атрибутируемая вертикалью — горой или горной системой (например *köŋsen jer sub* — "Саянская

страна").

Этнополитическая картина мира непосредственно соотнесена с его физической картиной и отражает неразрывную, предметно-чувственную связь каждого людского сообщества, организованного по генетическому принципу, с его "собственной землей". В этой схеме пространство наделяется эмоциональными свойствами — оно может быть враждебным или спасительным в зависимости от того "свое" оно или "чужое", оно является единственно пригодным или совершенно непригодным для того или иного племени; оно непременно определяется этническим термином; оно не только сакрализовано, но и определено как племенное божество.

Слияние в древнейших турецких памятниках мифопоэтического мировоззрения с реальной исторической традицией и конкретной географической и этнополитической картиной мира фиксирует в масштабах эпохи рождение новой культурной схемы, которая характеризует древнетурскую цивилизацию как сложную систему, включающую в себя, наряду с архаичными и консервативными, также прогрессирующие, подвижные структуры (как-то оседло-городские поселения, письменность и др.), определявшие сравнительно высокий динамизм ее развития.

В.Н.Кобец

СУЩНОСТЬ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ФУКУДЗАВА ЮКИТИ

Религиозно-философские взгляды Фукудзава Юкити (1835—1901) интересны не только как выражение одной из сторон мировоззрения крупнейшего японского просветителя, философа, педагога, но и как яркое отображение настроений определенной части японского общества в 80-х годах XIX века, в период, когда создание идеологии новой Японии было одной из важнейших задач дня.

Решение этой задачи Фукудзава, посвятивший ряд своих лучших работ глубокой и страстной критике старой феодальной идеологии, господствовавшей в период правления Токугава, считал необходимым

условием превращения Японии в буржуазное государство, в равноправного партнера западных стран. В своих сочинениях "Призыв к знаниям" и "Краткий очерк теории цивилизации" - двух главных произведениях, написанных в 70-е годы, Фукудзава призывает к переоценке ценностей на основе рационального научного анализа социальной и духовной жизни японского общества. Он ратует за свержение с пьедесталов богов и идолов, за проверку считавшихся непререкаемыми догм.

В 70-е годы Фукудзава заявляет о себе как атеист в широчайшем смысле этого слова. Единственный авторитет, который он согласен признавать, - авторитет западной науки, использующей эмпирический метод, идущей к утверждениям путем доказательств. Поэтому работы 80-х годов, написанные в защиту религии, заявляющие о необходимости религии для народа, воспринимаются сначала как свидетельства коренного изменения взглядов мыслителя. Но это не соответствует действительности. Фукудзава остается сторонником научного объяснения мира, рационального подхода к вопросам морали и этики. Однако страх за последствия широко развернувшейся в стране политической борьбы, мысль о возможности ослабления Японии или даже потери ею национальной независимости вследствие обострения внутренних конфликтов заставляют Фукудзаву искать опору в простом и доступном учении, опирающемся на неизменный авторитет, - в религии. По-прежнему открыто заявляя о своем полном равнодушии к любым существующим религиозным доктринам, Фукудзава Юкити начинает в то же время пропагандировать повсеместное распространение религии, глубокое внедрение религиозных заповедей в сознание людей в качестве единственного действенного средства для достижения двух важнейших целей:

- 1/ установления социальной гармонии,
- 2/ морально-этической ориентации народа.

При этом высказывания Фукудзавы предельно циничны. Он не пытается маскировать свои убеждения, вуалировать причины, побуждающие его ратовать за распространение религии. "Религия необходима как собака для защиты от воров, как кошка для спасения от крыс. Религия необходима как средство спасения от анархии, как надежнейшее средство для умиротворения умов" (Фукудзава Юкити дзэнсю, т.19, с.587) - пишет Фукудзава о своем понимании общественно-политических функций религии. Так же четко

высказывается он и о том, в какой степени и для кого религия может быть опорой нравственности, когда заявляет, что наука хороша для избранных, а для народа нужна религия: ясные представления о рае для добродетельных и аде для нерадивых (Фукудзава Ёкити дзэнсю, т.6, стр.230).

Не имея личных религиозных пристрастий, Фукудзава Ёкити пытался выработать критерии, которым должно отвечать вероучение, наилучшим образом соответствующее возлагаемым на него задачам, а затем оценивал известные японцам культы с точки зрения их адекватности этим критериям. Теоретические рассуждения приводят мыслителя к выводу об одинаковой полезности внедрения буддизма и христианства, религий, способных оказать эффективное воздействие на умы с помощью как слова, так и системы обрядов. Выбор этот прежде всего вынужденный, так как ни канонизированное идеологическое учение Конфуция, ни синтоизм в силу исторически сложившихся обстоятельств не способны к выполнению функций, возлагаемых Фукудзава на религию. Однако, утверждение о том, что "буддизм и христианство, хоть и отличаются, конечно, друг от друга, могут быть одинаково полезны в деле управления государством как учения, легко обращающие людей в веру" (Фукудзава Ёкити дзэнсю, т.10, стр.52) во многих работах оборачивается развернутым обоснованием преимуществ буддизма по сравнению с религией Запада. Фукудзава боится проникновения в гущу народа чужеродного учения и, предполагая, что распространение христианства явится неизбежным следствием адаптации в Японии западной цивилизации, предлагает все же прикладывать силы к ослаблению влияния христианства с помощью усиленной проповеди буддизма.

Таким образом религия, за распространение которой ратует Фукудзава, — это прежде всего буддизм. Однако мистическую окрашенность учений некоторых буддийских сект Фукудзава Ёкити рассматривает как не только ненужное, но и вредное начало в деле выработки моральных норм, установления в доступной и понятной форме правил поведения членов современного ему японского общества. Кроме того, состояние буддийской церкви, духовный облик ее священнослужителей, остро интересующихся мирскими делами и часто забывающих о своих пастырских обязанностях, тоже вызывает резкое неодобрение мыслителя. Поэтому проповедь религии сочетается в работах Фукудзава с острой, беспощадной критикой ее конкретных проявлений.

Говоря о своем понимании буддизма, Фукудзава выступает с критикой сект, делая особый акцент на достижениях совершенства путем медитации (в первую очередь секты дзэн), и противопоставляет им, как наиболее заслуживающую внимания, секту син, утверждающую, что путь к степени будды лежит через добродетельную жизнь на земле.

Фукудзава не единственный из японских просветителей выдвинул тезис о необходимости религии для народа. Примерно так же формулировал в конце 70-х годов свое отношение к религии Като Хироски. Небезынтересно отметить и общность указанных воззрений со взглядами просветителей других стран, в частности с идеями Вольтера во Франции, Рылеева в России.

Несмотря на то, что Фукудзава не был, насколько мы можем судить, знаком с работами Вольтера, многие его высказывания могут показаться дословным переводом мыслей великого французского просветителя, автора знаменитой фразы "если бы бога не было, его бы следовало выдумать" и утверждения о том, что вера в загробные награды и кары — это необходимая народу узда.

Любопытно отметить, что общность понимания социальной роли религии, возможности выполнения ею подсобных утилитарных функций отнюдь не является следствием одинакового взгляда мыслителей на бога, как на первопричину существования мира. Напротив, убежденный деист Вольтер и Фукудзава, написавший в одной из самых глубоких и философских своих работ, "Ста беседах старого Фуку", что прекрасно сконструированный механизм вселенной не обнаруживает, однако, никаких конкретных следов его создателя и что природа — это просто удивительная, спонтанно возникающая серия событий, занимали по этому вопросу резко противоположные позиции. Это не мешало им сближаться в суждениях о "прикладном" применении религии, так как суждения эти диктовались аналогичными потребностями социальной жизни, общностью стоявших перед просветителями задач.

Однако, оценивая религиозно-философские идеи Фукудзавы, надо с особым вниманием отнестись к учету не только общен исторической обусловленности его взглядов, но и того влияния, которое оказали на них особенности сложившейся в Японии ситуации, в частности предпринимаемая правительством реставрация конфуцианства, борьбу с которой Фукудзава считал жизненно важной

целью и вел с помощью всех доступных ему средств, среди которых было и такое внешне парадоксальное средство как борьба за распространение религии.

Е.М.Козина

ЗАКОНЫ ТИПА "ЛИН" О КАЗЕННЫХ РАБАХ ПРИ ДИНАСТИИ ТАН

Законы типа "лин" — один из четырех видов средневекового китайского законодательства: **линь лэй**, **лин лин**, **кэ лэ**, **линь шэ** — не сохранились до настоящего времени. Однако, нам предоставляется возможность познакомиться с этими важными документами по истории династии Тан, поскольку один из виднейших специалистов истории китайского права профессор Нинда Нобору собрал отдельные фрагменты законов типа "лин" **令** из различных источников: Цзю тан шу, Синь тан шу, Тан ло дзянь, Тун дзянь, Вэнь сянь тун као, Тан хуй яо, Цзю фу вань гуи и других и издал их под названием: "Собрание утраченных танских законов типа "лин" **令**".¹ Эта работа предоставляет ценнейший материал для изучения периода Тан.

Здесь рассматриваются только законы, имеющие отношение к людям категории казенных рабов (гуань ну би **官奴婢**).

Использование подневольного труда имело большое значение в социальной жизни средневекового китайского общества. В танском Китае существовали многочисленные категории людей, именуемых собственно рабами, и людей, находящихся в разной степени зависимости от государства или хозяина, труд которых широко применялся в различных сферах производства. Самой большой по количеству группой людей, полностью лишенных каких-либо прав, являлись казенные рабы — мужчины и женщины (гуань ну би **官奴婢**).

Как свидетельствуют материалы эпохи Тан, существовало несколько основных источников рабов. Наиболее существенным источником приобретения казенных рабов были войны, которые неперестан-

но велись при династии Тан. В казенных рабов обращались как военнопленные, так и гражданское население завоеванных стран.

Казенными рабами на основании принципа общесемейной ответственности (пань цзо 緣坐) становились также члены семей тех, кто совершил преступление против устоев государства (первые три преступления из разряда "десяти зол" - ши э 十惡). В указе, датированном седьмым годом Кай-пань (719 год) даны сведения об использовании таких людей. "Мальчики в возрасте 14 лет и младше отправляются в сельскохозяйственные ведомства. От 15 лет и старше отправляются в отдаленные уездные города провинции Линнань (район совр.пр. Гуанси и Гуандун), где они становятся городскими рабами (ши ну 市奴)"². Количество казенных рабов увеличивалось и за счет рождения детей у рабов. Если мать ребенка была казенной рабыней, то ее дети рассматривались как "приплод" и оставались у матери, т.е. становились казенными рабами. Если же отцом ребенка был несвободный мужчина, а матерью - свободная женщина, "то родившиеся мальчики и девочки - все передаются казне"³.

Общественное положение казенных рабов могло претерпевать различные изменения. В законах мы находим свидетельство тому, что чиновникам на местах вменялось в обязанность выявлять больных, калек, людей в возрасте около 70 лет из числа казенных рабов для того, чтобы освободить их от зависимого состояния⁴. Предполагалось также освобождение от рабства через амнистию. После первого помилования казенные рабы становились "фань ху 番戶", после второго - "цза ху" 雜戶, и только после третьего - становились свободными людьми. Изменение статуса обычно проводилось по степеням, а в отдельных случаях раб сразу становился снова свободным человеком. Казенные рабы в возрасте 60 лет, больные и калеки становились "фань ху" без специального помилования, а с 70 лет сразу становились свободными⁵.

Рабский труд использовался довольно широко при строительстве ирригационных сооружений, на рудниках, для перевоза различных грузов. Казенные рабыни занимались изготовлением тканей, керамических изделий, работали на кухнях. Мужчинам - рабам вменялось в обязанность пасти государственный скот и разводить домашнюю птицу, выращивать овощи. Назначение на работу и приписка к соответствующему ведомству определялись согласно исходной квали-

фикации раба. "Те из переданных в казну, кто был обучен какой-либо профессии, распределяются по ведомствам согласно их навыкам, те же, кто не имеет навыков - направляются в сельскохозяйственные ведомства"⁶.

Для людей, находящихся в более легких степенях зависимости от государства ("фань ху", "цза ху"), определялся порядок очередности работ для государства. Что же касается казенных рабов, то они несли "постоянные трудовые повинности (без определения) очередности"⁷. Однако, возраст раба принимался во внимание и существовало понятие раб-дин 丁奴, т.е. совершеннолетний (с 20 лет) мужчина, несущий максимальные трудовые повинности. Отдельно оговаривалось количество трудовых повинностей для раба в возрасте от II до 20 лет, для рабынь-динов 丁婢 и для рабынь от II до 20 лет⁸.

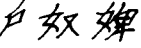
Государство было заинтересовано в получении наибольших результатов от применения труда казенных рабов. Поэтому были изданы специальные законы, в которых определялись нормы пропитания и одежды, предназначенных для выдачи казенным рабам. "Раб-дин весной получает: один головной платок, холщевые (без подкладки) рубаху и штаны, одни кожаные сапоги, а также войлок. Казенная рабыня весной получает юбку и кофту (без подкладки), одно шелковое платье. Мальчик от десяти лет и младше весной получает одну холщевую рубаху и одни туфли. Девочка получает одну холщевую рубаху, юбку и одни туфли"⁹.

Чинам, надзирающим за работой казенных рабов, вменялось также в обязанность и поддержание здоровья вверенных им людей. В случае заболевания раба чиновник должен был оказать ему соответствующую помощь. При невыполнении данных обязанностей виновный чиновник подвергался наказанию сорока ударами тонких палок¹⁰.

В законах предусматривались и случаи, когда казенные рабы освобождались от выполнения своих постоянных обязанностей. "В первый день Нового года, во время празднований дня зимнего солнцестояния, а также во время двухдневного поста перед весенним праздником казенные рабы получают три выходных дня. После рождения ребенка, по смерти отца или матери, либо при вступлении в брак они получают отпуск на один месяц, а в случае смерти кровных родственников - отпуск на семь дней"¹¹.

Полная зависимость рабов ярко проявлялась и в семейно-

брачных отношениях. Указом от 25 года Кай-мань (737 год) категорически запрещалось вступление рабов, как впрочем и лиц, принадлежащих к многочисленным категориям несвободного населения, в браки с людьми других сословий¹². Администрации вменялось в обязанность следить за тем, чтобы по достижении совершеннолетия юноши и девушки "образовывали пары" согласно своему социальному положению¹³. Отметим и то, что созданная семья казенного раба не разрушалась. Особо оговаривалось, что в случае пожалования или передачи (другому владельцу) казенного раба, его жена и дети не разлучались с главой семьи¹⁴. Имеется также свидетельство тому, что рабов жаловали целыми семьями, правда в данном случае для обозначения семьи употребляется не обычный термин "ху" , а другой иероглиф - "фан"  - в том же значении "двор"¹⁵.

Допускалась возможность передачи казенных рабов в собственность членов императорской фамилии, принцев, принцесс и князей. Для этого рабов из сельскохозяйственного ведомства жаловали в их личное пользование, и в таком случае применялся термин "ху ну оэй" , но по сути они оставались теми же казенными рабами, т.к. понятия "казна" и собственность императорской фамилии были часто практически идентичны. Обычным должностным лицам категорически запрещалось использование казенных рабов в личных целях.

Таким образом, казенное рабство при династии Тан представляется нам вполне сложившемся явлением социальной и экономической жизни Китая, явлением нашедшем всестороннее освещение в законах типа "лин" и прочих документах того времени и сыгравшем значительную роль в экономике страны.

¹ Ниида Нобору, То рэй сии. Токё. 1964 г.

仁井田 隆著・唐令拾遺・東京大學出版會刊

² Ук.соч., с.259.

³ Ук.соч., с.263.

⁴ Ук.соч., с.260.

⁵ Тан лю дянъ, цз.6.

⁶ Ук.соч., цз.6.

⁷ Ук.соч., цз.6.

⁸ Ук.соч., цз.6.

⁹ Ниида Нобору, ук.соч., с.695.

¹⁰ Тан люй шу и, цз.26, цза люй.

- 11 Нида Нобору, ук.соч., с.858.
- 12 Ук.соч., с.258.
- 13 Там же дянъ, цз.6, цз.19.
- 14 Ук.соч., цз.6, цз.19.
- 15 Цзю тан шу, цз.95.

А.И. Колесников

СОБРАНИЕ САСАНИДСКИХ МОНЕТ КАБУЛЬСКОГО МУЗЕЯ

(информация о коллекциях и результаты предварительного исследования)

Изучение истории сасанидского Ирана без привлечения нумизматического материала представляет собой односторонний подход к решению любой из проблем, идет ли речь о политике, экономике или религии рассматриваемого периода. Исключительная важность сасанидских монет как источника по истории Ирана III-V вв. определяется, прежде всего, скудостью нарративных источников, современных событиям, и той дополнительной информацией, которая содержится в монетах как памятниках искусства, материальной культуры и эпиграфики. В последнее время особое значение приобретает изучение монетных кладов, которые несут в себе информацию о денежном обращении какого-то одного замкнутого района в определенный период времени.

В отделе нумизматики Кабульского музея согласно инвентарной книги, составленной в 1962 г. австрийским ученым Р.Гёблем¹, хранится 438 серебряных и 10 медных сасанидских монет². В свою очередь, сасанидский фонд четко подразделяется на клад драхм из тепе Маранджан в Кабуле и коллекцию нелокализованных монет.

Клад тепе Маранджан (ТМ).

Открыт французскими археологами летом 1933 г. при раскопках буддийского монастыря на окраине Кабула. По первым отчетам тогдашнего руководителя экспедиции Ж.Акен, клад ТМ состоял из

373 драм; в статье о Фундукистане (1940 г.) она упоминает только о 360 серебряных монетах. Автору суммарного описания клада, французскому исследователю Р.Кюриелю³, были известны 368 драм ТМ, а Р.Гёблю — 367. Клад включает 325 монет Шапура II, 28 монет Арташира II и 14 монет Шапура III. Атрибуция монет произведена Р.Кюриелем (1953 г.), с которой согласился Р.Гёбль. За небольшим исключением она соответствует действительности.

Клад ТМ — один из самых интересных кладов раннесасанидских монет, хранящихся в музейных собраниях мира, как по количеству, так и по разнообразию представленного в нем материала. На драмах имена сасанидских государей, царствовавших в Иране в течение 80 лет (начало правления Шапура II — 309 г., конец правления Шапура III — 388 г.). Примечательно и то, что клад обнаружен на территории, обозначавшей крайние восточные пределы сасанидского государства при Шапуре II и его преемниках, и выдвигается предположение о том, что большинство монет клада выпущено на местных монетных дворах. Углубленное изучение клада может пролить дополнительный свет на события, связанные с завоевательными походами Сасанидов на восток во второй половине IV века, выявить особенности местного чекана, уточнить хронологию начала выпуска эфталитских монет.

Первым важным шагом в изучении клада ТМ можно считать работу Р.Кюриеля, которая представляет собой суммарное описание монет с чтением легенд, попытками классификации монет по этому признаку, иллюстрацией части материала в фотокопиях. Значительное место в ней отведено описанию золотых кушано-сасанидских скифатных монет, которые тоже были найдены при раскопках тепе Маранджан. Сейчас описанием Р.Кюриеля можно пользоваться скорее в методических целях, чем в практических, так как Р.Гёблю при распределении материала в новой инвентарной книге (1962 г.) удалось отождествить только те монеты, которые показаны в иллюстрациях Р.Кюриеля (для 80% драм Шапура II и половины драм Арташира II опущено указание о соответствии новой нумерации старой, принятой в свое время Р.Кюриелем).

Классификация сасанидских монет клада ТМ, предложенная Кюриелем, была подвергнута критике Р.Гёблем в его четырехтомном труде об "иранских гуннах" (1967 г.)⁴, где о драмах ТМ упоминается в связи с золотыми кушано-сасанидскими монетами и еще

потому, что изображения на ряде драхм он считает прототипами для чеканки эфталтских монет. Здесь же и в "Сасанидской нумизматике" (1968 г.) Р.Гёбль заявляет о своем намерении издать специальное исследование, посвященное кладу. В отличие от своего предшественника Р.Гёбль выдвигает принцип типологической классификации по сочетаниям типов изображений на аверсах и реверсах исследуемых монет. Результаты его исследований по Маранджанскому кладу пока неизвестны.

Принцип типологической классификации при всех своих достоинствах (он открывает возможность систематизации монет в хронологическом порядке, определения начала и конца хронологического ряда и т.д.) страдает односторонностью, исключая или принимая роль метода классификации по легендам и тем самым отказываясь от информации, содержащейся в эпиграфике монет. Изучение клада начато мною с чтения легенд во время посещения музея и после по фотокопиям и оттискам на фольге. Из доступного изучению материала (около 260 монет Шапура II, все монеты Арташира II и Шапура III) удалось выделить группу "анэпиграфных" монет, на монетах Шапура II выделить несколько групп титулов. На одной из монет с изображением Шапура II (инв.№ 2447) удалось прочесть имя его преемника Арташира II, что может означать, по мнению В.Г.Лукомнина, конец эмиссии монет Шапура II и переход к выпуску монет Арташира II. В легендах на реверсе иногда можно видеть лигатуры монетных дворов.

Нелокализованные монеты.

Сасанидский нумизматический материал, место находки или приобретения которого не отмечены в инвентарной книге⁵, представлен 71 серебряной и 10 медными монетами от Арташира I до Арташира III включительно. Среди них количественно преобладают драхмы двух царей: Кавада I (26 единиц) и Хосрова I (19 единиц). Остальная часть коллекции включает монеты Арташира I (3 медных), Шапура I (1 драхма, 4 медных), Варахрана I (1 драхма), Варахрана II (1 драхма), Шапура II (8 драхм), Шапура III (1 драхма), Арташира II (1 драхма), Варахрана IV (3 драхмы), Варахрана V (1 драхма), Пероза (1 драхма), Валаша (1 драхма), Хосрова II (6 драхм), Арташира III (1 драхма); сасанидского вассала Ардамитры ?/ - 1 медная. Принадлежность двух медных монет находится под сомнением (Шапур II или Шапур III, Хосров I или Хосров II). Проблематичной представля-

ется попытка связать одну медную монету с именем Ардамитры, так как легенды с этим именем обнаружить не удалось.

Инвентарные записи Р.Гёбля - единственное место, где сохранилась информация об этой коллекции, в научной литературе она не нашла отражения. Для большинства монет в инвентарной книге указаны наибольший размер в миллиметрах, положение штампа и типы по аверсу и реверсу согласно ранней классификации Р.Гёбля. Кроме того, для монет поздних Сасанидов приведены лигатуры монетных дворов и год эмиссии по эре соответствующего правителя. В графе "примечания" иногда даются указания на вид деформации и выражаются сомнения в подлинности отдельных монет. К старшим подделкам Р.Гёбль относит медную монету Арташира I (инв.№ 356) и драхму Шапура III (инв.№ 36I).

Датировка 6 позднесасанидских монет (инв.№№ 7, 62, 76, 79, 80, 83) указана в инвентарной книге неправильно: фотографии монет и их оттиски дают иное чтение легенд с датами. Медные монеты подверглись большому механическому износу и химическому воздействию, так что их принадлежность к той или иной эпохе чаще определяется лишь по характеру и деталям короны шаханшаха, изображенного на аверсе. Аверсы и реверсы ряда драхм Шапура II также значительно коррозированы, что свидетельствует о большой доле примесей других металлов. При всем многообразии монетных дворов и дат выпуска, отмеченных на реверсах драхм Кавада I и Хосрова I, наблюдается преобладание вполне определенного, устойчивого сочетания типов. Этот факт может свидетельствовать о том, что драхмы найдены на территории Афганистана, так как на многих из них обнаружены следы подвесок, что говорит об использовании монет в качестве украшений уже после того, как они перестали функционировать как деньги. Особого внимания заслуживает драхма Хосрова II (инв.№ 224), датированная 37 годом. Наличие двух штампов на аверсе сближает ее с монетами, чеканенными на территориях к востоку от сасанидского Ирана.

Коллекция нелокализованных монет в Кабульском музее - это лишь малая часть сасанидских монет, найденных в разное время на территории Афганистана (перечень находок см. в работе Кюрнеля).

I Inventory of the Coin-collection of the Kabul-Museum by Professor Dr Robert Göbl, University of Vienna, Austria. Date

of beginning: 28.3.1962.

² За предоставленную мне возможность с апреля 1973 г. по март 1974 г. иметь доступ к интересному нумизматическому материалу приношу благодарность генеральному директору Музеев Афганистана Ахмаду Али Мутамади, заведующему отделом нумизматики Кабульского музея Мухаммаду Ибрагиму, хранителю отдела нумизматики Файз Мухаммаду, сотруднику СОД в Республике Афганистан С.П. Слюсаренко.

³ Trésors monétaires d'Afghanistan par Raoul Curiel et Daniel Schlumberger. MDAFA, t.XIV, Paris, 1953, p.101-130, pl.IX-XVI.

⁴ Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien von Robert Göbl. Bd.II, Wiesbaden, 1967, S.31.

⁵ Об отсутствии этих данных вообще свидетельствует и заведующий отделом нумизматики Мухаммад Ибрагим.

Д.Л.Кроль

ДРЕВНЕКИТАЙСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О "ТЕЛЕ" ДИНАСТИИ

1.0. При сравнении особенностей развития Европы и Китая было обращено внимание на то, что "специфика исторического процесса в Китае - единство стиля династии. На Западе (к которому в данном случае относится и Россия) решает личность самодержца, в Китае - род" (Г.С.Померанц). Представляется, что подмеченное здесь своеобразие исторического процесса в Китае в значительной мере объясняется китайской культурой, характерным для нее статусом личности. Если в Европе слова Людовика XIV "государство - это я" могут служить мерой монаршего индивидуализма, в Китае сходная формула (ср.3.1.) обосновывает зависимость отдельного государя от династии в целом. В этом сообщении сделана попытка выявить культурные корни такого доминирования династии над личностью монарха.

2.0. Судя по некоторым доханьским и ханьским материалам, в

древнем Китае существовало представление о династии как о некоем коллективном теле, которое в виде продолжения вырастает из тела ее основателя. Это представление отражено, в частности, в терминах цзи ти ("продолжить тело", т.е. унаследовать престол), чжэн ти ("прямая плоть (от плоти государя)", т.е. наследник престола, старший сын главной жены) и ди ти ("плоть (от плоти) божественного властителя", тоже наследник престола).

2.1. В текстах различаются государи двух типов: "царь, получивший повеление (Неба)" и "государи, продолжившие тело (основателя)" (цзи ти). В докладе Куан Хэна (ок. 46–45 гг. до н.э.) подчеркивается разница между функциями государей обоих типов: "Ведь царь, получивший повеление (Неба), сосредотачивает усилия на том, чтобы "создать наследие и оставить потомкам конец нити преемства", дабы те передавали его беспрестанно; государь, продолживший тело (основателя), в (своем) сердце хранит стремление почтительно принять и распространить внутреннюю духовную силу прежнего царя, прославить и возвеличить его подвиги". У Сыма Цяня те же два типа правителей названы более пространно: "божественные властители и цари, получившие повеление (Неба)" – и "государи, продолжившие тело (основателя), блюдущие мирное цивилизующее начало (шоу вэнь, в более узком значении – блюдущие законы)". Сыма Чжэн (УШ в.) поясняет термин цзи ти: "...Это не правитель, создавший наследие, а это (старший) сын главной жены, который встал (на престол), продолжив прямую плоть (чжэн ти) покойного божественного властителя"; он добавляет, что государь, не получивший повеления Неба, только соблюдает законы и нормы, установленные покойным божественным властителем.

2.2. Функцией "государя, получившего повеление" Неба, является "создание" "великого наследия" (хун е), т.е. государства для своей династии. Предпосылкой получения "повеления Неба" и создания государства является наличие у государя исключительной "внутренней духовной силы" дэ, подтвержденное знаменами, – силы, которая реализуется в "подвигах". Функция "государей, продолживших тело" основателя, состоит в том, чтобы унаследовать его силу дэ, подвиги гун и "великое наследие" хун е, сохранить это, сообразовываться с этим, умножить это, усовершенствовать и прославить.

2.3. При Хань за исключением Высокого Основоположника (Гао-

цзю) к посмертным титулам остальных государей династии прибавляется эпитет сяо "почтительный к родителям". Это указывает на представление, что "государь, продолживший тело" основателя, "продолжали" и выполняли его "волю" чжи. Согласно ходячим изречениям того века, почтительный сын хорошо умеет "продолжать" волю отца (т.е. следовать ей), а также завершать (или продолжать) его дела. Эти максимы прилагались к ханьским государям, причем, если считалось, что каждый из них "продолжает" волю своего отца, значит, предполагалось, что все "продолжившие тело" по цепочке "продолжают" и волю основателя.

2.4. Для "государя, получившего повеление" Неба, характерны военные свершения, для его преемников – опора на мирное цивилизующее начало. В эдикте Мин-ди от 56 г. говорится: "Мы...продолжили тело (основателя) и блюдем мирное цивилизующее начало (шоу вэнь)". Ли Сянь комментирует: "Правитель, создавший основание (государства), высоко ставит военные подвиги, которыми прекращает бедствие и смуту. Тот, кто встает (на престол) вслед за ним, продолжив (его) тело, блюдет мирное цивилизующее начало и внутреннюю духовную силу (вэнь дэ)..."

2.5. "Государя, получившего повеление" Неба, отличает активная деятельность, "государей, продолживших тело" основателя – сакральное бездействие, ведущее к устроению. Чжан Хэн свидетельствует: "Высокий Основоположник создал наследие, (а его потомки) продолжили тело и наследовали основание (государства; он) короткое время трудился, (они) долгое время отдыхали, "бездействуя, достигли устроения"".

