

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ
КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ВОСТОКА

ХП ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВ АН СССР
(краткие сообщения)

Часть I

Москва 1977

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ
КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ВОСТОКА

ХП ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВ АН СССР
(краткие сообщения)

Часть 1

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1977

Редакционная коллегия:

П.А.Грязневич, Г.А.Зограф, Е.И.Кычанов , Ю.А.Петросян (председатель), Э.Н.Темкин.

© Институт востоковедения Ленинградское
отделение АН СССР, 1977.

Е.И.Васильева

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ АРДЕЛАНСКОГО
КНЯЖЕСТВА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Социально-экономическое положение Арделанского княжества почти совсем не изучено. У многих авторов существует тенденция архаизировать курдское общество и сложившиеся в его среде социально-экономические отношения. Главной особенностью экономического развития курдов объявлялась хозяйственная отсталость. Причина отсталости, по мнению этих авторов, лежала в кочевом скотоводческом укладе. В сознании путешественников по Курдистану и исследователей курдского общества экономика курдских районов и кочевой скотоводческий уклад связаны настолько прочно, что существование и развитие в Арделане земледелия побудило отдельных авторов называть эту область "центром курдской оседлости"¹, а в некоторых случаях оседлых курдов в Иранском Курдистане склонны были вообще считать не-курдами.²

Изучение экономического развития Арделанского княжества показывает полную несостоятельность ставшего традиционным представления о способности курдов лишь на ведение кочевого хозяйства скотоводов, которое к тому же объявлялось более отсталым и застойным по сравнению с земледелием. В Арделане имеет место давнее совмещение земледельческого и скотоводческого хозяйств. При этом, в различных районах соотношение скотоводческого и земледельческого хозяйств было весьма неодинаковым. В Исфандабаде, районе Сенендеджа, Мариване скотоводство по своему хозяйствен-

ному значению уступало место земледелию; в Авроман-тахте, Авроман-духуне, Бане основу хозяйства составляло овцеводство, а земледелие носило вспомогательный характер.

Согласно приведенным в арделанской хронике "Хадике-йи Насирийе" Мирза 'Али Акбар-хана Садик ал-Мулка статистическим данным, оседлое население Арделана во второй половине XIX в. составляло подавляющее большинство. Тем не менее многие курдские племена Арделанского княжества продолжали вплоть до середины XIX в. вести кочевой образ жизни, сохраняя принадлежность к хозяйственно-культурному типу кочевников-скотоводов.

Сведения ряда авторов позволяют уяснить важную особенность экономической жизни этого района, а именно, достаточно сильно размытые границы между оседлым земледельческим и кочевым скотоводческим укладом хозяйства. Число "чистых" земледельцев, совершенно чуждых скотоводству, было, по-видимому, незначительно. Кочевники Арделанского княжества также постепенно переходили к оседлой и полу-оседлой жизни. Зимой они оставались в своих деревнях, а летом поднимались в горы, расположенные неподалеку. Многие деревни были заселены лишь в зимние месяцы года.⁴

Наличие кочевничества и кочевого хозяйства скотоводов само по себе свидетельствует не об отсталости этой области, а лишь о малой пригодности части территории Арделанского княжества для земледелия и большей рентабельности скотоводческого уклада. Огромные горные массивы и высокогорные плато могли эксплуатировать только скотоводы. Поэтому сохранение скотоводческого уклада до конца XIX в. объясняется не столько хозяйственной отсталостью вообще, сколько преимуществами самого скотоводческого производства. Поэтому и при наличии плодородных, пригодных для земледелия районов, курды Арделана зачастую пренебрегали земледелием ради скотоводства.

Кроме того, и это обстоятельство представляется особенно важным для понимания особенностей социально-экономического развития этого региона, в бурной, наполненной постоянными военными столкновениями и пограничными конфликтами истории этих районов, именно мобильное кочевое хозяйство спасло Арделан от полного экономического истощения и гибели всех производительных сил. Именно в хозяйстве кочевников-скотоводов сосредотачивались производительные силы Арделанского княжества во времена полной разрухи и разорения деревень Арделана. Автор первой арделанской

хроники "Тарих-и Бани Ардалан" многократно описывает такое положение.⁵

Тормозом экономического развития Арделанского княжества в действительности служили слабые связи между его отдельными районами, его хозяйственная разобщенность. Отсутствие прочных экономических связей между районами Арделанского княжества приводило к сцеплению социально-экономических интересов вокруг небольших чисто местных центров. Вся эта масса мелких и мельчайших территорий раздиралась постоянной междоусобной враждой. Султаны Авроман-тахта и Авроман-лухуна, Авромана и Маривана, правители Маривана и Бани постоянно враждовали друг с другом, интриговали и заключали союзы один против другого. Между племенами тоже происходили постоянные войны.

Бесконечные междоусобицы местных феодалов, опустошительные набеги и войны, продолжавшиеся иногда целыми столетиями (например, в XVI и XVII вв.), приводили к громадным разрушениям, к варварскому уничтожению средств труда и самих производителей. В описании автора "Тарих-и Бани Ардалан" Арделан не раз предстает обезлюженным и разоренным. И иранские государи, со своей стороны, сознательно старались не допускать роста и процветания владений рода Бани Ардалан, своих могущественных вассалов, покорных центральной власти временами лишь номинально.

Кроме указанных факторов военно-политического характера, которые мешали социально-экономическому развитию Арделанского княжества, пастушеско-земледельческая структура общества также не создавала условий для интенсивного развития производительных сил. Существовавший уровень техники отнюдь не способствовал росту производительности труда. Уровень производства в Арделане оставался чрезвычайно низким вплоть до второй половины XIX века.

Развитие производительных сил Арделанского княжества тормозила жестокая феодальная эксплуатация и тяжелый налоговый гнет. Острые феодальной эксплуатации было направлено на оседлое население, которое влечило жалкое существование, жило в страхе перед разбойничьими набегами феодалов. По наблюдению А.И.Першица, у оседлой знати не было необходимости ни тормозить процесс феодализации, ни вуалировать феодальную эксплуатацию.⁶

Поэтому в среде земледельцев Арделана феодальные отношения нашли свое наиболее четкое выражение, нежели в других районах Курдистана, где кочевой уклад играл главенствующую роль в экономической жизни курдов. Родо-племенная структура в оседлой

среде продолжала еще существовать, но была выражена гораздо слабее, чем у кочевников, где она служила основной формой социальной организации. К.Рич еще в 1820 г. четко отличал жителей Арделана или "крестьянскую касту" от "людей племени" (clansmen) — их соседей, бабанских курдов.

Господствовавшие в Арделане феодальные отношения четко делили курдов на две главные социальные группы: класс эксплуататоров-феодалов и класс эксплуатируемых — земледельцев и скотоводов, эксплуататоры и эксплуатируемые представлены полярными фигурами помещика и феодально-зависимого крестьянина.

Курдские помещики в Арделане большей частью не жили в принадлежащих им деревнях, их интересы там представлял и оберегал староста или управляющий из родственников помещика.⁸ Помещик мог отнять у крестьянина все, чем он владел, и тот не имел права оказать никакого сопротивления. И, если ага или "благородный курд" наносил раййиту оскорбление или побил курда-земледельца, он мог лишь жаловаться своему помещику, а тот уже — взыскать или не взыскать с обидчика. В руках феодалов была сосредоточена вся полнота власти, народ, по свидетельству Ф.Чернозубова, должен был "только работать и обрабатывать землю для агаларов".⁹

Курды Арделана считались превосходными земледельцами и садоводами. В особенности, по мнению В.Ф.Минорского, это было характерно для племени гуран.¹⁰ По этой причине, по-видимому, всех курдов Арделана их соседи — кочевые курды стали называть гуранами (горанами) или земледельцами, в отличие от скотоводов. Это обстоятельство и породило значительную путаницу в толковании названия гуран (горан), под которым понимали то определенное племя, проживавшее на территории Арделанского княжества, то земледельца в отличие от кочевника-скотовода, то "неклансменов" в отличие от "людей племени".

Класс феодалов в Арделане XVI — первой половине XIX вв. можно условно разделить на пять основных групп^{II}: 1) старинная потомственная знать — семья Бани Ардалан, правящие роды в Авромане, Бане, Сакмызе, Мариване, Джаванруде; 2) главы кочевых племен (ил-беки); 3) мусульманское духовенство; 4) частные землевладельцы; 5) шахские чиновники. В различные периоды истории Арделанского княжества судьбы этих групп складывались по-разному, главенствующая роль переходила от одной группы к другой. В основном, борьба за власть свелась к военно-политическому сопер-

ничеству первой и пятой групп и закончилась во второй половине XIX в. отстранением от власти правящих родов в Бане, Мариване, Саккыне и князей Бани Ардалан. Власть в Ардалане перешла к представителям династии Каджаров.

Знать кочевых племен представляла во все периоды истории Ардалана заметную силу, поскольку "иди" (кочевые племена), "иляты" (кочевники) составляли основную массу феодальных ополчений курдских эмиров. Но к середине XIX в. политическое могущество военно-кочевой знати в Ардалане было подорвано стараниями правящего рода Бани Ардалан ослабить и усмирить непокорных вождей племен и все усиливающимся процессом оседания кочевников.

Группа частных землевладельцев весьма возросла и окрепла и к середине XIX в. составляла самый мощный в социально-экономическом отношении слой класса курдских феодалов Ардалана. Знать кочевых племен, в значительной степени перемедших к оседлости, тоже к тому времени превратилась в типичных помещиков, которые рассматривали некогда пожалованные их племенным территориям как свои наследственные владения.

Духовенство в течение всего этого периода сохраняло большое влияние на ход событий. Курды брались за оружие по первому призыву своих шейхов, даже если временами это не соответствовало политической ориентации вождя их племени.¹²

Особенности социально-экономических отношений в Ардаланском княжестве можно свести к следующему:

1. Для областей Ардалана характерно наличие трех хозяйственно-культурных типов: оседлых жителей, которые вели земледельческое хозяйство; полу-оседлого населения, сочетавшего скотоводство с земледелием, и кочевников-скотоводов. Однако границы между земледельческим оседлым и скотоводческим кочевым укладами хозяйства были в достаточной мере размыты, и преобладал хозяйственно-культурный тип земледельцев, которые занимались также и кочевым скотоводством. При этом, кочевание носило преимущественно вертикальный характер. Летние пастбища, как правило, располагались высоко в горах, недалеко от деревень.

2. В связи с преобладанием земледельческого уклада феодальные отношения в Ардаланском княжестве получили зрелое и четкое выражение. Феодальная эксплуатация носила откровенный характер. В этом основное отличие социально-экономического развития Ардалана от большинства заселенных курдами областей, где преобладал хозяйственно-культурный тип кочевников-скотоводов.

3. Более четкое классовое расслоение, зрелость форм феодальной эксплуатации и феодальных отношений приводили к упрочению классовой диктатуры. Поэтому в Арделане наблюдается и более высокая степень социальной организации: на протяжении около семи веков там существовал могущественный феодальный эмират.

¹ П.Максимович-Васильковский, Отчет о поездке по губернаторствам Западной Персии Азербайджана и Персидского Курдистана, ч. I, Тифлис, 1908, с. 127.

² Ф.Черновозов, Страна Льва и Солнца. Арделян или Персидский Курдистан. - Известия штаба Кавказского военного округа, Тифлис, 1911, 3-я треть, № 33, с.15-17.

³ КИ, т. II, p.235.

⁴ Voyage en Russie, au Caucase et en Perse, dans la Mésopotamie, le Kurdistan, la Syrie, la Palestine et la Turquie exécuté pendant les années 1865, 1866, 1867 et 1868 par T.M.Chevalier Lycklama a Nijeholt, t.IV, P., 1875, p.64; Travels in Georgia, Persia, Armenia, ancient Babylonia etc. during the years 1817, 1818, 1819 and 1820 by sir R.Ker Porter, vol. II, p.564-565.

⁵ "Тарих-и Бани Ардалан", рук. Национальной библиотеки Парижа, лл. 41б, 44а, 46б, 47а, 47б, 54а, 61а.

⁶ А.И.Першиц, Оседлое и кочевое общество северной Аравии в новое время. - Автореферат докторской диссертации.М., 1971, с.38.

⁷ Narrative of a residence in Koordistan and on the site of ancient Nineveh, with journal of a voyage down the Tigris to Bagdad and an account of a visit to Shirauz and Persepolis by Cl.Rich, vol. I, L., 1836, p.214, 215.

⁸ Lycklama, t. IV, p. 31-32, 61-62.

⁹ Черновозов, с.19.

¹⁰ V. Minorsky, The tribes of Western Iran. - Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, L., 1945, vol. LXXV, pt. I-II, p.79.

^{II} В основу положена классификация И.П.Петрушевского для Азербайджана и Армении XVI-XVIII вв. См. И.П.Петрушевский, Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI-начале XIX вв., Л., 1949, с. 89.

А.В.Витол

О ПЕРВЫХ ПОПЫТКАХ СОЗДАНИЯ НОВЫХ ВОЕННЫХ И УЧЕБНЫХ
УЧРЕЖДЕНИЙ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ ХУ в.
(иностранные проекты)

Тяжелые поражения, понесенные Османской империей в конце ХУ в. в войне с коалицией европейских держав, серьезные внутренние осложнения способствовали возникновению у отдельных представителей мусульманской правящей бюрократии понимания необходимости изучения и возможности заимствования опыта европейских держав в развитии науки и техники.

Заинтересованность некоторых османских правящих деятелей в использовании достижений европейских стран была известна за пределами Османской империи, и предприимчивые иностранцы предлагали Порте свои услуги. Первым оказалось предложение французского офицера создать инженерный (саперный) корпус для турецкой армии. Представитель какой-то протестантской общины инженер-капитан Рошфор приехал в Стамбул в конце 1717 г. и обратился к будущему великому визиру Ибрагиму-паше Невшехирли, который тогда занимал пост каймакама.¹ Рошфор хотел получить разрешение на создание в Османской империи протестантских колоний, которые способствовали бы развитию в империи ремесел, мануфактур и наук. У него был даже заготовлен проект капитуляций, определявший статус таких поселений.²

Предложение создать протестантские колонии не получило какого-либо развития в будущем. Иначе обстояло дело с другим проектом Рошфора — о создании корпуса военных инженеров. Корпус предполагалось создать из протестантов, которые несли бы офицерскую службу и одновременно являлись бы преподавателями в школе для молодых турок при корпусе. Школа организовывалась зимой и в течение пяти недель турки обучались бы в ней фортификации, геометрии, механике и другим наукам. Весна отводилась для маневров корпуса:

отработка штурма крепостей, устройство батарей, рытье окопов, установка мин и т.д. Через несколько лет, обещал составитель проекта, каждая янычарская орта (рота) и другие рода войск получат значительное число военных инженеров. Права и обязанности офицеров и задачи корпуса Ромфор разработал в 58 статьях.³

Проекту тогда не был дан ход. Турецкий историк А.Аднан-Адывар обвиняет в этом Ибрагима-пашу Невшехирли, "склонного к миру и спокойствию".⁴ Однако Ибрагим-паша мало что мог сделать, поскольку привлечение иностранных военных специалистов могло вызвать недовольство и мятеж янычарского корпуса, который видел ущемление своих прав в любом новшестве в армии. Активно противодействовал начинаниям Ромфора французский посол де Боннак, выполнявший директиву своего правительства препятствовать выезду протестантов из Франции.

О проекте Ромфора вспомнили и использовали его при следующем султани Махмуде I (1730-1754 гг.), когда в 1734 г. в Стамбуле была открыта артиллерийская школа. Основателем ее был бывший французский подданный Александр Клод де Бонневаль. Приезд Бонневалья в Османскую империю был не случаен. В одном из своих писем он сообщал, что хочет предложить Ибрагиму-паше Невшехирли (великим везиром он был в 1718-1730 гг.) рисунки и модели "очень полезных машин", различные карты и т.д., поскольку он слышал, что "первый министр султана интересуется именно такими вещами".⁵

Успеху Бонневалья способствовало несколько факторов. До перехода в 1729 г. на сторону турок он служил генералом в австрийской армии, однако он принял ислам, что обеспечило, в известной мере, благожелательное отношение к его проектам в среде султанской бюрократии. Почва для деятельности Бонневалья была уже в какой-то мере подготовленной: ему оказали поддержку не только великие везиры Топал Осман-паша (1731-1732 гг.) и Хекимоглу Али-паша (1732-1735 гг.), понимавшие необходимость модернизации турецкой армии, но и Мехмед Саид-эфенди, соратник турецкого первопечатника Ибрагима Мютефферри и приближенный Ибрагима-паши Невшехирли. Мехмед Саид-эфенди, знавший французский язык, встретился с Бонневалем в 1733 г. и сотрудничал с ним в течение многих лет. И наконец, тоже в отличие от Ромфора, Бонневаль действовал в согласии с французской дипломатией (позиции которой в этот период были сильны), заинтересованной в усилении Османской империи в противовес Австрии.

Вскоре после смерти Бонневая (в 1747 г.) под давлением янычар школа была закрыта.

Ибрагиму-паше Невшехирли предлагали свои услуги и другие иностранцы. Так, в 1723 г. русский посланник при Порте И. Неплюев доносил в Петербург, что в Стамбул приехал некий испанский инженер и поступил к туркам на службу. Неплюев сообщал об испытаниях в Каятхане (предместье столицы) мортир и ручных гранат, изготовленных этим инженером.⁶

Особняком стоит предложение создать в Османской империи "Академию наук" - общества с учебными и практическими целями в области медицины, физики и других наук. С таким проектом к Ибрагиму-паше и другим влиятельным сановникам империи обратился лютеранский проповедник Иоганн Бахштром зимой 1728-1729 гг. Бахштром приехал в Стамбул, привлеченный, по-видимому, известием об открытии турецкой типографии, высоко оценивая это событие как начало духовного развития в стране.⁷ Если предположения о нововведениях в армии находили какой-то отклик среди правящих деятелей империи, то просветительские идеи Бахштрома не имели никакого резонанса и остались незамеченными.

Изложенные факты можно рассматривать как один из аспектов пред истории реформ в Османской империи конца XVIII-начала XIX вв. Начиная с первой трети XVIII в. появился интерес к европейскому опыту, но реализация каких-либо проектов была возможна лишь при исключительно благоприятном стечении внутренних и внешних факторов, поскольку влияние улемов и янычар на все стороны жизни общества еще было настолько велико, что не позволяло государственным деятелям открыто стать на путь реформ.

¹ Должность, связанная с замещением великого везира.

² J. von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest, 1831, t. VIII, s. 476.

³ H. Benedict, *Der Pascha-graf Alexander von Bonneval, 1675-1747*, Graz - Köln, 1959, s. 154-155.

⁴ A. Adnan-Adıvar, *Osmanlı türklerinde ilim*, Istanbul, 1943, s. 161.

⁵ E. de Hurmuzaki, *Documente privitoare la Istoria Românilor*, Bucuresci, 1886, sup. I, vol. I, p. 469.

⁶ АВПР, ф. Сношения России с Турцией, 1723 г., д.5, л.37.

⁷ H.Ullrich, "Johann Friedrich Bachstrom", in: "Euphorion", Bd.16, Leipzig und Wien, 1909, s.28-58, 320-349.

Н.А.Дулина

О ПРОГРАММЕ РЕФОРМ МУСТАФЫ РЕШИДА ПАШИ (1838-1858)

Мустафа Решид паша (1800-1858) был инициатором реформ Танзимата в Османской империи, которые часто датируются 1839-1856 годами¹.

Реформы Танзимата по своим результатам оцениваются в специальной литературе как малоэффективные, противоречивые и в значительной мере декларативные². Эта оценка безусловно справедлива, но она обходит молчанием тот идеологический сдвиг ("идеологическая революция"), который вызвали как провозглашенные принципы Гюльханейского хатта (1839), так и сами реформы. Кроме того, при описании преобразований, осуществлявшихся в этот период по инициативе Мустафы Решид паши, не отмечается их тесная взаимная связь, или наличие продуманной системы.

Мустафа Решид паша не оставил письменно зафиксированной программы, поэтому о ней можно судить по немногочисленным документам (в том числе - Гюльханейскому хатту) и по осуществлявшимся реформам.

В данном сообщении уделено внимание основной направленности реформ, автором которых был Мустафа Решид паша; их взаимосвязанности, указывающей на то, что существовала система или программа, касавшаяся всех сторон общественной жизни государства; а также значению реформ Танзимата в истории идеологии.

Гюльханейский хатт явился рубежом, началом нового этапа в преобразованиях, осуществлявшихся в Османской империи с начала XIX в. Возможности для его провозглашения предоставило несовершеннолетие вновь вступившего на престол Абдулмеджида (июль 1839) и внешнеполитические затруднения государства (обострение турецко-

- египетского конфликта 1831-1841), принудившие консервативных османских сановников согласиться на провозглашение хатта. Они надеялись, что эта мера временная.³

Мустафа Решид же верил, что для осуществления провозглашенных в хатте буржуазных принципов достаточно согласия султана и его поддержки. Он считал также, что учение ислама способно адаптировать буржуазные идеи Запада⁴. В преувеличении роли султана в общественно-исторических процессах отразился идеализм Мустафы Решида паша, также как и в недооценке размеров сопротивления различных слоев населения нововведениям.