3.0. За терминами чжэн ти, ди ти и цзи ти можно различить по меньшей мере два представления. Первое – это мысль о том, что отец и сын суть одно тело, но разделенное пополам. Однако термин цзи ти описывает не только случай, когда сын преемствует отцу, но и случай, когда преемник не является сыном предшественника (напр., Ай-ди, Пин-ди). Династия Хань в целом рассматривалась как состоящая из основателя и тех, кто "продолжил тело" (ср. свидетельство Пин Дана ок.28 г. до н.э.).

3.1. Второе представление, связанное с концепцией "тела" династии, – это мысль о государстве как о теле монарха. Она сформулирована в "Гунъян чжуань" при обсуждении вопроса о месте одного князя другому за обиду далекого предка: "Можно ли еще

отплатить врагу через девять поколений? - Можно даже через сто поколений. - И дому (сановника) можно? - Скажу: нельзя. - Почему же государству можно? - Государи государства суть одно тело. Позор прежнего государя - все равно, что позор нынешнего государя; позор нынешнего государя - все равно, что позор прежнего государя. - Почему государи государства считаются одним телом? - Государи государства считают государство (своим) телом; удельные правители (имеют ряд) поколений, поэтому государи государства суть одно тело..."

В связи с этим заманчиво предположить, что аналогия между человеческим телом и государством, характерная для китайской культуры, выросла из прямого отождествления тела отдельного правителя (а через него - коллективного тела династии) с государством.

4.0. Концепция "тела" династии, видимо, весьма архаического происхождения. Она свидетельствует, что даже уникальная личность монарха рассматривалась в Китае через призму родового "тела" - чего-то большего, чем она сама. Эта личность (за исключением основателя) мыслилась как полностью зависимая от этого тела. Это сказалось на представлении о творческих возможностях монархов.

4.1. Если "государь, получивший повеление" Неба, считался создателем династийного запаса силы дэ, воли чжи и подвигов гун, то он противопоставлялся "продолжившим тело" как творческая ("новаторская") фигура - продолжателям. Только его действия характеризуются словом чуан "создавать", тогда как поведение его преемников описывается словами шу "продолжать", сю жунь "совершенствовать и украшать", жунь сэ "придать блеск и красоту" и т.п.

4.2. Древнекитайская концепция творчества выражена в противопоставлении цзо ("создавать впервые", "творить", "изобретать") - шу ("продолжать", "передавать", "следовать за"). Эта оппозиция описывает ритуальное творчество: "Поэтому знающий сущность обрядов и музыки в состоянии создавать (их), знающий уточненную форму обрядов и музыки в состоянии следовать (им). Того, кто создает, называют совершенномудрым; того, кто следует, называют мудрым" ("Ли цзи"). Здесь способности к каждому из двух видов деятельности связываются с природой личности деятеля: на твор-

чество способен лишь "совершенномудрый" шэн, на то, чтобы следовать его нововведениям и передавать их потомкам, — "мудрый" мин, или "достойный" сянь. В теориях Конфуция, Сыма Цяня, Ян Сына, Ван Чуна, Бань Гу оппозиция цзо-шу используется для описания и классификации самых разных видов творчества (в частности, письменного).

4.3. Эта теория творчества тесно связана с древнекитайскими династийными представлениями (иногда источники описывают словом цзо нововведения государя-отца и словом шу деятельность государя-сына). Особенно ощутима эта связь в выражении цзу шу "следовать как основоположнику", "следовать как основополагающему (сочинению)", которое, в частности, указывает на преемственность идей, следование учителю-образцу и т.п. Это значение не связано с мыслью о родстве по крови, выраженной в слове цзу "предок", но зато связано с представлением о цзу как об "основоположнике", творческой фигуре; слово цзу перекидывает мост между архаической сферой родовых и династийных представлений и теориями творчества — продолжательства и учительства — ученичества. Весьма вероятно, что эти теории выросли из этих представлений, через концепции силы дэ и воли чжи спаянных с миром древней магии.

5.0. Древнекитайские династийные представления особо выделяли фигуры двух государей — "предков" династии: ее "основателя", или "основоположника" цзу и ее "образец", или "образцового устроителя" цзун. Наше исследование показывает, что цзу и цзун отличаются друг от друга как "государь, получивший повеление" Неба, — от "государя, продолжившего тело" основателя, как личности разного порядка (ср. сопоставление основателя с "совершенномудрым" и "продолжившего тело" с "достойным"). В свете этого и следует рассматривать формулу "основоположник имеет подвиги, а образцовый устроитель имеет внутреннюю духовную силу". Она не может значить, что цзун является основателем, который впервые создает запас силы дэ; цзун принадлежит к "продолжившим тело" и как таковой может лишь расширить этот запас, созданный цзу. Но при этом он возвышается над другими "государями, продолжившими тело" благодаря самостоятельной функции: он должен "впервые устроить Поднебесную", предпосылка чего — расцвет в его личности унаследованной им династийной силы дэ. Он являет преемникам образец мирного правления (ср. истолкование цзун как "образец"),

какого не даж основатель цзу с его "военными подвигами". В этом состоит его новаторский вклад, дополняющий первый и основной вклад цзу, который как бы передает что-то от своей творческой энергии цзуну. Поэтому оба государя могут противопоставляться прочим как своим продолжателям: выражаясь словами Ду Лина, "прецеденты основоположника и образцового устроителя суть то, с чем должно соотнобразовываться и чему надо следовать".

Е.И.Кычанов

О НЕКОТОРЫХ НАИМЕНОВАНИЯХ ГОРОДОВ И МЕСТНОСТЕЙ БЫВШЕЙ ТЕРРИТОРИИ ТАНГУТСКОГО ГОСУДАРСТВА

Наименования населенных пунктов и местностей на территории, занимаемой ранее тангутским государством Ся (982-1227), встречающиеся в "Сборнике летописей" Рашид ад-дина¹, "Сокровенном сказании"² и "Книге Марко Поло"³ по степени их понятности и отождествимости с современной картой можно разбить на несколько групп. Ниже берется один вариант названия, признанный издателями русских текстов памятников наиболее вероятным⁴. Перечни административных центров Ся встречаются в тангутском памятнике XII в. - КЗ.

1. Легко отождествимые наименования:

1. Кашин, Каши, Хашин. Как правило, наименование территории бывшего государства тангутов в целом. "Чингиз-хан [между] тем выступил на войну против области Тангут, которую называли Кашин" (СЛ, I, 2, 153). "Чингиз-хан покорил область Каши, которую теперь называют Тангут" (СЛ, II, 12). "В этот же поход побывали у народа Хашин" (СС, 180). Термин происходит от китайского Хэси - "[территория] к западу от реки [Хуанхэ]". Правильное косвенное объяснение происхождения этого наименования мы находим у самого Рашид-ад-дина: "А Тангут - страна большая в длину и ширину, по-китайски ее называют Хоси, т.е. Великая река Запада" (СЛ, II, 208). В КЗ встречается как наименование

уезда Хэсисянь. Точное местонахождение неизвестно.

2. Алсай, Алашай. "Вся [эта страна, Тангут - Е.К.] расположена у большой горы, которая находится перед ней, ее называют Алсай (СЛ, I, 143). "Стремительно двинувшись на Алашай, он разбил в сражении Ама-Гамбу, загнал в Алашайские горы" (СС, 190). Горы Хэланьшань. В КЗ - горы Хэланьшань.

3. Сасюн (КМП, 80). Кит. Шачжоу. В КЗ - Шачжоу, современный Дуньхуан, провинция Ганьсу.

4. Суджун (СЛ, I, 2, 231), Суктан (КМП, 83). Кит. Сучжоу. В КЗ - Сучжоу. Совр. Цзиньчань, провинция Ганьсу.

5. Гамджун, Камджун, Камджун (СЛ, I, 2, 231, II, 182, 208), Каншичюн (КМП, 183). Кит. Ганьчжоу. В КЗ - Ганьчжоу. Совр. Чжанье, провинция Ганьсу.

6. Эдзина (КМП, 84). Слово тангутское⁵. Значение - "Черная река". Под этим же названием встречается и в КЗ. Город, развалины которого известны как Хара-Хото, совр. кит. Хэйчэн, аймак Эдзина, Автономный район Внутренняя Монголия.

7. Каджу (СЛ, I, 2, 231). Переводчиками памятника не отождествлен. Можно с полным основанием считать, что это - г. Гуачжоу, совр. Гуачжоу, провинция Ганьсу. В КЗ упомянут как Гуачжоу.

8. Гингинталас (КМП, 82, 272). Отождествлен П.Кафаровым с горным проходом Чипзинься к западу от Сучжоу. Совр. Чипзинься, провинция Ганьсу. В КЗ упоминается уезд Чипаньсянь. Местонахождение неизвестно.

П. К этой группе могут быть отнесены те наименования населенных пунктов, местонахождение которых было не установлено, но которые имеют ясные китайские административно соотнесенные окончания:

1. Клинь-Лоши, Аса-Кинклус (СЛ, I, I, 143-144, I, 2, 149-150). В "Юань ши" Лосы. Упоминается во время первого похода Чингисхана на Ся: "Они пошли на город, название которого Клинь-Лоши, а он был очень крупным городом, его они взяли и разграбили". Город не отождествлялся. Можно думать, что это был город Хунлочэн ("чэн", "город, обнесенный стеной", заменено на "ши", "город с рынком"), расположенный восточнее г.Шачжоу, на пути из Шачжоу в Гуачжоу. Он указан на старинной карте Ся XI в.⁶ Именно сюда, в западные районы страны монголы нанесли свой пер-

вый удар. В КЗ не упоминается.

2. Тукчи (СЛ, I, I, 109). "В области Тангут было две крепости: одна называется Тукчи, а другая - Туксенба". Очень возможно, что Тукчи - это Динчжоу, город, центр округа, обозначен на вышеупомянутой старинной карте Ся. В КЗ не упоминается. Находился неподалеку от совр. Динкоучэнь, Автономный район Внутренняя Монголия.

3. Туксенба. Поскольку крепость эта находилась неподалеку от Тукчи, то можно предположить, что это крепость Динданьчэнь, "ба" - явно кит. 堡 - крепость. Чэнь, как и 堡 значит «крепость, укрепленный город с рынком». Крепость Динданьчэнь указана рядом с городом Динчжоу на старинной карте Ся. В КЗ упоминается уезд Динданьсянь. Современный поселок Динкоучэнь, Автономный район Внутренняя Монголия.

III. К этой группе могут быть отнесены загадочные названия с окончаниями на гай, кай, хай. Судя по установленной идентификации событий, это крупные города. Можно думать, что это тангутское слово в монгольской передаче. Что это за слово? В последовательности от менее крупных к более крупным мы знаем следующие наименования тангутских административных единиц:

1. 寨 деревня, село, кит.транскр. 迎 (реконструкция Софронова ngin).

2. 堡 укрепленный пункт, кит.транскр. 句 (реконстр. Софронова em).

3. 寨 укрепление, крепость, кит.транскр. 材 (реконстр. Софронова tshai), очевидно, что это китайское чжай - 寨 крепость, палисад.

4. 堡 крепость; кит.транскр. 播 (реконстр. Софронова po), очевидно, что это китайское 堡 бао, крепость.

5. 寨 укрепление; кит.транскр. 吾 (реконстр. Софронова u).

6. 城 город, обнесенный стеной; кит.транскр. 鬼 (реконстр. Софронова ve).

По меньшей мере два тангутских слова, как не соотносимые с китайскими названиями укрепленных пунктов: 2.- "гхэу" и 5 - "гху", могли стать исходными словами для монгольских «гай», «кай», «хай». Не следует исключать из числа кандидатов на прототип данных монгольских слов и тангутское слово 6 - город. Китайское 鬼 под той же рифмой 上 7, транскриби-

рует и тангутские слова типа *𠵿* (реконстр.Софронова *ngwe*), хотя словарь "Томофонн" относит слова 6 - город и вышеуказанное слово к группам слов с разными инициалами. Если китайцы транскрибировали эти слова одним знаком, то почему собственно монголы должны были больше разбираться в тангутской фонетике? Таким образом, мы в праве предполагать, что за словами, передаваемыми как «гай», «кай», «хай» стоит тангутское слово со значением «укрепленное место», «город».

1. Эрхай (СС, 190), Иргай (СЛ, I, I, 144), Иргай (СЛ, I, 2, 153, 231), Ергегайа (КМП, 94, 227). Так именовалась монголами столица тангутов г.Синчжоу, Чжунсян, Синцинфу. "...государь той области [Тангут - Е.К.]... вышел из большого города, который был его резиденцией - название этого города на тангутском языке было Иргай". Если «гай» здесь означает «укрепленное место», «город», то первым словом могло быть *𠵿* (кит.транскр. *𠵿* «ри», реконстр.Софронова *gi*), значение слова - «центр», «центральная резиденция». Наличие начального гласного "и" объяснимо тем, что монгольское слово не могло начинаться с "р", сравни: "рдзина" - Ицзинай (Хара-Хото). Соответственно тангутское "рингуе" дало монгольское Иргай. В КЗ упоминается только как Чжунсинфу - "Департамент - Центр Возрождения". Совр. г.Иньчуань, провинция Ганьсу.

2. Эрчжоу (СС, 190). Отождествляется с г. Лянчжоу, совр. Увэй, провинция Ганьсу. Если предположить, что первое слово "эри" тоже тангутское, то можно думать, что это калька с кит. *𠵿* в значении "прохладный", "холодный" (ср. соответствующие тангутские слова *𠵿* *gai* "холода", "холодный зимний месяц", *𠵿* *gai* "северный", "холодный"). Таким образом, Эрчжоу может быть истолкована как калька с китайского Лянчжоу в том же значении "холодный, прохладный округ". В КЗ - Лянчжоу.

3. Урукай. "Когда Чингиз-хан прибыл в область Тангут, то прежде всего захватил такие города, как Гамджиу, Суджиу, Каджу и Урукай" (СЛ, I, 2, 231). Судя по перечню, Урукай должно быть то же самое, что и Эрчжоу "Сокровенного сказания", т.е. г.Лянчжоу, совр. Увэй.

4. Ергинул (КМП, 277). Не отождествлено. Судя по маршруту Марко Поло и учитывая вышеизложенное, тоже г.Лянчжоу.

5. Урахай (СС, 190). Кит.транскр. Валехай. П.Кафаров полагал, что это крепость в горах Халаньшань. Мы уже высказывали мнение, что это горный проход Вейлинь, указанный на старинной китайской карте Ся к северо-востоку от гор Утайшань. Именно через этот проход указана на карте и дорога от границ Монголии в центральные районы Ся. Вполне допустима и тангутская этимология 寨 (реконстр.Софронова га "труднодоступное место"). "Рагхеу" - "труднодоступное, хорошо защищенное укрепление". В КЗ не встречается.

6. Дормехай (СС, 190), Дармакай (СЛ, I, 2, 231, 258). Судя по ходу завоевания Ся монголами, правильно отождествляется с г.Линчжоу, совр.Линьзу, Нинся-хуэйский автономный район. В КЗ - Линчжоу. Возможна тангутская этимология: 鬼神 ldié "духи", "демоны", 氣, 志 mién "дух"; кстати, значение передано китайскими 氣.

IV. Неясные по происхождению и местонахождению.

1. Лигили, Лики (СЛ, I, 2, 150, I, I, 144). "Таньли" - Лицзили. Крепость, взятая Чингис-ханом в 1205 г. Поскольку крепость Лигили была по соседству с Клин-Донн (см.выше), она должна была находиться в районе г.Шачжоу - г.Гуачжоу. В КЗ не встречается.

¹ Рангид-ад-дин, Сборник летописей, том I, кн.1, М. Л., 1952, том I, кн.2, М. Л., 1952, том II, М. Л., 1960.

² С.А.Козин, Сокровенное сказание, т.1, М. Л., 1941.

³ Книга Марко Поло, пер.старофранцузского текста И.П.Минаева, М., 1955.

⁴ М.В.Софронов, Грамматика тангутского языка, кн.2, М., 1968.

⁵ Реконструкцию см.: Н.А.Невский, Тангутская филология, кн.1, М., ИВЛ, 1960, с.40-44.

⁶ Воспроизведение ее см.: Е.И.Кычанов, Очерк истории тангутского государства, М., 1968.

Принятые сокращения:

КЗ - "Измененный и заново утвержденный кодекс законов действа царствования Небесное процветание (II49-II69)".

КМП - "Книга Марко Поло".

СЛ - "Сборник летописей".

СС - "Сокровенное сказание".

О ПРОБЛЕМЕ СУВЕРЕНИТЕТА^I И ГОСУДАРСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА
В ЯПОНИИ (1870–80 гг.)

В 1874–89 гг. в Японии развернулось буржуазно-демократическое движение, известное под названием "движение за свободу и народные права". Оно было направлено против абсолютистского правительства, представлявшего интересы самурайства юго-западных княжеств Сацума и Тёсю и связанной с ним части буржуазии. (Главным образом это была крупная буржуазия, ведшая свое происхождение от торгово-ростовических домов эпохи Токугава).

Хотя после незавершенной буржуазной революции 1867–68 гг. в стране был осуществлен ряд буржуазных преобразований, правительство, в силу особенностей своего классового состава не было заинтересовано в коренном изменении социальной и государственной структуры.

Монополизация власти кликой Сацума-Тёсю, засилье бюрократии в государственном аппарате, недостаточно последовательный характер буржуазных преобразований вызывал недовольство прогрессивно настроенной части самурайства и буржуазии, а также крестьянства. Эти круги были представлены в основном средней и мелкой сельской буржуазией, имевшей двойственную природу: она сочетала в себе черты мелких капиталистических предпринимателей – владельцев шелкопрядильных и ткацких мануфактур, и помещиков, эксплуатировавших крестьян-арендаторов.

Участники "движения за свободу и народные права" выступили с требованием введения представительной системы, посредством которой они хотели ограничить власть кланового правительства. Неоднородность движения по социальному составу обусловила возникновение в нем двух направлений – сторонников умеренных и сторонников более радикальных преобразований, которые по-разному понимали задачи движения. Противоречия между ними проявлялись как в практических действиях, так и в вопросах теории и не могли не коснуться такой существенной проблемы, поставленной в ходе движения, как форма государственного устройства. Это хорошо видно на примере дискуссии о суверенитете, возникшей в конце 1870-х – начале 1880-х годов и нашедшей отражение на страницах газет. Идеологи буржуазии уделяли большое внимание вопросу о суверени-

тете как принципу, определяющему форму государственного устройства. Правительство также не могло пройти мимо этой проблемы и, пытаясь избежать радикальных перемен, предложило свой вариант ее решения. Таким образом, в Японии в 1870-80 гг. наметилось три точки зрения по вопросу о суверенитете.

Мнение правительства было высказано газетой "Нити-нити". В статьях, которые публиковались на ее страницах, говорилось, что в принципе в разных странах, в зависимости от их социальных обычаев, национальных традиций и характера народа, суверенитет может принадлежать либо только монарху, либо монарху и парламенту, либо народу. Поскольку в Японии на протяжении двух с половиной тысяч лет власть неизменно принадлежит императорскому дому, то и впредь обладателем суверенитета в этой стране может быть только монарх.

В соответствии с такой трактовкой понятия о суверенитете проправительственные круги в начале 1880-х гг. выступили с проектом конституции, согласно которому император объявлялся "потомком богов", ему предоставлялись неограниченные права главы государства, действия его не подлежали контролю ни со стороны правительства, ни со стороны парламента. Права граждан, хотя и признавались в принципе, но настолько ограничивались рамками законов, что это фактически сводило их на нет. Этот проект отражал интересы крупной буржуазии и полуфеодалов-помещиков, связанных с правительством и всецело поддерживавших монархию, и явился прообразом конституции 1889 г.

Мнение обуржуазившегося дворянства и средней буржуазии - сторонников умеренных реформ было высказано газетами "Майнити", "Тэй", "Хоти". Они считали, что суверенитет должен принадлежать одновременно монарху и парламенту. Эта точка зрения на суверенитет нашла отражение в ряде проектов конституции, согласно которым образцом государственного строя считалась парламентарная монархия типа английской. При этой форме правления монарх не обладал всей полнотой государственной власти, но ему предоставлялись определенные права, такие, как право объявления войны и мира, право роспуска парламента, право вето. Законопроекты должны были обсуждаться парламентом и утверждаться монархом. Парламент должен был состоять из двух палат и в него могли быть избраны только самураи, богатые крестьяне и торговцы. Таким обра-

зом, умеренное крыло "движения за свободу и народные права" преследовало ограниченные цели — установление конституционно-монархического строя с участием в управлении более широких слоев средней буржуазии и помещиков.

С иным решением проблемы суверенитета выступило радикальное крыло "движения за свободу и народные права". Его идеологи находились под влиянием социально-политических теорий Французской буржуазной революции, в частности Ж.-Ж. Руссо. У него они и заимствовали принцип народного суверенитета. Японский последователь Руссо, переводчик на японский язык "Общественного договора", выдающийся мыслитель, ученый и общественный деятель Накаэ Тёмин (1847—1901 гг.) считал, что суверенитет есть проявление высшей воли народа, неотчуждаем от него и неделим. Поэтому монарх является всего лишь слугой народа, а правительство — орган исполнения общей воли народа.

Принцип народного суверенитета и естественных прав человека лежал в основе проекта конституции, составленного другим идеологом радикального крыла "движения за свободу и народные права", журналистом и общественным деятелем Уэки Эмори (1857—1892 гг.). Верховная власть, говорилось в главе проекта о "Законах и правах государства", находится у всего японского народа, является единой, неделимой, неприкосновенной и неотчуждаемой. В проекте Уэки гражданские права и свободы признавались без ограничений за всеми слоями общества, утверждалось всеобщее избирательное право (в том числе и для женщин), отрицалось божественное происхождение императора. Этот проект был наиболее демократичным из всех, составленных в Японии в период "движения за свободу и народные права". Однако и он допускал существование императора как символа государства. Идея республиканизма еще не получила широкого распространения в Японии в 1870—80 гг.² Это говорит о недостаточной политической зрелости идеологов левого крыла движения и свидетельствует о слабости сил радикального лагеря, представители которого стремились отразить интересы широких социальных слоев — мелкой буржуазии и крестьянства. Они отстаивали принцип народного суверенитета и всеобщее избирательное право. Но даже самые радикальные проекты конституции не шли дальше предложений о введении конституционной монархии с сильно ограниченной властью императора.

Таким образом, на раннем этапе развития капитализма, когда пролетариат еще только начинал формироваться как класс, а движение крестьянства было стихийным и раздробленным, основной силой "движения за свободу и народные права" явилось либеральное дворянство и сельская буржуазия, именная, как отмечалось выше, двойственную социальную природу. Эта двойственность отразилась на решении ряда вопросов, поставленных в ходе движения. С одной стороны, как капиталистические предприниматели его участники были заинтересованы в расширении своих политических прав и поэтому выступали за учреждение парламента. Но с другой стороны, как помещики, эксплуатировавшие крестьян, они видели в абсолютистском правительстве и монархии своего естественного и традиционного союзника и поддерживали их. Поэтому в конечном счете либеральное дворянство и буржуазия не стремились к радикальному преобразованию государственного строя. Их понимание проблемы суверенитета и форм государственного устройства является одним из доказательств этого.

¹ В эпоху буржуазных революций XVII-XIX вв. (в том числе и в Японии во второй половине XIX века) под понятием "суверенитет", или "верховная власть" (主権) подразумевалась совокупность всех прав, обеспечивающих обладание абсолютной властью на данной территории как в области политической, так и в области социальной.

² Некоторые японские ученые указывают, что в неопубликованном произведении "Мутэн дзацуроку" (Записки о ненужности императора) Уэки Эмори выступает как сторонник республики. Они полагают, что идеологи радикального крыла движения не высказывали открыто свои республиканские взгляды отчасти по конспиративным соображениям, отчасти потому, что, признавая в душе республику наилучшей формой правления, считали ее неприемлемой в Японии в силу отсталости страны. См. Изнага Сабуру, Какумэй сисо-но сэнкүсү - Уэки Эмори-но хито-то сисо Токио, 1958 г., с.129.

О ДВУХ ТЕРМИНАХ БУДДИЙСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

О. Изучение буддийской психологии как одного из важнейших элементов древнеиндийской культуры предполагает, в качестве предварительного условия, описание ее категориального аппарата. Ниже мы попытаемся на основе двух абхидхармических (т.е. специально-психологических) текстов Васубандху¹ и Асанги² выяснить значение ключевых слов (терминов) *kleśa* и *āśrava*, представляющих центральные понятия психологии Хинаяны. Одновременно мы приводим тибетские и китайские эквиваленты санскритских ключевых слов, поскольку установление рядов терминологических соответствий имеет совершенно самостоятельное значение при интерпретации буддийских текстов, не сохранившихся в оригинале и дошедших до нас только в китайских и тибетских переводах.

1. *kleśa*³ (букв. "мучение", "боль", от корня *klī* - "причинять боль, мучение"; "доставлять беспокойство"; "приводить в возмущенное /возбужденное/ состояние") = тиб. *ñon moñs pa* ("несчастье", "беспокойство") = 惑 (букв. "смута", "соблазн". Этот иероглиф является малоупотребительным синонимом классического китайского эквивалента *kleśa* - 煩惱, букв. "гнев - волнение". Здесь интересно отметить, что согласно О.Розенбергу⁴ иероглиф "хо" передает также значение санскр. *apūṣya*, термина, выступающего в системе описания ключевого слова *kleśa*).

Как один из фундаментальнейших терминов буддийской психологии, *kleśa* обозначает состояние и функционирование сознания (психики) "обычного человека" (*prthagjana* = *so so'i akuṣe bo* = 異生⁵), ориентированного на сансару (*akuṣalacitta* = *mi dge ba'i sems* = 不善心). В буддологических исследованиях этот термин переводится обычно как "страсть" или "загрязнение", что в строго-техническом смысле не вполне удовлетворительно, т.к. хотя "страсть" (*rāga* = *'dod chags* = 貪) действительно является формой активного (взрывного) проявления (*ragyavasthāna-kup nas ldan ba* = 經⁶) одной из основных *kleśa*⁶, но в абхидхармической традиции⁷ насчитывается 6 таких *kleśa*, имеющих не менее универсальный характер (*kleśamahāvṛṇika* = *ñon moñs pa'i chen po'i sa* = 大煩惱地法⁸), и при такой интерпретации динамика психического процесса сводится лишь на один из своих элементов.

Что касается перевода термина *kleśa* как "загрязнение", то здесь смешиваются два аспекта функционирования "неблагого" (*akṣaḥa=mi dge ba= 不善*, т.е. "неблагоприятного" с кармической точки зрения) сознания: его данное конкретное состояние (*gāga, moḥa, dveṣa* и т.д.) и общая тенденция сохранения этого состояния (*āgrava=zag pa= 漏*, об этом термине см. ниже). Оба термина синонимичны только в том смысле⁹, что они описывают состояние и тенденцию "неблагого сознания, от которого следует избавиться" (*heya=grañ baḥ bya ba= 所斷*)¹⁰.

Исходя из спектра значений ключевого слова (термина) *kleśa* в абхидхармических текстах, мы предлагаем переводить его как "аффективность сознания (психики)", "аффективное состояние" или "аффект". Такой перевод представляется более адекватным, т.к. под понятие аффективного состояния могут быть подведены не только чувства и эмоции в состоянии острого возмущения (взрыва), но и более устойчивый эмоционально-чувственный тон, детерминирующий настроение и темперамент субъекта. В отдельных случаях (определяемых чисто стилистическими соображениями) может быть принята интерпретация, предложенная Г.Гюнтером: "эмоция", "эмоциональная неустойчивость", "эмоциональность"¹¹, с той существенной коррекцией, что с точки зрения хиньянской психологии любой эмоционально-окрашенный опыт является принципиально неудовлетворительным (*duḥkha = sdug bañal = 苦*), т.к. он носит преходящий характер (*anitya=mi rtag pa= 無常*).

Наиболее общее определение, точнее, описание ситуации, в которой проявляется аффективность сознания (психики), приводится у Асанги: "Что является признаком (*lakṣaṇa*) аффективности? - Когда некоторая дхарма, обладающая свойством волнения (*aprahāṇta*), приводит тело и сознание в состояние возмущения, то это и является признаком аффективности"¹². Как видно из этого определения, в самом термине *kleśa* имплицитно конфликтность объективной ситуации, к которой субъект не смог сознательно приспособиться, что в результате и вызвало аффективный взрыв.

В Хиньяне любая форма эмоциональной неустойчивости считается препятствием (*āvagaḥa=agrīb pa= 障*) на пути к полному преобразованию психики, поэтому в хиньянской персонологии иерархически высшим типом личности признается архат, или святой мудрец, который, согласно буддийской этимологии¹³, "уничтожил своих врагов"

(ari + han), т.е. аффективность сознания.

2. При классификации дхарм как элементарных состояний сознания буддийские теоретики вводят специально-психологические понятия sāṃgrava (=zag pa dañ bcas = 有漏) и anāṃgrava (=zag pa med pa = 無漏)¹⁴. Термин āṃgrava образован от ā + grū в значении "вытекать" или "течь по направлению к...". (В китайском переводе иероглиф 'доу' имеет значение "протекать").

В системе абхидхармической психологии этот термин обозначает естественную тенденцию к сохранению данного состояния сознания (точнее, психики) индивида, полностью детерминированную аффективностью его эмоционально-чувственного тона, темперамента или характера. На уровне формального описания дхарм термин sāṃgrava указывает на типологию и динамику потока сознания, узловыми элементами которого выступают конкретные kleśa - страсть, ненависть, отвращение и т.д. Согласно абхидхармистам, эти состояния психики (āṃgravāḥ) проявляются либо в активной, взрывной форме, либо присутствуют в подсознании как нереализованные потенции (anupāya=bag la ñal ba= 隨眠)¹⁵. Термин anāṃgrava соответственно обозначает противоположную тенденцию к невозмущению сознания (психики).

Интересно отметить, что в джайнской традиции словом āṃgrava (пали: āsava) называется особая кармическая "материя", проникающая в тело одушевленного существа через поры его кожи. Аналогичное представление было характерно и для древнего (доабхидхармического) буддизма, в котором слово āsava обозначало "вытекание страстей" (kilesa), существующих в сознании "обычного человека" (prthagjana), и соединение их с объектами внешнего мира¹⁶.