Гюльханейский хатт, составленный Мустафой Решидом от имени султана, провозгласил следующие принципы: 1) признание светских законов выше воли султана, то есть известное ограничение власти султана законом; 2) признание равенства перед законом подданных султана всех вероисповеданий; 3) гарантия безопасности жизни, чести и имущества; 4) взимание налогов в соответствии с доходами путем отказа от системы ильтизама (откупов); 5) введение всеобщей воинской повинности и ограничение срока военной службы 4-мя - 5-ю годами; 6) назначение жалованья чиновникам позволяло рассматривать взятки как преступление; 7) упоминание об ограничении расходов на армию и другие нужды можно рассматривать как признание необходимости составления государственных бюджетов.

Такие принципы как ограничение власти султана светским законом, гарантии безопасности жизни и имущества⁵, признание равенства перед законом (а не в глазах султана) подданных всех вероисповеданий⁶, введение всеобщей воинской повинности (подразумевалась и военная служба христиан бок о бок с мусульманами)⁷, ограничение расходов казны бюджетами⁸ - были совершенно новыми идеями, с которыми, по-видимому, не согласился бы такой самовластный государь как Махмуд II (1808-1839).

Существует версия о том, что в 1838 г. Махмуд II отверг проект Гюльханейского хатта, так как он ограничивал его права⁹. Основная направленность реформ Махмуда состояла в упрочении неограниченной власти султана, подчинении ему государственного аппарата и централизации государства, в то время как Гюльханейский хатт и последующие реформы имели целью ограничение самовластия султана¹⁰ и подчинение его закону, также как и всех других звеньев бюрократической системы. Утверждение этого принципа наряду с другими имело следствием либерализацию общественного устройства¹¹.

Принципы Гюльханейского хатта Мустафа Решид осуществлял в дальнейших реформах. Была реорганизована вся административная система с целью ликвидации произвола и повышения "гражданской" ответственности чиновников. Неограниченные полномочия губернаторов были сокращены, их финансовые и военные функции поручены специально назначенным лицам. Доходы провинций стали посылаться в столицу, а губернаторам, как и другим чиновникам, было назначено жалованье.

Для контроля деятельности сборщиков налогов и местной власти были учреждены местные советы из представителей мусульманского и христианского населения (первые преобладали). Начиная с 1840 г. представители этих советов регулярно созывались в столицу для опроса в высших советах о положении дел в провинциях и для помощи в составлении законодательных предположений¹². Реорганизованные после 1839 г., два высших государственных совета – Высший совет юстиции и Консультативный совет при Порте – разрабатывали новые законодательные предположения, касающиеся широкого круга вопросов, и судили высших чиновников при совершении ими должностных преступлений. Вновь созданными инструкциями Мустафа Решид приступил к внедрению в высшие советы традиций выборности членов и ведения дебатов, заимствованных в европейских парламентских государствах, которые способствовали определенной независимости членов советов и повышению их личной ответственности.

В 1847 г. появились новые типы смешанных судов, где заседали совместно представители мусульманского и христианского населения и где руководствовались главным образом нормами западного права. В 1846 г. закон о публичном образовании формально изъял начальные и средние школы из-под контроля мусульманского духовенства и передал их под контроль государства. Система светского образования способствовала усвоению обществом новых буржуазных идеологических ценностей и представлений. Большое внимание Мустафа Решид уделял формированию общественного мнения и прессе.

Англо-турецкий торговый договор 1838 г. ликвидировал системы государственных монополий, принудительных закупок по заниженным ценам и государственной регламентации, свойственные феодальному государству. Их ликвидация безусловно способствовала развитию капиталистического уклада. И хотя свобода торговли и ввоз дешевых еврейских товаров ликвидировали многие отрасли ремесленно-

го производства и нанесли удар местным текстильным предприятиям капиталистического типа, все же капиталистический уклад в экономике продолжал развиваться. Его развитие даже усилилось, также как и торговые обороты, но османская экономика приобрела черты зависимости от европейской экономики, что сковывало ее определенными рамками. Мустафа Решид был сторонником отмены системы монополий и, очевидно, сторонником свободы торговли. Но в области экономики после 1838 г. политика Порты была наиболее непоследовательной и некомпетентной. Договор, по-видимому, отражал уровень экономических представлений будущих деятелей Танзимата и прежде всего Мустафы Решида паши, хотя и был заключен в результате внешнеполитических затруднений (турецко-египетский конфликт 1831-1841 гг.) и по инициативе Англии, которая была в нем заинтересована¹³.

Однако внедрение реформаторами во главе с Мустафой Решидом буржуазных норм во все сферы общественной жизни после 1839 г. сочеталось с сохранением ими основных традиционных институтов теократического феодального государства: законов шариата, превосходства мусульман над немусульманами прежде всего в государственном управлении и в других областях, традиционной системы обучения в медресе и т.д. Двойственность, порожденная реформами, была однако неизбежной, ибо в противном случае нужно было бы уничтожить существующий строй¹⁴, что не входило в намерения Мустафы Решида. Следствием сосуществования нового и старого явилась их длительная борьба между собой, что не способствовало скорейшему упрочению новых институтов. Нововведениями Мустафа Решид стремился укрепить внутреннее положение государства, сохранить его целостность и независимость и в какой-то мере способствовать достижению уровня развития европейских капиталистических держав.

Ограниченный круг сторонников реформ, отсутствие развитого класса буржуа, который взял бы на себя осуществление реформ; двойственность общественных институтов, созданная преобразованиями; нарушения законности, к которым прибегала консервативная часть правящих кругов и чиновничества, не заинтересованная в изменениях; противодействие реформам фанатично настроенных мусульман, а также немусульман, которые часто воспринимали реформы как злоупотребления; оскорбительное вмешательство европейских держав во внутренние дела государства - были основными причинами малой эффективности преобразований.

Основное значение реформ Танзимата 1839-1856 гг. состоит в том, что в этот период были провозглашены некоторые важнейшие принципы буржуазного правопорядка и стали учреждаться буржуазные институты, значение которых противоречило вековым традициям и шариату и которые подтачивали устой феодального государства, способствуя созданию объективных условий для развития капиталистического уклада в экономике и буржуазных норм жизни.

Формирование и внедрение новых буржуазных идей и институтов в османском обществе было процессом сложным и длительным, но он был определяющим для будущего развития страны.¹⁵

¹ Реформы Танзимата изучены недостаточно. Даже о временных границах этого периода существуют различные точки зрения: начало его относят и к 1826, и к 1838, чаще к 1839 г., а конец к 1856, 1860, 1865, 1871, 1875, 1876, 1908, 1922. Специального исследования о преобразованиях 1839-1856 гг. нет ни в марксистской, ни в буржуазной новейшей историографии.

² См. напр., К.М.Базиди, Сирия и Палестина под турецким правительством, М., 1971, с.13,242; А.Ф.Миллер, Краткая история Турции, М., 1948, с.71; А.Д.Новичев, История Турции, т.III, ч.2, Л., 1978, с. 120,146,189,198,195; Ed.Engelhardt, La Turquie et le Tanzimat, Paris, 1882, p.123, 126; C.Bilsel, Tanzimatın haricî siyaseti, - Tanzimat, Istanbul, 1940, s.33-34.

³ R.H.Davison, Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876, Princeton, 1963, p.38; Cevdet paşa, Tezâkir, Ankara, 1953, No 6, s.7.

⁴ N.Milev, Rechid pacha et la reforme Ottomane, - "Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte", Bd. II, Hf.3, Berlin, 1912, p.393, 396; Fr.Ed.Bailey, British policy and the Turkish reform movement, Cambridge, 1942, p. 274.

⁵ Султан Махмуд в 1826 г. отказался от права конфискации имущества осужденных и упразднил Бюро конфискации. Но и конфискации, а также казни без суда и следствия при Махмуде (1808-1839) продолжались.

⁶ Султан Махмуд в 1837 г. заявил, что для него все подданные равны, различия же их он замечает только в местах отправления культа. Однако, ни религиозного, ни социального равенства, естественно, не существовало, оно не было и провозглашено. Про-

возглашенное в 1839 г. равенство перед законом понималось реформаторами ограниченно – как равное право защищать свою жизнь, собственность и честь в открытом суде (вопреки шариату в судах стали принимать свидетельства христиан наравне с мусульманами) и перед центральной властью (христиане допускались в состав местных меджлисов), а также служить в армии. Равенство перед законом не означало, однако, равного участия немусульман в высших органах власти.

⁷ С момента основания Османской империи христиане не имели права служить в государственных органах управления, армии и юстиции.

⁸ В дальнейшем признавать бюджеты отказывались прежде всего султаны (например Абдулазиз, 1861–1876), так как хотели распоряжаться содержимым казны без ограничений.

⁹ *Tarihî Lütfî, cilt VIII, Dersaadet, 1328, s.390; R.Kaynar, Mustafa Reşit paşa ve Tanzimat, Ankara, 1954, s.111.*

¹⁰ К.М.Базил, указ.соч., с.247–248; Ю.А.Петросян, Младотурецкое движение, М., 1971, с.41,44; Р.Н.Davison, *Turkey, Prentice-Hall, 1968, p.78; R.Kaynar, указ.соч. s.196.*

¹¹ Р.Н.Davison, *Reform, p.38.*

¹² *St.J.Shaw, The central legislative councils in the nineteenth century Ottoman reform movement before 1876, – "Intern. J. of Middle East studies", London, vol.I, 1970, p.62–63.*

¹³ Подробно о договоре 1838 г. см. Н.А.Дулина, Англо-турецкий торговый договор 1838 г. – "Народы Азии и Африки", 1976, № 3, с. 69–80.

¹⁴ См. К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.10, с.130; Р.Н.Davison, *Turkey, p.78.*

¹⁵ Начавшийся процесс изменений в идеологии общества названного периода отмечают советские исследователи А.Д.Желтяков (Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции, М., 1972, с.48–49), А.Д.Новичев, (указ.соч., с.190), Ф.Ш.Шабанов (Государственный строй и правовая система Турции, Баку, 1967, с.59–60).

ИСТОЧНИКИ РАБСТВА В КИТАЕ (ПО ДОКУМЕНТАМ ПЕРИОДА ДИНАСТИИ ТАН)

В танском Китае существовало две формы рабовладения: казенное (государственное) и частное. Это нашла свое отражение в источниках, где, как правило, указывается, идет ли речь о казенном рабе (гуань ну бай) 官奴婢, либо о частном (сы ну бай) 私奴婢.

Государство имело множество казенных рабов, количество которых зависело от разных причин, но, в основном, оно определялось состоянием казны. Разнообразны источники пополнения казенных рабов.

Постоянным и довольно специфическим источником рабства в Китае была передача в казну преступников и членов их семей. На основании принципа общесемейной ответственности (фань цзю) 系衆坐 все члены семей преступников, совершивших преступление против устоев государства (фань ни) 叛逆, включая и частных рабов, принадлежащих этой семье, передавались в казну и становились государственными рабами и рабынями, а сам виновный подлежал смертной казни.¹

Аналогичное наказание определялось в случае изготовления фальшивых монет, при этом члены семьи преступника также передавались в казну.² Обращению в рабство подлежали лица, виновные во взяточничестве, либо нарушившие правило ношения оружия, знаков отличия, подделавшие императорскую печать.³

Передавались в казну члены семей тех, кто совершил побег с места службы, в частности, по охране границы.⁴ Казенными рабынями становились жены и дочери чиновников от 5-го ранга и выше, вступившие в законную связь,⁵ либо члены семей разжалованных чиновников.⁶

Приведенные примеры не исчерпывают всех случаев наказаний передачей в казну. Этот вид наказания был довольно распространенным явлением и затрагивал, в основном, верхние слои китайского общества.

Рабами (на определенное время) считались и преступники, осужденные на каторжные работы сроком от одного до трех лет.⁷ Они должны были искупать свою вину самым тяжелым, изнурительным трудом.

Во время войн, которые постоянно велись танскими императорами, захватывались военнопленные. Они, как сообщает династическая история, вносились в списки рабов (ли) 隶 8. Пленных захватывали в больших количествах. В 645 г. во время похода против государства Когурё 14 тысяч человек было взято в плен и обращено в рабство.⁹ Как известно, к подобным сведениям надо относиться осторожно. Однако, в период расцвета династии захват пленных приобрел значительные масштабы, и в источниках имеются многочисленные свидетельства о рабах-иноземцах, взятых в плен, либо присланных в виде дани вассальными государствами.

Одной из самых многочисленных этнических групп среди пленных-рабов были турки. Из императорского указа 701 г. явствует, что рабы-турки, сконцентрировавшиеся в пограничных округах и уездах, представляли собой потенциальную угрозу для северо-западных границ Китая.¹⁰

Указ 851 г. предписывал начальникам пограничных крепостей посылать внутрь страны туганьских и уйгурских пленных-рабов¹¹ во избежание возможных смут на границе. Осужденные на казенное рабство китайцы посылались на окраины империи.

Казенные рабы, находящиеся в пожизненном рабстве, обеспечивали естественное воспроизводство зависимого населения. По достижении совершеннолетия юные и девушки должны были "образовывать пары", согласно своему социальному положению.¹²

Частных рабов чиновники и высшая знать получали в виде пожалований.¹³ Рабов, использовавшихся в сфере услуг, также можно было купить, как обычный товар на рынках - столичных и провинциальных. По танскому законодательству раб приравнивался к скоту.¹⁴ Например, в указе 704 г. говорится об урегулировании торговли скотом и рабами на рынках округов Цянчжоу и Ичжоу.¹⁵

Купля и продажа людей находились под строгим контролем государства, осуществляемым через посредство инспекторов. Основные моменты процедуры покупки раба зафиксированы в законодательстве. "При покупке раба, рабыни, лошади, коровы, верблюда, мула или осла нужно непременно составить купчую крепость с установленной ценой, за подписями покупателя и продавца. Если через три дня после заключения сделки купчая крепость не будет оформлена, то покупатель подлежит наказанию 30 ударами тонких палок, а продавец - на степень ниже".¹⁶

После подписания купчей обеими сторонами документ должен был быть зарегистрирован в соответствующем ведомстве. В случае просрочки виновный чиновник, регистрирующий документ, подлежал наказанию 30 ударами тонких палок за каждый упущенный день. При заключении сделки свои подписи на документе оставляли и поручители (бао хэнь) 保人. Купчая скреплялась стандартной печатью, для записи текста зачастую употреблялась киноварь.¹⁷

Чиновник должен был не только зарегистрировать документ, отослать копию в вышестоящее учреждение, но и проверить законность сделки. Это в первую очередь относилось к выяснению происхождения покупаемого раба. В журнале "Вэнь у" опубликована одна из сохранившихся купчих крепостей танского времени.¹⁸ В ней указывается этническая принадлежность раба, его возраст. Особого внимания заслуживает строка: "Раб принадлежит к сословию подлых, не поддельный" 奴是賤不虛.

Танское законодательство предусматривало высшую меру наказания — смертную казнь за похищение свободного человека и выдачу его за раба.¹⁹ Это рассматривалось как тяжкое преступление, поскольку изменялся исконный статус человека. Большое значение придавалось также отрыву от родных мест и разлуке с близкими, что воспринималось как величайшее несчастье. Вот почему чиновник, засвидетельствовавший купчую, должен был выяснить у раба, где живут его родители, откуда он родом. Известны многочисленные случаи осуждения самого факта разлуки рабов с родственниками как негуманного.²⁰ Примером милосердного отношения к рабам является история с чиновником Ло Хуаем, который, узнав, что у его рабыни дома осталась одинокая мать, сжег документ, свидетельствующий о ее рабском состоянии, и отпустил женщину домой.²¹

Закон запрещал не только обращение в рабство свободных соотечественников. Строжайшим образом наказывались провинциальные чиновники и работоторговцы, которые продавали жителей сопредельных с Китаем вассальных государств. В указе от 855 г. говорится, что жители области Линвай, испытывая крайнюю нужду, продают своих детей, дабы уплатить налоги, а алчные чиновники пользуются этим в корыстных целях. Необходимо прекратить эти злоупотребления.²²

Подобные свидетельства имеются и о продаже аборигенов в Наньхае²³, и о самопродаже людей племени Юэ.²⁴ В указе от 809 г. запрещается продажа людей из провинций Линнань, Цзяньчжун и Фуцзянь. Виновные в этом подлежали наказанию каторжными работами.²⁵

Особое внимание было уделено торговле людьми из государства Силла, "которое хотя и относится к числу внешних варваров, но регулярно поздравляет (китайского императора) с Новым годом и поставляет двору подати".²⁶ Согласно указу 823 г. не только запрещалась продажа людей из Силлы, но уже проданным оказывалось всемерное содействие для возвращения домой.²⁷

Продажа свободных людей в рабство никогда не поощрялась законом. Даже в случае совершения преступления (кроме особо тяжких) у заключенного выясняли, где его родные, чтобы те могли выкупить его серебром и шелком и вернуть к отцу с матерью.²⁸

В периоды стихийных бедствий, неурожая, войны имелись многочисленные случаи самопродажи. В 627 г. в Гуанчжуне из-за неурожая люди продавали своих сыновей и дочерей в рабство.²⁹ В 667 г. имели место случаи продажи детей для уплаты налогов.³⁰ Иногда из казны выделялись особые средства для выкупа людей, которые некогда сами себя продали.³¹

Существовали и такие скрытые формы работорговли, как преподнесение свободных людей в виде подарков и передача рабов во время брачных церемоний.³²

Вышеприведенные данные об источниках рабства свидетельствуют о своеобразии ситуации, при которой раб с одной стороны законом рассматривался как вещь или животное, с другой стороны морально-этические традиции, сложившиеся в Китае, осуждали порабощение человека, рассматривая его как негуманное.

Особого внимания заслуживает традиция обращения в рабство преступников, при котором подневольный труд совмещался с моральным воздействием на виновного, ставшего рабом, т.е. "подлым" человеком.

¹ Тан луй шу и (ТЛШИ), цз. 2, с. 44-46, цз.17, с.395, цз.30, с.716; Тан ли дзянь (ТЛД), цз.6, с.15(а); Тан хуй яо (ТХЯ), цз. 86, с.1569; Синь Тан шу (СТШ), цз.46, с.352, цз.56, с.418.

² ТЛШИ, цз.26, с.606; ЦЗЮ ТАН ШУ (ЦТШ), цз.7, с.72, цз.48, с.617-618; СТШ, цз.54, с.406.

³ ТЛШИ, цз.6, с.117-118.

⁴ ЦТШ, цз.86, с.850.

5 Хамагути Сигэкуни, То̄ о̄ тэ-но сэн мин сэйдō. То̄сси Кэн
кю кай. (Институт "подлых людей" при династии Тан), Киото,
1966, с.181.

6 Цэ фу мань гуй (ЦФМГ), цз. 159, с.1923.

7 ТЛШ, цз. I, с. I4.

8 СТШ, цз. 46, с. 352.

9 Edward H. Schafer, The Golden Peaches of Samarkand. Univ.
of California Press, 1963, p.40.

10 ТХЯ, цз. 86, с.1569.

11 ТХЯ, цз. 86, с.1573.

12 ТЛД, цз. 6, с. I6(в); ТХЯ, цз. 86, с.1569.

13 ЦТШ, цз. 9, с. 95; цз. 95, с. 911.

14 ТЛШ, цз. 6, с. II5.

15 ТХЯ, цз. 62, с. I075.

16 ТЛШ, цз. 26, с. 622.

17 Тан да чжао лин цэм (ТДЧЛЦ), цз. 5, с. 83.

18 "Вэнь у" (文 苑), 1972, 12, с. 68-71.

19 ТЛШ, цз. 25, с. 583.

20 ТХЯ, цз. 86, с. I570.

21 ЦТШ, цз. I88, с. I542.

22 ТДЧЛЦ, цз. I09, с. 567.

23 ЦТШ, цз. I54, с. I275.

24 Хамагути Сигэкуни, ук.соч., с. I69.

25 ТХЯ, цз. 86, с. I570.

26 ТХЯ, цз. 86, с. I571.

27 ТХЯ, цз. 86, с. I571.

28 ТХЯ, цз. 86, с. I573.

29 ЦТШ, цз. 2, с. 89.

30 ТДЧЛЦ, цз. 72, с. 403-404.

31 ЦТШ, цз. 2, с. 88.

32 ТДЧЛЦ, цз. I10, с. 570.

**ДОГОВОРЫ МЕЖДУ МУСУЛЬМАНАМИ И ПОКОРЕННЫМ НАСЕЛЕНИЕМ
В ГОДЫ ЗАВОЕВАНИЯ ИРАНА АРАБАМИ
(к постановке проблемы)**

Для изучения раннеисламской истории стран, завоеванных в VII веке арабами, важное значение имеют договоры, которые мусульмане заключали с покоренным населением. Они лучше изучены на материале Сирии и Египта, но недостаточно привлекались для анализа социальной истории Ирана. В отечественных и зарубежных исследованиях по раннему исламу ссылки на договоры довольно многочисленны.¹ Однако там они используются как иллюстративный материал для развития того или иного положения автора, чаще выборочно. Между тем, по характеру затрагиваемых в них вопросов и специфичности информации договоры можно выделить в самостоятельную группу источников, близких между собой по времени составления, сходных по композиции и часто имеющих единый формуляр.

В научной литературе один и тот же термин **عقد** ("договор") называют то договором о мире, то договором о капитуляции, договором о неприкосновенности, охранной грамотой. Естественно, что в зависимости от конкретного содержания документа он мог быть и договором о мире, и охранной грамотой и т.д.

В данном сообщении на основании собранного материала мы пытаемся показать, что понятие договора как юридического документа значительно шире перечисленных определений. Основываясь главным образом на материале договоров мусульман с персами, остановимся на освещении следующих вопросов:

- а/ целесообразность заключения договоров между мусульманами и иноверцами;
- б/ формуляр и содержание договора;
- в/ важность сохранения договоров для побежденной стороны;
- г/ договоры как исторический источник.

На территории Ирана договоры заключались между мусульманами (в лице командующего арабским войском) и местным населением (в лице фактического правителя округа, провинции, населенного пунк-

та; в качестве такового могли выступать дехкан, марзбан, главный мобед). Для арабов договор был хорошо известным документом, с помощью которого они и до Мухаммеда и в период его пророческой деятельности часто улаживали межплеменные и религиозные распри. В новых условиях целесообразность заключения договоров с неарабами вытекала из подавляющего численного преимущества противника над ополченными мусульман и их союзников. Для местного населения договор предоставлял возможность мирного разрешения вооруженного конфликта, когда все другие средства были исчерпаны.

При первых халифах договор был, пожалуй, единственным официальным документом, регламентирующим взаимоотношения завоевателей с покоренным населением. Он означал признание обеими сторонами факта капитуляции перед победителем или добровольного политического подчинения, устанавливал мирные отношения между победителями и побежденными при обязательном соблюдении фиксированных договором взаимных гарантий и обязательств. Срок действия договора, как правило, не оговаривался: он ограничивался тем промежутком времени, пока одна из сторон не нарушала его в одностороннем порядке, после чего договор считался утратившим силу, аннулировался. Для мусульман соблюдение договора о язычниках было обязательно до тех пор, пока язычники не нарушат его первыми.²

Изучение истории арабских завоеваний по сочинениям Табари, Балазури, Бал'ами и других средневековых авторов приводит к выводу о том, что более половины территории сасанидского Ирана подчинено на основании договора, "мирным путем" (*صُلْحًا*), и менее половины — силой оружия, "насильственно" (*عُتْوَةً*). Мирным путем были завоеваны Хира и часть округов Вавилонии, часть округов Хузистана, провинции Хулван, Нехавенд, Хамадан, Спахан, Рей, Казвин, Демавенд, Тус, Нишапур, Гурган, Герат, Мерв, Мервруд, Сакастан, округа Дарабгерд и Ардашир-хурра в Парсе.

Так называемый мирный путь не всегда означал бескровное разрешение конфликта, чаще он определял лишь характер окончательного подчинения. Обычно заключению договора предшествовали военные действия, осада арабами крепостей, опустошение сельскохозяйственной округи. И когда командующий иранским войском или правитель осажденной крепости осознавал бесполезность дальнейшего сопротивления, он посылал в стан врага гонца с просьбой о заключении мирного договора на тех или иных условиях. Предложение о мире

принималось, конкретные условия сохранения мирных отношений и взаимные обязательства сторон фиксировались в договоре. На готовность иранской знати вести переговоры о мире оказывали влияние и военные успехи арабов, и настроение в собственном войске, и личные мотивы.

Хотя сообщения мусульманских хроник об истории арабских завоеваний изобилуют упоминаниями о договорах, тем не менее полный текст договоров приводится редко. Историки чаще ограничиваются более или менее подробным пересказом текста или перечислением отдельных условий, касающихся суммы дани или подушного налога. Донесенные хрониками полные тексты нескольких договоров позволяют в общем виде представить формуляр этого важного документа.

Договор составлялся в форме послания арабского военачальника главе местной администрации (марзбан, дехкан, главный мобед).³ После вступительной части, в которой названы имя отправителя, имя и титул адресата (или адресат без титула, когда договор был обращен ко всему населению), следовало основное содержание, в котором иранцам предлагалась альтернатива: либо принятие ислама, либо только политическое подчинение, не обусловленное исламизацией, но включавшее обязательства по уплате дани или подушного налога.⁴ Население в своем подавляющем большинстве выбирало второе, сохраняя религию и обычаи своих предков. Активная исламизация иранского населения имела место значительно позже. Зороастрийцам, заключавшим договор, мусульмане гарантировали личную неприкосновенность, неприкосновенность жилищ и имущества, невмешательство во внутренние дела и дела веры, защиту от нападения соседей.

В каждом договоре обязательства сторон конкретизировались и часто находились в прямой зависимости от той цены, которую арабы заплатили, чтобы вынудить иранский гарнизон сложить оружие. И тогда гарантия безопасности предоставлялась только оговоренному количеству населения, остальным разрешалось беспрепятственно эмигрировать, или же в пункты договора включались обязательства побежденной стороны поставить определенное число пленников дополнительно к сумме дани. В договоре упоминались и последствия, которые влекло за собой нарушение побежденной стороной условий договора.

Текст договора заканчивался перечислением имен свидетелей (не менее трех человек из ближайшего окружения арабского военачальника) и упоминанием имени писца. Как можно судить по арабским хроникам, иногда имена свидетелей заменялись печатью военачальника. Среди договоров встречаются датированные.

Один экземпляр договора хранился у арабов, другой у местного правителя (неизвестно, в подлинном ли варианте или в переводе на персидский язык).

В качестве примера следует привести договор, заключенный между Ну'маном б.Мукаррином и населением Мах Бахрадана:⁵

"Во имя Аллаха милостивого, милосердного! Вот что пожаловал ан-Ну'ман б.Мукаррин населению Мах Бахрадана. Даровал он им поладу - их жизням, имуществу, землям, - возможность оставаться в своей вере, невмешательство в их внутренние дела и законы. От них же требуется, чтобы ежегодно платили джизью тому, кто правит ими, с каждого совершеннолетнего с учетом его имущественного положения и платежеспособности; чтобы указывали дорогу мусульманину, находящемуся в пути, чинили бы дороги, оказывали гостеприимство тем, кто придет с мусульманским войском, и в любое время принимали их на постой; чтобы соблюдали верность и давали советы. А если будут вести себя дерзко и уклоняться, то наше покровительство над ними прекратится. Свидетельствуют Абдаллах б. Зу-с-Сахмайн, ал-Ка'ка' б. 'Амр и Джарир б. 'Абдаллах. Написано в мухарраме 19 года хиджры".

Заключение договора с мусульманами давало покоренному населению статус зиммиев, иноверцев, на которых распространялось покровительство мусульманской общины. Стать зиммийми значило сохранить личную свободу, избежать участи населения, подчиненного силой оружия, которое частично истреблялось, частично уводилось в плен и обращалось в рабов. Не случайно поэтому даже когда в той или иной провинции население поднимало восстание и изгоняло арабского наместника, отказываясь от уплаты обусловленных договором дани и податей, при повторном подчинении местная знать спешила наладить мирные отношения с завоевателями и заключить новый договор, хотя бы его условия и были намного тяжелее прежних.

После первого подчинения Хиры отрядами Халида б.ал-Валида размер годового налога согласно договору составлял 190 тысяч

драхм (по другим сведениям 100 тысяч или 80 тысяч драхм). Эта пограничная область несколько раз переходила из рук в руки. В результате повторного завоевания Хиры, уже Мусанной, договор был изменен, сумма налога — тоже (к сожалению, не указана). Наконец, после третьего, окончательного подчинения, размер фиксированного налога увеличился до 400 тысяч драхм.⁶

Намного была увеличена сумма дани (в драхмах и рабах) при повторном завоевании Заранга, провинции, расположенной на восточных пределах Сасанидского государства.⁷

Характер окончательного подчинения еще долго продолжал оказывать влияние на фискальную политику халифата на завоеванных территориях. Известно, например, что договор ад-Ам'аса б. Кайса ал-Кинди с населением Азербайджана, северной провинции Сасанидского Ирана, оставался в силе еще столетие спустя после покорения страны.⁸

Земли населения, заключившего договор с арабами (кроме тех, кто покинул свои земли и эмигрировал), сохранялись за прежними владельцами. Сумма налогов в зависимости от условий договора была либо на уровне норм, установленных еще реформами шаханшаха Хосрова Ануширвана, либо превышала их.

Земли населения, подчиненного силой оружия и не имеющего договора, становились собственностью мусульманской общины, могли быть распределены между завоевателями.

Многолетняя практика взаимоотношений между победителями и побежденными вносила определенные поправки в условия, фиксированные договорами периода завоеваний. Есть основания предполагать, что полностью договоры исчерпали себя значительно позже (IX-X в.в.) в связи с активным процессом исламизации населения Ирана.

В качестве самостоятельного исторического источника договоры не только интересны тем, что наиболее рельефно показывают взаимоотношения победителей и побежденных, они сообщают также ценные сведения, касающиеся роли иранской знати в происходящих событиях. Из них, в частности, следует, что сами персы играли не последнюю роль в исламизации собственной страны. Обращение к иноверцам о переходе в ислам, фиксированное договорами, сулило равенство прав и обязанностей с арабами-мусульманами, и это очень четко выражалось в формуле: "Для вас то же, что и для нас, на вас

то же, что и на нас". Если учесть, что в каждом отдельном случае условия уточнялись (нередко в пользу новообращенных), то станет понятно, почему этот привилег находил отклик в среде служилой знати, всадников. Сиях, один из полководцев шаханшаха Йездигерда III, перешел на сторону арабов после того, как добился для себя и своих единомышленников дополнительных привилегий, в том числе привилегии права выбора места поселения.⁹ Такую же привилегию получили и новообращенные мусульмане Кавказа. Персы-мусульмане на правах самостоятельной боевой единицы влияли в мусульманское войско, имели право на военную добычу, освобождались от подушного налога, получали ответственные посты в халифате. Неизменным условием возвращения личной свободы (после подчинения оружием и обращения в рабство) было принятие ислама. То же требовалось и для возвращения захваченной силой оружия земли.

Источники называют многих иранских вельмож, которые своей деятельностью способствовали успехам мусульманских армий. Это советники "праведных халифов" Салман и Хормузан, дехканы из Вавилонии Пероз и Бистам, всадники Сиях, Хосров, Шахрияр, Шахравейх, Ширавейх, Афрудин, безымянный правитель округа Бишапур в Парсе и другие. За особые заслуги иранцы-мусульмане получали крупные денежные вознаграждения из казны халифа, в которых некоторые исследователи склонны видеть годовичное жалованье. В конце периода завоеваний, когда мусульмане подчинили значительную часть Хорасана, число мавлов иранского происхождения в арабском войске составляло значительный процент.¹⁰

Договоры сохранили также имена многих представителей местной власти, которые обеспечили себе прежние, частично урезанные привилегии не ценой обращения в ислам, а путем сдачи подвластной территории мусульманам, признания политической зависимости от мусульманского государства и принятия обязательств по сбору налогов в пользу завоевателей. Уже при первых вторжениях отрядов Мусанны б. Хариса в пределы Вавилонии Фаррух и Фарвандад, правители округов Барусма и Нахр Джаубар, "опасаясь за свои земли", поспешили собрать с подчиненного населения джизью и передать ее арабам.¹¹ В договоре арабского военачальника с главным мавлом Демавенда Марданшахом оговаривается сумма налога, которую население области должно ежегодно выплачивать арабскому наместнику на пограничных с Демавендом землях. При соблюдении этого условия мусульмане не вмешиваются во внутренние дела Демавенда

и не имеют права вторгаться в его пределы, кроме как с разрешения Марданшаха.¹² Аналогичные условия встречаются в договоре, заключенном со спхбедом Хорасана Фарруханом в отношении прикаспийских областей — Гиляна и Табаристана.¹³

Оставляя местную администрацию на прежних постах, мусульмане значительно ограничивали имущественные права иранской родовой знати. Это хорошо показано в договоре Сахра б. Кайсы с марзбаноном Мервруда Базаном. Последний при условии уплаты дани оставался правителем области, но лишался прав наследственного владения землей, пожалованной его прадеду в царствование Хосрова I Ануширвана.¹⁴

Весьма ценная информация договоров о сохранении иранской администрации на подчиненных территориях подтверждается данными арабо-сасанидской нумизматики, хотя там мы имеем дело с персами второго и третьего поколений, детьми и внуками тех иранцев, которые вынуждены были уступить силе мусульменского войска и заключить договоры о мире.

¹ Чаще в трудах Г.Вейля, Л.Каэтани, Н.А.Медникова, А.Батлера, М.Хамидуллы, Л.И.Надирадзе (Н.А.Медников, Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам, I-4, СПб., 1897-1903; Л.И.Надирадзе, Хрестоматия по истории халифата, М., 1968; его же: К вопросу о феодализме в завоеванных арабами странах (в кн. "Современная историография стран зарубежного востока", М., 1975); G.Weil, Geschichte der Chalifen. Bd.I-III, Mannheim, 1846-1861; A.Butler, The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion, Oxford, 1902; L.Caetani, Annali dell'Islam, vol.I-IV, Milane, 1905-1911; М.Намидуллах, Muslim, Conduct of State, Lahore, 1945.

² Коран, сура 9, стих 4: "Они не ущемили вас в чем-либо и не поддерживали никого против вас, поэтому завершите договор с ними до их срока". Коран, сура 9, стих 7: "...и пока они прямы по отношению к вам, будьте и вы прямы к ним". (В первом случае наш перевод незначительно отличается от перевода И.Ю.Крачковского, во втором мы целиком принимаем интерпретацию И.Ю.Крачковского. Текст использован по новому изданию: ٢٢٧ قرآن مجید، کراچی-لاہور).

³ Заклячая договор с Хирой, Халид б.ал-Валид обращался к старейшинам города (*وهم نقباء أهل الحيرة*) : *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djerir at-Tabari cum aliis edidit M.J. De Goeje , prima series , Lugd.Bat. ,1882, p.2044.*

⁴ Составные части этой альтернативы были сформулированы еще до начала организованной экспансии ислама в пределы Сасанидского государства. Во время стихийного вторжения арабских отрядов в Вавилонию населению предлагалось одно из трех: либо принять ислам, либо платить джизью, либо выходить на бой. Когда противная сторона была согласна на мирное разрешение конфликта, последний элемент триады исчезал и оставалась альтернатива, которая впоследствии стала неотъемлемой частью договора о мире.

⁵ *Annales quos scripsit... at-Tabari, p.2632-2633.*

⁶ *Annales quos scripsit... at-Tabari, p.2044-2045; Ibn el-Athiri chronicon... ed.C.I.Tornberg. Lugd.Bat., 1869, vol.II, p.300; Liber expugnationis regionum auctore imamo Ahmed ibn Jahja ibn Djabir al-Beladsori... ed.M.J.De Goeje. Lugd.Bat.,1866, p. 243.*

⁷ *Liber expugnationis regionum..., p.393.*

⁸ *Ibid., p.326.*

⁹ *Ibid., p.373.*

¹⁰ *Ibid., p.407.*

¹¹ *Annales quos scripsit at-Tabari, p.2170.*

¹² *Ibid., p.2656.*

¹³ *Ibid., p.2659.*

¹⁴ *Ibid., p.2897-2900.*

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ОБ ЭТНОГЕНЕЗЕ ДУНГАН

"Они войдут толпами в веру Аллаха".

(Из Корана)

Дунгане — одна из групп хуэй, китайцев-мусульман. "В эпоху Цань, — пишут А.М.Реметов и Н.Н.Чебоксаров, —... сложилась своеобразная группа хуэй, как ответвление китайского этноса, принявшая мусульманство".¹ Консолидирующая роль религии (ислама) в формировании этой группы населения современного Китая и ее влияние как фактора, в частности, объединяющего китайцев-мусульман от всех прочих китайцев в наше время, были настолько велики, что название религии (хуэйцзяо) стало названием этно-религиозных групп, как китайских по нынешней этнической принадлежности, так и не-китайских, объединяемых общим наименованием хуэй. Ибо до 1949 г. "хуэй" именовались нередко все мусульмане Китая (китайцы, уйгуры, казахи и т.п.). После образования КНР "под термином "хуэй" стали понимать только собственно хуэй, т.е. группы мусульман, говорящих по-китайски".² Суть споров об этногенезе хуэй, нынешних китайцев-мусульман и дунган СССР, исторически являющихся их частью, состоит в следующем: были ли это китайцы и только китайцы, принявшие ислам, вариант — "местные китайцы, вмешавшиеся с мусульманами"³, или, наоборот, не-китайские этнические группы, исповадовавшие ислам и принявшие китайский язык. Справедливость существования сомнений в "правомерности выделения хуэй (добавим, нынешних — Е.К.) в народность"⁴ оправдана. Происхождение каждой из групп хуэй: ганьсу-шэньсийской, фуцзяньской или юньнаньской, очевидно, следует рассматривать отдельно.

Обратимся к истории формирования группы китайцев-мусульман, которые проживают в Нинся-хуэйском автономном районе КНР. Это их часть попала в Восточный Туркестан (современная китайская провинция Синьцзян), а затем в пределы советской Средней Азии. Само слово "дунган" (дунгань), как полагают, есть лишь обозначение того, что эти люди — выходцы из восточных районов Ганьсу, т.е. тех районов, которые входят в территорию нынешней автономии хуэй.⁵

В научном понимании проблем этногенеза "чистых" народов, народов, в формировании которых не участвовали бы различные этнические компоненты, не существует вообще. Это понимание нередко противоречит обыденному сознанию, которое отстаивает "исконность", "чистоту", без многоплеменных примесей, происхождения своего народа. Незнание этнической истории своего народа может стать источником националистических, шовинистических и расистских взглядов. Это замечание не относится прямо к этногенезу дунган, но оно связано с постановками вопроса о нем, с имеющейся дилеммой, а именно, хуэй - это китайцы-мусульмане или это окитаившиеся мусульмане.

Такая формулировка отражает крайние позиции, которых в чистом виде в изучении прошлого дунган ныне не существует. Есть несколько точек зрения, каждая из которых близка к тому или иному полюсу. В 1972 г. А.М.Реметов писал: "каким бы ни был субстрат северных хуэй, их формирование шло на основе китайского языка и культуры при сильном влиянии мусульманской религии".⁶ В целом постановка вопроса, как нам представляется, правильная, хотя автор неоправданно считает, что процесс этот протекал где-то в пределах УП-ХН веков.⁷ Ни о какой даже сколько-нибудь заметной роли ислама в этот период (вторая половина ХН в. - исключение) в этом регионе, где сложилась будущая этно-религиозная группа хуэй, говорить не приходится. Это был буддийский мир, мир китайского, тангутского, уйгурского буддизма. Когда же в 1978 г. А.М.Реметов и Н.Н.Чебоксаров пишут, что "в эпоху Кань... сложилась своеобразная группа хуэй как ответвление китайского этноса" - правильной становится хронология, но авторы волей неволей приближаются к той полярной точке зрения, которая гласит, что хуэй это те же китайцы, только мусульмане. А ведь если это и справедливо на сегодняшний день, то неверно исторически.

Китайские авторы, особенно из числа хуэй, наоборот, считают, что хуэй это окитаившиеся некитайцы, тазики (дахи), персы, арабы⁸ и т.п. Они, тем самым, тяготеют к другому полюсу. Надо сказать, что эта точка зрения импонировала и импонирует части мусульманской элиты хуэй, ибо тем самым хуэй, и дунгане в том числе, оказываются потомками арабов, того народа, который выдвинул из своей среды Мухаммеда. Никто не оспаривает фактов оседания согдийцев и даже выходцев из Ирана и из арабской среды в запад-

ных районах танского Китая, но столь же очевидно, что из-за своей малочисленности эти группы выходцев с Ближнего Востока не могли стать основным ядром нынешних хуэй.

"Советские дунгановеды, - пишет М.Суванло, - единодушно считают, что субстратом в формировании дунганской народности были местные ... народы".⁹ Надо сказать, что автору этих строк, как историку, имеющему дело с регионом формирования хуэй, такая постановка вопроса кажется наиболее верной. Время формирования этно-религиозной группы хуэй и этнические компоненты, "местные народы" ее, вот что являлось и должно быть объектом пристального внимания и исследования, когда ставится вопрос об этногенезе хуэй-дунган.

Настоящее сообщение лишь попытка высказаться по двум вопросам проблемы: возможно ли тангутское участие в этногенезе дунган и какова его роль и время начала активной исламизации региона.

Мы уже упоминали о том, что до XIII века нет никаких достоверных исторических данных о существовании в северо-западном Китае стойких и достаточно многочисленных групп мусульман, говоривших на китайском языке. Район Ганьсу-Шэньси был регионом смешанного населения. Там жили китайцы (Дуньхуан, Линчжоу, ряд других местностей), уйгуры, которые до 1036 года правили всей западной частью Ганьсу (Ганьчжоуское ханство), тангуты (центральные округа Ордоса и восточные склоны гор Хэланьшань). Китайцы не составляли господствующего большинства в регионе в целом. Как показывают данные китайской статистики тех лет, в X в., например, в таких округах, как Сячжоу, Сучжоу и других они были в явном меньшинстве. В Сячжоу проживало 19290 семей тангутов и 2096 китайцев, в Сучжоу соотношение китайского и тангутского населения было примерно таким же.¹⁰ После 1036 г. тангуты овладели всей территорией Ганьсу. Тангутское государство, просуществовавшее в этом районе около двухсот лет, было в современном понимании многонациональным. В нем проживали тангуты, китайцы, тибетцы, уйгуры. Ни о каком формировании хуэй в период существования тангутского государства источники говорить не позволяют. Значит, оно могло произойти только после гибели тангутского государства, после 1227 года.