Такое понимание термина āṃgrava, непосредственно связанное с этимологией слова, является первичным и исторически, т.е. оно восходит к добуддийскому периоду индийского психологического умозрения.

I Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P.Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. vol.VIII, Patna, 1967. (В следующих ссылках: АКВ).

Тибетский перевод этого текста (первый и половина второго раздела) издан Ф.И.Щербатским в Bibliotheca Buddhica, т.XX. Петроград, 1917.

Перевод Спьянь-цзана в Taisho Tripitaka, Tokyo, 1924-34, т.29, № I558.

Перевод Парамартхи там же, т.29, № I559.

² Abhidharmasamuccaya of Asaṅga. Ed. by P.Pradhan. Santiniketan, 1950 (В последующих ссылках: Asm.).

³ АКВ, I.3.

⁴ О.О.Розенберг, Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Часть I. Свод лексикографического материала. Токио, 1916, с.195,2.

⁵ В переводе Парамартхи 凡夫, с.170,в.

⁶ АКВ, У.1-2.

⁷ Asm., с.68-69.

⁸ Ср. Mochizuki, Bukkyō daijiten. Tokyo, 1958-1963, т.4, с.3430, в.

⁹ См. АКВ., У, 40 и Asm., с.71.

¹⁰ АКВ, I, 40.

¹¹ См. Н.В.Guenther, Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972, p.39, 43, 64.

¹² Asm., с.80.

¹³ См. Encyclopaedia of Buddhism, vol.II, p.41-42, а также АКВ., VI, 45.

¹⁴ АКВ., I.4.

¹⁵ Термин anuśaya образован от корня śī(śaya) "лежать", и означает буквально "жить вместе", "прилежать", "примыкать". Это последнее значение передается санскр. samanuśerate в тексте Васубандху (АКВ., I,4). В тиб.переводe, однако, ему соответствует kun tu rgyas par 'gyur от глагола rgya ba "развиваться", "увеличиваться". Соответственно, у Спьянь-цзана 隨增, "возрастать", "увеличиваться". Ложная калька обоих переводов обусловлена, видимо, ошибочным отождествлением двух санскритских корней śī "лежать" и śī "накапливать".

¹⁶ См. Encyclopaedia of Buddhism, vol.II, fasc.2, p.202.

СРЕДНЕАЗИАТСКОЕ ХУДАТ (к этимологии слова)

Среднеазиатская титулатура, как известно, недостаточно изучена. Специально посвященные ей работы редки. Между тем ее последовательная разработка может дать много для историков, изучающих страну. Одним из таких интереснейших и хорошо известных, но еще не раскрытых титулов представляется среднеазиатское *худа́т*, зафиксированное в мусульманских источниках в титулатуре правителей областей значительного региона от Балха до Бухары. К их числу относятся владельцы Бухары и Варданы, соперничавшей с первой в Бухарском оазисе, носившие титулы *бухдурхуда́та* и *варда́нхуда́та*, иными словами *худа́та* Бухары и *худа́та* Варданы. Аналогичный титул носил владелец Чаганиана, именуемый в источниках *чага́н-худа́том* или *сага́н-худа́том* (в зависимости от языка источника), и правители Хутталя, Гузгана и самого Балха. Такого же порядка титул носил также основатель династии Саманидов, родовитый владелец балхского селения Саман, липо вполне реальное (ум. в 738 г.).

Этимология слова *худа́т* не установлена. Его значение как титула владельцев областей в домусульманское время определено в свое время В.В. Бартольд. Графические варианты титула в разноязычных мусульманских источниках (арабских и персидских) *خداة* / *خداات* *худа́т* и *خداة* *худа́т* - до сих пор дают повод считать его словом, искаженным арабской графикой. Так, по мнению Р.Н. Фрая и В.А. Лившица, оба эти варианта представляют арабизированные формы перс. *خدا* *худа́*, снабженного арабским суффиксом *та марбу́та*¹. Между тем, как представляется, титул *худа́т* именно в том виде, в котором он зафиксирован в мусульманских источниках с конечным *та* или *та марбу́та* (*خداات* или *خداة*), легко находит себе объяснение на иранской почве, как незазвидельствованное в собственно согдийских источниках согдийское (или заимствованное в согдийском) * *xwδ't* (* *xuδāt*), представляющее фонетически закономерное позднее отражение авестийского *hu-δāta-* 'хорошо данный' в смысле 'прекрасно сотворенный' - известного эпитета богов в Авесте². Предлагаемая этимология балхо-бухарского титула *худа́т* поддерживается засвидетельствованным в среднеперсидской зороастрийской литературе прилагательным *hudaē*, за которым закрепилось понятие 'благочестивый', 'созданный во

благѣ, того же происхождения.

Содержание балхо-бухарского титула $\chi u d \dot{a} t$, сохраненного нам мусульманскими источниками, для Средней Азии соответствующего времени определено источниками достаточно четко. Так титул $\chi u d \dot{a} t$ -а, согласно местному древнему преданию о заселении Бухарского оазиса и доисламской его истории, приведенному в двух из наших важнейших мусульманских источниках по Средней Азии Летописи Табары и Истории Бухары Наршахи (в ее персидском изводе), первым получил большой (бузург) дикхан Бухары. Получил он этот титул в силу того, что принадлежал к древнему дикханскому роду (دهقان زاده قدیم بود) и ему принадлежала большая часть поместий (т.е. культурных земель) в Бухарском оазисе и большинство земледельческого населения последнего стало его кади́варами и хидматгарами, т.е. людьми, зависимыми от $\chi u d \dot{a} t$ -а. Таким образом, титул $\chi u d \dot{a} t$ в двух из наших главных мусульманских источников по Средней Азии выступает как титул владетельных дикхан областей, чье место среди прочих дикхан определялось двумя показателями: во-первых, экономической силой и, во-вторых, знатностью и древностью рода. Основой же экономического первенства $\chi u d \dot{a} t$ а, согласно тем же двум источникам, являлись обширность его земельной собственности и многочисленность зависимых от него мелких земельных собственников и безземельных земледельцев (согд. $kty\beta r$ - 'кадивары' и $'sp's'yt$ 'слуги'). В согдийских источниках к владикам Бухары и Чаганиана, как известно, прилагается титул $\chi w\beta(w)$ (согд. $rw\chi'g \chi w\beta$ и $s\chi'n \chi w\beta$ или $s\chi'nk \chi w\beta$), т.е. другой, рассмотрение которого выходит за пределы настоящей статьи. Здесь мы ограничимся лишь указанием на то обстоятельство, что этот второй титул, этимология которого еще не установлена, в источниках соответствующего времени выступает как наследственный титул главы знатного рода, а равно и как общее обозначение представителей высшего сословия, собственников замков и земель, тогда как балхо-бухарское $\chi u d \dot{a} t$ как титул присваивался крупнейшим из $\chi w\beta$ =ов, т.е. первым среди равных, выступающим в качестве правителей целых областей. В таком случае понятно, почему последние могли носить оба эти титула одновременно: титул $\chi w\beta(w)$ в качестве главы рода, и титул $\chi w\beta\delta't$ (ар.гр. $\chi u d \dot{a} t$) в качестве крупнейших из $\chi w\beta$ =ов областей, владетелями которых они выступают (ср. титулатуру на согдийских монетах такую, скажем, как $rw\chi'g \chi w\beta$ $k'w'$, $\chi w\beta$ $pnc\chi$ $MR'YN$ и $\chi w\beta$ $t\delta wn$).

Мы сейчас не можем сказать, когда именно появились эти оба титула в Средней Азии и за ее пределами, а также когда за ними закрепились указанные значения. Оба они имеются на древнейших монетах Бухарского оазиса парфянского круга. Оба они равно зафиксированы разноязычными источниками как титулы владетельных князей предисламской Средней Азии. Владетель Бухары, согласно упомянутому выше древнему преданию, получил его, как то полагают, в конце VI в. непосредственно после падения эфталитов. Во всяком случае, события, о которых говорится в этом предании, исследователи склонны относить именно к этому времени.

Не лишено вероятия, что титул ²хuḍāt, сохранный нам мусульманскими источниками в арабской графике, являясь в своей основе эпитетом богов, стал присваиваться владетелям областей Балхо-Бухарского региона, как свидетельство божественного происхождения их власти. Обоожествление царских (владетельных) родов для утверждения идеи избранности и исключительности царской власти — процесс хорошо известный для определенных периодов установления этой власти. Последнее, естественно, пока остается предположением. Возможно и то, что данный титул закрепился за местными владетелями под воздействием ортодоксального зороастризма Ирана. Как известно, зороастрийские храмы стояли как в Балхе, так и в Бухаре. Известен храм огня в селении Рамуш, согласно преданию древнейший из храмов Бухарского оазиса³. По монетным данным один из храмов последнего был посвящен богине Анахите.

Предложенная этимология среднеазиатского титула хuḍāt вряд ли может вызвать возражения. Как выше отмечено, ее поддерживает зафиксированное в среднеперсидской зороастрийской литературе фонетически закономерное прилагательное hudaṭ со значением "благочестивый". Существование этого титула в согдийской среде представляется вероятным.⁴

¹ В.А.Ливиниц, К.В.Кауфман, И.М.Дьяконов, "О древней Согдийской письменности Бухары". — ВДИ, № I, (1954), с.155: "Чтение huda(dāt) невозможно и по этимологическим соображениям, так как формы hudaṭ, huddaṭ с удвоенным или неудвоенным вторым согласным, представляют арабизованные формы слова хuḍā, снабженные обычным арабским суффиксом та марбута. Слово хuḍā имеет прозрачную этимологию. Предшествующая форма этого слова — х¹ḍāy засвидетельствована средне-персидскими текстами, где

историческое написание xvt'y ясно указывает на происхождение слова из x^va- 'сам' и tava- 'мочь', 'быть в состоянии'. К этимологии слова худā ср. авестийское прилагательное hu-dā(y)-(g.), hu-dā(y)-(j) (Altir.Wb., стлб.1822).

² Chr.Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904, стлб. 1824.

³ I.Markwart, Wehrot und Arang, Leiden, 1938, с.140 (прим.).

⁴ К среднеазиатскому худāt/худāt ср. самаркандское хуайна 'госпожа дома (байта)', 'дхканна' (Табари II, I473), представляющее, очевидно, позднее отражение авестийского Hu-dāēnā-(g.) (Altir.Wb., стлб. 1823). Ср. в согдийских текстах ywt 'ушх' 'госпожа', 'парица' (этимологию слова см. I.Gershevitch, A Grammar, § 133).

В.С.Спирин

К ПРЕДИСТОРИИ ПОНЯТИЯ "ГРАФИК (ДАО)"

Обратим внимание на два факта осознания древними китайцами некоторых черт своей культуры. Первыми среди культурных героев представляются Нюй Ва и Фу Си (см., например, Чжуцзы цзичэн, т.5, "Гуань-цзы цзяочжэн", стр.414). Существо этих персонажей выявляется в том, что изображались они держащими в руках циркуль и угольник. Они, таким образом, символизируют первенство рационального и, можно сказать, математического начала. Кажется, в противоположности к этому обстоятельству находится другой факт, а именно, большая популярность гаданий, в частности, "гаданий" на панцире черепахи (чжань, бу, буу). Здесь историческая традиция, вероятно, фиксирует как характерную и неизменную черту слепую веру в случайную игру потусторонних сил. Можно было бы полагать, что мы просто имеем дело с разными, по существу противоположными тенденциями в идеологии древнего Китая. Но дело осложняется тем, что мыслители классического Китая, которые, несомненно, были рационалистами, бережно, а то и почтительно относились к "гаданиям" на панцире черепахи. Они, как правило, признавали мудрость черепахи. Их критика говорила о недостаточности "гаданий", но не содержала их полного отрицания, она говорила о возможности более совершенных способов познания будущего.

Дело здесь не в тактической уступке принятым мнениям, почтении перед народными верованиями или благоговением перед предметами культа. Нужно иметь в виду, что такого благоговения не испытывали и лица, совершавшие "гадание" на панцире черепахи. Для них "черепаха" играла роль помощника, позволяющего выработать правильное решение. Решение в конце концов принимал сам человек, иногда и вопреки подсказке "черепахи". В этом мы видим весьма важное обстоятельство: "черепаха" не представляла какой-то мудрости, принципиально отличной от мудрости человека, возвышающейся над ней. Отсюда можно прийти к выводу об отсутствии принципиального противоречия между рационализмом и "черепахой".

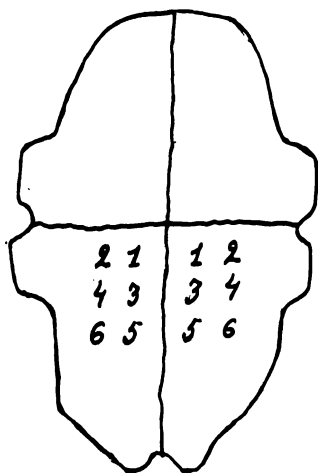
Остановимся на некоторых моментах рациональных операций, связанных с панцирями черепахи. Нашим объектом будут "черепахи" времени Чжоу, и более поздних времен, вернее, свидетельства о таких "черепахах" и операциях с ними.

Важнейшим свойством панциря черепахи является его сходство с моделью мира, согласно которой над плоской землей (нижний панцирь) имеется "круглое" небо (верхний панцирь).

Для "гаданий" использовался нижний панцирь. Его свойством является то, что он накрест делится центральными швами, которые очень похожи на оси прямоугольной системы координат. Судя по сообщению "Шицзи", знаменитые в древности черепахи панцири носили названия, так или иначе связанные с упорядочением пространства. В трактате "великого гадателя" (дабу), к которому мы еще вернемся, говорится, что панцирь ориентировался по странам света, так что сходство центральных швов с осями прямоугольной системы координат — это нечто более реальное, чем наши случайные ассоциации.

Большой мудростью "черепахи" было то, что панцирь мог представлять не какое-то частное физическое пространство, а упорядоченное пространство вообще, так сказать, математическое пространство. Такое понимание "черепахи", видимо, восходит к дочжоусским временам.

Присмотримся к одному из панцирей черепахи (см. "Седо дзэнсю" т. I, под ред. Оками Хачиро и др, Токио, 1954, стр. 49). В нижней части имеются цифры, которые расположены следующим образом:



Комплексы из шести цифр здесь симметричны относительно оси "у". Это аналогично современному расположению положительных и отрицательных цифр. Такая аналогия подтверждается тем, что для письменных текстов ось "у" разделяет предложения, которые читаются от оси "у" и отличаются часто лишь наличием или отсутствием отрицаний. Числа 2 и 5 здесь могут иметь особое значение, так как они представляют разные оси и полуоси. Это объясняет следующее, кажущееся абсурдным утверждение из "Мо-цзы": "Единица меньше двойки, но больше пятёрки" (Чжунцзы цзинчэн, т.4, "Мо-

цзы сянгугу", стр.199).

Понимание цифр 1,2...6 как точек в системе координат, совпадающей с пространством панциря черепахи, можно обнаружить и в следующих отрывках из "Сицы чжуани": "Двойка и четверка /имеют/ тождественный результат, но разные положения... тройка и пятёрка /имеют/ тождественный результат, но разные положения" (Шисань цзин, ч.1, "Ицзин", стр.432). Цитированные источники опираются на уже развитую теорию "Графика (дао)". Здесь они нам важны как свидетельства того, что эта теория прекрасно согласуется с представлениями о пространстве панциря черепахи.

Теперь попытаемся выяснить, как понимались в Китае классического времени те трещины на панцире черепахи, которые и предсказывали будущее - "линии (чжао)". Чрезвычайно ценным и, видимо, уникальным источником являются включенные Чу Шао-сунем в главу 128 "Шицзи" материалы "великого гадания" (дабу) (см. Сибубэйяо, т.50, "Шицзи", стр.1160 и сл.). Эти материалы являлись цельным трактатом и пособием по "гаданию" (бу). Он состоит из следующих частей: 1) Первые девять параграфов - это своего рода теория "гаданий". Она изложена в форме "канонов (цзин)", имеющих девятичленное строение. 2) Далее идут 20 задач на "гадание". 3,4) Формулы и выражения, встречающиеся в "гаданиях".

Анализ задач в сопоставлении с теоретическими положениями

показывает, что под "гаданием" (бу) здесь имеется ввиду использование некоторых правил ответа на альтернативно поставленные вопросы. Необходимой, решающей частью этих правил является отсылка к определенным свойствам "линии (чжао)". Эти линии представляются лучами, исходящими из центров четырех четвертей координатного пространства панциря черепахи. Если линии проходят в верхней части, они называются "головами". Если линии проходят в нижней части, они называются "ногами". В зависимости от угла наклона к оси "у" "голова" могут быть "поднятыми" (угол менее 45°) или "опущенными" (угол более 45°), а "ноги" "сдвинутыми" (угол менее 45°) и "расставленными" (угол более 45°). В зависимости от этих характеристик "линии (чжао)" пересекают основные оси либо в своей, либо в противоположной половине. С этим обстоятельством и связан положительный или отрицательный ответ в большинстве задач. Например, во второй из задач ставится вопрос "получится" или "не получится" (дэ, буцэ) вещь. Здесь существенными для ответа считаются "ноги". Положительный ответ связывается с "расставленными ногами", т.е. с тем случаем, когда соответствующие линии пересекают ось "у" в той же половине пространства, в которой находятся их исходные точки. Отрицательный ответ связывается со "сдвинутыми ногами", т.е. со случаем, когда линии пересекают ось "у" в противоположной половине пространства.

С современной точки зрения описанные "линии (чжао)" - это графики, имеющие точные и единственные значения в определенных точках.

В некоторых задачах обнаруживается представление о "линии (чжао)" как выражении отношения. Например, в четвертой задаче условием "победы"/шэн/ являются "расставленные ноги". Это можно понимать как графическое представление отношения $x > y$. Условием "не победы" /бушэн/ являются "сдвинутые ноги", что выражает отношение $x < y$.

Теоретическая часть трактата, называя линии "яшмовыми духами" (пйин), описывает их значение, например, в следующем параграфе:

- | | | |
|------------|-----------|-------------|
| а) 持龜以卵周環之 | г) 玉璽必信以誠 | ж) 不信不誠則燒玉璽 |
| б) 祝日今日吉 | д) 知萬事之情 | з) 楊其友 |
| 謹以梁卯煇黃紙 | | |
| в) 去玉璽之不祥 | е) 辯兆皆可占 | и) 以徵後龜 |

Использованное в отрывке "д" выражение "ваньши" (все множество дел) является особенно значимым ввиду его противоположности часто используемому в классической литературе выражению "ваньу" (все множество вещей). "Яшмовые духи" выражают познание не "вещей", а "дел", т.е. процессов, движений. Это познание не эмпирической данности "дел", а их "существа" (пин). В этом мы видим подход вплотную к пониманию "линий (чжао)" как графиков функций. В утверждении, что "яшмовые духи" обладают "достоверностью" (синь) и "соответствием действительности" (чэн), нет ничего удивительного и мистического. Мы тоже можем отнести такие характеристики к графикам функций.

Таким образом, имеются серьезные основания полагать, что практика "гаданий" на панцире черепахи, а также осмысление этой практики находились в русле выработки общего представления о функциях и их графиках. "Линии (чжао)" – это явления в принципе родственные "Графикам (дао)".

Т.Н.Султанов

О ВРЕМЕНИ ОБРАЗОВАНИЯ КАЗАХСКИХ ЖУЗОВ

В специальной литературе нет единого мнения о времени образования казахских жузов. В.В.Вельяминов-Зернов исходил из существования первоначально единого казахского владения, разделившегося в конце XVI – начале XVII вв. на три орды. Такого же мнения придерживается и Л.Крадер, но образование жузов он относит ко времени "вскоре после смерти их /казахов/ первого хана Касыма" (ум. после 1518 г.). Иное понимание процесса образования и времени возникновения жузов было высказано М.Красовским. Он полагает, что Казахское ханство сложилось из трех прежде самостоятельных орд, составивших основу трех жузов. Такими ордами, по его мнению, были, во-первых, владения Гирея (ум. в 70-х годах XV в.), Касыма, Тахира (ум. в начале 30-х годов XVI в.), во-вторых, Хакк-Назар-хана (ум. в 1580 г.) и наконец – Шигай (ум. в 1583 г.). Так же объясняет образование казахских жузов турецкий историк Р.Арат,

но, по его мнению, основу жузов составили самостоятельные владения Бурундука (ум. около 1511 г.), Касыма и Тевеккея (ум. в 1598 г.).

Гипотеза о сложении жузов в XV-XVI вв. в последнее время была отвергнута некоторыми казахстанскими учеными. Так, С.А. Аманжолов и Х.М. Адильгиреев полагают, что деление казахских племен на три жуза, начавшись в VII в., завершилось к X в. По утверждению В.В. Вострова и М.С. Муканова, "процесс сложения казахских жузов завершился ко концу XV в." При этом они, вслед за В.В. Григорьевым, неудачно возводят тюркское слово жуз ("сто", "сотня", а также регионально-административная единица) к созвучному арабскому джуз ("часть").

Отнесение образования трех казахских жузов к VII-X вв. основано на одном отрывке из сочинения географа ал-Мас'уди (X в.) "Промывальни золота и рудники самоцветов". Описывая тюркские племена Приаралья и Сыр-Дарьи, он писал: "Преобладают среди тюрков в этом месте жузы, (частью) кочевые, (частью) оседлые. Это племя из тюрков, оно (делится) на три группы: нижние (жузы), верхние и средние..."¹. В устаревшем французском переводе² и в вольном пересказе этого отрывка П. Лерхом³ употреблено отсутствующее в арабском подлиннике выражение: "подразделяются на три орды: Большую, Малую и Среднюю". Эта интерпретация текста и явилась основанием для ошибочного утверждения о существовании казахских жузов еще в X в. или ранее. В свою очередь, допущение о существовании казахских жузов в VII-X вв. позволило указанным авторам утверждать, что, поскольку жузы являются специфической формой социально-политической организации казахской народности, то, следовательно, эта народность сложилась на тысячелетие раньше, чем то зафиксировано в ранее привлекавшихся письменных источниках.

В истории казахского народа жузами принято называть определенные союзы племен, осознающих свою принадлежность к единой казахской народности и населяющих фиксированную традицией часть общекзахской территории. Такое понимание термина "жуз" общепринято. Между тем, если исключить неправильно интерпретированную цитату из сочинения ал-Мас'уди, появление определенной группы племен с названием "казахи" может быть отнесено лишь ко времени не ранее этно-территориального разграничения населения Узбекского улуса (узбеков, ногаев, "узбеков-казаков"), т.е. не раньше

10-х годов XVI в. И вполне закономерно, что первое упоминание одного из жузов зафиксировано в документе 1616 года: "И будучи [,,] проведали, что х [?] Колматцкой земле ныне в подданстве и в их послушанье Казачья Большая орда да Киргизская орда, и тем обоим ордам колмаки сильны"⁴. Естественно, что в обозначении "Казачья Большая орда" заложено указание на существование и другого объединения, известного нам по более поздним документам как "Казачья Малая орда". Русские карты, составленные в XVII в., также определенно указывают на казахские "орды" (жузы) во множественном числе. Остается непонятным, почему иногда первое упоминание казахских жузов (орд) в русских источниках относят, ссылаясь на донесение М.Тевкелева, к 1731 г.⁵

Таким образом, гипотезу о сложении казахских жузов в период между УП-Х вв. следует признать необоснованной.

Основываясь на приведенных фактах и соображениях, мы полагаем, что процесс образования казахских жузов, начавшись во втором десятилетии XVI в., завершился в основном на рубеже XVI-XVII вв., т.е. образование казахских жузов относится ко времени сложения собственно казахской народности; более того, объединение в жузы явилось конкретной социально-политической формой организации складывавшейся народности, формой получившей впоследствии традиционное и правовое ("Жети-Жаргы") закрепление.

¹ Материалы по истории туркмен и Туркмении, т. I. УП-XV вв. М.-Л., 1939, с. 166.

² Maçoudi, Les Prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, tome 1. Paris, 1861, p. 212.

³ П. Перх, Археологическая поездка в Туркестанский край в 1867 году. СПб., 1870, с. 6, прим. 8.

⁴ Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы, т. I. 1608-1683, М., 1969, с. 49.

⁵ М. С. Муқанов, Этнический состав и расселение казахов Среднего жуза, Алма-Ата, 1974, с. 25.

ОДЕЖДА НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ ДОМОНГОЛЬСКОГО ПЕРИОДА

Изучение истории костюма важно для историка и этнографа в трех отношениях:

- а) Костюм, как правило, отражает социальные различия и социально-экономическое неравенство в данном обществе.
- б) Различие формы одежды тесно связано с приспособлением ее к трудовым процессам.
- в) Национальный костюм является показателем этнической принадлежности, а также отражает специфику культуры и художественный вкус народа.

Данное сообщение ограничивается рассмотрением истории одежды трех народов, достигших высокого культурного развития незадолго до монгольского нашествия: уйгуров Турфанского оазиса, киданей и тангутов. Все три народа были в свое время тесно связаны между собой, что не могло не отразиться на развитии их материальной культуры, в частности, одежды. Близкие территориально, они, помимо влияния друг на друга, испытывали сильное влияние со стороны одних и тех же соседних государств с более древней и высокой культурой (см. ниже). Материалом служат дошедшие до нас изображения — фрески и картины.

Географическое положение Восточного Туркестана на древних караванных путях создало благоприятные условия для возникновения международных контактов, результатом которых явилось иноземное влияние на культуру и, в частности, на форму одежды народов Центральной Азии. У интересующих нас народов можно проследить китайское и иранское влияние.

Поскольку названные народы создали общество с ярко выраженным классовым делением, представляется целесообразным рассмотрение их национальной одежды в порядке социальной иерархии.

Простой народ менее других социальных групп подвергался влиянию извне. Кочевники, составлявшие значительную часть населения всех трех государств, носили одежду, удобную для верховой езды — широкие штаны, заправленные в сапоги с высокими голенищами, короткую рубаху и войлочную или меховую шапку.

В некоторых случаях мы видим на их изображениях не рубаху, а короткий халат или кафтан, подпоясанный узким поясом. Персо-

наки, одетые в такой костюм, встречаются среди уйгурских деревянных статуэток в Центральноазиатской коллекции Эрмитажа, а также среди донаторов на тангутских иконах, обнаруженных в Хара-хото. На одной из них — широко известной иконе Гуань-инь — слуги, сопровождающие знатного тангута-жертвователя, одеты в описанный выше костюм, с той разницей, что сапоги изображенных людей по-видимому войлочные, в отличие от кожаных сапог уйгуров, знатных тангутов и киданей. На одном из немногих сохранившихся изображений киданей мы видим ту же одежду — короткие кафтаны и широкие шаровары, заправленные в черные (кожаные) сапоги.

Зимой к этому костюму присоединялась верхняя меховая одежда. Этот костюм мы видим на картине сунского художника Чжао Бо-су "Возвращение с охоты".

Одежда горожан и земледельцев мало отличалась от одежды крестьян. Иногда вместо сапог употреблялись туфли и гетры.

Персонажи в таких костюмах фигурируют на фреске из Могаоку (монастырь в провинции Ганьсу, поблизости от Дуньхуана), изображающей тангутских чиновников со свитой. Знатные горожане — тангуты носили длинные халаты с узкими рукавами и узконосые сапоги. Если верить китайским источникам и иконографическому материалу, халаты богатых горожан были зеленого цвета. Изображения уйгурских и киданьских горожан до нас не дошли.

Представители знати всех трех народов тяготели к иноземной роскоши. На уйгурских фресках и рисунках мы видим пышные одеяния придворных, близкие к китайской и отчасти иранской одежде. Хотя уйгуры в известной степени были учителями тангутов во многих областях культуры, в одежде тангутской знати более прослеживается влияние Китая. То же можно сказать о киданях. Можно предположить, что высокая шапка с рубчатым верхом, часто встречающаяся на изображениях высших чиновников, была заимствована из Китая. Этот головной убор с незначительными изменениями фигурирует даже на манихейских фресках.

Следует отметить, что роскошные одежды китайского типа в тангутском государстве носили лишь высшее чиновничество и придворные. Костюм чиновников низшего ранга был прост и скромен — длинные халаты с узкими рукавами, остроносые сапоги, головная повязка для гражданских чинов и шлем для военных. Мы видим это форменное платье на упоминавшейся выше фреске из Могаоку, а

также на двух гравюрах из тангутской коллекции ЛО ИВ АН СССР.

Следует особо отметить широкие прямые мечи – может быть, те самые тангутские мечи, которые так ценились соседними народами.

Особую группу представляют доспехи воинов. На уйгурских фресках встречается большей частью панцирь, близкий к иранскому доспеху. Однако на некоторых рисунках мы видим пластинчатый доспех. Такой же вид вооружения мы встречаем у тангутов. Может быть, такой доспех, закрывавший все тело, служит защитой для воинов знаменитый тангутской конницы – "железных коршунов". Китайский шлем с назатыльником чаще встречается у тангутских воинов, в то время как для уйгуров характерен остроконечный шпик, иногда с забралом в форме колоколообразной маски с прорезью для глаз. Вооружение киданей, если верить китайским источникам, было довольно сложным и походило на тангутское.

Одежда духовенства во всех странах, где господствовал буддизм, была примерно одинаковой. На уйгурских фресках Турфанского оазиса и на тангутских иконах и гравюрах мы видим фигуры монахов в одинаковых, так называемых "лоскутных" рясах. Эти вполне реалистические изображения (иногда даже с элементами портретности) можно противопоставить стилизованному образу монаха в плотно облегающей тело одежде, с волосами, трактованными в виде сплошной массы. Этот образ, явно заимствованный из Индии и встречающийся в искусстве интересующих нас народов, определенно не соответствует реальному облику буддийских монахов Центральной Азии накануне монгольского нашествия.