Бывшее население Ся было ассимилировано в том гигантском ассимиляционном реакторе, которым всегда был Китай для соседних малых народов. 800 с лишним миллионов китайцев - это не только

плоды естественного роста китайского населения, это плоды гигантской ассимиляционной работы китайского этноса и его культуры. Мы уже писали о том, что часть тангутов оказалась среди восточно-тибетских племен, часть была ассимилирована монголами, а большая часть китаизирована. Китаизация имела место в двух регионах: в собственно Китае, куда водоворотом событий тех бурных лет была заброшена часть тангутов, — можно быть твердо уверенным, что таковых было меньшинство, — и на бывшей территории Си Ся, как раз там, где сформировалась этно-религиозная группа хуэй.

Этническая среда в Ганьсу, в области империи Хань, именованной Тангут, во второй половине XIII века была чрезвычайно пестрой: здесь жили тангуты, китайцы, уйгуры, тибетцы, бывшие подданные государства тангутов Си Ся, и новые пришельцы: монголы, выходцы из районов Средней Азии, мусульмане по вероисповеданию, люди, заброшенные сюда войнами и делами с монгольскими ханами, осевшие на этом важнейшем тракте из собственно Китая в Среднюю Азию (Маравеннагр) и на Ближний Восток. Этот вопрос уже освещался нами в печати и нет нужды возвращаться к нему подробно.^{II}

Таким образом, если мы стоим на тех позициях, что хуэй сформировались в районе восточной Ганьсу — западной Шэньси, а других данных у науки нет, то вывод М.Суманло о том, что "языком этнического формирования дунганской народности в районах северо-запада Китая стал китайский язык, носителями которого в этих местах были тангуты, главным образом городские и оседлые части остатков тангутского населения Си Ся"^{I2}, логичен и правилен. Надо только добавить, что носителями китайского языка были прежде всего сами китайцы, бывшие подданные Ся, а также уйгуры и тибетцы, во всяком случае их грамотная часть, ибо значительная часть буддистов в Ся и, очевидно, практически почти все чиновничество владели китайским языком. Вывод М.Суманло не противоречит нашему выводу о том, что те тангуты, которые остались на территории своего бывшего государства Ся, были китаизированы. Именно со второй половины XIII в. в XIV в. местное население — китайцы, тангуты, уйгуры, тибетцы, народности, пришедшие с монголами, и частично сами монголы, китайский язык для которых в ханьскую эпоху стал единственным языком общения, слились постепенно в единый этнос, который и стал основой хуэй-дунган. Вот почему вывод о том, что хуэй — просто китайцы-мусульмане, нам представляется неточным, если речь идет об этногенезе хуэй.

Таким образом, гипотеза М. Сушанло не простое предположение, лишенное фактической основы, а вероятность, базирующаяся на всем комплексе фактов, которыми мы располагаем об исторической действительности того региона тех лет, когда могло произойти формирование группы хуэй как самостоятельной этно-религиозной группы населения северо-западного Китая.

Очень существенным, возможно, даже главным, является вопрос о том, когда и как это произошло. Когда и почему ислам стал господствующей религией региона? Старое объяснение о пришельцах из Средней Азии, с Ближнего Востока из стран исповедания ислама малоубедительно. Сколько бы таких пришельцев ни было, их всегда было значительно меньше местного населения, населения — будь то китайцы, тангуты, уйгуры, тибетцы — буддийского по вере. Нужна была сила, заставившая местное население обратиться к исламу, политическая сила, власть, насаждавшая ислам. И такая сила была. Это как раз тот момент, который составляет суть нашего сообщения, включает в себе то новое, что, нам кажется, может быть добавлено к решению сложной проблемы этногенеза хуэй-дунган.

Итак, той силой, которая произвела исламизацию области Тангут и превратила разноплеменное население Тангута в мусульман-хуэй, говорящих по-китайски, как это ни странно, были монголы, завоеватели, хозяева Тангута, а среди них — хан Ананда, внук знаменитого Хубилай-хана, правитель области Тангут.

Отец Ананда (Ананьда китайских источников) хан Мангала (кит. Мангала) был третьим сыном Хубилая.¹³ Оба они, отец и сын, Мангала и Ананда, имели титулы Аньси ванов (князей, умиротворителей запада). Мангала получил этот титул в 1271 г., Ананда наследовал его в 1279 г.¹⁴ Ананда был ярким приверженцем ислама, подражателем известному Газан-хану. Религиозные искания монгольской правящей элиты в XIII в. хорошо известны и в поступках Ананды не было ничего, что вызывало бы особое удивление. У хана Мангала часто умирали дети и поэтому воспитание его сына Ананды "поручили одному туркестанскому мусульманину по имени Мехтар Хасан Ах-тачи". "Жена этого человека по имени Зухейха выкормила его грудью, поэтому мусульманская вера укрепилась в его сердце и была непоколебима, он учил Коран и очень хорошо пишет по-тазикски".¹⁵

Придя в 1279 г. к власти, Ананда прежде всего "большую часть ста пятидесятитысячного войска монголов, которые от него

зависят, ... обратил в мусульманство".¹⁶ Так как Ананда "сделал обрезание большинству монгольских мальчиков и обратил в ислам большую часть войска"¹⁷, на него последовал донос императору Хубилаю. Ананду на первый раз спасло лишь то, что его преданность и его войска были нужны Хубилаю в борьбе последнего за сохранение престола. И Хубилай по совету жены своей Кокчин-хатун освободил Ананду, взятого под арест, решив не обращать внимания на то, что "все то войско и население области Тангут - мусульмане и упорствуют в этом", предоставив Ананде возможность "самому разбираться в своей вере",¹⁸ т.е. фактически развязав ему руки.

Преемник Хубилая император Тимур благосклонно относился к исламу, и при нем Ананда "много радел о мусульманстве".¹⁹ Если при воцарении Тимура (Чэн-цзуна) в 1295 году, по предположению Рашид ад-дина, Ананде было около тридцати лет, значит он мог родиться где-то около 1265 г. Биографии Ананды в "Юань ши" нет. По описанию Рашид ад-дина, Ананда был "смуглый, с черной бородой, высокого роста, полнотелый".²⁰ Ставка Ананды была у озера Чаган-нор.²¹ Ананда активно насаждал ислам в области Тангут все царствование Тимура. Со смертью Тимура и при воцарении императора У-цзуна Ананда был втянут в борьбу монгольских принцев и, по данным "Юань ши", в 1307 г. был казнен, "пожалован смертью".²² Именно поэтому его биография оказалась за пределами династийной истории.

Деятельность Ананда по насаждению ислама не пропала даром. Не случайно его современник Рашид ад-дин отметил в своем труде, что "из положения Ананды и его войска можно сделать вывод, что в ближайшее время дело ислама в тех областях достигнет совершенства, и, по изречению Корана, - "они войдут толпами и станут правоверными и единобожниками мусульманами ... и их дети и внуки" ²³

Рашид-ад-дин не ошибся: шли они толпами или нет, но их дети и внуки, дети и внуки тех, кто населял область Тангут, - китайцев, тангутов, монголов, уйгуров, тибетцев и других народов, очевидно, уже в XIV в. слились в единую группу мусульман, жителей империи Юань, говоривших в основном или по-китайски, или остававшихся еще двуязычными. При воцарении национальной китайской династии Мин эта группа неминуемо была полностью китаизирована и составила в конечном счете ту группу китайцев-му-

сульман северо-запада, частью которой явились и современные дунгане. Сейчас это китайцы-мусульмане. По происхождению это — смесь ряда этносов, в которой очевидно весомой была и тангутская струя.

¹ А.М.Решетов, Н.Н.Чебоксаров, Антропология и этнография о происхождении китайцев, — "Расы и Народы", З., М., 1973, с. 105.

² А.М.Решетов, Об этническом своеобразии хуэй и уровне их этнической консолидации, — "Этническая история народов Азии", М., 1972, с.139.

³ Там же, с.141.

⁴ Там же, с.144.

⁵ М.Сушанло, Дунгане, Фрунзе, 1971, с.50.

⁶ А.М.Решетов, Об этническом своеобразии хуэй ,с.140.

⁷ Там же.

⁸ М.Сушанло, Дунгане , с.58 и далее.

⁹ Там же, с.51.

¹⁰ Е.И.Кычанов, Очерк истории тангутского государства, М., 1968, с.16.

¹¹ Там же, с.315-330.

¹² М.Сушанло, Дунгане, с.71.

¹³ Дань ши, цз. 107, изд. "Сы бу бэй яо", с.840. Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т.11, М.-Л.,1960, с.154.

¹⁴ Дань ши, цз. 108, с.848.

¹⁶ Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т.П, с.208.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же, с.209.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же, с.185.

22 Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т. II, с. 194. Дань ши, цз. 22, с. 173, цз. 108, с. 848.

23 Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т. II, с. 209.

Ю.Д. Михайлова

ИЗ ИСТОРИИ "ДВИЖЕНИЯ ЗА СВОБОДУ И НАРОДНЫЕ ПРАВА"
(к оценке событий 1885 г. в Осака)

Под "событиями в Осака" в исторической литературе подразумевается попытка реализации плана демократических преобразований в Японии и Корее, который был разработан группой радикально настроенных участников "движения за свободу и народные права" во главе с идеологом его левого крыла Ои Кантаро. Этот план был задуман с целью возрождения движения, которое после подавления крестьянских выступлений 1882-84 гг., знаменовавших собой его кульминационный период, фактически прекратило свое существование.

К середине 1880-х гг. наблюдается повышение интереса либерального самурайства и буржуазии, составлявших в конце 1870-х - начале 1880-х гг. умеренное направление в "движении за свободу и народные права", к вопросам внешней политики. Это было обусловлено, с одной стороны, попытками Японии добиться пересмотра неравноправных договоров 1856-58 гг., с другой - растущей тягой японской буржуазии к завоеванию внешних рынков, что составляло одну из основ для сближения умеренного крыла "движения за свободу и народные права" с правящими кругами.

Одним из первых объектов внешней экспансии Японии стала Корея. Начиная с 1876 г., Япония навязала ей ряд неравноправных торговых договоров. Антияпонские выступления в Корее, в частности, в декабре 1884 г. послужили дополнительным стимулом к раздуванию в Японии шовинистической пропаганды.

Исследование возникшего в таких условиях плана демократических преобразований в Японии и Корее приобретает особую значимость. Оно дает возможность выяснить, насколько последователь-

ны были представители левого крыла движения в отстаивании принципов "свободы и прав народа", в какой связи находилось "движение за свободу и народные права" с сформировавшимся тогда национализмом.

Конкретно план участников "событий в Осака" заключался в следующем. Ом Кэнтаро и его единомышленники хотели перебросить в Корею вооруженный отряд, с его помощью свергнуть абсолютистское правительство Кореи, пользовавшееся поддержкой феодального Китая, и привести к власти так называемую Партию независимости, представлявшую интересы зарождавшейся корейской буржуазии. Ее члены стремились к проведению буржуазных реформ по типу "Мэйдзи исин". Однако после неудачной попытки государственного переворота (1884 г.) позиции сторонников реформ значительно ослабли. Посылая в Корею вооруженный отряд, Ом Кэнтаро рассчитывал содействовать освобождению Кореи из-под влияния отсталого Китая и ее становлению на путь буржуазного развития.

Однако, их планы этим не ограничивались. Участники "событий в Осака" рассчитывали, что свержение прокитайски настроенного правительства Кореи вызовет недовольство китайского правительства вплоть до организации им военного выступления против Японии. Осложнение отношений между Китаем и Японией, по мнению Ом Кэнтаро и его единомышленников, должно привести к взрыву возмущения японского народа, что, в свою очередь, будет способствовать усилению его политической активности, вызовет стремление свергнуть абсолютистское правительство и провести демократические преобразования в стране.

Таким образом, по словам Ом Кэнтаро, он стремился к "объединению народа Японии" и считал, что "лучшим средством для этого является возникновение осложнений с иностранной державой (в данном случае - с Китаем)... Ибо при этом появляется чувство беспокойства за родину и все личное становится малозначимым. Это чувство беспокойства за родину приводит к планам социальных реформ".¹ Планы участников "событий в Осака" стали известны правительству. Они были арестованы в тот момент, когда собирались переправить из Осака вооруженный отряд в Корею.

В научных кругах Японии существуют различные оценки этих событий. Представители одной точки зрения (Хирано Ёситаро, Гото Ясуси, Нисио Ётаро) считают, что "события в Осака" были в сущности "продолжением борьбы за революцию на основе принципов

свободы и прав народа, то есть борьбы за свержение абсолютистского правительства". Следовательно, по мнению сторонников данной точки зрения, нет принципиальной разницы в характере "событий в Осака" и предшествующих им выступлений крестьянства 1882-84 гг. под руководством представителей левого крыла "движения за свободу и народные права". План перенесения действий в Корею был, по мнению Хирано Ёситаро, тактической мерой, которую участники движения неизбежно должны были использовать в условиях спада революционной борьбы собственно в Японии. Однако суть самого движения от этого не менялась. Эти ученые характеризуют план участников "событий в Осака" как проявление солидарности с угнетенным народом Кореи.²

Представители иной точки зрения (Тояма Сигэки, Накадзума Акира, Иноуэ Кийёси) подвергают критике идеи участников "событий в Осака" прежде всего за их отказ от продолжения революционной борьбы собственно в Японии и за вмешательство во внутренние дела Кореи. Эти ученые акцентируют враждебное отношение Ои Кэнтаро к Китаю, которое, по их мнению, могло перерасти в требования агрессии в Китай, и считают, что, таким образом, планы участников "событий в Осака" объективно мало чем отличались от агрессивных устремлений правящих классов Японии.³

В каждой из этих точек зрения есть свои рациональные моменты. Нам представляется, что конечной и главной целью Ои Кэнтаро были демократические преобразования в Японии. Преданность идеям "движения за свободу и народные права" Ои доказал и в последующие годы как в своей практической деятельности (он был одним из организаторов движения за всеобщее избирательное право), так и теоретическими работами конца 1880-х гг. — "Кратко о свободе" и "Заметки о текущих событиях". В "Заметках", например, излагается теория равного распределения земли.

Поэтому трудно согласиться с теми японскими учеными, которые видят в планах участников "событий в Осака" прежде всего стремление к агрессии в соседние с Японией страны Дальнего Востока. Левое крыло "движения за свободу и народные права" выступало за создание независимого демократического государства не только в Японии, но и в Корее. Эти идеи нашли отражение в планах участников "событий в Осака". В своем выступлении на суде по делу о "событиях в Осака" Ои Кэнтаро неоднократно подчеркивал, что есть существенная разница между народами и правительствами. Он считал

себя врагом не народов Китая и Кореи, а правительств этих стран. С точки зрения субъективных намерений участников "событий в Осака", их план можно рассматривать как одну из первых попыток проявления солидарности с народами Дальнего Востока.

Вместе с тем при сопоставлении "событий в Осака" с выступлениями крестьянства 1882-84 гг. видно их существенное различие. Участники "событий в Осака" не имели связи ни с крестьянством, ни с городскими низами. Ввиду отсутствия достаточного количества материалов трудно судить о том, в какой степени Ои Кэнтаро и его единомышленники были связаны с демократическим движением собственно в Корее. Однако имеющиеся материалы показывают, что эти связи были недостаточны. Это дает нам некоторое основание рассматривать участников "событий в Осака" как замкнутую организацию, а их планы как вмешательство во внутренние дела Кореи.

Хотя Ои Кэнтаро и его единомышленники стремились возродить революционное движение в стране, провести социальные и политические реформы, осуществить это они хотели путем апелляции к националистическим чувствам японского народа. В тех исторических условиях, когда правительство и шовинистически настроенные круги вынашивали идеи агрессии в Азии и для успешной ее реализации были заинтересованы в объединении различных слоев общества на основе национализма, планы участников "событий в Осака" были на руку правящим кругам.

Таким образом, можно сказать, что в планах участников "событий в Осака", как в фокусе, отразились противоречия демократического движения в Японии в тот период в целом, а также двойственность во взглядах самого Ои Кэнтаро. После подавления крестьянских восстаний 1882-84 гг. левое крыло "движения за свободу и народные права" находилось в состоянии поисков путей дальнейшего развития демократического движения в стране. "События в Осака" явились проявлением этих поисков.

Однако, отсутствие классового подхода к оценке событий и расстановке классовых сил не позволило Ои Кэнтаро и его единомышленникам разобраться в сложной политической обстановке тех лет. Они не смогли разглядеть агрессивную сущность политики правящих кругов Японии по отношению к Корее. Они признавали борьбу за независимость Кореи только против Китая и недооценивали справедливый характер антияпонской борьбы корейского народа. Поэтому субъективно испытываемые ими чувства солидарности с

корейским народом не могли претвориться в жизнь, а попытки подъема революционного движения в Японии на основе разжигания националистических чувств были не состоятельны.

¹ Ои Кэнтаро, Осака дзикэн дайитибан сайбансё-ни окэру бэн-рон (Защитная речь на первом суде по делу о событиях в Осака), Итоя Тосио (ред.), Ои Кэнтаро-то сёки сякай мондай (Ои Кэнтаро и проблемы общества в ранний период), Токио, 1961, с.71.

² Хирано Ёситаро, Ои Кэнтаро, Токио, 1965.

³ Накадзука Акира, Ои Кэнтаро рон [Об Ои Кэнтаро], "Рэкиси гаку кэнкю", 1960, № 247.

А.М.Мокеев

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ДЖУНГАРСКОГО ХАНСТВА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ ХУП в.

В сочинении "Лунный свет - история раб-дхам Зая-Пандиты",¹ написанном на калмыцком языке, имеется ряд интересных сведений по истории Джунгарского ханства во второй половине ХУП в. Однако, эти сведения до сих пор не привлекались для освещения социально-политической истории Джунгарского ханства.

Это сочинение является биографией видного деятеля ламаистской церкви Зая-Пандиты (1599-1662). Оно написано его учеником Сакбоном Раднабатором в 1690 г., который сам был непосредственным участником и очевидцем описываемых им событий, и содержит много новых сведений по религии, экономике и истории калмыков в ХУП в.

В 1653 г. умер основатель Джунгарского ханства Батур-хунтайди. С его смертью начались новые междоусобные войны феодальных группировок, которые привели к образованию двух враждебных лагерей в Джунгарском ханстве: "правый", куда входили наследник Батура-хунтайди Сэнгэ и его союзник, владетельный князь

хошоутов Очирту Цэцэн-хан, и "левый", в лице Абадай-тайджи, брата Очирту Цэцэн-хана, объединившего вокруг себя недовольных братьев Сэнгэ.

Несмотря на старания Зая-Пандиты и других лиц примирить враждующие стороны, кризис вылился в затяжную войну в 1661 г., в которой "левое" крыло потерпело поражение. Описывая начало этой войны, биограф Зая-Пандиты сообщает следующее: "Сражение разыгралось. На другой день Абадай откочевал и вступил в (урочище) Эмиль. В то время Абадай, пустив мародеров и разорив улус (Цэцэн-хана), считал себя победителем; (вот такое) было время".² Далее: "(тогда) хан (за Абадаем) отправил в преследование Данджин-хон-тайджи, а 10.000 отряд отпустил через Чули грабить его кочевья".³

Хотя эти отрывочные сведения еще не позволяют судить о том, кого именно подвергли ограблению войска Абадая и Цэцэн-хана, но, как мы увидим ниже, объектом грабежа и насилия, а также главной жертвой междоусобицы стал в первую очередь простой народ - рядовые кочевники. Дальнейшее обострение междоусобицы привело к убийству Сэнгэ в 1670 г. в результате заговора его старших братьев. Однако со смертью Сэнгэ борьба феодальных группировок не утихла, а наоборот, усилилась. Новым ханом стал образованный и более энергичный брат Сэнгэ Гаддан. Для укрепления центральной ханской власти он первым делом разгромил противников централизации Чохур-убаши и Очирту Цэцэн-хана. Доведенный до крайности грабительскими войнами, простой народ вышел из повиновения хану и своим феодалам. Во избежание наказания большая часть народа откочевала на Волгу и в Кукэноор.⁴ По словам автора, верным хану осталась только ламаистская церковь (курэ). Вот что он пишет: "Мы, курэ, думали, что желание большей части лам (следующее): "так как (мы) действительно ламы дорбен ойратов, то не следует различать нас, и так как для нас нет резницы в милостыне давцах, то безразлично при ком бы мы ни находились и потому остались в устье (реки) Куку-Том. Тогда Арана Дурисху, Курэд и находившийся у нас Хурулдан Гурочин изменили и ушли. Часть наших шабинаров, находившаяся при них, изменив, ушла вместе с ними. В то время, хотя изменили все улусы, мы не изменили. Это первая наша верность".⁵

Как можно видеть, к восставшему народу присоединились также некоторые рядовые ламы - шабинары. В свою очередь, войско хана

принялось за усмирение взбунтовавшегося народа. "Вследствие этого возникли воровство и грабежи, различные страдания: собирал подати с кибитки, требовал отдать тысячу овец Дорджи Даши, младшему брату Дарзой Зайсанга, Дорджи Думбу сто коней, одним - это, другим - то".⁶ Так характеризует действия ханских войск автор биографии Зая-Пандиты. Поэтому измученный народ, не найдя другого выхода, по инициативе ламамистской церкви, которая сама боялась восстания народа, был вынужден обратиться с жалобным письмом к хану. Эта задача была поручена автору нашего источника: "Обе пансо послали меня, приказав: "Сакбон, ты поезжай и доставь письмо хану".⁷ Встревоженный недовольством народа, хан был вынужден через Сакбона отправить приказ к Данджин хон-тай-джи, командующему войском хана, прекратить грабеж. Но "когда (Сакбон) вскоре возвратился обратно, войско, придя в движение, занималось разбоем и грабежами".⁸ И тогда терпение народа лопнуло: "В тот год дракона (1676 г.) ханская ставка зимовала на Иртыше. После (ухода) войск все восстали, не изменило только курса. Это была вторая верность"⁹ - утверждает Сакбон Раднабатор. Однако, как явствует из этого, хотя представители церкви сами и остались верными хану, но не смогли удержать народ в повиновении хану. Из этого сообщения также становится ясным тот факт, что и у кочевников главная функция основного орудия государственной власти - ханских войск заключалась в совершении насилия над рядовыми кочевниками.