На изображениях киданей и тангутов можно видеть интересную прическу – две косы на висках и валик волос надо лбом. Остальная часть головы выбрита. По-видимому, это и есть прическа "туфа", упоминаемая в китайских источниках. В государстве тангутов указом 1033 г. "туфа" предписывалось носить всему мужскому населению. Однако, и на тангутских, и на киданьских рисунках мы видим эту прическу главным образом у слуг. Чиновники и знать изображаются в шапках, так что судить о их прическе трудно. Примером того, как правящие классы могли носить иную прическу, чем подданные, служит Куча. В источниках говорится: "/жители Кучи/ стригут волосы, чтобы выравнять/?/ макушку. Один государь не стрижет волос". Нечто похожее на эту прическу можно проследить и у уйгуров. На некоторых уйгурских фресках встречаются персонажи,

у которых с висков свисают длинные пряди или косичи.

Изучение истории костюма обитателей Центральной Азии свидетельствует о их сложной социальной иерархии и международных контактах. Дальнейшие исследования, вероятно, пополнят наши знания в этих областях.

Э.Н.Тёмкин

О ЗНАЧЕНИИ ТЕРМИНА "PRATIBHĀ" В ТРАКТАТЕ БХАМАХИ "KĀVYĀLAŪKĀNA"

Слово "pratibhā" встречается у Бхамахи только в пятой карике первой главы, в общем контексте 3-10 карик, в которых говорится о роли и значении знаний и дарования писателя в литературно-художественном творчестве.

У Бхамахи сказано:

"guru-upadeśād adhyetum śāstram jada-dhiyo'py-alam
kāvyam tu jāyate jātu kasyacit pratibhāvataḥ", т.е.
"Даже /те/, у кого неповоротлив разум, вполне /могут/,
повторяя за учителем, выучить наизусть трактат /об
искусстве словесности/¹. Однако, создать /произведение/
словесного искусства² может лишь /тот/, чей /разум/
обладает /таким свойством/, как pratibhā"³.

Что же это за свойство? И что значит слово "pratibhā", определения которому Бхамаха в своем трактате, самом раннем из дошедших до нас текстов по теории литературы, не дает? Комментария на трактат Бхамахи, как известно, не существует. Позднейшие авторы данную карикку не цитируют и толкованию не подвергают.

С.К.Де, крупнейший исследователь санскритской поэтики, предлагает толковать "pratibhā" у Бхамахи как "poetic conception" или "conception of the poet"⁴. Другой выдающийся знаток и исследователь аланкарашастры П.В.Кане считает более корректным переводить это слово как "(inborn) creative faculty"⁵. Ему следуют переводчики трактата Бхамахи П.В.Н.Састри и Ч.С.Р.Састри⁶.

Толкование С.К.Де можно рассматривать всего лишь как интерес-

ное, но неаргументированное предположение. Мысль П.В.Кане о *pratibhā* = "(inborn) creative faculty" тоже не более, чем догадка, только более правдоподобная. Причем осторожно поставленное им от себя в скобках слово "inborn" вполне можно было бы освободить от скобок, ибо Бхамаха действительно ведет речь о врожденном свойстве. В третьей карике у него сказано: "...знание для того, кто не рожден быть поэтом", бесполезно⁷.

Нам неизвестны древнеиндийские тексты, в которых "creative faculty" обозначалось бы словом "*pratibhā*". В равной мере это относится и к "*poetic conception*". Напротив, софистика и гносеология в древней Индии широко использовали это слово, однако, в совершенно иных значениях. Естественно предположить, что Бхамаче, энциклопедически образованному мыслителю, были хорошо известны соответствующие тексты.

Здесь уместно будет отметить также, что Бхамача оставил без определения в своем трактате только те понятия, которые должны были быть хорошо знакомы его образованному читателю. Следовательно, если мы хотим адекватно очертить тот круг значений, который закодирован у Бхамачи словом "*pratibhā*", нам необходимо обратиться к тем текстам, в которых это слово встречалось современникам Бхамачи.

Однако, одно значение слова "*pratibhā*", видимо, самое первое по порядку, необходимо вытекает из особенности построения пятой карик. Это значение, можно сказать, лежит на поверхности.

Пятая карика строится на противопоставлении двух индивидуумов. Разум первого характеризуется как *jāda* (- вялый, медлительный, неповоротливый). Следовательно, разум второго правомерно в противоположность первому определить как спорный, быстрый, живой. Амарасинха подтверждает это: "...*pragalbhaḥ pratibhānvitaḥ*" См. АК, III, I, 25. Махешвара разъясняет: "*pragalbhaḥ pratibhānvitah dve sapratibhasya*. *Pratyutpanna-matitvam pratibhā*, т.е. "*pragalbha* и *pratibhānvita* - это /те/, у кого быстрый разум. *Pratibhā* - проворный ум". См. АК, 258.8. Таким образом, анализ структуры пятой карик и содержащейся в ней оппозиции *jāda* - *pratibhānvat* подсказывает нам первое искомое значение - проворство, быстроту, живость мысли.

Перейдем теперь к рассмотрению тех текстов по искусству вести полемику (*vādaṇyāya*) и теории познания (*pramāṇavidyā*), в ко-

торих широко использовалось понятие "pratibhā". Так, в NS Гаутама в разделе, описывающем полемические приемы и правила ведения диспута, читаем следующее высказывание: "uttarasya apratirattir apratibhā", т.е. "apratibhā есть неспособность найтись для ответа /оппоненту в споре/". См. NS, V, 2, 19. Ватсьяна так разъясняет эту сутру: "parapaksa - pratishedha uttaram. tad yadā na pratiradyate tadā nighrīto bhavati", т.е. "uttara - это возражение другой стороне /в споре/. Когда оно не приходит /на ум оппоненту/, тогда он терпит поражение" (букв. - он бывает пойман). См. NBh., 9II.4-5. Удйотакара к разъяснению Ватсьяны добавляет: "...apratibhā...mūḍhatvād iti", т.е. "/поражение в споре, фиксируемое как apratibhā, /возникает/ от ненаходчивости". См. NV, 558.24. Не менее выразительно сказано в "Таркамастре": "yadī parasya pratijñam nyāyavadī iksate dūṣane sa asamarthas tadā apratibhā, т.е. "если оппонент понимает тезис, /выдвинутый/ противной стороной, а возражение ему на ум не приходит, то /председатель диспута засчитывает ему поражение/ за apratibhā", т.е. за несообразительность, ненаходчивость. См. TS, 39.5-6.

Несомненно, Бхамхе, великому знатоку логики и софистики, эти тексты были известны и значение слов, точнее, технических терминов pratibhā и apratibhā в этих текстах в равной мере.

Таким образом, мы можем зафиксировать второе конкретное значение слова pratibhāvat - сообразительный, находчивый, изобретательный.

В текстах по теории познания pratibhā (=prātibha)⁸ используется также как технический термин, но в иных значениях. Так в "Ньяябхаше" у Ватсьяны содержится следующее высказывание: "...yat khalu idam prātibham iva jñānam pranidhānādy-arekṣam smārttam utpadyate kadācit tasya yugapad-utpatti-prasaṅgo hetvābhavāt", т.е. "...когда возникает /некоторое знание/, которое вдруг всплывает из памяти непреднамеренно, то факт его возникновения - беспричинен, и это знание подобно /знанию, именуемому/ prātibha". См. NBh., 587.7-8. Об этой "непреднамеренности, беспричинности" хорошо сказано у Прамастапады: "...yat prātibham yathārtha-nivedanam jñānam utpadyate tad ārsam ity-ācaksate. tat tu prastāreṇa devaṛṣiṇām kadācid eva laukikam yathā kanyakā bravīti śvo me bhrātā'ganteti hrdayam me kathayati iti", т.е. "... то знание, которое возникает как бы само собой /есть/

prātibha. Его /еще/ называют вещим. Оно, как правило, свойственно божественным мудрецам. Но иногда /оно возникает и/ у обычных /людей/. Например, девочка говорит: "мой брат завтра придет. Это мне сердце говорит". См. PDS, 258.3-7.

Шриджара, комментируя данный текст Прамаштапады, поясняет, что означает это "как бы само собой": "indriya-liṅgādy-abhāve yad artha-pratibhānam sva pratibhā...", т.е. "pratibhā есть /такое/ постижение объекта, которое /осуществляется/ без /участия/ органов чувств, умозаключения и других /источников достоверного познания/". См. PDS, 258.13. Здесь уместно будет вспомнить, что вайшешики различали четыре источника познания: непосредственное восприятие, умозаключение, память и провидение. Самое раннее и авторитетное заявление об этом мы находим у Прамаштапады: "vidyāpi saturvidhā. Pratyakṣa-laiṅgika-smṛty-ārsa-lakṣaṇā"⁹. См. PDS, 186,6-7.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что в теории познания Гаутама-Ватсьяяни-Прамаштапады pratibhā есть технический термин, обозначающий некое различающее постижение объекта, возникающее как бы вдруг, по наитию, само собой; знание - внечувственное, внелогическое, своего рода прозрение, присущее мудрецам божественной природы. Отсюда следует, что pratibhā-ārsajñāna-devaṛsīṇām jñāna-pratibhām jñāna. Вместе с тем Прамаштапада отмечает, что нечто похожее, своего рода телепатическое предчувствие бывает и у обычных людей.

Каким же все-таки образом приходит к рини это некое постижение объекта, которого он не знал, не воспринимает органами чувств, о котором он ранее не размышлял, это познание, совершающееся как бы вдруг?

Ответ на этот вопрос мы можем найти в сутрах Патанджали и у его первых комментаторов. Так в "Yoga-sūtrāṇi" сказано: "prātibhād vā sarvaṁ", т.е. "благодаря озаренности /разума йога, он различает/ все". См. YS, III, 32. Вьяса разъясняет: "prātibhād vā sarvaṁ. Prātibhām nāma tārakam tad-vivekajanya jñānasya pūrva-gūṇam. Yathodaye prabhā bhāskarasya tena vā sarvaṁ eva jānāti yogī prātibhasya jñānasya'otpattav-iti" т.е. "/у Патанджали сказано/ - prātibhād vā sarvaṁ. Озаренность (prātibha) - /таково/ наименование исходной формы различительного познания объектов, которое приносит /йогу/ освобождение /от цепи перерождений/¹⁰. Так же,

как солнечное сияние на рассвете /освещает все/, так и йог, когда приходит к нему озаряющее познание, распознает абсолютно все". См. YSBh., III, 32.

Здесь уместно отметить, что Патанджали и Вьяса, как, впрочем, Гаутама, и Прашастапада, употребляют технический термин *pratibha*, опираясь, по сути дела, на буквальное значение этого слова: *pratibha* = вспыхивание света, озарение.

Таким образом, мы можем зафиксировать еще одно искомое значение для *pratibhāvat* – способный к озарению, к внезапному интуитивному и внелогическому постижению, т.е. способный к открытию, к созданию нового. Именно так (вне связи с текстом Бхамахи) описывал позднее термин *pratibhā* Абхинавагупта (XI в.): "*pratibhā rūpva-vastu-nirvāṇa-kāśā grahī*", т.е. *pratibhā* есть разум, способный к созданию небывалых ранее объектов". См. Locana, 29.10. *grahī=grāhī* см. AK, I, 5, 12.

Тексты Патанджали и Вьяса подсказывают нам еще одно значение, которое Бхамаха, несомненно, учитывал. Речь идет о способности заренного йога различать "абсолютно все". Комментируя это *saṅgam eva*, Вачаспатишмира указывает, что здесь имеются в виду временные, пространственные, формальные и сущностные характеристики постигаемого объекта¹¹. Таким образом, перед мысленным взором заренного йога объект предстает зримо и ведно со всеми его признаками – общими и особенными. Следовательно, мы можем зафиксировать еще одно значение для *pratibhā* – вежур способность мысленно представлять себе объекты во всех их подробностях, не вступая с этими объектами в непосредственный контакт, независимо от их временных и пространственных примет. Эта способность ставила писателя на один уровень с провидцами, божественными мудрецами и богами, для которых все открыто и не существует неведомого. Именно эта способность дарования писателей дала основание Бхамаче утверждать, что творение истинного мастера художественной словесности – бессмертно, а сам он – ровня богам¹².

Однако, нам не следует упускать из виду, что деятельность писателя, по Бхамаче, состоит в создании художественного текста, художественного высказывания, в основе которого лежит образная, метафорическая мысль. Следовательно еще одно, специфическое значение термина *pratibhā* мы вправе определить как способность мыслить метафору и метафору выражать.

Итак, подводя итоги, допустимо следующим образом раскрыть содержание термина *pratibhā* у Бхамахи:

- 1) спорость, быстрота, живость мысли, понятливость;
- 2) сообразительность, находчивость;
- 3) озаренность, способность к творчеству, созданию нового;
- 4) ум великий, провидческий; способность мысленно представлять, видеть объекты со всеми их особенностями, независимо от их временных и пространственных примет;
- 5) способность мыслить и выражать метафору.

Изложенное выше показывает, что термин *pratibhā* у Бхамахи — неоднозначен. С его помощью Бхамаха описывает как общие, так и специфически словесно-художественные особенности творческого разума.

Проследивая пути, которыми проникает этот термин из философии и *vādaśāstrā* в теорию литературы, нетрудно увидеть, что уже здесь у Бхамахи мы обнаруживаем вполне четко очерченные истоки таких значений, как интуиция, воображение, творческий дар, поэтический замысел и т.п., которыми наделяли, как думают современные исследователи, термин *pratibhā* позднейшие теоретики литературы средневековой Индии¹³.

¹ 0 *kāvya* = словесное искусство см. Э.Н.Темкин, Мировоззрение Бхамахи, М., 1975, с.38 (далее — Э.Н.Темкин, Мировоззрение...)

² 0 *kāvya* = произведение словесного искусства см. там же.

³ См. Bhāmaha, *Kāvyaśālikāra*, ed. by K.P.Trivedi, Bombay, 1909, - BPRS, LXV, Appendix VIII; I,5 (Далее — Bh.,)

⁴ S.K.De, *History of Sanskrit Poetics*, Calcutta, 1960, vol.II, p.41.

⁵ P.V.Kane, *History of Sanskrit Poetics*, Delhi, 1961, p. 349.

⁶ См. Bhāmaha, *Kāvyaśālikāra*, ed. with English transl. and notes by P.V.N.Sastry, Tanjore, 1927, p.2; Bhāmaha, *Kāvyaśālikāra* ed. by C.S.R. Sastri with English transl. (pariccheda I-III), Madras, 1956, p.5; см. также A.K.Warder, *Kāvya Literature*, Delhi 1970, vol.I, p.83.

⁷ См. Bh., I,3.

⁸ См. Vācaspatiśāstra, *Tattva-vaiśārādī*, Bombay, 1892, BSS, XLVI 154,5 (далее, Vācaspatiśāstra, *Tattva-vaiśārādī*...)

⁹ См. Э.Н.Темкин, Мировоззрение..., с.41-42.

- IO См. Vācaspatimiśra, Tattva-vaiśārādī, 174.18.
II См. там же, 154.16-21; 155.1-5.
I2 См. Rh., I, 6-7.
I3 См. T.N.Sreekantaiya, "Imagination" in Indian Poetics, IHQ, 1937, vol.XIII, N 1, p.59-84; S.K.De, Sanskrit Poetics as a Study of Aesthetic, Bombay, 1963, p.33-47.

З.Я.Ханни

ПРОБЛЕМА ДИСКРИМИНАЦИИ ПАРИЕВ В ПЕРВЫЕ ГОДЫ БУРЖУАЗНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИИ В ЯПОНИИ

Стремящаяся к политической власти буржуазия в борьбе против феодальной структуры общества в качестве одной из основных обычно ставит задачу уничтожения сословной иерархии, которая ее сковывает и принижает. Так называемая реставрация Мэйдзи в 1868 году в Японии приоткрыла двери для буржуазных преобразований в стране. Однако при этом сложилось на первый взгляд довольно парадоксальное положение: пришедшие к власти буржуазные реформаторы не только не разрушили сословное деление общества, но приложили много усилий для его сохранения, а сегрегацию париев (дискриминируемой в течение сотен лет части населения страны) они практически даже усилили.

Первые политические лидеры эпохи Мэйдзи (1868-1912 гг.) - представители клановой аристократии, хотя и относились более терпимо к усилению в стране буржуазных порядков и часто даже сами решались на занятие предпринимательской деятельностью, вовсе не стремились к радикальным социальным переменам в стране. Непоследовательность их политики выразилась в настоячивых попытках совместить несовместимое: создать мощную капиталистическую экономику и новую армию, сохранив при этом все свои привилегии и основы старой социальной структуры, в том числе и сегрегацию париев.

В политических и общественных кругах Японии проблема дискриминации париев впервые в ее истории отчетливо прозвучала лишь в

1837 году во время восстания в Осака под руководством политического деятеля новой формации Осио Хэйхатино (1796–1837 гг.), который проявил достаточную гражданскую смелость, обратившись с прямым воззванием к жителям бураку – поселений, в которых проживали парии. Сторонники реформ из княжеств, боровшиеся в 60-х годах XIX века против сёгуната, обещали служившим в их военных ополчениях париям полное освобождение после своей военной победы. Но придя к власти, приверженцы перемен в стране пытались как можно меньше вторгаться в социальную сферу. Однако, встав на путь реформ, они оказались вынужденными идти по нему все дальше. Решая даже, казалось бы, второстепенные вопросы, они часто поневоле уделяли внимание и более важным. Так, в частности, произошло с проблемой париев, которую вначале они целиком игнорировали.

Когда в 1869 году в правительственных кругах обсуждался, на первый взгляд, чисто технический вопрос о пересмотре размеров старой единицы длины (ри), там неожиданно разгорелась дискуссия по проблеме сегрегации париев. Дело в том, что одной из парадоксальных и диких форм пренебрежения к жителям бураку в эпоху Токугава (1603–1868 гг.) было исключение из географических карт и путеводителей названий и всех необходимых параметров (длины по дорогам и площади по району) особых поселений. Таким образом искажалась общая топографическая картина страны, что после 1868 г. стало нетерпимым. Вполне естественно, что развернувшаяся по этому вопросу дискуссия распространилась на все стороны проблемы, и было выдвинуто предложение решать ее комплексно. Какие же в этом отношении имелись возможности?

Сами парии не имели тогда своей политической организации и четкого представления о возможных путях освобождения. Они лишь стихийно стремились к нему, изредка обращаясь к властям с соответствующими петициями. Не было в то время и демократических организаций других слоев населения (горожан и крестьян), а рабочий класс как самостоятельная политическая сила еще вообще не сформировался. Весьма ощутимым было прочно укоренившееся в широких народных массах предубеждение против жителей бураку. В этих условиях единственной действенной реформирующей силой оказались господствующие круги, которые в деле преобразований в бураку были тогда готовы на очень немногое.

Некоторые имеющиеся в нашем распоряжении официальные документы

дают достаточно четкое представление о невысоком уровне анализа проблемы париев и о неспособности и нежелании властей найти действенные пути к ее решению. Так в одном из опубликованных в 1869 году проектов отмены оословия париев его автор решился признать, что эта и хинин (две основные группы дискриминируемого меньшинства) в общем такие же люди, как и все остальные. Но необходимость отмены их сегрегации он определяет не этим обстоятельством, а неизбежным, по его мнению, презрением к Японии со стороны иностранцев в случае, если дискриминация в стране сохранится. И вместе с тем, высказав такую идею, автор не смог указать какие-либо приемлемые пути решения этой сложной социальной проблемы¹.

В другом, появившемся в печати в 1871 году, официальном послании властям уже были высказаны некоторые соображения о возможных способах уничтожения сегрегации жителей бураку. Его автор, либеральный политический деятель той эпохи, Оэ Таку, предлагал не просто отменить использование унижительных названий эта и хинин, но и способствовать более широкому участию париев в отдельных отраслях производства, в первую очередь - в животноводстве, в кожевенной промышленности и торговле, а также в противопожарной и полицейской охране. Наиболее предприимчивых из их числа он считал целесообразным отправить на освоение малообжитого Севера страны. Оэ Таку предполагал, что само повышение культурного, профессионального и нравственного уровня жителей бураку постепенно исключит явление сегрегации из жизни общества². Ограниченность этого проекта вполне очевидна. По существу он имел своей целью не уничтожение дискриминации, а приспособление неизвестно сколь долго сохраняющегося презираемого сословия к нуждам буржуазного общества.

Проходившее на этом уровне идей и предложений официальное рассмотрение проблемы имело своим естественным результатом малозначивший правительственный акт августа 1871 года - так называемый эдикт об освобождении эта и хинин, который формально отменил унижительные названия париев и декларировал их право на свободу выбора занятий. Однако довольно скоро выяснилось, что эта правительственная мера была лишь демагогическим жестом буржуазных властей, который практически не мог уничтожить сегрегацию париев. Более того, он способствовал значительному ухудшению их экономического положения, поскольку они лишились некоторых своих прежних

привилегий (монопольного права на производство кожаных изделий, освобождения от налогов и т.д.). Но вместе с тем этот эдикт дал властям юридическое основание отменить от себя любые обвинения в безразличии к проблеме сегрегации утверждением о том, что они уже сделали все, что от них требовалось.

Фактическое обострение проблемы сегрегации вскоре косвенно вынуждены были признать и в официальных кругах. В подтверждение этого мы можем сослаться на одно публицистическое произведение, изданное в 1886 году, через 15 лет после принятия эдикта об освобождении. Его автор, националистически настроенный ответственный деятель Министерства просвещения Сугиура Дзюго, молчаливо признавая сохранение в стране острой проблемы дискриминации, предложил еще один вариант ее решения, который в первую очередь увязывался им с новыми внешнеполитическими целями буржуазной Японии. Автор проекта считал, что, если от каждой семьи презируемого сословия удастся взять по одному крепкому человеку, то можно будет создать мощную армию в 90 тысяч человек, которую весьма целесообразно использовать для захвата острова Тайвань. На захваченном острове их усилиями следовало, по мысли автора, развивать различные отрасли производства и сельского хозяйства, работающие на экспорт (животноводство, выращивание сахарного тростника и табака). Тем самым, полагал Сугиура, одновременно были бы упрочены политические и экономические позиции Японии и решена проблема париев³.

Таким образом, в Японии в начале эпохи Мэйдзи еще не было ни объективных, ни субъективных предпосылок для подлинного решения проблемы дискриминации париев. Буржуазная революция осуществлялась крайне робко, непоследовательно и нерешительно. Власти, вынужденные считаться с классовыми переменами в стране, вместе с тем, всемерно стремились сохранить старое сословное деление. Отсутствовали политические организации угнетенных слоев общества, а значительная часть буржуазных реформаторов страны была неспособна отказаться от социальных идей и предрассудков феодализма. Да и сама капиталистическая система, основанная на социальном неравенстве, не могла обеспечить радикальное решение многих оставшихся ей от прошлого болезненных общественных проблем.

В этих условиях единственное, что, смогли получить жители бураку в начальном периоде буржуазного переустройства общества, был формальный эдикт о свободе. Практически же власти сохранили

сегрегацию, стремясь использовать париев для различных нужд капиталистического государства. Поэтому крайне сложная социальная проблема сегрегации продолжала все более обостряться вплоть до начала XX века, когда постепенно стали складываться некоторые новые условия для ее решения.

¹ Сб. "Дзинкэн-но рэкиси" (История прав человека), Кобэ, 1973, т.2, с.14-15.

² Сб. "Бураку мондай сэмина" (Семинар по проблемам бураку), Киото, 1970, т.IV, с.6-8.

³ Сб. Бураку мондай сэмина, т.IV, с.10-19.

Л.И.Чугуевский

К ВОПРОСУ О ФОРМАХ ЛИЧНОЙ ЗАВИСИМОСТИ В ДУНЬХУАНЕ

Среди найденных в Дуньхуане китайских рукописей имеется несколько документов, отражающих существование там форм личной зависимости. Фрагмент одного из таких свидетельств хранится в коллекции С.Ф.Ольденбурга под шифром Дх-1409¹.

Приведем его содержание:

В 24 день II-го месяца 6 года [эры правления/ Чжэнь-мин, в год [соответствующий циклу/ гэн-чэн (920 г. - Л.Ч.) <оставлен договор в том, что> недостаток в семье достиг такой крайности, что для дальнейшего существования нет возможностей. Поэтому, взяв ныне своего родного <сына> отдал его я Кан Фу-цэн лично в залог под шелк-сырец до полного расчета с займодатцем, а до тех пор [Ху-эр будет/ работать работ-служгой (奴子) в счет возмещения.... Ху-эру также не будет начисляться оплата [как за работу/ по найму, а когда [отец/ сможет достать шелк вернется домой. С момента отдачи Ху-эра в залог [отец/ не может помышлять отдать [его/ в наем какому-либо [другому/ подобному хозяину (если Ху-эр

по отношению к - Л.Ч.) инвентарю, скоту, .?., корзинам будет нерадивым, то (должен возместить - Л.Ч.) в ...-кратном размере Чтобы впоследствии не оказаться без доказательств, для будущего учинили запись.

Отдаваемый в залог

Получивший <мелк>

Свидетель.....

Свидетель.....

Несмотря на свою фрагментарность, документ этот позволяет увидеть не только причины, побудившие отца отдать в долговое рабство своего сына, но и те жесткие условия, которые оба они обязаны были безоговорочно выполнять. Сын работает у землевладельца, не получая никакого вознаграждения за свой труд, все это идет в счет погашения процентов, до тех пор пока отец не вернет долг. Более того, в случае порчи или утери хозяйского инвентаря или, как можно думать, гибели скота, заложнику могло угрожать дальнейшее закабаление.

Похоже, что в Дуньхуане к подобной форме закабаления прибегали и буддийские монастыри. Основанием для таких предположений может служить сохранившийся полностью текст парижской рукописи Р-3150. Из ее содержания видно, как один из трех братьев на тех же кабальных условиях должен был пойти к монаху Со в качестве "слуги за долги". Поскольку в названном документе монах Со выступает не просто под своей фамилией, а как должностное лицо (сэнчжэн) конкретного монастыря, то вполне, как считает Нинда Нобору, можно допустить, что он выступает от имени монастыря, который за предоставленную ссуду берет заложника и отдает его в дом сэнчжэна для услужения³.

Из документов, которые касаются непосредственно проблемы рабства в Дуньхуане, следует указать на найденный экспедицией Стейна и пока единственный известный текст контракта о продаже служанки-рабыни (S-1946)⁴, которую один зависимый от монастыря крестьянин (чанчжу байсин)⁵ купил у чиновника:

"В 12 день II-го месяца 2 года [эры правления] Чунь-хуа, в год [соответствующий циклу] синь-мао (991 г. - Л.Ч.) составлен договор в том, что дя Хань Лань-дин, испытывая крайнюю нужду в средствах <вследствие задолженности и?> отсутствия ткани, ныне имеющую в его семье служанку-рабыню (家妮子), по имени Лань-шэн, в

возрасте примерно 28 лет, продал чанчку байси Чжу Дань-суну, его жене и сыновьям. Стоимость женщины-рабыни [сторонн] определены в 5 пи⁶ (кусков) ткани [двух сортов:] шелка-сырца (生絹) и ложенного шелка (熟絹). В этот же день [в счет уплаты] внесены 3 пи шелка-сырца. [Остальные] 2 пи ложенного шелка в полное погашение стоимости [рабыни] должны быть уплачены не позднее конца 5-го месяца следующего года. Эти -человек [т.е.рабыня] и равноценный товар взаимно переданы друг другу.

С момента продажи [Лан-шэн] поступает в вечное - семья Чжу и его наследников, сыновей и дочерей - полное владение. Если в этот промежуток времени (т.е. пока будет жива Лань-шэн) объявятся родственники по прямой или боковой линии, которые опознают ее своей, то пусть тогда Хань Дань-дин и его жена отдадут [Чжу Дань-суну] свою седьмую дочь, которая признается подходящей заменой. Если случится, что будет объявлено эньцзе⁷, то оно не может стать поводом для пересмотра условий договора.

Обе стороны, встретившись лицом к лицу, обоюдно согласились считать решение окончательным. В соответствии с существующими правилами нельзя аннулировать [соглашение]. Если одна из сторон захочет его аннулировать, то уплатит противной стороне неустойку в один пи ткани сорта доулин⁸ и двух взрослых баранов⁹.

Боясь, что люди не поверят, [мы] составили настоящий договор, чтобы в будущем иметь [его в качестве] доказательства.

Каждому [из заключивших этот договор] дается 10 дней на раздумье, по прошествии их никакое раскаяние не будет принято [во внимание].

Покупаемая женщина Лань-шэн (подпись)¹⁰

Продаваемой женщины госпожа-хозяйка, 7-ая дочь (подпись)

Продаваемой женщины хозяин Хань Дань-дин (подпись)

Участвовавший в согласовании условий Бяо Фу-шэн (подпись)

Свидетель, монах монастыря Баоаньсы Чоу-да (подпись)

Свидетель, фалой монастыря Лунсинсы Юэ Шан-ань (подпись)

Приписка: (очевидно, результат 10-тидневных размышлений - Л.Ч.)

Один пи ложенного шелка согласились заменить на двенадцать дуаней¹¹ ткани [другого сорта] - шесть отрезами хе¹² и шесть отрезами байхе¹³. Каждый из них длиной по 1,2 чжана¹⁴. Должны быть уплачены не позднее конца 5-го месяца".

Как видим, яя Хань Дань-дин, оказавшись в тяжелом материальном

положении, был вынужден продать свою служанку в дом чанчжу байсина. Получается, что последние, сами зависимые от монастырей, могли иметь своих рабов. Следовательно, они обладали довольно прочной самостоятельностью, а в экономическом отношении могли быть несколько не беднее мелких чиновников. С точки зрения закона оба партнера - и монастырский зависимый (чанчжу байсин) и чиновное лицо (яя) - выступают здесь как равные стороны.

1 Описание рукописи см. в кн. М. И. Воробьева-Десятовская, И. С. Гуревич, Л. Н. Меньшиков, В. С. Спирин, С. А. Школяр, Описание китайских рукописей дунхуанского фонда института народов Азии, вып. I, М., 1963, № 1565.

2 Я я (押衙) - должностное лицо в аппарате цзедуши, ведавшее охраной мест расположения административно-управленческих учреждений, казенного имущества и т.п.

3 См. Нида Нобору, Тигоку хосэй си кэнкю (Дорэй нодо хо, кадзоку сонраку хо), Токио, 1962, с. 73-74.

4 См. Нида Нобору, То-мацу Годай-но Тонко дзин дэнко канкэй бунсё (дзинкаку-тэки фудзю китэй-ни пуйтэ), - "Сайки бунка канкю", Киото, "Ходзокан", 1959, т. 2, с. 84, илл. I.

5 О них см. Л. И. Чугуевский, Материалы к характеристике непосредственных производителей, работавших в монастырских хозяйствах в Дунхуане, - III и ПИКНВ, IX, 1973, с. 40-43.

6 П и (尺) - единица измерения тканей, кусок. Его установленные стандартные размеры составляли 4 чана (40 чи) x 1,8 чи (см. примечание I4). По дунхуанским документам размеры пи колебались от 36 до 40 чи, при ширине от 1,8 - 1,9 до 2 - 2,6 чи, причем пи служил единицей измерения для всех видов тканей, кроме хэ (см. примечание I2, I3). Куски (пи) хлопчатобумажной ткани (縑) были меньшей длины - 25-27 чи.

7 Э н ь э (恩赦) - специальные указы, издававшиеся, например, при провозглашении императором новой эры правления или вследствие каких-либо бедствий. Такие указы предусматривали смягчение мер наказания для осужденных или смягчение бремени определенной категории недомыщиков, а также задолжников по казенным и частным ссудам и различного рода сделкам, которые могли быть опротестованы.

⁸ Л о у л и н (縐綾) - название набивной (узорчатой) ткани. В словарях не зафиксировано. Очевидно, сокращенное от лоупзилли (縐機綾), местного названия ткани "(изготовленной) на вертикальном (ярусном?) ткацком станке".

⁹ В тексте - цзеян (羯羊), "валух". Судя по другим известным нам документам иероглиф "цзе" следует, пожалуй, понимать как название породы. Этим же иероглифом обозначали название одного из тибетских племен, населявших во II-IV вв. район современной пров. Шаньси. По названию этого племени в танском Китае появились цзегу - цзеские барабаны. Возможно, цзеян - это цзеская порода баранов.

¹⁰ Под подписями здесь следует понимать не фамилии участников сделки, а всего лишь поставленные ими условные знаки, заменяющие подпись.

¹¹ Д у а н ь (段) - отрез, единица измерения для грубых, некачественных сортов ткани. Во всех известных нам контрактах о займе тканей их размеры нигде не указаны.

¹² Х э (褐) - сорт грубой шерстяной ткани; дерюжка (см. примечание 6).

¹³ Б а й х э (白褐) - сорт ткани. Очевидно, сокращенное от байчоухэ (白紬褐) - белой (неокрашенной?) ткани, выработанной из некачественной пряжи, из оческов, обрезков.

¹⁴ Ч х а н (丈) - мера длины, равная 10 чи. При династиях Тан и У-дай I чи составлял 31,1 см.

Н.Л.Барташева

ТОПОНИМИКА КАФИРИСТАНА В "СИРАДЖ АТ-ТАВАРИХ"

Нуристан (бывший Кафиристан) – расположенная на территории Афганистана малоисследованная область Восточного Гиндукуша, отличающаяся большим своеобразием распространенных в ней языков, архаических черт быта и просуществовавших до конца XIX в. языческих культов. Нуристан сохранял свою обособленность от внешнего мира до 1895–96 г., когда он был завоеван войсками эмира Абдурахмана-хана, а языческое население обращено в ислам.

Исторические сведения о Кафиристани скудны, специальных сочинений, посвященных истории этой области, нет. В сочинениях мусульманских авторов и в записках европейских путешественников можно найти лишь беглые, зачастую неверные данные. Исключением является этап истории Кафиристана, связанный с завоеванием афганскими войсками. Наиболее обширный материал, касающийся этого периода, содержится в III томе официальной истории Афганистана "Сирадж ат-таварих". В разделах источника, описывающих завоевание Кафиристана, подробно рассказывается обо всех передвижениях афганских отрядов и оказывавших им сопротивление кафиристов, причем в ходе описания упоминаются названия кафирских селений, рек и т.д.

Общее количество приводимых в тексте хроники кафирских и дардских топонимов достигает примерно 130. Часть из них без труда поддается идентификации. Это названия основных долин и наиболее крупных селений. Идентификация же большинства упоминаемых названий требует тщательного изучения текста с учетом данных по топонимике, содержащихся в опубликованных работах (см. "Литература"). Расшифровка этих названий усложняется тем обстоятельством, что автор персоязычного источника допускает

в передаче географических названий многочисленные искажения, часть из которых представляет собой прямые ошибки автора или наборщика, а часть объясняется невозможностью передать средствами арабо-персидской графики звуковой состав кафирских и дардских языков. Кроме того, система топонимических названий Кафиристана очень сложна. Одни и те же географические объекты имеют разные названия у различных этнических групп, населяющих эту область, а также у их соседей (мунджанцев, пуштунов). Усложняют локализацию географических названий омонимия топонимов и использование автором микротопонимики.

В настоящее время для выполнения расшифровки имеется возможность привлечь новые материалы. Эти материалы содержатся в легенде недавно составленных на основании данных аэрофотосъемки карт Нуристана (I:50000; I:100000). В свою очередь, искажения, допущенные в легендах, по крайней мере, для части Нуристана, могут быть установлены и исправлены по топонимическим данным, собранным на месте А.Л.Гринбергом (неопубликованные материалы).

Нам удалось отождествить ряд упоминаемых в тексте "Сирадж ат-таварих" топонимов. В качестве примера приведем один из случаев. На стр.1238 III тома "Сирадж ат-таварих", где описываются события осени 1896 г., перечисляются кафирские селения, жители которых "не признали шариата и не вступили на путь повиновения правительству". Название одного из этих селений автор передает как

سورنج. Известно, что в основном завоевание Кафиристана было закончено к весне 1896 г. При этом в Восточном и особенно Центральном Кафиристане серьезного сопротивления эмирским войскам не оказывалось, зато на западе, в долинах рек Рамгал, Кулэм, Алингар происходили ожесточенные столкновения (Ю, стр.1173-1176). Основные долины и крупные селения Западного Кафиристана покорились завоевателям, однако этого нельзя было сказать о глухих высокогорных деревнях, расположенных в боковых долинах. (8, стр. 262; 9, стр.239). Вышесказанное дает основание предполагать, что селение سورنج следует искать в Западном Нуристане, в стороне от главных долин. Тщательное изучение карт (I; 3) и материалов немецкой экспедиции 1935 г., включающих и микротопонимику (5), показывает, что топоним с таким набором согласных отсутствует. Обращает на себя внимание графическое сходство с рассматриваемым топонимом названия Suric. Это небольшое селе-

ние в нижнем течении р.Шук, правого притока р.Кулэм (I; 3, лист 505КП; 5, стр.3II). Предположив, что سورنج и Suric - одно и то же селение, можно объяснить допущенное в тексте источника искажение, с одной стороны, трудностью для персоязычного автора передать кафирские фонемы, а с другой стороны, просто ошибкой при расстановке диакритических точек. Вероятность отождествления سورنج с Suric подтверждается и тем, что другие расшифрованные топонимы из списка на стр.1238 локализируются приблизительно в том же районе.

Выполненные расшифровки проводились в целом аналогичным образом, хотя в каждом случае требовался особый подход и привлечение различных источников.

Ниже приводится перечень наиболее интересных, с нашей точки зрения, расшифрованных топонимов.

- مونونر - Mununar, сел. в среднем течении р.Кулэм, между сел.Псентон и Широдами (3; 5).
- آته تاي - Atati, сел. в верховьях Башгульской долины (I).
- چار - Čamar, правый исток р. Рамгал; перевал, ведущий из Западного Нуристана в долину Панджшира (I,5).
- چتي - Čari, сел. на правом берегу р.Башгал, ниже сел. - Авлагал (5, 4, I).
- اسکنت - Skun, сел. в долине р.Алинггар (2, 3)
- نصرت گل - Saret, левый приток р.Башгал в нижнем течении (4,3).
- المواری - Alomari, сел. в долине р.Кулэм, ниже впадения р.Шук (5,3).
- اینوز - Amešov, сел. в верхнем течении р.Пич (6, 5, 4, I).
- اسپتر - Arsay, сел. в верховьях Башгульской долины (5, 4, I).
- اره گل - Arēgel, сел. в Башгульской долине, между сел. Аптсай и Баргроматал (5, 7, 3).

Часть приведенных в "Сирадж ат-таварих" топонимов на данном этапе исследования не поддается расшифровке и локализации. Таковы топонимы: اوشبر، راته کت، موک، وینی کسی، استر مکرام и некоторые другие.

Л и т е р а т у р а:

І. А.Л.Грюнберг, Карта Нуристана. Маршрутная схема, Страны и народы Востока, Средняя и Центральная Азия, М., 1971.

2. А.Л.Гринберг, Языки Восточного Гиндукуша. III. Язык кати. (Рукопись).

3. Карты масштаба I:50000; I:100000.

4. Edberg, Lenart and Lis Gramstrup, Index to Sir George Scott Robertson "The Kafirs of the Hindu-Kush", Jutland Archeological Society, Moesgård, 1971.

5. Deutsche im Hindukusch, Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition, 1935, Berlin, 1937.

6. G.Morgenstierne, The Waigali language, - Norsk tidsskrift for sprogvidenskap, Bd.17, 1954.

7. Turner, A comparative dictionary of the Indo-Aryan languages, London, 1962-69.

8. В.А.Ромодин, Последние годы домусульманской истории кафиров Гиндукуша и политика Абдуррахман-хана (по "Сирадж ат-таварих") - Страны и народы Востока, Средняя и Центральная Азия, М., 1971.

9. S.Jones, An annotated bibliography of Nuristan (Kafiristan) and the Kalash Kafirs of Chitral. Part Two, København, 1969.

10. فیض محمد کاتب بن سعید محمد مغول معروض بهزاره
[1914/15] ۱۳۲۲، ۳، کابل، سراج التواریخ، ج ۳،

Д.Д. Васильев

К ИЗДАНИЮ КОРПУСА ПАМЯТНИКОВ ТЮРКСКОЙ РУНИЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ БАСЕЙНА ЕНИСЕЯ

В 1973-74 гг., в соответствии с планом Советского комитета тюркологов, была осуществлена полевая часть работ по подготовке материалов для альбома памятников тюркской рунической письменности бассейна Енисея. Необходимость издания заново выверенных текстов на основании более совершенных копий уже давно отмечалась специалистами. Полевые исследования и копирование памятников проводились автором с группой сотрудников под руководством С.Г.Кляшторного.

В 1973 г. были выполнены фотокопии памятников тюркской рунической письменности Тувинского республиканского краеведческого музея, Минусинского музея им. Н.М.Мартыанова, Хакасского областного музея краеведения. Тогда же были вновь найдены и впервые сняты некоторые памятники, находящиеся на местности: скала Хая-Ужу (№ 24), стелы Саргал-Аксн (№ 60), Сутлут-Адыр-Аксн (№ 61), Канмылдыт-Хову (№ 62). На месте не удалось обнаружить памятников Чаа-Холь Ш (№ 15), Ортаа-Хем (№ 63), Ир-Холь (№ 70), Йиме (№ 73). По сведениям, собранным на местах, памятники Ир-Холь и Йиме увезены экспедициями, памятник Ортаа-Хем разрушен при полевых работах, судьба памятника Чаа-Холь Ш неизвестна.

В 1974 г. была произведена сверка отснятого материала с оригиналами, контроль полноты; были частично заполнены лакуны первичной съемки и заново сняты неудавшиеся фрагменты. На местах находок были сняты памятники Саянского каньона Енисея и ряд новых находок.

Съемка проходила в сложных условиях. Доступ естественного света к памятникам, хранящимся в павильоне Минусинского музея и под навесом Кызыльского музея, ограничен, а перемещение таких объектов как каменные плиты, некоторые весом более тонны, не всегда было возможно. Искусственная подсветка не всегда позволяла выполнить съемку сразу всего текста; значительная часть памятников требовала фрагментарного фиксирования. Это, естественно, повлекло дополнительный контроль полноты текста на фотографиях.

В итоге полевых работ в течение двух сезонов сведения о количестве памятников заметно изменились¹. После сверки всех хранящихся в музеях памятников с данными музейных фондов и архивов и учета новых находок число памятников существенно возросло.

Дополнения к списку памятников тюркской рунической письменности бассейна Енисея.

По списку ДТС под №№ 76-85 перечислены мелкие предметы с руническими надписями, сведения о местонахождении этих предметов были противоречивы или не указывались. В ходе работ все предметы, кроме обломка зеркала под № 76, были вновь найдены и отсняты на пленку. Дополнения к №№ 77-79, 84, 85, 87 лишь уто-

чают некоторые данные легенд предыдущих списков.

Следует особо оговорить памятники (три из которых изданы²), имеющие лишь отдельные рунические знаки, а не текст (№ 89-91, 99, 104, 106):

77. Зеркало П. Хранится в Минусинском музее, инв. № 5194 (в списке А.М.Шербака указано без порядкового №).

78. Монета I. Хранится в Минусинском музее, инв. № 1288 (по списку А.М.Шербака, инв. № 5885).

79. Монета П. По спискам ДТС и А.М.Шербака, монета утеряна. Обнаружена вновь сотрудниками Минусинского музея, где хранится под № 5617. Опубликовано в 1974 г.³

84. Зеркало III. Абаканский музей, инв. № 5242, в экспозиции (в списке А.М.Шербака указано без порядкового №).

85. Зеркало IV (светлое). Минусинский музей, инв. № 5243 (в списке А.М.Шербака указано без порядкового №).

86. Бляшка бронзовая от поясного набора. Считалась утерянной⁴, обнаружена сотрудниками Минусинского музея, ныне находится в экспозиции.

87. Пряслице. Минусинский музей, инв. № 2164. В списке А.М.Шербака под вопросом.

88. Пряслице (вернее, небольшой каменный амулет). Считалось утерянным⁴, в настоящее время находится в экспозиции Абаканского музея. Опубликовано в 1974 г.⁵

89. Галька из д.Ачурн. Найдена в 1913 г., обозначена XXII
№ 40.

Хранится в Минусинском музее, инв. № 9530-1327. Имеет руноподобные знаки, опубликована в 1974 г.⁶

90. Овирская плита. Найдена в 1955 г. А.Д.Грачом, опубликована в 1962 г.⁷. Имеет отдельные рунические знаки. Находится в экспозиции Кызыльского музея.

91. Беделигский валун. Находится в экспозиции Кызыльского музея, доставлен в музей А.Д.Грачом. Имеет отдельные рунические знаки.

92. Демир-Суг. Стела найдена в 1970 г. И.У.Самбу, хранится в Кызыльском музее. Опубликовано в 1971 г.⁸.

93. 94. Иыр-Сайыр I, П. Стелы находятся в урочище Иур-Архан, в семи км ниже впадения Хемчика на левом берегу Саянского Енисея. Опубликовано в 1972 г.⁹.

95. Хемчик-Боом I. Наскальная надпись в устье Хемчика, опубликована в 1973 г.¹⁰.

96.97. Хемчик-Боом II, III. Обломки стел, найденные в 1971 г. А.Д.Грачом рядом с предыдущей. Хранятся в Кызыльском музее, опубликованы в 1973 г.¹⁰.

98. Уйбат VI. Абаканский музей, экспозиция. Опубликовано в 1973 г.¹¹.

99. Кирпичи из Кызыльского музея. Доставлены в музей с раскопок городища Л.Р.Кнзласовым. На нескольких кирпичах имеется по одному знаку рунического алфавита.

100. Стела из окрестностей Баян-Кола. Найдена в 1971 г. Д.Д.Васильевым, хранится в Кызыльском музее, публикация в печати.

101. Байкалово. Наскальная надпись найдена Я.А.Шером в 1971 г. на берегу Красноярского водохранилища.

102. Псалги с кургана Аржан. Найдены при раскопках М.П.Грязновым в 1971 г., в настоящее время находятся в Красноярской экспедиции ЛО ИА АН СССР.

103. Означенная II. Найдена в 1972 г. М.И.Боргояковым и С.Г.Кляшторным, находится в ХакНИИЯЛИ.

104. Песчаниковая серая плита из Кызыльского музея. На сильно разрушенной поверхности видны несколько букв рунического алфавита. Происхождение неизвестно.

105. Стела из окрестностей Черби. Найдена в 1973 г. Ю.И.Трифоновым. В настоящее время находится на базе Саяно-Тувинской экспедиции АН СССР в г.Кызыле.

106. Хадынныг. Небольшая стела с отдельными руническими знаками. Находится на правом берегу Саянского каньона, в полукилометре от устья р.Хадынныг на терр.могильника.

107. Наскальная надпись на правом берегу Саянского каньона между впадениями рр.Беделиг и Чинге. Зафиксирована в 1973 г. С.Г.Кляшторным и Д.Д.Васильевым.

108.109.110. Оорзак I, II, III. Оленные камни с надписями, относящиеся к Уйской группе, найдены в 1974 г. М.П.Грязновым. Информация о них была сделана З.Б.Чадамба на УП тюркологической конференции в Ленинграде.

Кроме этих дополнений, документированных фотографиями, имеются сведения еще о восьми надписях в бассейне верхнего Ени-

сея. Имеются и их прорисовки. Однако необходима их проверка на месте.

Предложенные дополнения к списку енисейских памятников имеют предварительный характер, порядок номеров может быть изменен, также как и некоторые не совсем удачные названия памятников.

¹ По списку Древнетюркского словаря, Л., 1969, стр. XXII-XXVII, - 85 единиц; по списку, составленному А.М.Щербакон ("Туркологический сборник 1970", М., 1970, с. II2-II4), - 80 единиц.

² См. И.А.Батманов и др., Современная и древняя Енисейка, Фрунзе, 1962, с. 25; И.А.Батманов и А.Ч.Кунаа, Памятники древнетюркской письменности Тувы, вып. I, Кызыл, 1963, с. 65-66; вып. II, Кызыл, 1963, с. 40-41; А.С.Аманжолов, Две енисейские рунические надписи, УЗ ХакНИИЯЛИ, вып. XIX, с. 139-140.

³ А.С.Аманжолов, Указ.соч., с. 137-139.

⁴ А.М.Щербак, Указ.соч., с. II3.

⁵ Д.Д.Васильев, Руническая надпись на камне-амulette, III и ПИКНВ, X, М., 1974, с. 57-60.

⁶ А.С.Аманжолов, Указ.соч., с. 139-140.

⁷ И.А.Батманов, Указ.соч.

⁸ С.Г.Кляшторный, И.У.Самбу, Новая руническая надпись в Улут-Хемском р-не, УЗ ТувНИИЯЛИ, XV, Кызыл, 1971, с. 245-249.

⁹ Д.Д.Васильев, С.Г.Кляшторный, Руническая надпись Йыр-Сайыр, "Советская тюркология", 1972, № 2.

¹⁰ С.Г.Кляшторный, Рунические надписи Саянского каньона Енисея, УЗ ТувНИИЯЛИ, XVI, Кызыл, 1973, с. 228-231.

¹¹ В.Я.Бутанаев, Новая уйбатская сабра, УЗ ХакНИИЯЛИ, XVII, 1973, с. 149-152.

Принятое сокращение

ДТС - Древнетюркский словарь, Л., 1969.

О РЕДКОМ И МАЛОДОСТУПНОМ МАНЬЧЖУРСКОМ СОЧИНЕНИИ
"РЕЧИ СТА ДВАДЦАТИ СТАРЦЕВ"

В числе немногих оригинальных маньчжурских сочинений значится одно под названием "Речи ста двадцати старцев" – Тангу орин сакда ъ гисун саркиџан, – которое имеется в собрании ЛО ИВ АН СССР и которое в последнее время весьма заинтересовало зарубежных маньчжуроведов. Во-первых, потому что сочинение было написано по-маньчжурски, а затем уже переведено на китайский язык. Оно содержит сведения по истории основания династии Великая Цин и истории организации управления страной. Во-вторых, потому что сочинение никогда не издавалось, и в настоящее время в нескольких библиотеках мира имеется всего несколько списков рукописи¹.

Сочинение "Речи ста двадцати старцев" появилось изначально только на маньчжурском языке и в рукописном виде (1789–1791 гг.). В нашем собрании хранится двуязычный вариант текста, датированный 1809 г., имеет 8 тетрадей, 1 тао, цифр хранения: В 15. Первая тетрадь рукописи снабжена тремя Предисловиями, написанными тремя авторами в разное время. Первое из них принадлежит создателю основного текста Сун Юнь из рода Марат. Он завершил свой труд в 1789 г., находясь на службе в Урге. Сун Юнь утверждает, что написал книгу специально для просвещения восьмизнаменных, для тех, кто собирался стать чиновниками и участвовать в административном управлении страной. (тетр. I, л. I ав). Единственным источником, из которого он почерпнул материалы для книги, были, как он указывает, многочисленные беседы со стариками. Сун Юнь отдает должное мудрости старцев, дважды – в заглавии и предисловии – упоминая о них. Цифра "120" в заглавии взята не произвольно, а в связи с удвоенным шестидесятилетним циклом календаря (тетр. I, л. 26).

Автором второго Предисловия является Фурентай из рода Ваньянь. Он был другом Сун Юня и по его просьбе в 1791 г. отредактировал тексты и усовершенствовал расположение статей в книге. Третьим автором стал Фуцзюнь из рода Джот. Он в 1809 г. осуществил перевод маньчжурского текста на китайский язык, чем расширил значение книги, превратив ее дополнительно в учебник

маньчжурского языка для самих маньчжур, начинавших забывать язык, и для китайцев.

Перед текстом сочинения имеется Оглавление (тетр. I, лл. II-IV), сведения которого сразу же могут заинтересовать маньчжуроведов. В нем перечислены: история создания маньчжурского государства, описание местоположения императорских могил, беседы об императорских указах, ритуалах, наказаниях, беседы о буддизме и т.п. Основную же часть содержания составляют описания обязанностей и статута чиновников и проблем, связанных с обучением молодого поколения.

Из-за отсутствия подлинных маньчжурских документов, относящихся к началу существования маньчжурского дома, многие вопросы не имеют окончательного решения и поныне продолжают обсуждаться в научном мире. Естественно, что в такой книге, как "Речи ста двадцати старцев", мы в первую очередь ищем объяснения слова "маньчжу", ищем подробные сведения о предках маньчжурской династии, сведения о жизни Нурхацы (Тай-цзу), объединившем чжурчженьские племена. Рассказ о событиях, связанных с основанием династии Дай Цин, здесь в высшей степени краток. В нем отсутствует географическое описание родины маньчжур, легенда об их происхождении. Однако авторы поместили сообщение о том, что тибетцы издавна в своих посланиях называли маньчжурского императора "Маньчжусари", от чего и произошло слово "маньчжу" (тетр. I, л. IVa). Эта фраза в тексте дает возможность утверждать, что создатели сочинения использовали "Книгу записей событий, связанных с основанием династии Великая Цин" - Дайчэнь гурунь фукцзин доро неихе бодогон бицхе (изд. 1778 г.)². Именно в этой книге впервые была помещена официальная справка о происхождении слова "маньчжу" от имени божества Маньчжушри. При воссоздании истории происхождения маньчжур мы можем косвенно использовать сведения из статьи с описанием местоположения императорских могил. Перечисление могил предков маньчжур позволяет нам установить, что маньчжуры насчитывали, включая Тай-цзу (1559-1626), всего пять исторических предков и, следовательно, нет оснований относить начало маньчжурского дома в глубокую древность³.

В историческом очерке о древних делах маньчжурского государства, приложенном к 8-ой тетради, кратко характеризуются основные этапы в истории правления маньчжурских императоров от Тай-цзу

до Цянь-луна. Краткие характеристики правления от Тай-цзу до Кан-си соответствуют тем справкам, которые всегда присутствуют в предисловиях к изданиям маньчжурских историко-политических сочинений. Исключением в этом очерке является описание жизнедеятельности Цянь-луна (1736-1795), во времена которого жили Сун Юнь и Фурэнтай.

Основная часть "Речей ста двадцати старцев" состоит из 60 параграфов (тетр. I, 2, 3, 4), где будущий чиновник мог почерпнуть знания об обязанностях, правильном ведении дел, дисциплине и т.д. на живых примерах, приведенных в книге. Раздел много внимания уделяет восьмизнаменным чиновникам, провинциальным чиновникам, чиновникам, несущим службу в пограничных племенах, военным чиновникам. Начинается этот раздел с описания особенностей управления округами Мукденским, Гириньским, Амурским. Несмотря на то, что каждая статья книги открывается словами: "А вот один старик сказал, что он услышал от своего друга...", содержание статей носит отнюдь не анекдотический характер, приводит факты и наблюдения из маньчжурской народной и официальной жизни. То же можно сказать и о следующих 50 параграфах (тетр. 5, 6, 7, 8), относящихся к проблемам просвещения. К тому моменту, когда появилась эта своеобразная хрестоматия, созданная тремя авторами в период с 1789 по 1809 гг., маньчжурская литература переживала упадок и приходила в забвение. Совершенно очевидно, что Сун Юнь и его товарищи предприняли попытку заинтересовать маньчжур чтением книг на родном языке. Поэтому их книга содержит ценные сведения по истории государства и полезные советы, обращенные к деловым людям. В книге использованы маньчжурские исторические издания, справочники по административному управлению страной, но эти сведения растворяются в потоке житейской информации. Занимательное изложение содержания достигает своей цели, так как читатель становится преемником знаний и опыта, накопленных предыдущими поколениями чиновников - мудрых старцев.

Первоначальная маньчжурская версия "Речей ста двадцати старцев" известна нам по описанию американского ученого Р. Рудольфа⁴. Эта рукопись хранится в Чикаго, она была приобретена Б. Лауфером в Китае в 1908 г. специально для чикагской Ньюберрийской библиотеки. Двухязычный текст сочинения сохранился, судя по каталогам, всего в нескольких списках. Высокая ценность нашего экземпляра

рукописи неоспорима, текст рукописи "Речи ста двадцати старцев" должен быть издан как письменный памятник маньчжурской литературы на завершающем этапе ее развития.

¹ Li Teh-dai, Union catalogue of manchou books in the National Library of Peking and the Library of Palace Museum, Peking, 1933, n 192-27; Fuchs w., Beitrage zur Mandjurischen Bibliographie und Literatur, Токуо, 1936, p.98; Misig M., Ulaγan bayatur qota-daki ulus-un nom-un sang-un manji nom-un kōmürgeŋ-dü bayig-a manju nom-un yaγcaγ, ulan bator, 1959, n 216; Волкова М.П. Описание маньчжурских рукописей ИНА СССР, М. 1965, с.59; Упом.: Nobuo kanda, present state of preservation of Manchu Literature. Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko, Токуо, 1968, p.72, 94.

² Ксилограф: "Книга записей событий, связанный с основанием династии Дай Цин", собр. ЛО ИВ АН СССР, шифр: С 156; Добавление, с.96.

³ В.В.Горский, например, показывает, как маньчжуроведы, основываясь на неправильно истолкованном маньчжурском тексте, относили возникновение маньчжурского дома в глубокую древность см.: О происхождении родоначальника ныне царствующей в Китае династии Цин и имени народа маньчжу. - "Труды членов Российской Духовной миссии в Пекине", СПб., 1852, с.225.

⁴ Rudolph R.C., ksu tanggu orin wakda-i gisun sarkiyān, an unedited manchou manuscript, JAOS, vol. 60, 1940, p.554-563.

А.Л.Гринберг, И.М.Стеблин-Каменский

СИСТАНСКИЕ СКАЗАНИЯ О РУСТАМЕ

В феврале 1975 г. авторы сообщения совершили поездку в Южную Туркмению с целью изучения фольклора, бытующего у выходцев из Ирана и Афганистана в Серахсском районе Ашхабадской области Туркменской ССР. Среди этих выходцев большинство относится к этнической группе систанцев (самоназвание *sistanī*), своеобраз-

ний персидский диалект которых изучался А.Л.Гринбергом в 1958 г.¹ В процессе изучения диалекта были записаны также образцы систанского фольклора на особой форме наддиалектной речи (*zabān-e qalamī*), близкой к хорасанской разновидности персидского языка. Судя по этим образцам, можно было предполагать наличие богатого и разнообразного фольклора, сохранившегося среди выходцев из Систана.

Во время двухнедельного пребывания в Серахсе авторами было записано на магнитофон и предварительно выверено у информаторов значительное количество фольклорных текстов – волшебные и бытовые сказки, народные лирические и плутовские романы (дастаны), предания, анекдоты и рассказы. Нашим основным информатором по систанскому фольклору был Исмаил Ярмamedов, 60 лет, уроженец Серахса. Его родители, так же как и многие другие систанцы, переселились в юго-восточные районы Туркмении в начале нашего века. Отец Исмаила, по словам сына, – неграмотный бедняк, был полупрофессиональным сказителем высокого класса, хранившим в своей памяти огромное количество прозаического и стихотворного текста, и пользовался большой популярностью как рассказчик. Обладая уникальной памятью и унаследовав от отца дар сказителя, Исмаил усвоил многие из рассказов своего отца, слышанные в детстве.