Однако не только разорительные последствия междоусобных войн побудили народ к волнению. В сообщениях источника мы находим еще одну существенную причину этих волнений. Этой причиной было ухудшение экономического положения рядовых кочевников. По свидетельству источника, помимо общего налога с кибитки в пользу ханской казны, простой народ постоянно подвергался различного рода поборам со стороны хана и феодалов. Эти поборы делали в основном под видом сбора средств для поездки в Тибет знатных феодалов и для пожертвования в пользу церкви или лично для Зая-Пандиты. Однако эти феодалы не всегда использовали эти средства по назначению, а присваивали их себе. Так, например, Цэцэн-хан для своей поездки в Тибет приказал зайсанам собирать со всех отоков 10.000 меринков. Упомянутое число лошадей было собрано и отправлено в Китай для продажи. Так как его поездка не состоялась, выручку за лошадей Цэцэн-хан оставил при себе.¹⁰

В другом месте говорится, что в 1647 г. Таргун Эрдени хунтайди, намереваясь отправиться в Тибет, собрал множество разного скота, из которого крупный рогатый скот оставил за собой, а только 600 голов овец подарил Зая-Пандите.¹¹ Подобные сведения в источнике встречаются очень часто. И если ко всему этому добавить самовольные сборы податей с кибитки и грабежи, производимые ханскими войсками, как сказано выше, то нетрудно представить, каково же было положение народа.

Поэтому у нас есть основания полагать, что эти волнения рядовых кочевников и шабинаров являлись конкретным проявлением классовой борьбы между богатыми и бедными.

Чтобы не допустить в дальнейшем подобного рода восстаний, Галдан энергично взялся за укрепление центральной ханской власти. С этой целью он издал специальный указ в 1678 г., который имел одну единственную цель — дальнейшее закрепощение рядовых скотоводов феодалом, весьма трудно осуществимую в условиях кочевого быта.¹²

Приведенные нами факты, которые имели место в процессе централизации власти в Джунгарском ханстве, показывают, что за кажущейся борьбой двух феодальных группировок за власть, в самом деле скрывалась борьба двух противоположных классов — класса рядовых скотоводов и класса феодалов. Хотя наш автор как представитель ламаистской церкви старается доказать нейтральность церкви (курэ) в отношении происходящих событий, однако эти факты также ясно указывают, что при народных волнениях феодальная верхушка церкви оставалась верным своим покровителям, а бедные ламы (шабинары) присоединялись к восставшему народу.

¹ Лунный свет — история реб-дхам Зая-Пандиты, перевод с ойратского Г.И.Румянцева. Архив востоковедов ЛО ИВ АН, р.1, оп.3. ед.хр. 44.

² Там же, с.49.

³ Там же, с.50.

⁴ Там же, с.82.

⁵ Там же, с.82.

⁶ Там же, с.83.

⁷ Там же, с.83.

⁸ Там же, с.84.

⁹ Там же, с.85.

¹⁰ Там же, с.17.

¹¹ Там же, с.14.

¹² К.Ф.Голстунский, Монголо-ойратские Законы 1640 г., СПб., 1880, с.58-59.

Т.П.Селиванова

ТАНТРИНЫ, ЭКАНГИ И ДАМАРЫ В КАШМИРЕ X В.

Санскритская поэма "Раджатарангини" поэта Калханы (XII в.)¹ - едва ли не единственная дошедшая до нас индийская хроника до-мусульманского периода. Она содержит историю Кашмира от легендарных времен до XII века. При этом, как всякая средневековая хроника, поэма уделяет основное внимание придворной и политической истории. Среди этих сообщений интерес вызывает характеристика некоторых общественно-политических группировок, оказывавших сильное влияние на ход политической истории Кашмира в начале X в., тем более, что сведений об этих группировках не содержит ни один известный источник.

Две из этих группировок - тантрины и эканги - впервые упоминаются в правление царицы Сугандхи примерно под 904 г.: "В это время группа пехоты-тантринов (*tantripādāti*) оформилась как объединение (*sam-hati*) достаточно сильное, чтобы смещать или поддерживать правителей. Затем Сугандха правила два года, опираясь на экангов и при дружественном отношении тантринов" (У.248-9). О тантринах часто упоминается в связи со следующими правлениями, но самой влиятельной группировкой они, как и эканги, были в течение всего трех десятилетий.

Тантрины - воины, однако это пехотинцы особого рода, так как помимо них действуют и просто пехотинцы (*pādāti*), роль

которых в политической жизни вовсе не отмечается. В тексте поэмы тантрины противопоставляются всадникам (УП. 1518, УШ.982, 987) и называются среди самых влиятельных группировок: министров, феодалов-самантов, мелких правителей (У.431, У1.132, УП.1514, УШ.838 и др.). На том основании, что тантрины упоминаются в качестве дворцовой охраны (УШ.303), А. Стейн считает их гвардейцами.² Вместе с тем, тантрины принимают участие и в военных действиях: в конце XI в. их посылают для подавления мятежа (УП. 1457). Численность тантринов должна быть значительна, так, упоминается, что в одном из сражений пало 4 или 5 тыс. из них (У.334).

Вряд ли можно рассматривать тантринов как этническую группу. Сообщается, например, что у некоего Радды - узурпатора трона "были два родственника - тантрина Ватта и Патта" (УШ.845), - остается считать, что сам Радда тантрином не был. Это противоречит мнению Г.Вильсона о том, что тантрины и эканги - это татары и афганцы.³ Мнение Г.Вильсона основано на близости звучания названий тантринов и татар и на априорном допущении проникновения татар и афганцев в это время в Кашмир. Поскольку, однако, имя тантринов сохранилось в названии современного крме "тантре",⁴ можно считать, что в историческом прошлом имело место оформление тантринов в касту, причем формирование касты хронологически могло совпадать с периодом наивысшего расцвета тантринов.

О неоднородности социального состава тантринов в то время говорит отнесение некоторых из них к знатым (*viṛaṭa*) семействам (У.336). Напротив, судя по родственным связям, тантрины Ватта и Патта (УШ.345) невысокого происхождения.

Касаясь организации тантринов, Калхана говорит о случае разобщенности и противоречия в ней (У.260), но с особой эмоциональностью отмечает проявление единодушия и сплоченности тантринов (У.337).

В целом же роль объединения тантринов в политической жизни страны в это время трудно преувеличить: вместе с министрами и самантами тантрины и эканги входят в совет, избирающий кандидата на трон (У.250), в этом же составе они осуществляют опеку над малолетним правителем. Пользуясь своей силой, тантрины сажают на трон угодных им лиц (У.338) или отвергают неугодных (У.294). Калхана говорит, что их интересует лишь нажива, и добродетельный правитель не сможет добиться популярности у тантринов (У.294).

"Цари, раболепствуя перед тантринами и предлагая все большие взятки, вытесняли друг друга, как деревенские чиновники" (У.265).

Тантрины получают жалованье из казны. Ко времени их расцвета относится сообщение о том, что слабые правители "держались раздачей векселей (*hundikā*) тантринам" (У.266). Это приводило к тому, например, что царь Партва "назначал министром того, кто продажей подданных собирал суммы, требуемые для оплаты векселей тантринам" (У.275).⁵ Правитель, не уплативший по векселям, или должен был бежать (У.302), или был свергнут (У.293). Из этих сообщений как будто бы видно, что жалованье тантринам выплачивалось в денежной форме. Но есть свидетельство и другого рода: во время голода 917 г. "царские министры и тантрины разбогатели продажей запасов риса по высоким ценам" (У.274). Если оставить в стороне версию о расхищении государственных запасов зерна, можно предположить, что хотя бы частично жалованье тантринам (как и министрам) выплачивалось натурой. Никаких свидетельств о наделении их земель нет, более того, оплата векселями должна исключать такую возможность.

Известно также, что для проведения военных кампаний тантрины получали дополнительные средства (*pravasdhana*) (УП.1457).

Сведения об экангах более скудны. В других источниках этот термин не встречается, а в "Раджатарангини" - всего 19 раз, из которых невозможно судить о нем сколько-нибудь определенно. Слово эканга состоит из двух частей: *эка* "один", *aṅga* "часть, член тела", термин этот скорее всего нужно рассматривать в сопоставлении с термином чатуранга, которым в Индии обычно обозначали армию, состоящую из четырех родов войск (пехота, конница, колесницы, боевые слоны).⁶ Таким образом, здесь под "*aṅga*" можно понимать особый род войска.

Эканги - это войско специального назначения. Некоторые исследователи считают их телохранителями, судя по той роли, какую они играют при высокопоставленных особах.⁷ При этом, в отличие от тантринов, эканги не совершают измен и сохраняют свою верность до конца (У1.244, УП.94). "Когда вся армия на стороне мятежника, только эканги и кавалерия верны царю" (УП.155).

Есть два свидетельства о связи экангов с ведомством акшапатала: "Увидев израненных экангов, царь Ананта освободил их от неопределенной (неустойчивой) зависимости от акшапатала, дав им фиксированное жадованье (*vilabdhisthāvara*). Так там он даро-

вал слугам в награду за службу 96 кроров динаров" (УП.161-2). В другом месте сообщается, что царь Харша в критический момент идет в акшапатаду, чтобы собрать экангов и всадников (УП.1604). Само назначение ведомства акшапатады не вполне ясно. Можно лишь предполагать, как это делает А.Стейн, что оно связано со сбором налогов с земель.⁸ Здесь во всяком случае происходит оформление дарственной на землю (У.397-8). Тогда экангов можно сравнить с полком *nizamāt paltan*, который при поддержке сипаев из действующей армии собирал налоги в Кашмире в XIX в.⁹ Вышеприведенное место (УП.161-2) содержит также сведения об изменении формы оплаты экангов: *vilabdhisthāvara* может означать выплату из казны заранее установленных на содержание сумм, тогда как неопределенность (неустойчивость) зависимости от акшапатады могла происходить потому, что размеры доходов от налогообложения подвержены колебаниям.

О численности экангов нет сведений кроме единственного упоминания, что 30 из них погибли во время дворцового переворота. Тот факт, что в период соперничества тантринов и экангов верх, как правило, одерживают тантрины, может свидетельствовать о численном превосходстве последних.

Эканги вместе с тантринами принимают участие в совете для выбора престолонаследника (У.250-2), в 904-6 гг. они совместно поддерживают царицу Сугандху, но затем начинается тридцатилетнее соперничество этих двух групп, приводящее к частым военным столкновениям. Для характеристики этого бурного времени можно указать, что за 30 лет на троне сменилось 10 правителей. Несмотря на явное преимущество тантринов эканги целые 10 лет с 923 г. удерживали престол для своего несовершеннолетнего ставленника. Даже в период упадка роли экангов они сохраняют известное политическое значение: конфликта с ними боится узурпатор трона Парвагупта (У1.121,124).

В 936 г. на политической арене появляется третья группировка - дамары, которая оставалась важнейшей вплоть до времени написания поэмы (II49 г.). В этом году объединенные силы дамаров разбили тантринов, и с этих пор тантрины и эканги сходят с политической сцены как влиятельные партии. В дальнейшем нет сведений о их соперничестве, они иногда действуют совместно (У.446, 452, У1.132), но роль их второстепенна.

Сведения о дамарах многочисленны. Дамары — это землевладельцы, некоторые из них весьма влиятельны и состоятельны. Дамары "высокого положения" (УШ.725) живут в населенном пункте-крепости (чравебана), имеют собственную армию — вначале пехоту (УП.1360), затем и конницу (УШ.40). Их упавешаны — наследственные владения, поскольку достаются женам по смерти мужей, вдовы оказываются во главе земель и войска (УП.1172-3, УШ.1071, 3115).

Сильные дамары не только отвоевывают земли соседей, но претендуют и на храмовые земли (У.52). Нет сведений об обязанностях этих феодалов перед царем, но дамары упоминаются среди вассалов (У.395, УШ.7). О сильном дамаре Комтхане говорится, что он "не признал некоторых прерогатив царя (lāichana), не выполнил нескольких царских указов и сам вел себя как царь" (УШ.2277). Возможно, дамары делились с царем доходом со своих земель и поставляли войска. После поражения от царя одни дамары отступили, а другие заплатили налог — кара (УШ.1038) и подчинились ему. Здесь, возможно, речь идет о недоимках, так как из-за мятежа налоги не были собраны вовремя.

В этническом отношении дамары противопоставлены кашмирцам: "Дамары вместе с храбрыми кашмирскими воинами из семейств самантов были непобедимы в битве" (УШ.1078). Часто как синоним к дамара упоминается даванья, название сельскохозяйственного племени. Возможно, что дамары — в основном разбогатевшие представители этого племени — мелкие и крупные землевладельцы и их воины, те "кто носит оружие" в противоположность земледельцам (УШ.710). Есть указания также на своеобразную внешность дамаров (УП.1228-30), равно как и на их особые обычаи и одежды (УП.1547, УШ.710, 2837).

Дамары очень похожи на раджпотов, хотя социальный престиж их ниже. Впрочем, Калхана упоминает о браках тех и других с правящими семействами Кашмира (УШ.459, 2953). Те из правителей, кто обязан дамарам трон, назначают их на высокие посты при дворе: царь Джаясимха "выбрал из дамаров тех, кто был достоин службы за жалованье, так выросло число тех, кто составлял "внутренний двор" (ābhyaṅtara — ближайшее окружение царя), а "внешний двор" (bāhya) уменьшился" (УШ.1542).

Таким образом, тантрины и эканги представляют собой военно-феодалные группы, расшатывавшие и без того слабые устои центральной власти. Слабая централизация в стране при правителях-марионетках создала условия для роста слоя землевладельцев-дамаров, ко-

торый сформировался к середине X в. и вытеснил военно-феодалы-
ные группировки тантринов и экангов.

¹ Kalhāna, Rājatarāṅgīnī, Bombay, 1892.

² A.Stein. Rajatarangini of Kalhana (English translation with introduction and notes etc), 2 vol., L., 1900; v.I, p.219.

³ H.H.Wilson, An Essay on Hindu History of Cashmir, - Asiatic Researches, XV, 1825, p.68.

⁴ W.R.Lawrence, The valley of Kashmir, L.1895, p.306; A.Stein, Rajatarangini, v.I, p.219.

⁵ Под редакцией подданных А.Стейн предлагает понимать заклад деревень. См.: A.Stein, Rajatarangini, v.I, p.222.

⁶ Г.М.Бонгард-Левин, Г.Ф.Ильин, Древняя Индия, М., 1969, с.270.

⁷ O.Böhtlingk und R.Roth, Sanskrit-Wörterbuch, tl. 1-7, St.-Pb., 1855-75, s.v.ekāṅga.

⁸ A.Stein, Rajatarangini, v.I, p.220.

⁹ На основании данных В.Лоуренса такой вывод делает А.Стейн. См.: A.Stein, Rajatarangini, v.I, p.220.

О.И.Смирнова

О ДРЕВНЕТОРКСКИХ МОНЕТАХ ИЗ КУВЫ (ФЕРГАНА) (Предварительное сообщение)

Среднеазиатские древнеторкские монеты известны давно. Начало изучению семиреченских положил Ф.В.Мюллер, давший чтение и первый перевод надписи на монетах торгшей - перевод, установивший их принадлежность.

Широко развернувшиеся за последнее время, и особенно за последние десятилетия, археологические работы в Средней Азии, охватившие почти всю территорию последней, подарили исследователям-нумизматам и историкам огромный нумизматический материал,

состоящий в подавляющей своей части из медных и бронзовых монет. Среди них немало монет домусульманского времени, не известных еще науке и отсутствующих в многочисленных собраниях нашего Союза, не говоря о зарубежных.

Среди новых нумизматических материалов немаловажное место занимают несколько сот среднеазиатских древнетюркских монет, собственно тюрко-согдийских по письму и языку своих надписей, монет разного происхождения (в смысле районов их выпуска и обращения), первостепенное значение которых как нового источника по истории Средней Азии периода формирования тюркской части ее населения теперь не подлежит сомнению.

За последние годы, благодаря археологическим работам в Южной Фергане, на территории древней Кувы, возглавляемым археологом В.А.Будатовой, к ранним, предельно скудным источникам по истории области, прибавился новый — монеты, и автор настоящего сообщения получил в свое распоряжение исключительно ценный материал. Уже предварительное его изучение установило принадлежность большей части обнаруженных монет древним тюркам. Монеты последних, как и принадлежащие тюркешам и их вассалам, оказались отлитыми по форме китайских и позднесогдийских, и, как и последние, изготовлены из бронзы, а не из меди.

Эти древнетюркские монеты найдены в Куве почти все на двух объектах — при вскрытии остатков буддийского храма, перекрытого кладбищем X-XI вв., и в нижнем горизонте жилого комплекса поселения, верхний горизонт которого датируется теми же X и XI вв.¹

Новооткрытые древнетюркские монеты по письму и языку своих надписей принадлежат к числу тюрко-согдийских. Первичная систематизация монет установила их принадлежность к двум группам, отличающимся своим оформлением, содержанием надписей и тамгами. Надписи сопровождают тамги и размещены на одной и той же стороне монетного кружка. К ним же, т.е. древнетюркским монетам указанных двух групп, судя по топографии находок, следует отнести еще одну — третью, состоящую из найденных на городище мелких монет того же китайского образца без каких-либо отличий.

В первую группу нами включены монеты двух серий. Основным их отличием являются две разные, но схожие тамги, нанесенные справа от квадратного отверстия. В то же время сопроводительная к тамгам надпись, находящаяся слева, идущая сверху вниз и выполненная согдийским полукурсивным письмом, одна и та же. Она состоит

из одного слова - титула верховного хана у тюрков в хорошо известной его согдийской передаче 𐰽𐰺𐰍 , зафиксированной, в частности (кроме монет), в трехязычной Карабалгасунской надписи и в мугских документах (А-14 и А-18). Этот титул на кувинских монетах, как и на торгешских и на других древнетюркских монетах, именами его носителей не сопровождается. Имена - нет сомнения - заменяют тамги, нанесенные на монетах на первом месте справа, т.е. перед титулом 𐰽 и 𐰺 . Монеты с первой тамгой 𐰽 , выделенные нами в серию первую, отличной выделки; одинаковые их надписи и тамга своеобразно художественно выполнены. Обратная сторона монет оставлена гладкой, без отличий, если не считать узкой рамки, обрамляющей квадратное отверстие, и такого же узкого ободка по краю монетного кружка. Таких монет на обоих объектах найдено пока 6.²

Монеты с тамгой 𐰺 , выделенные во вторую серию, отличаются внешне от монет первой, кроме тамги своей небрежной выделкой, а так же меньшим размером и весом. И - что важно - на оборотной их стороне нанесена тем же письмом дополнительная четырехбуквенная надпись $\text{'l}\text{g}'$, долго не поддававшаяся расшифровке. Как нам удалось установить, она оказалась согдийской передачей засвидетельствованного у Махмуда Камгарского и у Гардизи названия одного из племен тюрков-огузов алга (الغا), входившего в конфедерацию тюрков-Ягма.³ Менее вероятно видеть в этом слове передачу имени родоначальника племени. Независимо от решения вставшего вопроса, прочтенное на монетах слово четко определяет их принадлежность.

Конфедерация тюрков Ягма, согласно мусульманским источникам, как известно, в X веке занимала обширную территорию, в том числе и часть Ферганы - пространство к югу от реки Хатлём (غلتم), современного Нарына.

Название племени алга ($\text{'l}\text{g}'$) на монетах случайным считать не приходится. Таких монет на обоих объектах обнаружено уже 11⁴. Всего монет обеих серий, составляющих первую группу древнетюркских монет из Ферганы, теперь известно 19. Не все 19 монет группы обнаружены на территории древней Кувы. Две монеты первой серии найдены в описанном районе: одна - случайная находка на Кызыл-тепе, вторая монета прекрасной сохранности обнаружена в пещере Катламтаг того же Омского района археологом В.Р.Чейдикто и подарена нумизматическому отделу Гос.Эрмитажа, где она и хранится.

Еще одна монета найдена на Пенджикентском городище⁵; монет второй серии нигде, кроме кувинского археологического комплекса, не обнаружено.

Таким образом, из 19 известных сейчас монет первой группы 18 найдено в пределах южной Ферганы, и только одна на Пенджикентском городище, территориально сравнительно близкого к нему. Из 18 монет, найденных в Фергане, 11 происходят непосредственно из Кувы, и нет сомнений, что выпуск таких монет имел место в ее пределах. Сами монеты в плане приведенных сведений приобретают перво-степенное значение, как первый письменный документ (подлинник) тюрков адга, очевидно заселявших некогда территорию к югу от реки Нарын, древнее название которой сохранилось в местном топониме Катдамтаг "Гора Катдам" в районе Оша, где были найдены две таких монеты.