Среди записанных нами от Исмаила Ярмamedова текстов выделяется цикл сказаний о Рустаме и его потомках Барзу, Азербарзу, Фаромарде и Теймуре. Эти сказания – ритмизованная, местами рифмованная проза с небольшими стихотворными вставками. Стиль этого текста обладает некоторыми особенностями, позволяющими предполагать его длительное бытование в устной эпической традиции. К числу таких особенностей принадлежит употребление многочисленных устойчивых формул для характеристики персонажей и их деяний². Так, во многих местах сказаний в одинаковых или же почти одинаковых выражениях описывается седлание коня: ...*Rustam Raxš=rā suvār šūd, pā va alyā=yi rikāb, be minnat dar xāna=yi zin bā ārām jāgār gærift, šurū kard ba raftan, bayāt=e axš mexānd, ba kārzār mašūi būd.* – "...Рустам сел верхом на Рахша, вложил ногу в стремя, легко, без труда вскочил в седло, уселся поудобнее и двинулся в путь, распевая любовные стихи и совершая ратные подвиги".

...Su^hrāb... Gulrang=a ba zir=e zin=e murassab darāvurd, pā va alja=yi rikāb, bi minnat dar xāna=yi zin bā āgām *ḡarār garift*, āmad ba meydān=e *ḡang*. - "... Сухраб ... возложил на Гульранга разукрашенное седло, вложил ногу в стремя, легко, без труда вскочил в седло, уселся поудобнее и выехал на ристалище".

В устойчивых выражениях описывается охота и отдых эпического героя: ...*Raxš=rā veyl kard ba pā=yi ḡaridan*, *ḡille=yi tir=u kamān=rā vardāšt*. pa^hn *dašt=i biyābān=rā qadam zad tā gur=e=rā va madd=e nazar darāvurd*. *ḡilla=rā va tir=e kamān kard va urā zad kə takān naxurd*. va urā ba *gušt ba pust sāxt*, *ezum=i bisyār=e ḡam kard*, *kabāb kard=u nušid*. *separ=e Gerḡāseb zər=e sar nehād*, *xurxur=e xāb=rā bāland kard*. - "...*Рустам* /пустил Рахша пастись, взял лук и стрелы. Шел по равнине, пока не попался ему на глаза онагр. Натянул тетиву лука и выстрелил в него так, что тот даже не успел шелохнуться. Освежевал его, собрал много дров, /разжег костер, /приготовил жаркое и поел. Положил под голову щит Гершаспа и громко захрапел".

В таких же устойчивых, характерных для эпического сказания выражениях описываются многочисленные в тексте сцены битв и пиров. Упоминание имени Рустама в тексте часто сопровождается стандартной формулой-родословной: *Rustam, Rustam=e Zāl, Zāl=e Sām, Sām=e Nariman*, sa^heb=e *xeuma=yi zangālī*. - "Рустам, сын Заля, сына Сама, сына Наримана, хозяин шатра с бубенцами". Последний эпитет является постоянным для Рустама и не находит прямого соответствия в "Шахнаме" Фирдоуси.

В значительной степени повторяющимися оказываются также некоторые сюжетные ходы. Так, прощание Рустама с матерью Сухраба описывается следующим образом: ...*guft: "tu agar meri az tu ba ḡikam=e man nutfa=ye asta. či kunam urā?" bāzuband=e xud=rā vā kard*, *dād Rustam ba dast=e zan=e xud*, *guft: "agar duxtar bāša, xarḡ=eš kun. agar pesar=e bāša, ba bāzū=yāš basta kun, ba Zabulzetān bəfirist"*. - "...Она сказала: "Ты уходишь, а у меня во чреве твое дитя. Что мне с ним делать?" Рустам снял браслет, дал своей жене и сказал: "Если родится дочь, /продай и/ потрать на нее. Если же родится сын, надень ему на руку и отправь его в Забулистан"³.

Та же ситуация повторяется при прощании Сухраба с матерью его сына Барзу, при прощании Барзу со своей женой. Эти диалоги

излагаются буквально в тех же выражениях, что и в вышеприведенном случае.

Особенностью записанных сказаний является также употребление некоторых географических названий и собственных имен в формах, отличных от известных по тексту "Шахнаме" Фирдоуси: *kuh=i alvard* гора Альвард (в "Шахнаме" — Эльборз), *Farāward* (Фераморз), *Pirān=i Gisa* (Висе), *Akmān=i div* (Акван). Такого рода фонетические расхождения являются в известной мере диагностическими и могут свидетельствовать о независимом развитии этих имен от общего исходного источника, то есть о том, что записанная версия имеет фольклорное происхождение, а не восходит к какому-либо письменному источнику.

Сюжетные расхождения между записанными сказаниями и текстом "Шахнаме" Фирдоуси весьма значительны. Предполагается провести соответствующее исследование, причем в качестве материала для сравнения будет привлечен не только канонический текст "Шахнаме" но и другие изводы иранского эпоса ("Барзу-наме", "Азерборзин-наме" и др.). Такого рода исследование должно дать ответ на вопрос о том, можно ли видеть в этих сказаниях прямое продолжение искони бытовавших в Систане легенд о систанском герое Рустаме, то есть один из фольклорных источников "Шахнаме"⁴.

¹ А.Д.Гринберг, Семистанский диалект в Серахсе, — КСИИИ, № 67 (Иранская филология), М., 1963, с.76—86. Там же дана характеристика этнолингвистической ситуации в Серахсе, грамматические заметки и тексты на систанском диалекте.

² Об употреблении "общих мест" (*loci communes*) в устном эпическом творчестве см. Н.В.Кидайш-Покровская, А.С.Мирбадалева. Традиционные элементы стиля в эпическом тексте, — "Текстологическое изучение эпоса", М., 1971, с.64.

³ Ср. этот эпизод в "Шахнаме" Фирдоуси в переводе П.Б.Бану-Лахути: "Носил богатырь на руке амулет/в тексте *muhra* /,

О том амулете слышан был свет.

Его отдавая, Ростем говорит:

"Храни: коль судьба тебе дочь подарит,

К косе прикрепи ей на счастье; всегда

Над ней да светит благая звезда!

А если бы сына послал тебе рок —

Надень ему на руку отчий залог"....
(Фирдоуси, Шахнаме, т.П, М., 1960, с.14).

⁴ Имеются свидетельства того, что народное эпическое творчество жило в Систане еще в течение длительного времени после создания "Шахнаме", см. В.В.Бартольд, К истории персидского эпоса, - "Сочинения", т.УП, М., 1971, с.408.

Л.Н.Додхудоева

НЕКОТОРЫЕ ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ МИНИАТЮР "ХАМСЕ" НИЗАМИ 1431 ГОДА

В иконографическую систему раннегератской школы миниатюры вошли определенные живописные формулы джалаиридского Багдада и Шираза времени Искандара Султана, о чем свидетельствует круг рукописей этого периода¹, включающий в себя и эрмитажный список гератской школы "Хамсе" Низами 1431 г.². Такие его миниатюры, как "Фархад несет Ширин и коня", "Ширин с портретом Хосрова" повторяют композиционные схемы "Антологии" 1410 г. (Британский музей, от. 27.261)³, а последняя вновь появляется в гератской рукописи 1442 г. (Британский музей, от.25.900)⁴. Другие композиции "Хамсе" 1431 г. сами послужили прототипами: миниатюра "Искандар и сирены" была копирована в Герате в 1445 г.⁵, а "Хосров у замка Ширин", как отметил Б.Робинсон, свободно интерпретирована в Ширазе в конце XV в.⁶

Нетрудно заметить, что гератские копии отличаются от ширазских образцов характером стиля, одним из внешних выразителей которого всегда является образ человека. В миниатюрах "Хамсе" 1431 г. он создан в соответствии с новым идеалом и в то время, когда уже "была найдена определенная мера масштабов фигур"⁷. А этот, более осязаемый, иных пропорций герой не мог находиться в рамках старой традиционной картины без того, чтобы как-то не изменить ее, ибо в пространственном отношении она стала ему "тесна". Соответственно, прежним композициям необходимо было

стать просторнее. Так, вместе с мировосприятием, выраженным в ином идеале, изменяется пространственное решение установленных живописных формул.

Определенные изменения претерпевает, например, миниатюра "Фархад несет Ширин и коня". В ней изображение уже не находится в едином разрезе плоскости, как в прототипе, оно не располагается сверху вниз по законам "коврового" стиля, примером которому могут служить "Антологии" Искандара Султана. Определенные детали в гератской миниатюре: кустарники на склонах, газель, данная в ракурсе снизу вверх, трактовка горных массивов, иное направление шага Фархада — служат как конкретизации пейзажа, так и созданию более глубокого пространственного слоя композиции, нежели это было в ширазском образце. По существу эти детали указывают на то, что архитектурные части, в которые они добавлены для определения пространственных отношений, распределяются уже не параллельно плоскости картины и друг другу, а под углом, в ракурсе. Даже положение текстовых вставок и разрез рамки самой миниатюры как бы ограничивают определенную глубину.

Итак, беря за основу старые живописные формулы, гератский мастер уже не располагал изображением параллельно поверхности листа, он стремился заполнить, пусть пока еще не очень емкое, но все-таки пространство. Герат не изобретал новой изобразительной структуры, он разрабатывал уже созданную его предшественниками систему построения. В ширазских "Антологиях" встречаются композиционные приемы, которыми художники пытаются создать ощущение глубины, но они еще слабо выражены и чаще всего решены на контрасте ракурсов, в каких даны фигуры за холмом и на первом плане. Существенно они не могли повлиять на пространственность миниатюр, ибо мастера не мыслили еще себе изображения иначе, как ряд планов, возникающих один из другого, тогда как в Герате их пытались уже разворачивать друг за другом. Слишком сильно еще притяжение поверхности листа в ширазских работах.

Иконографическая преемственность между ширазскими образцами 1410 г. и раннегератской школой подтверждает определение Б.Робинсоном⁸ стиля Ширази до 1415 г. не как локального стиля этого города, а главного дворцового, затем перешедшего в Герат. Вероятно, новая столица приняла его потому, что он соответствовал ее мировосприятию, а это в свою очередь нашло отражение в иконографической последовательности Герата. Ведь не случайно

ширазская "Антология" 1420 г. демонстрирует совершенно иное видение, представляет иконографию другого порядка. Авторы ее имели свое, особое представление о пространстве, они не столько заботились о красоте формы, сколько полностью подчинили ее выражению идеи. В то время в Герате велись поиски равно как в области формы, так и содержания. И если Шираз 1420 г. — это отрицание своих непосредственных предшественников, то раннегератская школа является качественно новой, более высокой ступенью стиля времени Искандара Султана, в свою очередь берущего истоки в древних образцах.

Иконографическое следование Герата ширазским образцам 1410 г. можно объяснить следующими обстоятельствами:

- 1/ традиционным характером средневекового искусства, канон которого обладает длительной временной способностью;
- 2/ возможностью этих схем на данном этапе отвечать требованиям иной школы;
- 3/ духовной близостью Герату именно такого, поэтического, видения мира, ибо эти традиционные формулы органично входят в ансамбль новых миниатюр;
- 4/ желанием заказчика иметь ту или иную копию с древних образцов⁹;
- 5/ системой средневекового художественного производства, при которой мастера использовали готовые образцы орнаментов и рисунков, из альбомов, хранящихся в kitab-hane;
- 6/ службой у Байсонкура-мирзы художников Искандара Султана, чья деятельность несомненно влияла на формирование вкусов при дворе.

Сохранение в гератских списках старых образцов выражает концептуальный характер средневекового искусства, при котором узаконенная схема изображения живет до тех пор, пока в ней окончательно не созреют силы, способные своим содержанием изменить ее форму. Примером тому могут служить две миниатюры "Хамсе" 1431 г., в которых новая школа, находясь в рамках ранее выработанных изображений, расширяет их формальные возможности и вместе с тем сообщает им новое, более глубокое содержание.

⁹ См. B.W.Robinson, Prince Baysonghor's Nizami: A Speculation, — "Ars orientalis", 1957, vol.II, p.383-391. Iv. Stchoukine, Une khamseh de Nizami de la fin du regne de Shah Rokh, — "Arts

asiatiques" 1968, vol.XVII, p.45-49.

² Гэ, рук. У Р 1000. Каллиграф Махмуд, 10 раби II 835 / 16 декабря 1431 г. Впервые описал рукопись и определял сюжеты всех 38 миниатюр М.М.Дьяконов в статье "Рукопись "Хамсе" Низами 1431 г. и ее значение для истории миниатюрной живописи на Востоке" ("Труды отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа", Л., 1940, т.III, с.275-285).

³ I. Stchoukine, Les peintures des manuscrits timurides, Paris, 1954, pl XVII, XVIII.

⁴ G.W.Meredith-Owens, Persian illustrated manuscripts, London, 1965, pl IV.

⁵ "Хамсе" 1445 г. (колл. Ф.Кливленд Морган, Монреаль). Воспроизведение: Grace D.Guest, R.Ettinghausen, The iconography of an kashan luster Plate, - "Ars orientalis", 1961, vol.IV,fig.60

⁶ B.W.Robinson, A descriptive catalogue of the Persian Paintings in the Bodleian Library, Oxford, 1958, p.13 "Хамсе" 1490 г. (Британский музей, Or. 2834). Воспроизведение : T.Arnold Painting in Islam, Oxford, 1928, pl. XIV.

⁷ Л.Айни, Тимуридская миниатюра и ее специфика, - "Народы Азии и Африки", 1971, № 3, с.143.

⁸ B.W.Robinson, A descriptive catalogue of the Persian Paintings in the Bodleian Library, Oxford, 1958, p.13.

⁹ Известно, например, что Байсонкур-мирза приказал сделать джунг, подобный джунгу Султана Ахмада из Багдада. См. О.Акимущкин, А.Иванов, Персидские миниатюры XIV-XVII вв., М., 1968, с.9.

В.В.Кушев

ЗАМЕТКИ К ИСТОРИИ ПУШТУНСКОЙ КАЛЛИГРАФИИ

История пуштунской каллиграфии начинается для современного исследователя с самой ранней дошедшей до нашего времени рукописной книги на афганском языке - с 1651 г. Разумеется, существовали и, возможно, существуют не известные науке более старые рукописи. В частности, список 1651 г. сочинения "Хайр ал-байан" отстоит

приблизительно на сто лет от автографа этого произведения; недавно появилось сообщение о имеющемся в одном из селений Свата списке генеалогии афганского племени, датированном 1450 г., но пока нет уверенности в точности этого сведения.

Начальный период истории рукописной книги продолжался до 30–40 гг. восемнадцатого века, до создания независимого афганского государства. От этого времени сохранилось сравнительно немного рукописей, среди которых совсем мало точно датированных. Почти все они переписаны в восточно-пуштунских районах: в крупнейшем культурном центре Пешаваре, в землях племени хаттаков, а также в Свате, Кохате. Широкого размаха достигло рукописное дело в годы правления династий Дуррани, когда к прежним "издательским" центрам добавились столичные города Кандагар и, позднее, Кабул, в конце века – Кашмир. Этот подъем был вызван расцветом в те годы афганской литературы, особенно поэзии. Число книг возросло во много раз.

В XIX веке рукописи изготавливались также на территории Индии вплоть до Калькутты на востоке, но более всего в Рампуре, Дели и Мультане. Это в значительной мере объясняется интересом, который проявляли к афганской литературе английские чиновники, офицеры, миссионеры, а кроме того, и тем, что в этих районах, а также в Лахоре и Пешаваре афганские книги стали издаваться литографским способом.

В результате знакомства *de visu* с десятками афганских рукописей и с колофонами еще трехсот-четырёхсот списков нами было установлено около ста имен переписчиков, а с учетом автографов их число несколько превышает эту цифру.

От подавляющего большинства этих переписчиков сохранилось только по одной рукописи, и поэтому к профессиональным каллиграфам можно с уверенностью причислить едва ли человек двадцать. По-видимому, одним из первых был житель Бедабира (под Пешаваром) Мухаммад-Мухсин сын муллы Ахмада Курайши, писавший насталиком и насхом; известны сделанные им в 1690–1700 гг. два списка дивана Мирзы. Не исключено, что он был приверженцем рошанитства, и поэтому "специализировался" на диване Мирзы. Подобно ему, и другие переписчики нередко ограничивали себя одним-двумя избранными ими сочинениями. Так, например, перу некоего Мухаммад-Азама б. Муслима принадлежат выполненные насталиком два дивана

Хунхал-хана. Очень часто писцы занимались изготовлением рукописей творений собратьев по ордену, своих религиозных руководителей или переписывали для них собственные сочинения. Известный поэт Мухаммад=Казим Шайда собственноручно подготовил две рукописи своего дивана для мияна Мухаммади и мияна Умара Памгани около 1773-75 гг. и кроме того, каллиграф Файз=Али в 1778-1800 гг. в Дели переписал диван этого поэта еще для двух духовных лиц и рампурского навваба, причем подлинником ему послужил автограф, принадлежавший Мухаммади, на который Файз=Али и ссылается.

Во второй половине XVIII века появляется все больше каллиграфов, сделавших переписку рукописей своим постоянным занятием. В 1752-56 гг. мультанец из племени каси мулла Фазил=Мухаммад сын муллы Абд ал=Гани хорошим четким насталиком написал не меньше пяти списков "Махзан ал=ислам" Дарвезы, дополнив их все стихотворениями одних и тех же авторов - сыновей и последователей Дарвезы. Позже он, вероятно, перестал уделять внимание только этой работе, о чем свидетельствует переписанный им в 1773 г. диван Абд ар=Рахмана (Фазил=Мухаммад вместе с профессией унаследовал особенности почерка и оформления текста от своего отца Абд ал=Гани сына муллы Шер=хана, который известен перепиской в 1730 г. большого сборника из произведений разных авторов). Мухаммад=Факир, сын Мухаммад Азамат, моманд из Утманзи, распространял произведения поэтов, бывших его родными и соплеменниками (поэмы отца, диван Абд ал=Хамида Моманда). В те же годы на рубеже XVIII и XIX столетий в Кашмире подвизался на поприще книгописания некий ахундзада мулла Вали=Мухаммад, к работам которого принадлежат роскошная, украшенная миниатюрами рукопись дивана Рахмана (1794 г.) и три манускрипта с текстом "Йусуф Зулайха" (1803-1817 гг.). Все они были выполнены по заказам ханов пуштунских племен, в частности ацакзаев. В 1812 г. в Калькутте Амир=Мухаммад б. Мир=Мухаммад Ансари исполнил два списка своего перевода "Тулистана". В 50-60 гг. в Мультане и Карачи работал каллиграф Нур=Мухаммад из Кандагара, и к этому же времени относится деятельность другого кандагарца мирзы Мухаммад=Исмаила. Оба они переписывали поэтические и исторические работы. Таковы же были интересы (или интересы заказчиков) у Мухаммад=Хасана Пешавари, который в 70-80 гг. создал несколько рукописей, написанных кра-

сивым мелким насхом. Можно думать, что некоторые переписчики занимались и персидскими сочинениями.

Все перечисленные писцы оставили по две-четыре работы, отделенные друг от друга большими промежутками времени (в течение которых, возможно, они работали над другими, не дошедшими до нас рукописями), и поэтому трудно судить о темпах и продуктивности их труда. Лишь творчество двух каллиграфов может быть рассмотрено в этом аспекте. Сирадж ад-дин Казизада из Мультана переписал три рукописи, законченные им 31 октября, 20 декабря 1854 г. и 6 января 1855 г. Завершив работу по изготовлению дивана Рахмана на III листах, он спустя приблизительно 50 дней подготовил небольшую рукопись "Кисса-и Сайф ал-мулук" (26 листов), а еще через 17 дней закончил "Повесть о Бахrame и Гул-Андам" (86 листов по 18 строк). Если в первом интервале он мог выполнить и какие-либо другие работы, то во втором он, несомненно, занимался только одной рукописью. Расчет показывает, что он переписывал ежедневно около ста бейтов (скорее всего он же в это время оформлял книгу).

Больше материала для подобных подсчетов и выводов дает деятельность плодовитого каллиграфа, писавшего прекрасным мелким и аккуратным насхом, — Абд ал-Кадира Пешавари, более известного как Гулам Джилани. По заказам подготовителей текстов и издателей он сделал много рукописей диванов Мирзы, Хиджири, Рахмана, Абд ал-Кадира, Шайда, Камгара и других поэтов, поэм Хамида, народных повестей. Великолепно переписанное его рукой издание дивана Рахмана под редакцией Маулави Ахмада Хаштнагари. Гулам Джилани точно датировал окончание всех своих работ, и мы располагаем пятнадцатью такими датами. Предположительно, восемь отрезков времени были заполнены только исполнением тех рукописей, которые нам известны и количество строк в которых можно подсчитать. Производительность труда колебалась от 20 до 70 бейтов в день и в среднем составляла 35 бейтов. Это в три раза меньше, чем у Сирадж ад-дина, но нельзя полностью исключить того, что Гулам Джилани в то же время работал и над другими рукописями, как нельзя не учитывать и того, что подготовка текста к изданию требовала большей внимательности и ответственности.

Все упомянутые выше лица были хорошими каллиграфами, а из

числа тех переписчиков, чей труд представлен лишь единичными образцами, заслуживают упоминания обладавшие красивым почерком Мухаммад-Хамид Дуррани, готовивший роскошный подносной экземпляр дивана Ахмад-шаха (в 1750 г.); Мухаммад-Салим Сялкоти, исполнивший в 1696-97 гг. красивым насталиком великолепную рукопись дивана Хумхал-хана по заказу его внука Афзал-хана; Али-Акбар Оракзай, каллиграфическим насталиком переписавший в конце XVIII в. сборник собственных стихов на афганском и персидском языках.

Занятия каллиграфией не были привилегией мужчин, во всяком случае в такое уже сравнительно позднее время, как середина XIX века, Х.Раверти знал женщину, посвятившую свою жизнь этому искусству, она готовила для печати текст его учебника.

Небезинтересно узнать, высоко ли ценилась работа переписчика, сколько стояла рукопись сразу по исполнению и впоследствии, но имеющиеся сведения недостаточны, чтобы ответить на этот вопрос, тем более, что они относятся к разным территориям и разному времени, а покупательную способность денежных единиц, в которых выражена цена, трудно установить. Запись в очень хорошей рукописи диванов Мирзы и Абд ар-Рахмана, приобретенной в Бухаре около 1834 г., сообщает, что "цена ей один золотой" (может быть, в 1207/1792-3). Полторы и три рупии - такова стоимость двух рукописных книг в конце XVIII века где-то в Северо-Западной Индии. Н.В.Ханыков в 1858-59 гг. покупал рукописи в Герате у муллы Абд ал-Азима по цене 3, 6, 8, 12 сахибкранов, у муллы Дост-Мухаммада за I, 2, 7, 8, II, а одну - даже за 25 сахибкранов. Цена зависела не столько от сочинения, сколько от размера, сохранности и оформления рукописи.

Не касаясь здесь, за недостатком места, художественных сторон почерка рукописей, мы хотим только отметить в заключение, что пуштунская каллиграфия, при зарождении своем многое взявшая от богатой традициями персидской каллиграфии, на протяжении своего четырехвекового развития дала ряд прекрасных образцов этого искусства и даже создала новый вид почерка - афганский нахс, получивший широкое распространение в письменности на афганском языке.

К ИСТОРИИ СЛОВ "СУНДУК" И "ФЕЛЮГА"

Эти два слова относятся к разным областям лексики и имеют в русском языке очень неодинаковое распространение. Если "сундук" – общерусское слово, имеющее широкий ареал, то "фелюга" сохраняет черты регионального, обозначающего предмет чисто местного распространения – особый тип парусного судна на Черном и Средиземном морях. Попали они в русский язык в разное время и совершенно разными путями: первое – из тюркских языков, второе – через французский из испанского¹.

Однако оба слова объединяет, видимо, на ранних этапах их истории одинаковый источник и одинаковый путь распространения: оба они засвидетельствованы в арабском языке, куда, как считается, попали из греческого.

Новые данные о ранней истории этих двух слов дает сабейская надпись Ру 533, опубликованная 20 лет назад, но лишь недавно привлекавшая к себе внимание.

Этот текст сообщает о походе сабейского царя Ша'ира 'Автара (около 190–206 гг. н.э.) против Хадрамаута, о захвате столицы Хадрамаута Шабвы и важного портового города Кана' на побережье Индийского океана.

В числе добычи, захваченной в Кана' автором надписи, упоминаются "47 'śdqm/w'fllk", что уже первый издатель надписи, Г.Рикманс, перевел "47 кораблей и фелук"². Впрочем, это толкование не получило общего признания: А.Хамм предложил понимать эти слова как названия тары, в которую была уложена добыча³.

Недавно йеменский ученый М. ал-Ерйани опубликовал новую надпись, сообщающую о походе Ша'ира 'Автара на Шабву и взятии Кана' (вт.12)⁴; в ней сообщается о сожжении кораблей (afn) в Кана'. Это позволило Ж.Рикмансу вновь вернуться к рассмотрению текста Ру 533⁵. Он поддержал прежний перевод Г.Рикманса и подробно остановился на анализе терминов. По его мнению 'fllk – множественное число от fulk "корабль", к которому и восходит французское felouque "фелюка", а 'śdqm – также множественное число от śdq (с закономерным выпадением безгласного n). Это слово он сопоставляет с арабским sundūq (которое засвидетельствовано и в написании sundūq) "ящик", указывая аналогичную

эволюцию значений во французском vaisseau "сосуд, корабль" (ор. русские "посудина", "корыто"). Слово fulk Х.Рикманс возводит, следуя существующим этимологиям, к греческому ἐφόκιον, тогда как zundūq, по его мнению, имеет индийское происхождение. Это позволяет ему сделать вывод, что ижноарабское мореплавание было связано и с индийским, и с греческим, заимствуя и там, и там названия для своих кораблей⁶.

Эта интерпретация нуждается в ряде уточнений. Сабейское šdq следует связывать, прежде всего, с арабским šanbūq "корабль", до сих пор употребляющемся в Йемене для обозначения наибольших из местных кораблей, на которых совершаются плавания и в Африку до Занзибара и Мадагаскара, и к берегам Индии и островам Индонезии. В исходной форме *šandūq группа близких по артикуляции язычных согласных nd, к тому же соседствующая с еще одним согласным того же типа š, диссимилируется в nb и дает йеменское слово šanbūq. Другой путь развития идет через диссимиляцию š в s (впрочем, вообще при передаче иноязычных звуков весьма часто используются эмфатические). Этот вариант слова с основным значением "ящик,местилище", не связанный с конкретной реальностью ижноарабского быта, получил широкое распространение в классическом арабском, а через него — в тюркских языках.

Таким образом, перевод интересующего нас места fu 533,9 становится ясным: "47 самбуков и фелук", обозначения двух видов кораблей. В связи с этим следует, видимо, пересмотреть происхождение арабского слова fulk "корабль". Действительно, для классического арабского языка заимствование из греческого морского термина в районе Средиземноморья в VII-VIII вв., когда арабы впервые осваивали мореплавание, представляется вполне логичным. Иное дело, если термин восходит к сабейскому и засвидетельствован в бассейне Индийского океана на рубеже II-III веков. Здесь обстановка для заимствования была явно неблагоприятной и для такого предположения требуются более серьезные и убедительные доказательства.

Впрочем, греческие суда в этот период достигали Индийского океана, так что в принципе возможно и заимствование в сабейском. Поэтому остановимся на этом несколько подробнее.

Слово ἐφόκιον, к которому возводят арабское fulk — далеко не обычное для греческого обозначения морского судна.

Основное его значение – "маленькая лодка, которую буксируют за судном"⁷ и его применение для обозначения морского корабля само по себе достаточно странно. Однако следует отметить, что оно встречается в греческом сочинении, описывающем мореходство по Красному морю и Индийскому океану – анонимном "Перипле Эритрейского моря"⁸, датированном началом III в. н.э., т.е. почти точно совпадающем по времени с надписью Ку 533.

Правда, и здесь этот термин – не основной для обозначения морского судна и встречается, насколько можно судить, в тех случаях, когда упоминаются суда из портов Южной Аравии – Музы или Кане (Перипл, §§ 16, 33). В большинстве других случаев автор "Перипла" называет корабли обычным греческим термином πλοῦν (§§ 27, 32, 36 и т.д.). По-видимому, это показывает, что в "Перипле" греческое ἐφ' ὅλκον употребляется именно как эквивалент сабейского fulk, может быть, по созвучию или как "народная этимология".

Особенно интересен в этом отношении § 33 "Перипла", где сообщается, что на остров Сараписа "обычно ездят за товаром люди из Кане на σκάυρ καὶ ἐφ' ὅλκῃς". В русском переводе "Перипла" это передается "на кораблях и грузовых судах", что представляет собой скорее пересказ, чем перевод. Это место во многих отношениях является параллелью к надписи Ку 533: то же время, тот же порт Кана' и также два вида кораблей, обозначаемых разными терминами.

Мы уже отмечали, что ἐφ' ὅλκον употребляется как эквивалент fulk; остановимся на первом термине.

Греческое σκάυρ – также необычное обозначение судна. Первое значение этого слова – "лохань, кадка, горшок", и лишь второе – "маленькая лодка, ялик"⁹. Именно в этом втором значении оно употребляется и в "Перипле" (§§ 3, 7) и передается переводчиком в этих местах "лодка". Таким образом, и это слово представляет полный эквивалент сабейскому šdq < āndq, хотя и не по значению "корабль", но по основному значению и семантическому развитию (ср. русское "корыто").

Это совпадение не случайно: автор "Перипла", хорошо знакомый с торговлей по "Эритрейскому морю", несомненно исходил в своем описании из южноарабских реалий и южноарабских названий, отразив достаточно точно обе эти стороны.

Таким образом, следует отказаться от мысли рассматривать арабское и сабейское *fulk* как заимствование из греческого. По-видимому, это исконное сабейское слово, восходящее к корню *flk*, известному во многих семитских языках. Это место "Перипла" заставляет считать, что оба арабских слова — йеменское *zambūq* и общеарабское *sundūq* — являются вариантами одного слова, сабейского *ʾāndq* "ящик, корабль", разошедшимися позднее как по значению, так и по звучанию.

Русские слова, которым посвящена настоящая статья, объединяются по своему источнику, которым был сабейский язык.

Отметим, что слово *ʾāndq* по своей форме явно несемитское и в сабейском, видимо, являлось заимствованием. Предположение И.Рикманса об индийском происхождении этого слова¹⁰ кажется наиболее вероятным, однако более конкретно установить источник заимствования пока не удается.

Материал ижноарабской морской терминологии пока еще очень невелик. Однако и в таком неполном виде он отражает, видимо, единую традицию мореплавания в Индийском океане, обязанную своим развитием в одинаковой мере народам Африки, Южной Аравии и Индии¹¹.

¹ M.Vasmer, Russisches Etymologisches Wörterbuch. Bd.III. Heidelberg, 1958, p.46, 205.

² G.Ryckmans, Inscriptions Sud-Arabes, XII. "Le Muséon". v.LXVIII, 1955, p.297-306.

³ A.Jamme, Sabaean Inscriptions from Maḥram Bilqis (Mārib). Baltimore, 1968, p.299-302.

⁴ M.A. al-Eryani, In Yemen History, Yemen-Sanaa, 1972, p.64-70.

⁵ J.Ryckmans, Himyaritica, III. "Le Muséon", v.LXXVII, 1974, p.253-254; ср. J.Ryckmans, Les inscriptions anciennes de l'Arabie du Sud: points de vue et problèmes actuels "Oosters Genootschap in Nederland". 4. Leiden, 1973, p.102-103.

⁶ J.Ryckmans, Les inscriptions anciennes..., p.103.

⁷ H.G.Liddell and R.Scott, A Greek-English Lexicon. Oxford, 1958, p.746. Я пользуюсь случаем выразить свою благодарность И.Щ.Шифману за помощь в истолковании греческих источников и терминов.

- ⁸ Псевдоарриан, Плавание вокруг Эритрейского моря. ВДН
 № 2, 1940, с.264-281.
⁹ Liddell-Scott, p.1605.
¹⁰ J.русские, Les inscriptions anciennes, p.103.
¹¹ См. В.М.Мисюгин. Заметки о происхождении восточной мореходной астрономии. "Страны и народы Востока", вып.УП, 1969, с.237-265.

Х.Н.Ниязов

К ЛОКАЛИЗАЦИИ АР-РАДУЙАНИ – НИСЫ АВТОРА "ТАРДЖИМАН АЛ-БАЛАГА"

В конце сороковых годов в фондах стамбульской библиотеки "kateh" был обнаружен уникальный список "Тарджиман ал-балāга" ("Толкователь /литературного/ совершенства"), одного из ранних сочинений по теории персидской словесности, считавшегося окончательно утерянным для науки. Позже известный турецкий ученый Ахмед Атеш подготовил его к публикации, снабдив обстоятельным вступительным очерком и научными комментариями на турецком языке¹.

Вновь открытая рукопись раскрывала также неизвестные страницы жизни ряда замечательных деятелей эпохи иранского возрождения. Среди них Ардашер б.Дейламсебар, по прозвищу "Наджм ам-шу'арā" ("Звезда поэтов"), по настоянию которого был создан словарь Асад-и Туси ("Лугат-и фурс")². Список был выполнен его рукой в 507/1114 г., т.е. до рождения Рашид ад-Дина Ватвāта (ум. в 573/1177 г.), автора поэтики ("Хадāйек")³, составленной в ответ на "Тарджиман ал-балāга".

Определяя место и значение памятника в истории иранской письменности, Ахмед Атеш в своем вступительном очерке немало внимания уделил уточнению нисы автора, места его рождения. Ибо имя Мухаммад ибн 'Омар ар-Радуйāни, дважды фиксированное в рукописи, было совершенно новым для истории персидской лите-

ратуры. До этого открытия — со времени Йакута Хамави (II79-1229)⁴ до Аббаса Икбала (I314 г.л.х./1896-1334 г.с.х./1956)⁵ — "Тарджиман ал-балāга" было известно как не дошедшее до нас сочинение Фаррухи (ум.429/1037 г.), знаменитого газневидского одописца. С локализацией нисбы автора этого уникального памятника связано также осмысление социально-исторических причин, определивших судьбу его носителя.

Однако, в исследовании турецкого ученого этот вопрос был оставлен открытым. Он писал: "Faḡat bizce malūm nic bir İran adabiyat tarīhī kaynağında bu isme tesadūf vermiyord; nisbesine gelince, o da fazla bir bilgi vermiyord; cunku, yine bizce malūm nic bir coğrafi eserde mādūyān diye bir yere tesadūf edilmediği gibi, nisbelerden bahs eden eserde, dilhisse sam'ānide ar-Rādūyā diye bir nise zikr edilmemiştir"⁶ (Ни в одном из известных нам источников по истории литературы Ирана данное имя не встречается. Что касается его нисбы, она также ничего нам не говорит, так как местность под этим названием не зарегистрирована ни в одном из известных географических сочинений. Ар-Радуйяни не упомянут и в литературе о нисбах, в том числе и у Сам'ани⁷).

Признав невозможным определение давно забытой местности, Атем пришел к выводу, что "Радуйян" — слово не иранского происхождения или же не успевшее получить иранизированную форму. "Следует полагать, — писал он, — объект данной нисбы находился вне пределов Ирана, по всей вероятности, в Восточном Туркестане, где персидский язык был литературным языком"⁸.

В пользу такого суждения говорило, прежде всего, начертание звука ">" (даль) с диакритической точкой ">" (заль), как было принято в эпоху, к которой относился список. Исключением в этом ряду оставалось лишь слово "Радуйян". Далее, иллюстративный материал сочинения представлял преимущественно творчество поэтов из Мавараннахра и Хорасана. В нем упоминаются также события, связанные с именами Караханидов, правивших в этих областях. Наконец, образцом для автора "Тарджиман ал-балāга" служило произведение ("Махāsин ал-калām") арабоязычного Абū ал-Хасана ал-Маргинани⁹ в то время, когда уже были известны аналогичные сочинения ал-Джахиза (ум. 869 г.), Ибн ал-Му'тазза (861-908), Кудамы ибн Джа'фара (ум.922 г.), ал-Аскарī (ум. ок.1055 г.) и других.

Поиски соответствующего топонима там, где предполагал турецкий ученый, не дали положительного результата.

Обнаруженные названия, графически весьма близкие к Радуйян, давали основание предположить, что последнее является исконно персидским и поселение с этим названием находилось на древне-иранских территориях.

В этой связи можно указать на одно место в сочинении Ибн Хордадбега, "перса и сына зароастрийца" (И.Ю.Крачковский)¹⁰, современника ар-Радуйяни, ускользнувшее от внимания Ахмеда Атема. В главе "Масалик ал-мамалик" ("Дороги и страны")¹¹, посвященной описанию пути от Шираза до Кермана и Сиястана, иранский географ оставил следующую лаконичную заметку: *الطريق من شيراز الى كerman ثم الى سيجستان... من شيراز الى الرادويان سبعة فراسخ* (Путь от Шираза до Кермана, затем и Сиястана... от Шираза до Ар-Рад/у/йян семь фарсахов).

Однако название "Ар-Радуйян" у Ибн Хордадбега имеет форму "Ар-Радйян", т.е. в нем отсутствует буквенный знак "ر" ("у"). Это можно объяснить либо небрежностью переписчика рукописи, положенной в основу издания, либо тем, что автор сохранил форму, воспринятую им при устной передаче. Во всяком случае, населенный пункт, отмеченный Ибн Хордадбегом, на наш взгляд, является весьма близким вариантом названия искомой местности.

Изложенное дает основание предполагать, что автор "Тарджиман ал-балага" родился и вырос в окрестностях Шираза, в местности, находившейся, по словам автора "Масалик ал-мамалик", в семи фарсахах - примерно 40-45 км - от древней столицы Ирана.

¹ *muhammad b. 'Omar ar-radūyānī, kitāb tarṣumān al balāḡa, mukaddime, nāṣiye ve izanlarla neşreden Ahmed Ates, Istanbul, 1949.*

² Асад-и-Туси, Лугат-и фурс, изд. Аббаса Икбала, Тегеран, 1310/1932 г.

³ Рашид ад-Дин-и Батват, Китаб-и хадяек ас-сехр фи дакяек аш-ше'р, изд. Аббаса Икбала, Тегеран, 1309/1931 г.

⁴ *Yāqūt, the Irshād al-arīb ila mārifat al-adīb, dictionary of Learned men, ed. by D.S. Margoliouth, vol. VII, London, 1926, p. 91, N 51.*

⁵ Аббас Икбал, примечания к изд. указ. соч. Батвата, с. II 5.

- 6 *As-Sam'ānī, kitāb al-ansāb, reproduced in facsimile... with an introduction by D.S.Margoliouth, London-Leiden, 1912.*
- 7 *Tarsumān al-balāga, предисловие и указ. изд., с.24.*
- 8 Там же, с.25.
- 9 *Abu-l-hasan Nasr b. al-Nasab al-margīnānī, kitāb al-majāsin ri-n-naẓm wa-n-naṭṭ, рукопись, хранится в библиотеке Escorial (Испания), № 264, см. H. Dechenbourg, Les manuscrits arabes de l'Escorial, т. I, Paris, 1884, S. 161.*
- 10 И. Д. Крачковский, Арабская географическая литература, собр. соч., т. IV, М.-Л., 1957, с. 147.
- 11 *Ion Knordādeen, kitāb al-masālek wa'l mamālek, edit. M. J. Goeje, E. S. Brill, 1889, S. 48.*

Е. Д. Огнева

РОЛЬ ХВАЛЫ В ТИБЕТСКОМ ТЕКСТЕ

Хвала — неперемный структурный элемент любого тибетского текста, независимо от времени его написания и круга литературы, к которому он относится. Это изолированная и композиционно организованная вступительная часть текста, составляющая от одной пятидесятой до одной двухсотой от основного корпуса текста.

Поскольку школа Гэдукпа определила в основном культурное развитие Тибета в его специфическом направлении, то в данном сообщении рассматривается хвала текста "Зеркало, в котором видно отражение Победоносного как меры тел богов", написанная основателем этой школы Цзонхавой Лобзан-дракпой в 1409 г. Целью сообщения является выяснение функций хвалы и ее взаимоотношений с основным корпусом текста.

Хвала композиционно распадается на три части, отличающиеся количеством слогов в строке и их группировкой (группы обособляются пунктуационно разделительной чертой): 1. первая строка, стандартная формула зачина (в данном случае она состоит из 9 слогов); 2. шесть групп по семнадцать слогов, которые членятся

на подгруппы в 10 и 7 слогов; 3. пять семисложных групп.

На слоговом уровне в тексте хвалы выделяется три типа графических блоков, функционально отличающихся друг от друга:

1. графические блоки - *ang, khyang, gang* - единицы, которые выделяют в 10 и 7 сложных группах шестисложники:

(- - *ang* - - - - - *la*
gang - - - - - *khyang* - -
gang - - - - -
- - - - - *ang*)

2. графические блоки - *ang, tanang, ayang, gang, gang,* которые входят в шестисложники.

3. графические блоки - *ang, tshan, can* - блоки, позиционно совпадающие с графическими блоками 2-ого типа.

Блоки всех типов несут в тексте хвалы двойную функцию: во-первых, подчеркивают единство хвалы, во-вторых, поддерживают ее тройственное деление.

Если обратиться к содержанию хвалы и рассмотреть ее терминологию, то обнаруживается, что значимые элементы хвалы делятся на два типа.

Элементы первого типа характеризуют данный текст как произведение, принадлежащее к обще-буддийской традиции.

В тексте хвалы упоминаются: а. Познание, Разум; б. 32 основных, 80 вторичных признаков "Тела Будды", Чистый голос; в. Отражение Будды как меры тел богов. Эти термины выражают структуру абсолютной реальности или "Тела Будды" (Буддакайя).

Согласно буддийской доктрине, природа Будды проявляется в мире в трех ипостасях: Дхармакайя как исходная, основная реальность; Самбхогакайя как проявление реальности на пути воплощения в конкретных образах; Нирманакайя как существование реальности в каких-либо проявлениях, образах.

В системе Праджняпарамиты, обосновывающей существование абсолютной реальности, а. Познание, Разум - это элементы Дхармакайи; б. Самбхогакайя включает элементы 32 основных, 80 вторичных признаков "Тела Будды", Чистый Голос; в. Отражение Будды как меры тел богов - это второй элемент Нирманакайи - изображение после обряда освящения.

Таким образом, композиционное, звуковое и содержательное деление хвалы совпадает со структурой абсолютной реальности.

Если сопоставить текст хвалы с этой точки зрения с основным корпусом текста, то выясняется, что такое деление имеет параллельно разбивку основного корпуса текста, которое выражается в делении его на главы. Он состоит из шести глав, объединенных попарно.

Можно предположить, что такое деление основного корпуса текста диктуется его содержанием. По содержанию основной корпус сближается со структурой абсолютной реальности.

В 1-ой и 2-ой главах, которые излагают буддийскую теорию воздаяния за добродетель, описывается Дхармакайя в целом и ее компоненты.

В 3-ей и 4-ой главах, которые связаны с метрикой создания изображения, описывается один из компонентов абсолютной реальности — Самбхогакайя.

В 5-ой и 6-ой главах излагаются возможные ошибки при создании изображений и описывается ритуал освящения (иконы, скульптуры, и т.д.), что соответствует Нирманакайе.

Таким образом, каждая пара глав посвящена описанию Дхармакайи как целого единства и описанию одной из ее частей, что выражает структуру самой Дхармакайи. При этом обнаруживается, что в самом тексте каждая из форм существования абсолютной реальности и ее частей воспроизводится в тех же терминах что и в хвале, но используется более широкий круг терминов, входящих в систему Праджняпарамиты. Таким образом хвала и основной корпус текста совпадают не только по структуре объекта описания, но и по терминологии описания.

Значимые элементы второго типа делятся на две категории: а. элементы, которые вводят данный текст в общевосточную традицию, б. элементы, которые определяют принадлежность данного текста к собственно тибетской традиции.

а. Так, хвала начинается с обращения к абсолютной реальности одно из названий которой Манджугхома.

Обращение к Манджугхоме свидетельствует о том, что данный текст относится к определенной школе (традиции) толкования абсолютной реальности — Мадхьямиков-прасагтикков.

Наличие в хвале сравнений с солнцем, громом, пространством указывает на то, что текст хвалы основывается на тексте Уттаратантры, котором в этих категориях описывается тройствен-

ная структуры Дхармакайи.

б. Кроме того, хвала содержит информацию о собственно тибетской традиции, развивавшей учение Мадхьямиков-прасангиков о Дхармакайе и ее составных частях. Об этом свидетельствует обращение к Манджухше, Манджушри – Владыке Речи, перерождением которого, согласно тибетской буддийской традиции, считается Цзонхава Лобзан-дракпа, основатель школы Гелукпа, автор текста.

Присутствие в хвале имени Соднама-джалпана (1312–1375 гг.) указывает на традицию передачи определенного текста от учителя ученику, так как Соднам-джалпан считается перерождением Манджушри, кроме того, этот учитель вручил Цзонхаве формулу Манджушри и совершил обряд инициации.

Далее, имя Манджухши, который в тибетской традиции считается покровителем науки и мудрости, указывает на то, что данный текст связан с проблематикой эстетики.

Поскольку Манджушри – Владыка Речи – по тибетской традиции, воплощался также в облике учителя Тонмисамбохота (VII в.) и царя Тисрондепана (VIII в.), то данный текст связан с традицией распространения всего нового, по той причине, что деятельность этих лиц была направлена на развитие тибетской культуры в ее специфическом (буддийском) направлении.

Значимые элементы хвалы указывают на принадлежность данного текста к определенному кругу литературы, сообщают о его содержании, определяют систему терминов произведения и дают представление о живой передаче учения от учителя ученику. Тем самым хвала указывает на место данного текста в культурной традиции Тибета.

В.А.Ромодин

К ВОПРОСУ О РЕДАКЦИЯХ "АВТОБИОГРАФИИ" АБДУРРАХМАН-ХАНА

"Автобиография" Абдуррахман-хана, афганского эмира (правившего в 1880–1901 гг.) получила довольно широкую известность благодаря ее изданию в английском переводе, опубликованном в

Лондоне в 1900 г. Султан Мухаммад-ханом под заглавием "Жизнь Абдулрахмана"¹. В этой публикации, изданной в двух томах, собственно "Автобиография", написанная самим Абдулрахманом, составляет первый том; а второй том (посвященный политическим взглядам) был составлен Султан Мухаммад-ханом, служившим мир-мунни у эмира Абдулрахмана с 1886 до 1897 г., а затем (в 1897-1900 гг.) находившимся в Англии, где он учился в Кембриджском университете².

Оригинал "Автобиографии" был написан эмиром Абдулрахманом на языке дари. Рукопись - автограф этого сочинения, оконченный к 1885-1886 г.³, хранится в Кабульском музее. Этот автограф, текст которого был воспроизведен в литографском издании, опубликованном в Кабуле в 1886 г. в очень небольшом количестве экземпляров, представлял собою первую (автобиографическую) главу обширного сочинения "Панд-нама-и дунйа ва дин". К составлению этого сочинения (оставшегося незавершенным) эмир Абдулрахман приступил в начале своего правления⁴. Автобиографическая глава из труда "Панд-нама-и дунйа ва дин" является списком более ранней редакции жизнеописания Абдулрахмана сравнительно с доставленным в Лондон в 1897 г. списком, с которого выполнялся английский перевод, опубликованный в 1900 г. в Лондоне Султан Мухаммад-ханом. Сравнение содержания автобиографической главы сочинения "Панд-нама-и дунйа ва дин" с английским переводом жизнеописания Абдулрахмана, напечатанным в первом томе публикации Султан Мухаммад-хана, показывает, что при идентичности содержания в целом, имеются, однако, некоторые различия в тексте; в частности, в более ранней редакции с большей обстоятельностью рассказано о событиях личной жизни Абдулрахмана во время его пребывания в русских владениях в Средней Азии в 1870-1879 гг., а также несколько более подробно (и правильное в деталях) изложены наблюдения Абдулрахмана, касающиеся быта русских, с которыми он встречался в Ташкенте и в Самарканде и т.п. Отличаются хронологические рамки этих редакций: в публикации Султан Мухаммад-хана изложение событий (в первом томе) доводится до завоевания Кафиристана в 1895-1896 гг. включительно, а в автобиографической главе из "Панд-нама-и дунйа ва дин" только до прибытия Абдулрахмана, при возвращении его на родину, в начале 1880 года в Кундуз из Бадakhана. Текст автобиографической главы из "Панд-нама-и дунйа ва дин" не был разбит на разделы, а в издании

Султан Мухаммад-хана текст разделен на главы и на входящие в них более мелкие разделы или параграфы. Следует отметить, что деление автобиографического текста на главы, измененное некогда Султан Мухаммад-ханом (на что он указывает сам в предисловии к публикации), было введено автором — эмиром Абдурахманом около 1894 г., когда он принялся за доработку своей "Автобиографии" (расширение ее хронологических рамок и т.п.), о чем можно судить как по сведениям, имеющимся в специальной литературе, так и по сообщениям прессы того времени, проявившей интерес не только к политическим, административным и военным мероприятиям афганского эмира, но и к его литературным занятиям⁵.

Кроме автобиографической главы сочинения "Панд-нама-и дунйа ва дин" имеется еще более ранний, очень краткий, список "Автобиографии" Абдурахмана, содержащийся в написанной им сразу же после приезда в русские владения в Средней Азии в начале 1870 г. небольшой работе, в русском переводе озаглавленной "История Афганистана прошлых годов, написанная Абдурахман Ханом для г. Туркестанского генерал-губернатора"⁶. Русский перевод этой работы имеется в архивах СССР; мы пользовались копией, хранящейся в ЦГИА⁷. В ней изложены происходившие в Афганистане в 60-х гг. XIX века события, очевидцем и участником которых был Абдурахман, в результате которых он должен был покинуть родину и стать эмигрантом, а также приводятся интересные сведения о Хивинском ханстве, посещенном им во время странствий по Средней Азии и т.п. Рассказы о детских и юношеских годах Абдурахмана, о его воспитании и образовании и т.д., составляющих одну из ценных частей позднейших редакций "Автобиографии", в этом — первоначальном ее наброске — еще не было. Однако, в целом, написанная Абдурахманом для туркестанского генерал-губернатора "История" носит в значительной мере, и даже преимущественно, автобиографический характер и потому может в некоторых аспектах рассматриваться как первоначальный краткий очерк составленной впоследствии "Автобиографии Абдурахмана", широко известной по публикации в английском переводе в 1900 г. в Лондоне Султан Мухаммад-хана. Для истории создания текста "Автобиографии Абдурахмана" первоначальный ее список, русский перевод которого сохранился в архивах СССР, является одним из важных источников.

¹ См. В.В.Бартольд, Иран. Исторический обзор, - Сочинения, т.УП, М., 1971, с.304-305.

² The Life of Abdur Rahman Amir of Afghanistan. Ed. by Sultan Mahomed Khan..., vol. I, London, 1900, p.V, VIII.

³ Ч.А.Сторж, Персидская литература. Бюо-библиографический обзор. Пер. с англ., М., 1972, часть III, стр.1512.

⁴ Джалал, Саргузашт-и Тадж ат-таварих, - "Алаб", Кабул, 1349(1970), № 5-6, с.139-140.

⁵ См.S.Wheeler, The Ameer Abdur Rahman, London, 1896, p.235; а также "Туркестанские ведомости", 5(17). VI. 1894.

⁶ Первое в советской исторической литературе упоминание об этой работе Абдуррахмана см. в кн.: Н.А.Халфин, Присоединение Средней Азии к России (60-90-е годы XIX в.), М., 1965, с.369, прим.144.

⁷ ЦГИА СССР, ф.ВУА, дело 6821 за 1870 год, лл.72-86.

А.Г.Сазыкин

О ЯЗЫКОВЫХ ОСОБЕННОСТЯХ РУКОПИСИ "ПОВЕСТЬ О ЧОЙДЖИД-ДАГИНИ" ИЗ СОБРАНИЯ РУКОПИСНОГО ОТДЕЛА ЛО ИВ АН СССР

Монгольский классический литературный язык и его письменность, начавшие складываться в конце XVI в., претерпели значительные изменения на более чем трехсотлетнем пути своего развития. Сравнительное изучение contemporaneous рукописей и ксилографов какого-либо сочинения позволяет проследить степень и характер изменений, произошедших в области графики, орфографии, морфологии и лексики. Коллекции монгольских рукописей и ксилографов, хранящиеся в ЛО Института востоковедения и в библиотеке Восточного факультета ЛГУ, дают немалые возможности для проведения подобных исследований.

Одно из широко распространенных в Монголии сочинений "Повесть о Чойджид-дагини" представлено в ленинградских фондах 13 рукописями и ксилографическими изданиями, написанными в

период с XVII до начала XX в. Самый старый из известных до настоящего времени списков этой повести хранится в рукописном отделе ЛО ИВ АН СССР под номером С 24(IX, 1027). Заглавие рукописи: *Erdeni Čos-akyid-yöğini-ber Erlig-ün yaĵar-a eldeb jobalang-tan-i üjigsen kiged Erlig nom-un хауан-и јаkију ilgegsen iges-i endegürel ügei ügülegsen čidaĵ orosiba*. "Повествование, достоверно описывающее страдания, виденные драгоценной Чойджид-югини в стране Эрлиг-хана, а также послание владыки учения Эрлига".

Как видно из "каталога Зере"¹, этот список в числе других монгольских рукописей и ксилографов в 1864 году был передан из библиотеки Азиатского департамента в Азиатский Музей. Рукопись объемом в 74 листа написана ламским уставным почерком на листах плотной желтоватой бумаги форматом 34 x 11 см. Почерк, фактура бумаги, а также некоторые графические особенности (напр.: конечное в и откидное д, восходящие к уйгуро-монгольскому алфавиту, употреблявшемуся до конца XVII в.) позволяют датировать этот список XVII-нач.XVIII в.

Целый ряд орфографических "погрешностей" указывают на ее кино-монгольское происхождение. Довольно часто, например, можно встретить сочетания *ji* и *či* там, где в классическом письменном языке стояли бы *j + a* (*e, o, ö, u, ü*) или *č + a* (*e, o, ö, u, ü*), что характерно именно для кино-монгольских диалектов², (напр.: *čidig, čidaĵ* - класс. *čadig; jiyaĵan* - класс. *jaĵaĵan; üjigsen* - класс. *üjegsen; üdisi* - класс. *üdesi; sibinar* - класс. *šabinar*). Кино-монгольское происхождение рукописи подтверждают и знаки конца текста³. Из других особенностей орфографии можно отметить неразличение на письме *č* и *j*, а также постоянное использование диакритических точек для обозначения *č* перед *j*. Нередко встречаются как выпадение безударного гласного не первого слова (напр.: *jaĵurtu* - класс. *jaĵurgatu; ebečin* - класс. *ebečin* - совр. *евчин*), так и эпентезис (напр.: *xubačisan* - класс. *xubčasu/n/*).

Сравнение рукописи С 24 с более поздними списками и ксилографами позволяет увидеть существенное различие и в области лексики. Монгольские переводчики XVI-XVIII вв. проделали большую работу по переработке старых, доклассических переводов, устранив при этом устаревшие и ставшие непонятными слова и граммати-

ческие формы. На монгольский язык переводились все устаревшие термины и даже иностранные собственные имена. Весьма показательна в этом отношении трансформация имени героини повести. Если в рукописи С 24 дана точная транслитерация ее тибетского имени при помощи письма "али-гали", изобретенного специально для передачи иноязычных слов - *čos-akyid*, то в дальнейшем стали писать фонетическую транскрипцию этого слова, используя знаки только уйгуро-монгольского алфавита - *čoyijid*. И, наконец, в XIX в. оно было переведено на монгольский язык - *Nom-un jiryalang* "Радость (религиозного) учения".

Один из переводов "Повести о Чойджид-дагине" выполнил ойратский Зая-пандита. Язык этого перевода свидетельствует о сильном тибетском влиянии (например, широкое использование слова "ñiled" - "делать" в качестве вспомогательного глагола типа тибетского *byed-ra*)⁴. Часто используются многословные термины и выражения (напр.: *maxabud ixaγan xoyaγ xayačayzan čaγ-tur* - "когда разум отделится от матери, т.е. когда я умру" = /С 24/ *ñikiñi čaγ-ta*). Рука переводчика-пуриста не коснулась рукописи С 24. Язык ее прост и близок живому разговорному языку. В ней сохранились такие архаичные лексемы, как *agxad* (одна из высших ступеней буддийской святости), в позднейших списках дан ее монгольский перевод: *dayin-i daguγzan; gebeneg* (войлочная накидка, епанча) впоследствии заменено на *jangči* (кит. Чжан-и). Все персонажи повести в рукописи С 24 имеют собственные тибетские имена (чего, за редким исключением, нет в позднейших рукописях и ксилографах), точно переданные алфавитом "али-гали". Для уточнения некоторых имен даны также тибетские глоссы.

Рукопись С 24 - памятник XVII-XVIII вв. - написана классическим языком, хотя еще и без его строгих орфографических норм. Тенденция к созданию нового, единого правописания здесь часто нарушается влиянием разговорного языка (в данном случае одного из южно-монгольских диалектов). Все это позволяет рассматривать эту рукопись как один из характерных образцов средневековой монгольской письменности, показывающий начальную стадию становления монгольского классического литературного языка.

I "Список монгольским и калмыцким книгам и рукописям, хранящимся в Азиатском Музее Академии Наук, по хронологическому

поступлению их в состав библиотеки Азиатского Музея. Март 1891".

² Б.Я.Владимирцов, Монгольский сборник рассказов из Raŋcatantra. Петроград, 1921, с.53.

³ Д.Кара, Книги монгольских кочевников. М., 1972, с.52.

⁴ Там же, с.162.

Л.П.Смирнова

КЕМБРИДЖСКАЯ РУКОПИСЬ "АДЖА'ИБ АЛ-АШИА'

В Восточной библиотеке Кембриджского университета в сборной рукописи G.II(12) из коллекции Э.Г.Брауна находится географическое сочинение, в колофоне названное 'Аджā'иб ал-ашйā¹, а на последней странице (л.726) - 'Аджā'иб ад-дунйā.

Сочинение аналогичного названия есть в рукописном отделе ЛО ИВ. Соотношение текстов этих двух рукописей не получило освещения в литературе: Н.Д.Миклухо-Маклай, посвятивший специальную статью 'Аджā'иб ад-дунйā, рукопись из Кембриджа не упоминает². Ч.А.Стори, описывая этот памятник, привел обе рукописи под одним номером³. Однако отождествления рукописей он не сделал.

Интересующее нас сочинение занимает в кембриджской рукописи лл.446-726 и состоит из краткого в три с половиной строки, вступления, подложный характер которого был установлен Стори⁴, и основного текста.

Изучение основного текста кембриджской рукописи 'Аджā'иб ал-ашйā ('Аджā'иб ад-дунйā) и сопоставление его с текстом рукописи одноименного названия из собрания ЛО ИВ показало, что перед нами одно и то же сочинение, причем кембриджская рукопись воспроизводит только его первую часть - рассказы о разного рода диковняках, встречающихся в той или иной местности. Вторая часть, географический словарь, включающий краткое описание некоторых городов и областей мусульманского мира⁵, в ней не представлена.