Не менее интересны, на наш взгляд, для истории тюрков в Средней Азии две одинаковые монеты, представляющие вторую группу древнетюркских монет из Кувы, открытых В.А.Булатовой и не известных науке до ее раскопок. Обе монеты плохой сохранности и, кроме того, с дефектами литья. Одинаковые надписи на обеих монетах удалось прочесть благодаря тому, что такая же монета оказалась среди монет из сборов на городище Варахи (собрание ИИАН Уз.ССР, Инв. № 738).⁶ Эти надписи выполнены согдийским полукурсивным письмом, но более ранним по времени, чем находящиеся на монетах первой группы. Надписи однострочные круговые и замыкаются руной  "уш", представляющей вариант одной из рун на известных тюрко-согдийских монетах с изображением тюркской пары и на других таких же монетах с изображением льва. Надпись состоит из трех слов. Два первых слова - имя (?) и титул верховного хана, выпустившего монеты, в той же согдийской его передаче. Третье слово надписи (лучше всего сохранившееся) представляет согдийскую передачу тюркского звания *tutuq* (из кит. *dadu*, др.-кит. **totoq*), зафиксированного в источниках в двух значениях: как звание военного правителя области и как титул-компонент (при именах собственных).

Слово засвидетельствовано, как известно, в надписи Кюль-тегина при титуле вассального по отношению к Китаю тюркешского князя (Он тутук, кит. Ван дуду), и в енисейских надписях в разных написаниях с одним или с двумя (как на наших монетах) проставленными гласными. Тот же тюркский титул засвидетельствован, как по-

лагают исследователи, в согдийских текстах с конечным мягким согласным.⁷ Его носили, как известно, и турки кимаки, и равно и йagma.

Вернемся к первому слову надписи. Сопоставление сохранившихся ее частей на монетах позволяет прочесть его 'lрw или NLPW . В первом случае это может быть согдийской передачей тюркского алп "герой, витязь" – хорошо всем известного компонента при именах собственных, в частности, имени, зафиксированного в одной из енисейских надписей тутука Алп-Арунгу – "Алп-Урунгу тутук", а также в ряде других имен.

В таком случае тюрко-согдийское 'lрw в надписи на монетах, можно думать, представляет имя, за которым следуют восстанавливаемые нами на них титулы ṛ'ṛ'n и twtwṛ , а вся надпись читается 'lрw ṛ'ṛ'n twtwṛ , что можно понять как "Алп(у)-хакан тутук" или 'тутук Алп(у)-хакана'. Однако сочетания Алп(у)-хакан на наших монетах, насколько мне известно, кроме как на них нигде не встречается. Второй возможный вариант чтения этой же надписи NLPW ṛ'ṛ'n twtwṛ мы в праве формально перевести хакан-тутук тысячник или "тутук хакана тысячника". Возможно ли такое чтение и истолкование монетной надписи – предстоит решить тюркологам. В любом случае руна  , включенная в надпись на монетах, может быть только тамгой тюркского хакана, от имени которого были выпущены данные монеты и равно засвидетельствованного, но в сочетании с двумя другими рунами, на монетах двух упомянутых выше типов времени первого тюркского каганата.

Тот же вариант  рунического ūш засвидетельствован в надписи на гальке из собрания Минусинского музея.⁸ Другой его вариант зафиксирован в имени Агуш в надписи на гальке из Таласа.⁹ На монетах с изображением тюркской пары вариант  этой руны осложнен вторым знаком в виде треугольника вершиной влево  , помещенного слева от него. Он явно воспроизводит один из вариантов рунического "й" таласских памятников, повернутый влево и представляющий в сочетании с последним своеобразную тамгу – монограмму  +  "ūш + й". Между тем на монетах с левым двойной знак   представляет руническую тамгу – монограмму н + уш⁹. Значение и символику этих тамг, имеющих и на других древнетюркских монетах, в частности торгошей, еще предстоит установить. В том, что турки на своих монетах помещали отдельные рунические письмена, сомнений быть не может. Среди монет торгошей существует группа, на монетах которой справа от тамги  ,

воспроизводящей руническое $\dot{\text{at}}$, проставлена руна γ . Та же руна вырезана на ряде гладких монет без отличий, неизвестной принадлежности, тип которых она составляет.

В заключение хочу еще раз обратить внимание торкологов на необходимость разработки вопросов древнетюркской нумизматики, в частности торко-согдийского ее нового раздела, а равно на необходимость подготовки соответствующих специалистов.

¹ См. В.В.Булатова, Древняя Кува. Ташкент, 1972 г., с.119 и 48.

² Кува, монеты №№ 9, 12, 21, 23, 79.

³ См. Hudūd al- $\dot{\text{A}}$ lam "The regions of the World. A persian Geography. 372a.h. - 982 a.d. Translated and explained by V.Minorsky, - "E.J.W.Gibb Memorial" Series. New Series, XI, p.280.

⁴ Кува, монеты №№ 6,8,9,11,13,75,77,130,133, 140 и 141.

⁵ Издание монеты см. О.И.Смирнова, К вопросу о языке легенд на торгешских монетах, - Тюркологические исследования, М.-Л., 1963 г, стр.27.

⁶ Еще две такие же монеты оказалось среди монет, найденных на территории Отрарского городища (инв. №№ 419/4 и 417). Предварительные сведения о них и других таких же, их определение см. О.И.Смирнова, Рунические монограммы на среднеазиатских монетах. - УП годичная научная сессия ЛО ИВ АН (краткие сообщения). Издательство "Наука". 1971, с.74-75. Ср. Р.З.Бурнашева, Монеты раннего средневековья с городища Отрар-тобе и отрарского оазиса (1969-1972 г.), - Древности Казахстана, Алма-Ата, 1975 г., с.65 (2).

⁷ О.Хансен видит его в согд. мн. twtwk'n Карабалгасунской надписи (10,2), В.А.Лившиц - в слове тутткai, засвидетельствованном в одном из писем к царю Согда Деваштичу (Муг. док. А 14, стк.10), в котором этот титул относится к представителю ферганского царя.

⁸ А.С.Аманжолов, Две енисейские рунические надписи. - Ученые записки Хакасского ИИЯИ АН, 1974, т.ХІХ, с.137-140.

⁹ Эпиграфика Киргизии, вып.І, 1963, с.28 и 29. (Десятый памятник, стк.І-я и 2-я). О нем см. также: О.Н.Tuna, On the Phone-

tic Values of the symbols, $\bowtie$, $\bowtie$, used in some of the texts in K6k-turkish Script, - CAJ, 1966, XI, 4, p.241.

И.Ш.Шифман

ЕЩЕ РАЗ О "ЦАРСКОМ ДВОРЦЕ" СОГДИАНЫ

Внимание исследователей уже давно привлекает отрывок из Арриана, 4,5,3, в котором рассказывается, что Спитамен, осаждавший акрополь Мараканд, где находился македонский гарнизон, узнав о приближении к городу основных сил македонян, покинул Мараканды - αὐτὸς δὲ ὡς ἐς τὰ βασιλεία τῆς Σογδιανῆς ἀνεχώρει. Так как в другом месте (Арриан, 3,30,6) слова τὰ βασιλεία относятся к Маракандам (τὰ δὲ ἐστὶ βασιλεία τῆς Σογδιανῶν χώρας - "это столица страны согдийцев"), предполагается, что в Согдиане не могло существовать еще одно τὰ βασιλεία, куда бы Спитамен мог удалиться из Мараканд. На этом основании в тексте предлагались различные исправления - ὅρια τῆς Σογδιανῆς, Βάσιστα τῆς Σογδιανῆς и т.д.¹ При всей остроумности выдвинутых предположений, все они страдают существенным недостатком: они не засвидетельствованы рукописной традицией, сохранившей чтение τὰ βασιλεία, и игнорируют греческое словоупотребление. Перед нами, следовательно, гипотетические построения, которые ни текстом Арриана, ни показаниями других источников подтверждены быть не могут.

Между тем, текст Арриана в исправлении не нуждается. Наряду со значением "столица" (так Арриан, 3,30,6) греческое τὰ βασιλεία (и τὸ βασιλεῖον) имеет основное значение - "царский дворец", преимущественно, как и в нашем тексте, в форме множ. числа. В этом значении оно неоднократно употребляется у Арриана. Так, знаменитые царские дворцы в Персеполе названы τὰ βασιλεία δὲ τὰ Περσικὰ (Арриан, 3,18,11). В Арриан, 3, 25, I рассказывается, что Александр отправился "в Задракарты, крупнейший город Гиркании, где был также у гирканцев и царский дворец (ὡς καὶ τὰ βασιλεία τοῖς Ὑρκανοῖς ᾔν)". Арриан,

8,25,5: Сатибарзан, сатрап ариев, вооружает ариев и собирает их в Артакоане-городе, "где был царский дворец ариев (*ἐν τῷ βασιλείῳ τῶν Ἀρείων*)". Арриан, 8,25,8: Александр прибыл "туда, где был царский дворец варангайцев (*ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν Ζαργαείων ἧν*)". Ср. также Арриан, 6,27,1: Александр прибыл "в царский дворец гепросиев" (*ἐς τὸν ἑβροσίων τῇ βασιλείᾳ*), и аналогичный текст у Плутарха (Алекс., 67: *ἦκε τῆς ἑβρωσίας εἰς τὸ βασιλείον*).

Из приведенных отрывков ясно, что в восточных областях Ахеменидской державы в последней трети IV в. до н.э. существовали царские дворцы; в некоторых случаях они располагались в главном городе данной области, однако, имели место случаи, когда они находились вне главного города. В любой ситуации эти *βασιλεία* не были идентичны с главными городами.

Исходя из сказанного, представляется наиболее вероятным, что в интересующем нас тексте (Арриан, 4,5,3) говорится об отходе Спитамена из Мараканд по направлению к царскому дворцу Согдианы; судя по дальнейшему ходу событий, имелась в виду местность северо-западнее Мараканд, недалеко от низовьев реки Политимет (совр. Зеравшан). Косвенно в пользу нашего предположения свидетельствует, как кажется, наличие в Согдиане охотничьего заповедника Ахеменидов.

Во всяком случае, предлагаемое нами толкование имеет уже то преимущество, что оно не требует исправлений дошедшего до нас текста.

¹ См.: Е.А.Мончадокая, О "царском городе" или "второй столице" Согдианы, ВДИ, 1959, № 2, с.116-121. Там же указаны и литература.

В.Н.Горегляд

ТРАНСФОРМАЦИЯ БУДДИЗМА ПОД ВЛИЯНИЕМ МЕСТНОЙ
КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ В ЯПОНИИ IX-XII вв.

Одной из отличительных черт японской культуры на протяжении всей ее истории от стадии протокультуры до наших дней считается склонность к продуктивному взаимодействию с другими культурами и активному усвоению их достижений. Повышенная способность адаптироваться к местным условиям признается и специфической чертой буддизма. Но если учесть, что буддизм как религиозно-философская система по самой своей сущности должен быть активным, и что в период знакомства с буддизмом в середине I-го тысячелетия н.э. японская культура стадially находилась на более ранней ступени, понятно, почему исследователи взаимодействия японской автохтонной культуры с буддизмом охотнее всего отмечают пассивную роль первой и мало обращают внимания на то, как сам буддизм приспосабливался к местной культуре Японии.

До IX в. японский буддизм мало чем отличался от континентального образца. Главнейшей своей задачей его проповедники считали доказательство государственной необходимости внедрения буддизма, укрепление позиций новой религии в правительственных кругах. Однако, начиная с IX в. (эзотерические школы), и особенно - в XII-XIII вв. (школы "реформированного" буддизма), происходит разностороннее приспособление буддизма к местным условиям, привлечение адептов из широких масс народа.

Можно отметить четыре главных направления, на которых сказывалось влияние японской культурной традиции на буддийскую схоластику и обрядовую практику: а) создание религиозных концепций, учитывающих синтоистскую традицию, б) трансформация трактовки некоторых будд и бодхисаттв, в) японизация обрядовой практики и г) приспособление школ реформированного буддизма к конкретной исторической обстановке Японии.

Еще на раннем этапе распространения буддизма в Японии вне рамок официальной буддийской церкви возникло своеобразное движение — сюгэндо или убасокудо ("путь упасака"). Жрецы сюгэндо — отшельники ямабуси ("спящие среди гор") соединили буддийское учение и обряды с даосской оккультной практикой, почитанием Полярной звезды, учением о Светлом и Темном началах (оммёдо) и наиболее устойчивыми верованиями шаманистического синто.

В IX—XIII вв. теоретики школ тандай и сингон, разрабатывая эклектические синто-буддийские системы (санно итидзипу синто, рёбу синто), выдвинули концепцию "проявленного следа изначальной сущности" (хондзай-суйдзяку) — вариант теории двух аспектов существования вселенной, эмпирического и абсолютного. Согласно этой концепции синтоистские божества отождествлялись с буддами и бодхисаттвами (симбуцу дотайсацу).

Стихийное развитие сюгэндо и сознательные поиски буддистами точек соприкосновения с местными верованиями открывали каналы для изменения буддийских представлений в духе шаманистического синто. По примеру ямабуси, большинство корпораций которых было присоединено к эзотерическим направлениям буддизма, получил распространение постулат о совместимости пострига с мирской практикой. Вместе с "монашеским правлением" экс-императоров (инсай) реализация этого постулата играла важную роль в укреплении союза буддийской церкви не только с синто, но и с государством. Одновременно менялась интерпретация некоторых положений монашеского устава (например, тезиса о борении).

Ориентация буддийского пантеона на местную традицию происходила по двум направлениям: повышение престижа отдельных святых и расширение их функций. Первая цель достигалась отбором главами буддийских школ основной триады сутр и включением в проповеднический арсенал местных объектов почитания. При этом учитывалась историческая подготовленность адептов к восприятию

определенной идеи, обусловленная пережитками матриархата, устойчивостью культа предков и другими особенностями японского общества. Вторая цель достигалась постепенным слиянием представлений о некоторых буддах и бодхисаттвах с представлениями о синтоистских божествах с частично совпадающими функциями. Так, бодхисаттве Дзидзо (Кшитигарбха), бывшему первоначально воплощением безграничного сострадания будды Амитабха, стали приписывать черты Сэ-но ками и Досодзина, так что к концу XII в. Дзидзо в культовой практике и изображениях стал трактоваться как самостоятельный (не связанный с буддой Амитабха) покровитель детей (особенно — умерших младенцев) и женского труда, охранитель путников и поворотов дорог. Возможно, что здесь мы встречаемся с возвращением в буддийский культ отголоска буддийских же представлений, ранее подвергшихся мифологическому переосмыслению в организованном синто.

После расширения функций Дзидзо стал одним из самых популярных святых в буддийском пантеоне Японии. Каменные его изображения до сих пор можно во множестве видеть на обочинах дорог.

В обрядовой практике японского буддизма многие малозаметные изменения происходили из-за устойчивости синтоистских представлений о посмертном существовании предков. Отсутствие концепции ада в синто, оптимистическая трактовка контактов с умершими предками наложили отпечаток на характер обрядов в День поминовения усопших (урабон). Торжественные храмовые церемонии стали сопровождаться театрализованными представлениями саругаку, впитавшими народные хореографические и музыкальные традиции. В XIII в. народная вокальная и инструментальная культура стала широко использоваться бродячими монахами-сказителями.

Старинные японские гимны, исполнявшиеся при дворе и в синтоистских святилищах и имевшие устойчивую ритмику и систему образов, ускорили появление в буддийской церемониальной практике особого вида "японских славословий" (васан), которые впоследствии превратились в буддийскую религиозную поэзию вообще. Все три главные разновидности васан — песни-славословия (сантанка), наставления (кёгэ) и гатхи (када) построены на чередовании пяти- и семисложных стихов, заимствованном у танка, с мелодикой старинных песен тока, исполнявшихся в такт танцу во время моления счастья на новогодних синтоистских представлениях. Японская

поэтическая традиция снабжает обрядовую буддийскую поэзию не только метрикой, но и самобытной образностью, сравнениями, игрой слов, образующей в поэзии второй семантический ряд.

В XII-XIII вв. в японском буддизме распространяются три новых направления - дзёдо, нитирэн и дзэн. В религиозном плане они так или иначе связаны с легендой о наступлении "конца дхармы", а в практическом - с завоеванием власти самурайским сословием, попытками централизации государственной власти, угрозой монгольского вторжения и вступлением Японии в стадию развитого феодализма.

Дзёдо-буддизм, расширяя сферу своего влияния за счет привлечения низших дружинников и крестьян, учитывал традиции подчинения военачальнику и поклонения клановому божеству в проповеди безоговорочной веры в будду Амитабха; школа нитирэн умело использовала и анимистическую основу синто (типологически), и подъем патриотизма в период монгольской угрозы (3-е "положение миссии Нитирэна"), и стремление сёгуна к созданию сильного централизованного государства (трактат "Риссё янкоку рон"); популярность дзэн во многом зависела от его акцента на практические результаты психологического тренинга (область прикладного и изобразительного искусства, административной деятельности, спорта, полководческого мастерства, позднее - поэзии и т.д.), полученные от оригинальной интерпретации и дальнейшего творческого развития японских культурных традиций. Наряду с бережным отношением к этим традициям общим признаком всех школ реформированного буддизма было активное привлечение положений других идеологических систем неазиатского происхождения.

В XIX и XX вв. сходным образом создавались и привлекали сторонников "новые религии" (синко сюкё). Некоторые устойчивые элементы культурной традиции, зафиксированные еще для добуддийской Японии, продолжали оказывать влияние на многие течения средневекового буддизма и наблюдаются сегодня в среде японцев, обращенных в христианство. Если эти элементы противоречат догматам или практике новой веры, предпочтение отдается местной традиции.

Устойчивость культурной традиции подкреплялась тысячелетним опытом плодотворного взаимодействия японской культуры с генетически и стадийно различными культурами палеоазиатского

и континентального происхождения, многовековой практикой совмещения буддизма и синто у одних и тех же адептов и тонким учетом идеологических запросов общества основоположниками новых учений. Из зарубежных концепций (религиозных, философских или художественных) быстрее всего усваивались те положения, которые имели параллели в местной традиции. В этих условиях множественность культурных контактов способствовала не стиранию, а укреплению местной специфики.

С.Г.Кляшторный

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ВРЕМЕНИ В ДРЕВНЕТОРКСКИХ ПАМЯТНИКАХ I. Системы исчисления времени

Первые сведения об образе жизни тюрков, исходящие из иноземного источника и относящиеся к VI в. (Чжоу шу), характеризуют кочевников северных степей как вполне примитивное общество. В частности, отмечается отсутствие у тюрков астрономического календаря и сообщается, что тюрки определяют время "по зелени травы". Народный сезонный календарь, связанный со смежной хозяйственных циклов, хорошо известен у кочевников Центральной и Средней Азии и по поздним этнографическим наблюдениям. Однако, памятники письменности древних тюрков свидетельствуют о существовании у них также других систем исчисления времени.

По единственному памятнику первого Тюркского каганата (551-630 гг.), согдоязычной Бугутской надписи (начало 80-х гг. VI в.), регистрируется использование тюрками двенадцатилетнего циклического календаря (календаря "двенадцати животных"). Упомянутый в надписи "год зайца" приходится, по всей видимости, на 571 г. и является первой указанной в памятнике датой. Этот случай не является изолированным; в переписке с императорским двором, Ышбара=каган датирует свои письма по тому же календарю (584 г.).

В древнетюркских рунических памятниках, написанных через полтора столетия после Бугутской надписи (20-30-е гг. VII в.),

двенадцатилетний календарь не только сохранен, но и применен, в ряде случаев, более полно, с указанием месяца, а иногда и дня события. Как и в VI в., двенадцатилетний "Животный цикл" оставался государственным календарем Тюркского каганата. Единицей календарного исчисления был солнечный год (jul), подразделявшийся на 12 лунных месяцев (aj).

Система исчисления возраста человека фиксировалась иным термином (jaŋ), который не был непосредственно связан с календарным временем. По возрасту героя памятника датированы, в ряде текстов, происходящие события. Этот способ датировки преобладает в больших орхонских памятниках (кроме памятников Тоньюкука, Кули-чора, а также Онгинской стелы) и является единственным в более архаичных енисейских надписях. Использование датировок по возрасту героя создает замкнутое время текста и, если параллельно не используется иная хронология, обособляет текст в ряду подобных.

Наряду с народной, календарной и личностной хронологиями, в орхонских памятниках, а также в более древней Бугутской надписи, наличествует еще одна система датировки событий. В памятниках Кюль-тегину и Бильге-кагану упомянуты эпохи правления предков-каганов. Хронология, основанная на фиксации событий по времени правления государей, является единственной для памятников Тоньюкука и Кули-чора, где имя кагана, в правление которого происходили события, является своего рода системой периодизации повествования. В точности фиксации времени эта система, применяемая без дополнительных количественных характеристик, уступает циклической или личностной хронологиям, но, в отличие от них, является разомкнутой системой и может рассматриваться как первичная форма линейной хронологии.