Повествование в обеих рукописях начинается с одного и того же рассказа об удивительном дереве в Индии, однако в рукописи ЛО ИВ нет начала рассказа:

К, л.44б

Л, л.87а

Дар Хиндустан дирахт-и-ст бар
сар-и кӯх-и дар мийан-и дарйа
ва дар мийан-и ан дирахт чихил
дар-и ҳана-ст ва даҳ дар-и
дукан аз ситабр-и ан дирахт
ва ан дуканҳа ҳамеша пур аз
мата' хā ва кумашхā-ст гунагун
ва бар хар мата' ии баҳа-и ан
нишасте та хар факр-и йа
ахриманӣ ва хар кас ки мата' ии
х^ваҳад ки биҳарад хар джис-и
бинанд ва андҳа х^вч мардум
набашад чунан ки йан-ра бинанд.
Чун каштӣ андҳа расад боз доранд
ва дар ан дуканҳа ва ханехā
раванд ва нирӯхā бар х^вананд ва
баҳа бар санджанд ва биниханд ва
ан мата' бар доранд ва бираванд
ва харгиз каси андҳа мардум
надидаст ва агар каси чизӣ бар
гирад ва баҳа андҳа наниҳад
аз мийан-и ҳаман дирахт бирӯн
натавāнанд āмадан ва хар чанд ки
гарданд рах-и бирӯн āмадан найāбанд
ва чун мата'-ра боз джа-и х^вад
ниханд йа баҳа-и ан, рах йāбанд
ва ан бегайат 'аджаб-аст

... андҳа наниҳад аз мийан-и
дирахт бирӯн натавāнанд
āмадан ва хар чанд ки
гарданд рах-и бирӯн āмадан
набашад. Чун мата'-ра боз
бе джа ниханд йа баҳа-и ан,
рах башад ва бирӯн āянд ва
ан саҳт 'аджаб-аст.

Поскольку этот рассказ в кембриджской рукописи следует непосредственно за словами āgāz-и китаб 'начало книги', то можно думать, что в рукописи ЛО ИВ в начале сочинения утрачена всего одна страница текста.

Рассказы в кембриджской рукописи, так же как и в рукописи

ЛО ИВ, специальных названий не имеют, отделены друг от друга словами хикайат-и дигар 'другой рассказ' (в Л. - дигар 'еще') и приведены в той же последовательности. Однако в кембриджской рукописи часть рассказов, имеющихся в рукописи ЛО ИВ, отсутствует. Так, если пронумеровать первые сто двадцать рассказов, то непредставленными в кембриджской рукописи окажутся: 2, 4, 6, 15, 16, 21, 25, 26, 35, 37, 41, 44, 45, 50, 51, 69, 78, 79, 81, 83, 92, 96, 100, III, II5 (всего двадцать пять рассказов, при чем рассказы относятся к разным географическим районам).

В рассказе 67 (л.476) отсутствует конец, со слов: писар-и Сирадж гуяад...

Трудно сказать, имеем ли мы дело с пропусками в кембриджской рукописи или со вставками в рукописи ЛО ИВ, прежде всего, потому, что сочинение представляет собой собрание не связанных друг с другом рассказов.

Последним в обеих рукописях приведен рассказ о найденном в Йемене перстне с выпавшим камнем, заимствованный нашим автором из текста Наджиба Хамадани⁶:

К, л.726

Хикайат-и дигар. Дар хадд-и Йаман ангуштарин-и йафтанд нигин-и у уфтаде ки бе гардан ва сар-и мардум фуру мирафт ва ан-ра пин-и 'Умар бурданд. Чун ан-ра бидид бисйар бигирйст. Мардуман ки пин-и у хазир буданд, гуфтанд йа аллази абка. 'Умар гуфт: хам бар шума хам бар х^Риштан мигирйам ки бад-йн 'азим халки-ра чунин ангуштарин даштанд йзад-и та'ала ва такадлус бийафарид ва ахир бе марг халак кард ва бе хасрат аз йн джихан бирафтанд ва мал- у милк ва алат ва 'иддат ва шудха'ат-и йман-ра фарйад нарасид ва хич суд надашт. Пас бинигарид ки кар-и ман ва шума чигуне х^Рахад буд

Л, л.188-1886

Дигар. Дар хадд-и Йаман ангуштар-и йафтанд нигин-и у уфтаде ки бе гардан ва сар-и мардум фуру мирафт ва ан-ра пин-и 'Умар бурданд. Чун ан-ра бидид бисйари бигирйст. Мардум ки пин-и у хазир буданд гуфтанд ма аллази бикан (так!). 'Умар гуфт бар х^Риштан ва шума мигирйам ки бад-йн 'азим халки-ра ки чунин ангуштарин даштанд йзад-и та'ала ва такадлус бийафарид ва бе марг халак кард ва бе хасрат аз йн джихан бирафтанд ва мал-у милк ва алат ва 'иддат ва шудха'ат-и йман-ра фарйад нарасид ва хич суд надашт ва

бинигарӣд ки кār-и ман ва шумā
чигӯне х^ваҳад бӯд

Рассказ этот заключен словами:

К, л. 72б

Л, л. 188б

ва бад-ин ҳикāйат-и āхир китāб-и ва бад-ин ҳикāйат-и āхир
'Адждā'и б ад-Дунйā тамām карде китāб-и 'Адждā'и б ад-Дунйā
шуд бихамди-ллāхи ва ҳусни тамām карде шуд
тауфīқи. Тамнат.

Текст кембриджской рукописи 'Адждā'и б ад-дунйā в своей основе повторяет текст рукописи ЛО ИВ почти слово в слово. Тем не менее разночтения все же имеются. Основные их типы:

1) механический пропуск отдельных слов, фраз и их частей в одной из рукописей, например:

ва чунāн сāхте анд ки чӯн
малик дар калисийā āйад ва бар
āн сӯратхā назар кунад āн шарāб
аз дахāн-и сӯратхā равāн шавад,
Л, II3

ва чунāн сāхте анд ки чӯн
малик дар калисийā āйад ва бар
āн сӯратхā равāн шавад, К, 51а

Переписчик кембриджской рукописи перескочил глазами строку между двумя одинаковыми словами (сӯратхā). Другой пример:
дар āндждā ки дард-аш мīкунад дар āндждā ки дард-аш мīкунад
фī-л-хāl дард бинигаринад, даст бимāлад фī-л-хāl дард
Л, IIб сākн шавад, К, 50б

(здесь, напротив, переписчик рукописи ЛО ИВ выпустил слова даст бимāлад, без которых смысл текста остается неясным).

2) дефекты в результате неправильного запоминания источника, с которого готовился текст данной рукописи, перестановки слов (иногда замеченные и исправленные переписчиком цифрами над словами) и просто описки, например:

чунāн ки гӯйхā-йи джаушан ва
мīххā-йи зиррих, ...му'айян-
аст, Л, 100б

бист-у хашт мīл даур-и шахр,
Л, II2

джумла-йи кӯххā-йи джӯш(так!)
ва мīххā-йи зиррих...му'айян-
аст, К, 88б

бист-у хашт мīл дар шахр-аст,
К, 51

3) сознательные изменения текста – стилистическая и грамматическая модернизация (судя по почерку, кембриджская рукопись изготовлена в XIX в., и, следовательно, на два столетия моложе рукописи ЛО ИВ), в частности: а) замена в ряде случаев

полной формы инфинитива основного глагола после модальных слов усеченной:

асан тавананд куштан, Л, 976 беасані тавананд кушт, К, 476

б) введение в текст современных переписчику слов, например, аксар-и ахуят, л. 476, ал-хасил, л. 486, мулахиза кунанд, л. 49, муддат-и мадид, л. 49 (=Л, 104: бисйар); в) замена лаконичного текста более пространным, например:

чун са'ати бамад аб аз чамме ва чун са'ати шавад бар сар-и
обрун абад ва раван гардад, чамме абад ва мулахиза кунанд
Л, 1036 обинанд ки аб аз чамме обрун
амаде ва раван гардиде, К, л. 49

г) замена в ряде случаев характерного для сочинения экспрессивного порядка слов обычным:

диг-и мисин-ра бийаваранд диг-и мисин-и бузург-ра
бузург Л, л. 1006 бийаваранд, К, л. 48

4) употребление разных синонимичных слов для выражения одного и того же понятия: ан бут, Л, 896 = ан сурат, К, 45; як сурӯ дарад, Л, 886 = як шах дарад, К, 45; пахна-и ан дивист газ зийада бамад, Л, 1036 = пахна-и ан дивист газ обитар-аст, К, 49; у-ра бе малики-и х^вад дананд, Л, 996 = у-ра бе кидийи-и х^вад дананд, К, 48.

Вывод: ни одна из рукописей не может быть названа более надежной: дефекты имеются в обеих, в одних случаях правильное оказывается кембриджская, в других – рукопись ЛО ИВ. Тем не менее, при подготовке критического текста предпочтение должно быть отдано рукописи ЛО ИВ как наиболее полной и, может быть, потому, что она старше.

¹ A Descriptive Catalogue of the Oriental MSS, belonging to the late E.G. Browne. Completed edited with a memoir of the author and a bibliography of his writings by Reynold A. Nicholson, Cambridge at the University Press, 1932, p. 93-94; G. A. Storey, Persian literature. A bio-bibliographical survey, vol. II, pt I, London, 1958, p. 123-24.

² Н.Д. Миклухо-Маклай, Географическое сочинение XIII в. на персидском языке (Новый источник по исторической географии Азербайджана и Армении), – Ученые записки Института востоковедения АН СССР, 1954, т. IX, с. 175-210; его же, Описание таджикских и

персидских рукописей Института востоковедения АН СССР, М., 1955, № 15, с.32.

³ Storey, II, pt 1, p.123-24.

⁴ Ibid., p.123.

⁵ О структуре рукописи из собрания ДО ИВ см.: Миклухо-Маклай, Географическое сочинение, с.191.

⁶ О нем см.: Миклухо-Маклай, Географическое сочинение, с.188.

И.Ш.Шифман

УГАРИТСКИЕ МАРГИНАЛИИ

I. К интерпретации документа РНУ, II, I29

Угаритский документ РНУ, II, I29 сильно поврежден. Рассмотрение сохранившегося текста показывает, что он состоит из двух частей. В первой части (аверс) речь идет о быках и гусях, причем упоминания о них сопровождаются указаниями об определенных количествах денежно-весовых единиц. Во второй части (реверс) говорится о быках, принадлежащих разным лицам, и, по-видимому, об использовании этих быков в тех или иных хозяйственных комплексах. Ниже следует его текст и перевод.

.....

1 [/] dt. 'it

2 [/] tlt. kba

3 [/] 'alpm.hmā m'at

4 šb'm./t/š'. kbd

5 tgm. 'uz.gn. 'arb.m'at

6 tgm. 'uz.'ahm. 'arb'.m'at

7 'arb'm kbd

8 tlt.'alp.spr.dt.'ahd

9 hrtn.'and.bgt.nhl

[/] эти есть

[/] три тяжелых.

[/] быков, - пятьсот

семьдесят девять тяжелых.

Всего гуси Харана, - четыреста.

Всего гуси Ахимана, - четыреста

сорок тяжелых.

Три быка Ципшора, которые

возделывают

пашню его: один в давиле Нахал,

- IO 'ahd bgt.knp̄y.w'ahd
 bgt.k̄r̄m̄
 II 'ahd.'alp. 'i d̄n.d.'and
 b'ngp'at
 12 /'and.'al/p.d 'aḡl̄m̄
 13 /d'and.b.ḡ/ṭ(?) ḡory
 14 [] 'ahd.'ahd.b.y'ny
 15 [] hm.o.'and.hṛṭ
 16 [] 'ahd.b.grn.'uḡkn
 17 [] 'ahd.hṛṭ

- один в дави́льне Канпи и один в
 дави́льне Сарман.
 Один бык Идасени, который возде-
 лывает <пашню> в Анукан'ате.
 /Один бык Ахакмени,
 /который возделывает пашню в/
 дави́льне Габри.
 [] один возделывает пашню
 в Иа'ани.
 [] хм̄у в возделывании пашни.
 [] возделывает пашню на гумне
 Ушкан.
 [] возделывает пашню.

Значительную трудность в тексте представляют слова ḡrn (строка 5) и 'ahm̄n (строка 6), в которых издатель видит определения к слову 'uz - "гусь(и)". И.Айстлейтнер (WUS, стр.10) переводит "горные" (?) и "береговые" (?). Судя по контексту, слово 'uz в строках 5 и 6 находится в сопряженном состоянии во множественном числе; слова ḡrn и 'ahm̄n - управляемые. Исходя из этого, а также из дальнейшего текста, представляется возможным предложить истолкование двух последних слов либо как собственных имен, либо как наименований географических пунктов, в которых находились гуси.

Слово k̄bd - "тяжелый", трижды (строки 2, 4 и 7) сопровождающее числовые обозначения, показывает, что речь идет о специфических угаритских денежно-весовых единицах - тяжелых сиклях¹. В одном случае, где это обозначение отсутствует, речь идет, по-видимому, о простых сиклях, вес которых в Угарите составлял примерно 9 гр.² Документ PRU, У, 100 показывает, что соотношение весов тяжелого и простого сиклей составляло 4:3, таким образом, вес тяжелого сикля - 12 гр. Так как скот и птица в весовых единицах обычно не учитываются, можно считать вероятным, что в документе указывалась цена быков и гусей и, следовательно, фиксировалась их покупка.

На реверсе наибольшую трудность представляет слово 'ahd, от понимания которого зависит и истолкование всего отрывка. В этом слове видели (WUS, стр.13; ut, стр.355) производное от глагола 'ahd - "брат". Выражение at.'and nṛṭh И.Айстлейтнер переводит:

"die sein Pflüger übernimmt". Однако представляется возможным и иное решение вопроса. В интересующем нас тексте слово 'ahd встречается после относительного местоимения a (единств.число), at (множ.число). Имея в виду обычный для ханаанейско-аморейских языков порядок слов, кажется наиболее вероятным, что hth является прямым дополнением к глаголу 'ahd. В связи со сказанным обращают на себя внимание следующие обстоятельства. В Библии (Иезек., 21,21) один раз засвидетельствовано производное от глагола 'ahad: hit'ahādī, что Вульгата переводит ехасиере (перевод Септуагинты διηγορέωσ предполагает, что в переводимом тексте стоял глагол hit'abbēgī как отмечают и издатели Biblia Hebraica). Отсюда следует, что в древнем иврите существовал глагол 'ahad - "быть, делать острым", точно соответствующий по значению глаголу hādād. Огласовка hit'ahādī предполагает, что графемой h в данном случае обозначен был звук /h/, который был слышен еще в середине I тысячелетия до н.э. Отсюда реконструируется исходное звучание 'ahad, точно соответствующее интересующему нас угаритскому слову. В арабском языке глагол hadda, являющийся точной параллелью еврейскому hādād имеет значение "бороздить землю", "пахать". Исходя из сказанного, можно предложить перевод угаритского глагола 'ahd в интересующем нас тексте: "возделывать землю", "пахать".

Наряду с этим, в палмырской надписи inv., X, 115 засвидетельствовано слово 'hud в следующем контексте: du wr kkl 'hudw klh lmdth - "ибо хорош он был в каждом 'hud его для города". В параллельной греческой части надписи этому соответствует: πῶς αὖτε αὖτε ἐκτελέσαντι. Отсюда следует, что палмырское 'hud соответствует греческому λειτουργία и обозначает "повинность".

Исходя из палмырской параллели, допустимо предполагать, что 'ahd в конечном счете значило: выполнять пахотную повинность. По-видимому, PRU, II, 129 содержал сводку, где указано размещение по различным хозяйственным ячейкам быков, поставлявшихся для выполнения этой повинности.

2. Список смутьянов

Угаритский документ PRU, II, 33 гесто озаглавлен "Список (arg.) blblm". В этот список входят четыре сакинну: акн 'uākn, акн ābn, акн 'ubr', акн hrāb'; далее следует словосочетание rb.ntbt ā. Коль скоро 'uākn, ābn, 'ubr' и hrāb'

являются названиями населенных пунктов, сакину - либо местные общинные магистраты (что нам представляется наиболее вероятным), либо царские администраторы, назначенные в данные пункты. Однако понимание текста зависит от интерпретации слова *bblm*.

Издатель текста Ш.Виролло и С.Гордон (УТ, стр.372, № 470) видели в нем обозначение какой-то профессии. И.Айстлейтнер (WUS, стр.49) оставил его вообще без перевода. Думается, что объяснение этому слову может быть предложено, учитывая еврейский глагол *bbl* - "нарушать порядок", "вносить смуту". Тогда *arg.bblm* предстает перед нами как список бунтовщиков, а поименованные в нем должностные лица как смутьяны, враги царя и существующего порядка.

Выражение *rb.nbt* 𐤓𐤁𐤏𐤕 предлагалось рассматривать в соответствии со значением еврейского *ḥāṭiṭ* - "путь", "тропа"; тогда *nbt* 𐤏𐤁𐤕 могло бы значить "овечья тропа", а *rb.nbt* 𐤓𐤁𐤏𐤕 - лице, ведающее порядком на этих "тропах".

В целом, если бы указанное выше толкование слова *bblm* подтвердилось, можно было бы в *rgu*, II, 33 видеть еще одно свидетельство внутренней борьбы (между царем и общинами?) в Угаритском царстве.

3. Анат - невестка народа.

Как известно, богиня воительница Анат именуется в угаритских поэтических повествованиях *ubwt l'im* (УАВ, В33; II АВ, II, 15; IУ АВ, III, 4; II Д, VI, 19 и 25). Параллель с еврейским языком позволяет истолковать слово *ubwt* как "невестка"; весь эпитет в целом может быть переведен "невестка народа". Другая интерпретация - "прародительница" (УТ, стр.408, № 1065) требует переосмысления слова *ubwt*, вопреки достаточно определенному свидетельству, происходящему из сферы ханаанейско-аморейских языков, к которым принадлежал и угаритский.

В связи с этим обращает на себя внимание тот факт, что в мифологии айну и орочей медведь считается "зятем" всего племени, поскольку медведь - божество был женат на женщине, происходящей из этого племени. Известны также многочисленные примеры, когда предполагается существование половой связи женского божества с избранником - смертным мужчиной. Основываясь на этих параллелях, можно думать, что в эпитете *ubwt l'im* нашла свое отражение связь Анат с мужчиной, принадлежавшим к данному

племени, вследствие чего она и стала "невесткой народа". Само предание до нас не дошло. Не исключено, что к моменту записи угаритских преданий миф о связи Анат со смертным мужчиной уже был забыт, и в памяти носителей традиции сохранился только соответствующий постоянный эпитет. Впрочем, угаритский мифологический цикл известен далеко не полностью, так что в будущем можно ожидать появления новых материалов, которые позволят решить рассматриваемую проблему, основываясь на собственно угаритском материале.

¹ М.Ливерани (M.Liverani, *Kbd nei testi amministrativi ugaritici*, UF, II, 1970, с.89-198) полагает, что kbd в угаритских текстах должно пониматься как обозначение сложного числового комплекса. Контексты, в которых встречается это слово, показывают, что это именно денежно-весовая единица.

² *Ugaritica*, IV, Paris, 1962, с.95-97.

Список сокращений.

Inv. Inventaire des inscriptions palmyreniennes.

PRU - Palais Royal d'Ugarit.

UT - C.H.Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome, 1967.

UF - *Ugarit-Forschungen*.

WUS - J.Alsleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin, 1963.

О.П.Шеглова

ИРАНСКАЯ ЛИТОГРАФИРОВАННАЯ КНИГА

(Из истории книжного дела в Иране в XIX - первом десятилетии XX в.)

Литографирование в истории иранского книгопечатания заняло значительный период. С начала 40-х гг. и до конца XIX в. все книги и газеты печатались только литографским способом. Литографское книгоиздание оставалось преобладающим до конца первой

четверти XX в. С литографированием связана иранская книжная культура XIX в. и первые опыты периодической печати и журнализма. Литографированная книга сопутствовала становлению светского образования в Иране, распространению научных знаний и европейской книжной культуры. В значительной степени в литографированной книге отражены достижения иранской науки и литературы XIX в.

Однако до настоящего времени сделаны лишь первые шаги на пути изучения литографского периода в иранском книгопечатании: выяснены первые литографские издания, определен период расцвета литографирования, отмечены заслуги покровителей печатного дела.

Литографированная книга служит ее исследователю и предметом изучения и одновременно основным источником данных. Это объясняется тем, что в европейской и русской литературе XIX в. (описания путешествий, мемуары, научные работы) почти нет конкретных сведений о существовавших в Иране литографиях и лицах, занятых в книгоиздании. Каталогов с точными описаниями литографированных книг также немного. Существует лишь несколько статей обзорного характера, посвященных книгопечатанию в Иране, и небольшое число монографий об издании газет и журналов. Тем большее значение имеет изучение коллекций литографированных книг, хранящихся в ЛО ИВ, библиотеке Восточного факультета ЛГУ и в Государственной публичной библиотеке. Ценные сведения сообщают описания фондов литографированных книг Британского музея и одной из крупнейших иранских библиотек "Астан-и кудс-и Разави" в Мешхеде, а также библиографии Мушара, Стори и др. Изучение наших коллекций вместе с привлечением опубликованных материалов, содержащих свидетельства современников о состоянии книжного дела в Иране, позволяет сделать на этот счет следующие общие выводы.

Начальный этап книгоиздания в Иране - 1818-1832 гг. - был связан с действием наборных типографий. Однако, книжное дело в этот период не получило большого развития: были напечатаны всего 33 книги. Способ литопечатания стал известен в Иране в 1821 г., первая литографированная книга была издана в Тебризе в 1832 г., но первые успехи в книжном деле относятся лишь ко второй половине 40-х годов XIX в. Расширение книгоиздания автор связывает с происходившими общественными изменениями, вызванными реформами Мирза Таки-хана. Успехи книгопечатания

были достигнуты благодаря частному предпринимательству: в указанный период действует не менее пяти частных литографий.

Государственная литография была создана между 1843 и 1846 гг., но до 1871 г., времени, когда главой издательства стал Мухаммад-Хасан-хан Сани' ад-Дауле (И'тимад ас-Салтане), книги в литографии печатались в незначительном количестве. При И'тимад ас-Салтане был создан аппарат министерства печати, одним из звеньев которого стала государственная литография. Книжную продукцию литографии в последней трети XIX в. составляли труды, подготовленные под эгидой И'тимад ас-Салтане, официальные ежегодники, описания путешествий шаха, переводы с европейских языков. Большое значение для возникновения новой тематики в иранском книгопечатании имели издания, которые выпускала государственная литография при Дар ал-Фонуне. Удалось установить названия и годы выхода учебных пособий, печатавшихся в Дар ал-Фонуне. Характерно, что если в первые десятилетия существования этого учебного заведения (50-60-е гг.) большинство выпущенных книг было написано иностранными авторами, а некоторые были переведены с западных языков, то начиная с 70-х гг. основную массу печатавшихся пособий составляли учебники, написанные персами.

Подвляющую часть печатной продукции поставляли на рынок частные литопечатни. В Тегеране в рассматриваемый период действовала 31 литография, в Тебризе - 35, в других провинциальных городах - около 20. Однако продукция большинства печатных заведений представлена незначительным числом книг. Более подробно можно говорить о восьми тегеранских литографиях, существовавших в течение нескольких десятилетий (нами определены годы их деятельности, охарактеризована их специализация, тематика выпущенных книг и качество изданий). Книгопечатание в провинциальных городах Ирана до конца XIX в. было незначительным. Наиболее развито книжное дело было в Тебризе. Находит освещение деятельность трех тебризских литопечатен и определены годы существования еще пяти. В общих чертах можно судить о состоянии книгопечатания в Ширазе, Исфахане и Мешхеде. (Сведения о частных литопечатнях и в Тегеране и в провинции целиком почерпнуты из литографированных книг).

Круг лиц, готовивших литографированные книги для печатания, был достаточно широк - профессиональные издатели и каллиграфы,

книгоиздатели, ученые и литераторы, случайные лица: родственники и друзья умерших авторов. Каждой из данных групп была свойственна своя манера издательской подготовки текста. Некоторые издания отличались большими достоинствами. Но в целом для литографского периода нельзя говорить о научном методе публикаций. Изучение литографированных книг позволяет осветить издательскую деятельность известных ученых XIX в. — Риза-Кули-хана Хидайата, Абд ал-Гаффар-хана Надим ад-Дауле, Мухаммад-Хусайн-хана Зука ал-Мулка, Джалве Исфахани.

Значительная роль в иранском литографировании принадлежала книгоиздателям. Основная масса печатной продукции выпускалась по заказам книготорговцев. Это сказалось на тематике изданий и качестве их выполнения. Книгоиздатели печатали главным образом теологическую и художественную литературу, в сбыте которой они были уверены. Желая сократить издательские расходы, книгоиздатели сводили подготовку текста к переписке его по рукописям, находившимся в ходу, иногда с участием профессиональных редакторов или переписчиков. Значительная часть книг имела плохое техническое исполнение. В роли книгоиздателей выступали также владельцы литографий, меценаты; некоторое количество книг издавалось по частным заказам. В самом конце XIX в. было создано "Общество по изданию книг", имевшее просветительские цели, но оно просуществовало недолго.

Литоиздания дают значительный материал для характеристики работы профессиональных переписчиков, занятых в литографировании. В изученных книгах встретились имена более 300 каллиграфов. В литопечатании были заняты и выдающиеся мастера каллиграфии и рядовые ремесленники. Квалифицированные каллиграфы по большей части выполняли заказы государственного издательства, высокопоставленных лиц, крупных книгоиздателей, состоятельных авторов. Основная масса литографированных книг готовилась переписчиками средней руки. Определенный круг переписчиков специализировался на подготовке так называемых лубочных изданий.

Так же, как и в других странах, образцом для оформления литографских изданий послужила рукописная книга. Создатели литографированных книг использовали те же способы расположения текста, те же почерка, ту же манеру иллюстрирования. Однако,

поскольку литография — издание массовое по своей природе, то издатели должны были подражать не шедеврам, а рядовым рукописным спискам. С развитием книжного дела наблюдается тенденция к использованию приемов, характерных для книги нового времени: появляется титульный лист, иллюстрирование книг портретами авторов, видовыми зарисовками, изменяется характер художественной иллюстрации.

Несмотря на то, что в конце XIX в. книгопечатание в Иране достигло значительных успехов, продолжала существовать традиция рукописного распространения сочинений. Касаясь вопроса о соотношении рукописной и печатной книги в рассматриваемый период, мы можем сказать, что литографированная и рукописная книга сосуществовали и взаимно дополняли друг друга почти в течение столетия (до второй четверти XX в.).

Литографированная книга является важной частью иранской культуры XIX — первого десятилетия XX в. Она была источником знаний и воспитателем нескольких поколений иранцев. Способствуя просвещению нации и развитию в Иране тенденции к преобразованиям, литографированная книга была одним из факторов модернизации Ирана.

СОДЕРЖАНИЕ

I

ИСТОРИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

	стр.
Айтберов Т. К вопросу о дживье в Аварском нудальстве (XVII-XIX вв.).	3
Акимущкин О.Ф. Моголистан, моголы и киргизы в первой половине XVI в. (заметки по политической истории региона)	6
Берлев О.Д. Скарабей Рамсеса II с указательными местонахождениями	II
Гохман В.И. Некоторые проблемы происхождения и распространения названия "Сям".	14
Дулина Н.А. Отношение Мустафы Решид-паши к христианскому населению Османской империи и вмешательству европейских держав во внутренние дела государства. . .	18
Кадырбаев А.Ш. Сведения "Даньши" о генеалогических связях канглы и карайтов.	22
Какабадзе С.С. Некоторые вопросы грузинской купольной архитектуры V в.	25
Кляшторный С.Г. Представления древних тюрков о пространстве	29
Кобец В.Н. Сущность религиозно-философских воззрений Фукудзава Юкити.	30
Козина Е.М. Законы типа "лин" о казенных рабах при династии Тан	34
Колесников А.И. Собрание сасанидских монет Кабульского музея (информация о коллекциях и результаты предварительного исследования)	38
Кроль Ю.Л. Древнекитайское представление о "теле" династии	42
Кычанов Е.И. О некоторых наименованиях городов и местностей бывшей территории тангутского государства . .	47

Михайлова Д.Д. О проблеме суверенитета и государственного устройства в Японии (1870–80 гг.).	52
Рудой В.И. О двух терминах буддийской психологии	56
Смирнова О.И. Среднеазиатское худат (к этимологии слова)	60
Спирин В.С. К предистории понятия "График (дао)"	63
Султанов Т.И. О времени образования казахских жузов.	67
Терентьев-Катанский А.П. Одежда народов Центральной Азии домонгольского периода	70
Темкин Э.Н. О значении термина "pratibhā" в трактате Бхамахи "Kāvyālaṅkāra"	73
Ханин З.Я. Проблема дискриминации париев в первые годы буржуазных преобразований в Японии.	79
Чугуевский Л.И. К вопросу о формах личной зависимости в Дунхуане.	83

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Берташева Н.Л. Топонимика Кафиристана в "Сирādж ат-таварīх"	88
Васильев Д.Д. К изданию корпуса памятников тюркской рунической письменности бассейна Енисея.	91
Волкова М.П. О редком и малодоступном маньчжурском сочинении "Речи ста двадцати старцев"	96
Гринберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М. Систанские сказания о Рустаме.	99
Додхудоева Л.Н. Некоторые иконографические особенности миниатюр "Хамсе" Низами 1431 года	103
Кушев В.В. Заметки к истории пунтунской каллиграфии.	106
Лундин А.Г. "К истории слов "сундук" и "фелига".	III
Ниязов Х.Н. К локализации ар-Радūйяйī - нисбн автора "Тарджимāн ал-балāга"	II5
Огнева Е.Д. Роль хвалы в тибетском тексте.	II8
Ромодин В.А. К вопросу о редакциях "Автобиографии" Абуррахман-хана.	121
Сазыкин А.Г. О языковых особенностях рукописи "Повесть о Чойджид дагини" из собрания рукописного отдела ЛО ИВ АН СССР	124

	стр.
Смирнова Л.П. Кембриджская рукопись "Аджа'иб ал-анба'"	127
Шифман И.Ш. Угаритские маргиналии.	132
Щеглова О.П. Иранская литографированная книга.	136

Подписано к печати 30/X-75 г. А-09741
 Объем 9 п.л. Тир. 300 экз. Зак. 421 Цена 60 коп.

Офсетное производство типографии №3
 Москва, Центр, ул. Арбат, 33/12