О наличии непрерывного (линейного) исчисления времени, в пределах сроков существования древнетюркских государств, свидетельствуют эпизодически выделенные в текстах определенные политические окрашенные периоды, снабженные количественными характеристиками. Так, точно указан срок (пятьдесят лет), в течение которого турки, после разгрома первого Тюркского каганата, находились в подчинении Танской империи. Пятьдесят лет указаны как срок подчинения уйгуров (токуз-огузов) второму Тюркскому каганату. В еще неизданном Тарьятском памятнике правильно ука-

зан срок (двести лет) существования династии **тюркских каганов** (династия **Ашина**) и срок правления **уйгурских князей** из рода **Ягмакар** ко времени составления надписи (восемьдесят лет). Достаточно точное указание на сроки различных по характеру и весьма протяженных по времени (десятки и сотни лет) периодов представляются немаловажным свидетельством существования фиксированной линейной хронологии и связанной с ней историографической традиции.

Таким образом, при общем преобладании циклической и личностной хронологий, скорее актуальных чем диахронических, в рунических памятниках найдла отражение прогрессивная линейная система исчисления времени. Дробность хронологий указывает на относительно быстрый прогресс в осознании **тюрками** феномена исторического времени и, в то же время, на относительную неравномерность этих представлений, оказавшихся сравнительно изолированными в системе древнетюркской культуры.

В.Н.Кобец

"СЮСИН ЁРЁ" - МОРАЛЬНЫЙ КОДЕКС ФУКУДЗАВА ЮКИТИ
(к вопросу о формировании буржуазной морали в Японии)

Кодекс **"Сюсин ёрё"** (**"Сущность морали"**), составленный выдающимся японским просветителем **Фукудзава Юкити** и группой ближайших его учеников, был опубликован в феврале 1900 г. на страницах газеты **"Дзидзи симпо"**. Обобщив в лаконичной форме многочисленные высказывания **Фукудзава** о том, каким должно быть поведение сознательно отказавшегося от норм конфуцианской морали японца **мэйдзийского** времени, **"Сюсин ёрё"** в 29 пунктах сформулировал нормы отношения граждан капиталистической Японии к самим себе, к окружающим, к правительству (государству). Не претендуя на исчерпывающую полноту охвата морально-этических проблем, кодекс ставил перед собой прежде всего задачу противодействия активно проводившейся правительством с конца 80-х гг. политике реставрации конфуцианства.

Заявив в преамбуле, что "в таком обществе, как нынешнее, характеризуемом непрерывно развивающейся цивилизацией, должен быть специально соответствующий ему кодекс" (Фукудава Ёкити дзэнсю, т.21, с. 353)^I, Фукудава четко привязывает тем самым все выдвинутые им положения к определенной исторической и социально-политической ситуации и отмежевывает "Сюсин ёрё" от ряда появившихся в 80-е и 90-е гг. теорий и систем, авторы которых стремились сформулировать общие, универсально применимые критерии морали и потерпели неудачу как в теоретическом, так и в практическом плане. Неудача всех попыток этого рода была предопределена особенностями развития Японии второй половины XIX в., периода перемен, специфически окрашенного и ускоренного активным вмешательством Запада. Нестабильность общественного сознания, вызванная всей совокупностью условий жизни общества, переживающего период преобразований и реформ, естественно приводила к нежизнеспособности всеобъемлющих систем морали, хотя создателями их выступали видные мыслители просветительского толка, такие как Мори Аринори, Нисимура Сигэки, Като Хироюки.

Таким образом в конце 80-х годов создавалась ситуация, при которой по меткому выражению Токутоми Сохо "внешние рамки современного государства в Японии созданы, а мораль его — нагая" ("Кокумин-но томо", 1887, № I). В таких условиях практически неизбежной явилась реставрация традиционной конфуцианской морали, нормы которой и не успели еще исчезнуть из обихода деревни и подавляющего большинства старшего поколения горожан. При этом правительство активно стремилось к возрождению конфуцианства, как идеологии, утверждающей дух верноподданничества и лояльности, а мыслители прогрессивного толка не в состоянии были представить достойной альтернативы. Конфуцианство, названное Фукудава идеологией пассивности и застоя, беспрепятственно заняло господствующие позиции в духовной жизни капиталистической Японии. В этой обстановке Фукудава Ёкити решился на опубликование системы правил поведения, которая в максимально упрощенной форме передавала суть морально-этических отношений, соответствующих убеждениям самого Фукудава и принятых в среде студентов созданного им университета Кэйо.

^I В дальнейшем Фукудава Ёкити дзэнсю — ФЮД.

Трезво оценивая существующую ситуацию, Фукудава не возлагал больших надежд на успех кодекса, однако считал необходимым выступить против возродившегося в новых условиях конфуцианства, указав на конкретную возможность существования в Японии иных, более соответствующих духу времени морально-этических норм.

Стремление к полемике с принципами конфуцианства определило порядок изложения концепций кодекса. В первом же пункте, заявив о необходимости развития в себе благородных качеств и повышения уровня нравственности, т.е. выдвинув знакомый и понятный стороннику конфуцианства тезис, Фукудава одновременно объявляет и принципиальную войну конфуцианству, оговаривая, что необходимым средством для достижения этой цели является соблюдение принципов независимости (докурицу 独立) и чувства собственного достоинства (дзисон 自尊). И тот и другой принцип Фукудава противопоставляет основополагающим, по его мнению, принципам традиционной морали японцев: принципу признания соответствия уровня нравственности и свойств характера человека занимаемому им положению в сословной иерархии (мэйбун 身分) и принципу преобладания власти у одной из сторон при любом типе отношений (канрёкү-но хантё 権力の偏重). Дальнейшие пункты кодекса - разъяснение существа принципов докурицу и дзисон в их противопоставлении принципам мэйбун и канрёкү-но хантё.

Говоря об обязанностях человека по отношению к самому себе, Фукудава делает упор на необходимость неустанной активной деятельности, пути и способы которой каждый выбирает самостоятельно с учетом своих желаний и возможностей. Однако параллельно проходит мысль о том, что свобода и активность не могут и не должны быть безграничны. Еще за 30 лет до создания "Сюсин ёрё", в первом очерке работы "Призыв к знаниям" (1872) Фукудава написал, что "говоря о свободе без учета должных ее ограничений, можно с большой легкостью впасть в своеобразие и распушенность" (ФЮд, т.3, с. 35). В "Сюсин ёрё" Фукудава пытается сформулировать, какая же степень ограничения свободы совместима с наиболее полным и всесторонним проявлением докурицу-дзисон и делает вывод, что "человек обязан соблюдать свои интересы и бороться за свое счастье, но при этом не посягать, даже в мелочах, на права и счастье других" (ФЮд, т.21, с. 354). Даже

поверхностный взгляд на это определение показывает его несовершенство и, главное, практическую неприменимость, заставляет вспомнить введённый Мори Аринори принцип равного соблюдения своих и чужих интересов (дзита хэйрицу 自他並立), один из критиков которого справедливо писал, что "никто, кроме наиболее опытного математика, посвятившего себя занятиям этическими проблемами, никогда не сможет высчитать сумму эгоистического и альтруистического в поступке, чтобы показать, в какой точке эти начала уравниваются" (Japan Weekly Mail, 29 июня 1889 г.). Теоретически определение Фукудзавы несостоятельно. Однако, практически рассмотрение соотношения прав и обязанностей человека с достаточной ясностью раскрывает во всяком случае один из аспектов вопроса: проблему соотношения свободы и зависимости в отношениях между личностью и государством. Исследуя эти отношения в свете исторического процесса, Фукудзава Юкити пишет в "Сясин ёрё": "Сначала появляется один дом, постепенно вокруг него вырастают несколько других, образуется человеческое общество. Поэтому следует сказать, что основа разумного общества - соблюдение независимости и чувства собственного достоинства каждого отдельного человека, каждой отдельной семьи" (Фуд, т.21, с.354). В этом тезисе Фукудзавы отступает от общих рассуждений о необходимости соблюдения интересов друг друга и выступает за примат интересов личности. Эту мысль Фукудзавы проводит и далее. Перечислив обязанности правительства, сформулированные им как необходимость вырабатывать законы и организовывать армию с целью защиты жизни, достоинства и имущества граждан страны, Фукудзава говорит, что в ответ на это люди должны чувствовать себя обязанными отбывать воинскую повинность и оплачивать национальные затраты, причем, демонстрируя демократическую направленность своей мысли, добавляет, что следствием из вышесказанного должно являться право участвовать в законодательных органах с тем, чтобы контролировать размеры национальных затрат (Фуд, т.21, с.355). Подобная мысль резко контрастирует с получившими широкое распространение в Японии в последнее десятилетие XIX в. идеями этатизма, успеху внедрения которых способствовал и внешнеполитический, и внутриполитический курс страны.

Столь же контрастно к настроениям общества рассматриваемого периода и к широко распространенной оценке взглядов Фукудзавы в

период, последовавший за началом японо-китайской войны, звучит тезис о том, что "на земле существует много наций с разными религиями, языками, манерами и обычаями. Но представители всех этих национальностей - братья. И поэтому нельзя прибегать ни к какой дискриминации, общаясь с ними. Дискриминация других народов противоречит принципам докурицу и даисон" (Фуд, т. 21, с.355). Это высказывание свидетельствует, что заблуждение Фукудзава, охарактеризовавшего в отдельных работах японо-китайскую войну как "битву за мировую цивилизацию", не изменило сущности его взглядов на то, что "все люди равны, все страны равны".

Сложна, подчас противоречива позиция кодекса в отношении морали семьи. Наиболее радикальное звучание имеет тезис о том, "что считать женщин низшими по сравнению с мужчинами существами - пережиток варварства" (Фуд, т.21, с. 354). Но уже следующий пункт о необходимости серьезного отношения к браку, о долге мужа и жены жить вместе до самой смерти проповедует идею нерасторжимого, освященного церковью брака, против которой активно выступала о гуманистических позиций прогрессивная мысль Запада. Правильное понимание этого пункта кодекса возможно только с учетом специфики японского общественного сознания, продолжавшего молчаливо признавать моральность содержания наложниц. В "Сюсин ёрё" Фукудзава не затрагивает прямо вопрос о наложницах, однако его слова о святости брака - это явный призыв к моногамной, буржуазной семье. Осторожность формулировок при рассмотрении всех вопросов, связанных с моралью семьи, вызвана, по-видимому, убеждением в невозможности добиться методами резкой критики изменения сложившихся исторически отношений, страхом отпугнуть массового читателя принципиально новыми взглядами. Неизменно заботящийся о практическом воздействии своих идей Фукудзава идет в данном случае на тактический маневр: мыслитель отступает перед дипломатом.

Во многих пунктах кодекса Фукудзава Юкити стремится к внешнему сохранению линии преемственности новой морали от конфуцианской, выражает свои идеи в форме трансплантации традиционных представлений в условия нового времени. Однако, там, где подобный метод грозит исказить сущность мысли автора, Фукудзава делается категоричен и резок. Так, отстаивая идею уникальности каждой отдельной человеческой жизни, вводя такое понятие как

долг по отношению к собственной жизни, Фукудзава пишет: "Полностью прожить отведенное судьбой время значит выполнить долг, возложенный на человека. Кончающий самоубийством, независимо от причин и обстоятельств, вынудивших его к этому, должен быть признан виновным в совершении поступка как непростительного и трусливого, так и низкого, противоположного принципам независимости и чувства собственного достоинства" (ФУД, т.21, с.354). Подобное утверждение – открытый вызов вековой морально-этической традиции, оскорбление памяти Кусуноки Масасигэ и 40 самураев из Аки, лишивших себя жизни в знак лояльности по отношению к сюзерену и почитавшихся общественным мнением национальными героями страны.

Сформулированное в кодексе отношение к жизни и смерти – оригинальная идея Фукудзавы. Необходимо отметить независимость мысли Фукудзавы от религиозного представления о греховности самоубийства. Будучи стихийным атеистом, он не признавал внеземной жизни души. Фукудзава Юкити относился к числу философов, для которых, по словам Дидро, будущие поколения то же, что загробный мир для верующих. "Люди нашего поколения должны выполнить свой долг и передать потомству развитую цивилизацию и умноженные богатства, полученные нами от наших предков" (ФУД, т.21, с. 355), – писал Фукудзава, раздвигая рамки обязанностей человека, но, говоря о самоубийстве, он не признал возможным совершение этого поступка даже ради прогресса общества и очастья грядущих поколений. Считая основой разумного общества соблюдение интересов каждого отдельного человека, Фукудзава полагал, что необходимым условием прогрессивного развития является реализация всех возможностей каждого отдельного индивидуума.

Сложность позиции Фукудзавы Юкити, его стремление создать в рамках "Сюсин ёрё" модель морально-этических норм, соответствующих уровню экономического и социально-политического развития капиталистической Японии, а также желание объединить одной системой представления, свойственные идеологии буржуазного общества и национальные воззрения, выработавшиеся в ходе исторического развития своей страны, вызвали критику "справа" и "слева". Активные сторонники реставрации конфуцианства, и среди них прежде всего Иноуэ Тэцудзиро, восстали против непомерного, с их точки зрения, раздувания роли личного "я"; прогрессивные

авторы левого толка, например, Котоку Сясуи критиковали кодекс за внесоциальный подход к морально-этическим проблемам.

Полемика, развернутая традиционалистами вокруг "Сясин ёрё" указывает на то, что при всех отмечавшихся выше компромиссах и противоречиях кодекс сумел противопоставить возрожденной системе конфуцианства новую систему ценностей. Трудно судить о степени практического внедрения в жизнь сформулированных Фукудзавой норм морали. Бесспорно то, что многие идеи Фукудзавы обогнали свое время и получили признание и дальнейшее развитие в демократической мысли Японии после Второй мировой войны. Главная причина этого заключается в том, что в последний период творчества Фукудзавы удалось найти специфические, национальные формы воплощения гуманистических идей европейского Просвещения, поднять просветительскую мысль Японии на качественно новый уровень и наметить тем самым путь, по которому в дальнейшем стали развиваться в Японии буржуазно-демократические концепции морали.

Ю.Л. Кроль

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ САН ХУН-ЯНА

1.0. Экономические взгляды Сан Хун-яна (152-80 гг. до н.э.) известны из трактата I в. до н.э. "Янь те дунь". К их изучению можно подойти по-разному. Можно ограничиться их рассмотрением в контексте истории китайской экономической мысли, как сделали, напр., В.М.Штейн и Ху Цзи-чуан. При этом Штейн пришел к выводу, что Сан Хун-ян был "легист "новой формации" типа петровских "прибыльщинов", для которого все виды доходов были хороши, финансист-практик, заимствовавший теоретическую основу своих мероприятий по регулированию хозяйства из "Гуань-цзы", но отрицавший "глубокую этическую основу" этого труда. Ху, возводя политические взгляды Сан Хун-яна к легизму, считал многообразными источники его экономической мысли: кроме "Гуань-цзы", он называл учения купеческих идеологов Фань Ли и Бо Гуя, легистов Шан

5-1 82

Яна и Хань Фэя, а также Сюй Сина и др. (мы могли бы добавить имена легиста Чэо Цо и даосского эклектика Сыма Цяня). В отличие от Штейна Ху не считал малым вклад Сан Хун-яна в китайскую экономическую теорию; ценнейшей частью этого вклада он полагал учение о важности торговли.

1.1. Подход обоих историков к экономическим взглядам Сан Хун-яна кажется несколько ограниченным. Они рассматривают экономические идеи древних китайцев во многом по модели политической экономики нового времени, как нечто самодовлеющее, в некоторой изоляции от общекультурных представлений, а экономическую часть взглядов Сан Хун-яна невольно отрывают от его политических, правовых и др. воззрений. Китайские авторы 70-х гг. — Ян Юн-го, Лян Сю, Ван Сян-фэн, Сунь Цзянь и пр. — не способствовали преодолению этой ограниченности.

Поэтому кажется целесообразным попытаться рассмотреть экономические взгляды Сан Хун-яна в связи с его иными взглядами как реализацию его общекультурных представлений.

2.0. Прежде нам удалось установить, что отличительной чертой отношения государя к разнородным способам воздействия на мир, разнородным отрезкам пространства и времени Сан Хун-ян считал универсализм, моделью для которого служит универсализм Неба. Естественно поставить вопрос, не сказалась ли мысль об универсализме государя и на экономических взглядах Сан Хун-яна? Для выяснения этого будут рассмотрены две взаимосвязанные теории Сан Хун-яна: интерпретация торговли и тезис о перераспределении богатства.

3.0. Сан Хун-ян объяснял возникновение торговли не только разделением труда между социальными группами, но и неравномерным географическим размещением природных богатств. Ху даже считает оригинальным вкладом в экономическую мысль то, что Сан Хун-ян "объяснил важность обращения товаров, исходя из разделения труда между районами с [разными] природными ресурсами". Как кажется, точнее будет сказать, что, по мнению Сан Хун-яна, торговля выполняет определенную функцию в космосе, предусмотренную миропорядком.

3.1. Предпосылкой этой теории служат два общекультурных представления: о дифференцирующей роли Земли и выравнивающей роли Неба. Дифференцирующая роль Земли — это следствие неодно-

родности отрезков земного пространства, в частности, стран света, из которых каждая считается районом господства одного из "пяти элементов". Однако, как замечает Сан Хун-ян, на деле в районе преобладания каждого "элемента" изобилует также какой-то другой. Неравномерное географическое размещение природных богатств создает предпосылку для их пространственного перераспределения путем "перевозки", "распространения", "обращения" (тун) — функция, которую обслуживают "торговцы". При этом цель "обращения" товаров — устранить неравенство в обладании конкретными природными богатствами между населением разных районов; иными словами, "обращение" реализует универсалистское отношение к жителям разных отрезков пространства, их "выравнивание". Это универсалистское отношение Сан Хун-ян приписывает Небу. Таким образом, "Небо и Земля" выступают в его рассуждении как космические агенты обращения товаров.

3.2. Сан Хун-ян говорит: "Из пяти элементов восточная страна света связана с деревом, однако в [округах] Дянь/ян и Юй/чжан есть горы, дающие золото и медь; южная страна света связана с огнем, однако в [округе] Цзяочжи есть реки размером с великое море; западная страна света связана с металлом, однако в Луя и Шу есть леса, дающие прославленный древесный материал; северная страна света связана с водой, однако в Юду есть земли, полные скопившегося песку. Вот как Небо и Земля пускают в обращение тьму товаров, уравнивая тех, кто имеет, и тех, кто не имеет". Указав, что в одних местах лес есть в избытке, а в других дерева нехватает даже на гробы, в одних местах изобилует рыба, а в других есть только бедная растительная пища, он продолжает: "Все богатства Неба и Земли обильны; все ресурсы гор и морей богаты; однако "сто кланов" испытывают нехватку и недостачу, богатств и средств для расходов недостает, обилие и скудость [продуктов] не уравнины, а богатства Поднебесной не рассредоточены [среди народа]". И несколько далее: "...Что касается тех, кто живет в горах или обитает на болотах, населяет места, где заросли травы или тощая и бесплодная почва, то благодаря движению и обращению богатств и товаров есть возможность уравнивать этих людей. По этой причине не только те, кто имеет много [вследствие благоприятных природных условий], обладают изобилием; не только те, кто имеет мало [вследствие неблагоприятных природных условий], усердно трудятся..."

3.3. Поскольку обращение товаров мыслится как способ реализации универсализма Неба, естественно ожидать, что в такой системе взглядов обращение окажется объектом заботы государя, подражающего этому универсализму. И действительно, Сан Хун-ян считает, что торговля была заведена государями древности. Заявляя это, он опирается на отрывок из комментария "Си цы чжуань" к "И цзиню", где говорится: "Шэнь-нун... в середине дня устраивал рынки, собирал простолюдинов Поднебесной, скапливал товары Поднебесной; [люди] обменивали [свои товары] и возвращались [домой], каждый получал то, чего он [хотел]; вероятно, [Шэнь-нун] взял [мысль об] этом из [двадцать первой гексаграммы] "ши хэ". Когда Шэнь-нун умер, возвысились Хуан-ди, Яо и Шунь; [они шли по пути сохранения] неизменного в своих изменениях и делали так, чтобы народ не утомлялся [от новшеств]... Они выдавливали деревья и делали лодки, заостряли [и обстругивали] деревья и делали весла; лодки и весла были полезны для того, чтобы переправляться через [иначе] непроходимые места. Они добирались до края отдаленных земель и тем приносили пользу Поднебесной. Вероятно, они взяли [мысль об] этом из [пятнадцати девятой гексаграммы] "хуань". Они накладывали ярмо на быков и запрягали в повозки лошадей, везя тяжелые грузы, добирались до края отдаленных земель и тем приносили пользу Поднебесной. Вероятно, они взяли [мысль об] этом из [семнадцатой гексаграммы] "суй". Они поставили двойные ворота и стали жить в деревянную колотушку [по ночам] в ожидании лихих гостей. Вероятно, они взяли [мысль об] этом из [шестнадцатой гексаграммы] "ий" ...". Сан Хун-ян в нескольких речах пересказывает этот отрывок "Си цы чжуань", не называя по именам перечисленных выше культурных героев (от Шэнь-нуна до Шуня) и не упоминая гексаграммы, которые подали им мысль ввести то или иное новшество.

3.4. Как отмечал Ф.Тёкеи, этот текст "Си цы чжуань", связывающий каждую важную перемену с гадательными диаграммами, т.е. с божественным вдохновением, а введение обмена, организованного государством, с именем Шэнь-нуна, явно хочет возвести идею такого обмена в божественный ранг. Следовательно, и Сан Хун-ян стремится к тому же. Для него идея государева вмешательства в экономику (в сферу торговли) соответствует принципам миропорядка (т.е. принципам действий Неба) и освящена авторитетом культурных героев древности.

3.5. Он мотивирует принятие экономических мер, которые стремится защитить, — монополий на соль и железо, своего метода "уравнивания перевозок" налоговых поступлений — древними образцами, явленными культурными героями. Пересказав соответствующие отрывки из "Си цы чжуаня", он продолжает: "Поэтому [казенные учреждения, ведающие] солью и железом и уравниванием перевозок — это то, с помощью чего [Государь] пускает в обращение накопленные богатства и помогает [народу] в затруднительном положении"; "По этой причине покойный божественный властитель основал казенные учреждения, ведающие железом, чтобы с их помощью обеспечивать орудия земледелия; открыл [казенные учреждения, ведающие] уравниванием перевозок, чтобы с их помощью обеспечивать богатства народа. [Казенные учреждения, ведающие] солью и железом и уравниванием перевозок, суть то, на что тьма простолюдинов глядит с упованием и откуда получает обеспечение. Упразднить их вредно".

4.0. Нам уже приходилось отмечать, что, по мысли Сан Хун-яня, институт "уравнивания перевозок" поступлений от подушных податей призван был обеспечить положение, при котором пребывающие близко и пребывающие далеко "простолюдины трудятся и отдыхают поровну", т.е. реализовать универсализм монарха по отношению к подданным в условиях моноцентрического пространства. Аналогичная функция, видимо, приписывалась институту "выравнивания уровня (т.е. стандарта)" цен (пин чжунь), введенному Сан Хун-янем в IIIO г. до н.э. и теснейшим образом связанному с институтом "уравнивания перевозок". На это указывает высказанное при Хань мнение о других установленных государем стандартах, что они реализуют его равное отношение к подданным, проживающим на далеких и близких отрезках пространства. Так, Бань Гу (32-92) отмечает: "В [Писаниях Юйского] [Шуня]" сказано: "Тогда он придал единообразие дудкам-камертонам, мерам длины, объема и веса". Вот как он сделал равными пребывающих далеко и пребывающих близко, установил доверие народа".

5.0. По-видимому, способы "уравнивания перевозок" и выравнивания цен Сан Хун-яня ассоциировались в глазах ханьских теоретиков с одной из гексаграмм "И цзиня". Бань Гу утверждает, что четыре экономических метода, выдвинутых в разные времена Гуань Чжуном (т.е. в трактате "Гуань-цзы"), Ли Кзем, Сан Хун-янем и

Гэн Шу-чаном и имевших, по словам В.М.Штейна, "общую цель: воздействие на цены в сторону их стабилизации", отправлялись от древних принципов, зафиксированных конфуцианскими классическими книгами от "И цзина" до "Мэн-цзы". В частности, Бань Гу указывает на связь между этими методами и фразой из комментария "И цзина" к 15-ой гексаграмме "смирение" (цян). В традиционном пояснении к образу этой гексаграммы говорится: "В соответствии с этим благородный муж уменьшает там, где обилие, и пополняет там, где скудость, взвешивает вещи и дает поровну". Четыре экономических метода действительно обнаруживают связь с этим принципом: все они предполагают скупку товаров в период изобилия и продажу запасов в период скудости. Что касается "уравнивания перевозок" Сан Хун-яна, то именно таких действий требует связанный с ним метод стандартизации цен, согласно которому учреждение пин чжун скупало на рынке товары в пору их подешевления и продавало по твердой цене в пору их вздорожания. Если учесть, что в своих экономических и оборонных рассуждениях Сан Хун-ян опирался на авторитет "И цзина", вполне можно допустить, что Бань Гу прав, и в теоретическом обосновании предложенных им методов регулирования рыночной стихии Сан Хун-ян действительно шел от комментария к гексаграмме цян.

5.1. Формулировка "И цзина" не содержится ни в "Гуань-цзы", ни у Сан Хун-яна, но там встречаются близкие по смыслу формулировки. Так, Сан Хун-ян говорит о том, что истинный царь в голодный год пускает в обращение деньги и товары (запасенные в урожайные годы), "приводит в движение избыток, чтобы помочь тем, у кого недостаток". Он пересказывает "Гуань-цзы": "Если "не рассредоточить собранного [в руках богачей]" и не уравнивать выгоды, [люди] будут неравны. Поэтому, только если правитель людей накапливает их пищу, хранит их средства для расходов, [путем отчисления] регулирует их избытки и [путем восполнения] регулирует их нехватки", "запрещает избытки и излишки и претраждает стезю выгоды", лишь тогда "ста кланам" можно будет [жить так, чтобы] и семьи были обеспечены, и члены их были удовлетворены".

5.2. Подчиненный Сан Хун-яна "императорский секретарь", защищая экономические меры своего начальника, проводит параллель между их "уравнивательной тенденцией" и сходной тенденцией законов Чжан Тана: "...Ведь только если путь устройства государства состоит в том, чтобы "очистить грязь пороков" и истребить могущест-

венных людей, лишь тогда "сто кланов" будут уравнены и каждый станет считать покойной [жизнь под собственной] крышей. Министр правосудия Чжан [Тан] "обсудил и установил статуи и указы", сделал ясными законы, чтобы, как выпрямляют по отвесу, исправить Поднебесную; когда он казнил мощенников и плутов, уничтожал таких людей, как те, что объединяют и совмещают в одних руках [прибыли от разных занятий и чужое имущество], то "сильные не притесняли слабых, толпа не угнетала одиноких". Господин сановник (т.е. Сан Хун-ян) обдумал [финансовые] расчеты и планы, учредил средства государства для расходов, монополизировал всевозможные прибыли от соли и железа, чтобы потеснить богатых торговцев и крупных купцов; он [дал возможность] покупать должности и откупаться от [наказаний за] преступления, "урезал избыток и восполнял недостаток", чтобы сделать равным "многочисленный люд". По этой причине, [хотя наши снабженные] оружием и латами [войска] совершали карательные походы на востоке и на западе, сбор подушных податей не увеличивался, а средства для расходов были обеспечены. Ведь дело урезания [избытка] и пополнения [недостатка] - то, что видят [и понимают лишь] достойные, а не то, что понимает толпа [заурядных] людей".

Из этой цитаты можно заключить, что идея "урезания избытка и восполнения недостатка" стоит даже за такими непопулярными в глазах конфуцианцев мерами времен У-ди, как продажа должностей и рангов и откуп от наказаний. Эта теория восходит к легисту Чжао Цо (205? -154 гг. до н.э.).

5.3. Тезис "урезать избыток и восполнять недостаток" не только связан с "И цзином". В даосском памятнике "Лао-цзы" сказано: "Путь Неба в том, чтобы урезать избыток и восполнять недостаток". Следовательно, в даосизме эта формула выражает принцип действия Неба. Вспомним в этой связи, что В.М.Штейн возводил представление экономических глав "Гуань-цзы" о закономерности общественной жизни к "Лао-цзы". Изучая философские и политические взгляды Сан Хун-яна, мы уже не раз отмечали их близость (в некоторых отношениях) к даосизму. В данном случае, видимо, опять следует указать на такую близость.

Действительно, ведь Сан Хун-ян приписывал Небу универалистское отношение к жителям разных мест, проявлявшееся в уравнивании их богатств путем торговли. Без нее, как он выражался, "обилие и скудость [продуктов] не уравнены". Но это означает, что

Сан Хун-ян видел в торговле также способ "урезать избыток и восполнить недостаток". И этот способ он считал установленным Небом. Следовательно, "урезание избытка и восполнение недостатка", т.е. экономическое нивелирование, будь то путем торговли, "уравнивания перевозок" и стандартизации цен, создания казенных монополий, продажи должностей и рангов и освобождения от наказаний, было с точки зрения Сан Хун-яна поведением, подражающим пути Неба.

6.0. Концепция универсализма государя, копирующего универсализм Неба, кажется пронизывающей взгляды Сан Хун-яна. Видимо, эта концепция оказалась весьма плодотворной и для некоторых других представителей древнекитайской экономической мысли, быть может, и для авторов экономических глав "Гуань-цзы".

А.С.Мартынов

ДЕВИЗЫ ПРАВЛЕНИЙ КИТАЙСКИХ ИМПЕРАТОРОВ (НЯНЬ-ХАО)

По ряду объективных причин в синологии с первых лет ее существования и вплоть до настоящего времени вопросы, непосредственно связанные с монархией, особенно с ритуальным ее аспектом, отнесены на второй план. Их место узурпировано проблематикой, сориентированной на конфуцианство. Для многих исследователей китайская монархия, а иногда даже шире, китайское государство, представлялись, и нередко продолжают представляться, неким производным от учения Конфуция, откуда и родилась концепция "конфуцианского государства". Между тем в системе традиционных китайских политических представлений подобное понятие отсутствует. Более того, перенос этого словосочетания в текст официального документа императорского Китая принципиально невозможен в силу совершенно иного характера идей, связанных с монархией. В подобном контексте данное словосочетание выглядело бы не только нелепо, но и оскорбительно для царствующего монарха, который правил, конечно же, не как наследник Конфуция, а как "Сын Неба".

Преувеличение роли конфуцианства в государственном устройстве императорского Китая отразилось и на составе специальной литературы. Работ, посвященных исследованию китайской монархии, несравненно меньше, чем трудов, в той или иной мере связанных с вопросами конфуцианства как официальной идеологии. Только этим можно объяснить, что девизы правлений – богатейший и общедоступный материал для изучения традиционной китайской доктрины власти – до сих пор не стал предметом специального исследования.

В скудной литературе, посвященной этой теме, в основном высказываются различные мнения о том, переводимы ли девизы и стоит ли их переводить. Вопрос поднял американский синолог Е.Шэфер. Он считает, что девизы правлений значимы и поэтому их следует переводить. Ему возразила Мэри Райт, которая высказалась против перевода девизов в связи с тем, что эти словосочетания всегда полны скрытых намеков на классические тексты и на конкретные события, которые историк может не знать или связь с которыми он может не заметить. В качестве примера М.Райт привела казус с цинским девизом "тун чжи" (1862–1874). В начале она перевела "тун чжи" как "современное правление", но затем обнаружила в документах Т.Уэйда китайское толкование, где указывалось на соотнесение этого девиза с текстом "Шу цзиня". Основываясь на этом случае, М.Райт полагает, что подобные же трудности могут быть скрыты в других девизах, а потому предлагает отказаться от их перевода.

Приведенные рассуждения уязвимы по крайней мере в двух отношениях.

Во-первых, казус с девизом "тун чжи", как бы ни относиться к проблеме необходимости перевода девизов, не опровергает, а подтверждает то, что для современников эти словосочетания были значимы. Первоначально предполагалось, что император Му-цзун будет править под девизом "ци сянь", то есть, "благое предзнаменование". Однако, казнь двух временщиков – Су Шуня и Дуань Хуа – сделала невозможным введение этого девиза, ибо соотнесение его с этими событиями придавало бы ему довольно зловеющий смысл. Поэтому решено было отменить "благое предзнаменование" еще до вступления его в силу и дать годам правления Му-цзуну другое название, а именно "тун чжи", что можно, согласно китайской интерпретации, перевести как "всеохватывающее" (совершен-

ное) правление" и где посредством аллюзии на текст "Шу цзиня" содержится явный намек не только что произошедшие события, в результате которых правление нового императора стало всеохватывающим.

Во-вторых, действительно, для правильного понимания некоторых названий годов правления необходимо знать связь их с непосредственными историческими событиями и классическими текстами. Например, девиз марionетного государства Маньчжоуго "да тун" нельзя понять вне разработанного Кан Ю-вэнем на основе синтеза "Ли цзи" и идей школы Гунъян учения о "великом единении и равенстве" (да тун), пользовавшегося, как отмечал Р.Фельбер, исключительной популярностью в Китае в конце XIX - начале XX веков. Однако, как показывает рассмотрение не отдельных няньхао, а их списков, названия годов правления отнюдь не являются криптограммами, созданными исключительно по капризу их составителей или в результате случайной ассоциации с классическим текстом. Перечни нянь-хао наводят на мысль, что девизы составляли по весьма жестким и довольно однообразным моделям на материале довольно ограниченной лексики, связанной и с иными ритуальными сторонами китайской монархии: почетными императорскими титулами, официальными праздниками, прежде всего, императорскими днями рождений, топонимикой, ведущей начало от официальных наименований, лексикой теоретических преамбул в императорских указах. В подавляющем большинстве нянь-хао это двусложные сочетания, которые лишь в очень редких случаях удвоены или, что еще реже - утроены. Необходимо отметить, что столь жесткие правила составления названий годов правления свойственны были не только Китаю. Японские, вьетнамские, корейские, бохайские девизы обнаруживают, при всем их разнообразии, ту же лексику и ту же структуру. Подобная упорядоченность, особенно наглядно проявляющаяся в таблицах, позволяет надеяться на то, что рассмотрение достаточно большого списка девизов может привести к обнаружению в них некоторых общих свойств, что несомненно, способствовало бы более глубокому пониманию характера китайской монархии. Именно эту цель и преследует наше сообщение, в котором мы попытаемся изложить результаты своих наблюдений над таблицей нянь-хао, принятой для японской записной книжки историка "Рэкиси тэтэ".

Всего в китайской части таблицы "Рэхиси татё" (включая династии Ляо, Цзинь и государство Сися) приведено 648 девизов. Из них двузначных сочетаний - 632, трехзначных - 3, четырехзначных - 12 (из них китайских - 6, Сися - 6) и одно - шести-значное (Сися). Двузначные сочетания общеизвестны. Например: "кан си" (1662-1722) или "цянъ лун" (1736-1795). Первое можно перевести как "мир и процветание", второе - как "расцвет небесного начала". Трехзначные сочетания можно рассматривать как устойчивый бином с дополнительным определением. Например: "чжун да тун", то есть "великое проникновение в середине (династии)". Четырехзначные сочетания распадаются на два бинома. Например: "тай пин син го" (976-983), то есть, "великое спокойствие и расцвет управления" или "тянь ю минь ань" (Си Ся 1090-1097) - "помощь Неба и мир народа". Так же можно рассматривать и единственное в нашей таблице сочетание из шести знаков - "тянь си ли шэн го цин", что можно передать как "дары Неба, расцвет церемоний и торжество государственного правления". Это еще раз подтверждает статистические данные об абсолютном преобладании в нянь-хао двузначных сочетаний. О внутренней структуре биномов позволяет судить наличие в них в качестве первого элемента таких несомненных прилагательных как "юнь" - "вечный" (59 раз), "тай" - "великий" (43 раза), "да" - "большой, великий" (24 раза), "янь" - "длительный" (17 раз) и столь же несомненных глаголов как "цзянь" - "устанавливать, основывать" (43 раза), "кай" - "начинать" (12 раз), "шао" - "преemptствовать" (6 раз), "чэнь" - "принимать" (5 раз). Все это говорит о том, что в двузначных сочетаниях, служивших названиями годов правления, на второй знак приходилась большая семантическая нагрузка, что привело нас к убеждению, что семантически классифицировать их целесообразнее по второму знаку. Проведенная таким способом классификация позволила выделить следующие, наиболее крупные смысловые группы:

1. Группа гармонии и покоя - 161 девиз.

В нее входят девизы со вторым знаком "пин" - "мир" (38 раз), "хэ" - "мир, гармония" (38 раз), "ань" - "покой" (20 раз), "нин" - "мир" (18 раз).

2. Группа процветания и благополучия - 122 девиза.

В нее входят девизы со вторым знаком "син" - "расцвет"

(36 раз), "гуан" - "свет, блеск" (13 раз), "цин" - "праздник, торжество" (12 раз), "чан" - "процветание" (11 раз), "тай" - "благополучие" (10 раз).

3. Группа начала - 65 девизов.

Далее следуют более малочисленные группы, такие, как группа благих знамений, помощи свыше, образцового порядка и т.д.

Уже эти сугубо предварительные подсчеты обнаруживают в списке нянь-хао большие монолитные по содержанию группы, чего бы никогда не случилось, будь девизы правлений какими произвольно составленными криптограммами, скрывающими намеки посредством классических текстов на актуальные события. Содержание девизов нельзя назвать интригующим и поражающим воображение. Оно не пленяет и своим разнообразием. Наоборот, Оно достаточно шаблонно. Нередки повторения. Так "юнь син" - "вечное процветание" встречается 6 раз, "юнь хэ" - "вечная гармония" - 5 раз, "юнь пин" - "вечный мир" - 4 раза, "юнь кан" - "вечный мир" - 4 раза, "юнь нин" - "вечный мир" - 3 раза, "цзянь син" - "установить процветание" - 5 раз, "цзянь у" - "установить воинственность" - 6 раз, "цзянь пин" - "установить мир" - 3 раза и т.д.

Строго ограниченный круг лексики придает содержанию девизов не только монотонность, но и некоторую абстрактность, если не сказать пустоту. Напрасно было бы искать в девизах какое-то эмпирическое, конкретно-историческое содержание, не говоря уже о социальной тематике. Скажем больше, в них не отражается даже история развития конфуцианской мысли. Возникновение нео-конфуцианства ни в малейшей степени не отразилось на тематике девизов. И это понятно, девизы вовсе не имеют отношения к перипетиям развития конфуцианской мысли, ибо принадлежат к совершенно иной идеологической сфере, к кругу идей теократической монархии, в рамках которой нянь-хао утрачивают свою видимую пустоту и обретают весьма конкретную содержательность.

В целях избежания произвольной интерпретации девизов лучше всего попытаться определить их характер, исходя из конкретного разбора текстов соответствующих официальных документов, то есть, в данном случае, императорских указов о смене нянь-хао. Мы остановили свой выбор на документах, относящихся к династии Сун, так как в то время еще жива была практика смены девизов в пре-

делах одного царствования, что позволяло надеяться на присутствие в документах развернутых мотивировок этих перемен. Надо сказать, что тексты документов не совсем оправдали наши ожидания. Они почти целиком состоят из готовых, давно сложившихся и достаточно неясных формул и не содержат объяснений, что такое девизы правлений и каков их характер. Тем не менее, в этих текстах наблюдается определенная устойчивая совокупность тем, которая позволяет дать вполне приемлемое толкование практике принятия нянь-хао и их изменений. Приведем примеры:

Сунский Тай-цау, 995 год. Смена девиза "чунь хуа" на "чжи дао". Смена сопровождается декларацией, пропитанной намеками на текст "Книги документов", где описывается идеальное правление легендарного Яо: "Почитая Великое Небо, изменяем название годов, умножая разлив благой силы, распространяем милость освобождения".

Сунский Чжэнь-цаун. 998 год. Восшествие на престол. Принятие девиза "сянь пин". Мотивировка: "[Чтобы] четыре сезона сменялись правильно, а 10 тысяч вещей получили начало, необходимо, следуя обычаю древности, ввести новый девиз правления".

Сунский Чжэнь-цаун. Перемена девиза "тянь си" на "цянь син". 1022 г. Одно из рассуждений по этому поводу: "Следует ввести новое начало летоисчисления и тем воздать хвалу изобилию весеннего блага".

Сунский Жэнь-цаун. 1023 год. Вступление на престол и принятие девиза "тянь шэн". Мотивировка: "Забывая о наступлении весны для 10 тысяч вещей и о гармоническом порядке в тройном начале (т.е. в начале нового года, новых месяцев и новых дней - А.М.) [я] задумал обновиться совместно с народом. [Для этого] надлежит установить название годов [правления]".

Сунский Жэнь-цаун. 1034 год. Принятие девиза "цзин ю". Декларация по этому поводу: "Новый год и ранняя весна это то время, когда все сущее начинает стремиться к цветению. Правила исчисления и сообщения временных сроков включает в себя перемену названия годов [правления]. Успокоив сердца духов [природы], можно надеяться на получение великой благодати".

Приведенные выше примеры достаточно определенно свидетельствуют о связи девизов правления со сменой сезонов года и прежде всего с весной, с которой ассоциировались идеи начала, обновле-

ния, зарождения и т.д. Кроме того в них отражена коммуникация монарха с высшими силами и ответственность его за правильное развитие процесса порождения всего живого в природе и за распространение на него благого влияния. Это позволяет нам соотнести девизы правления с хорошо известными китайскими представлениями о том, что хроногенный процесс требует содействия каждого человека, и, прежде всего, императора, который и способствует правильному течению времени различными средствами и, в том числе, введением, как правило, в самый драматический для этого процесса момент — первый месяц нового года — нового девиза правления, призванного облегчить борьбу светлого начала с темным и тем обеспечить нормальное чередование сезонов. Таким образом, вечная гармония, которую обещает значительная группа девизов, есть, прежде всего, обещание монарха гарантировать нормальную смену времен года, которая рассматривалась как фундамент всякого иного благополучия. Единообразное функциональное назначение и достаточная абстрактность самой функции породили и определенное однообразие девизов, и некоторую отвлеченность их содержания.

Как можно видеть, девизы правлений относятся, прежде всего, к мироустроительным функциям китайского монарха, что лишний раз подчеркивает существенность теократического аспекта монархии в традиционных китайских политических представлениях.

В.И.Рудой

ИЗ ИСТОРИИ АБХИДХАРМЫ

Эволюция Абхидхармы, составление и последующая фиксация ее текстов могут быть с известной степенью приближения разделены на три этапа.

Первый этап совпадает с периодом первоначального, или раннего, буддизма и восходит к началу V в. до н.э. Второй этап характеризуется составлением отдельного собрания канонических тек-

стов, независимого от двух более ранних питак — Сутта^I и Виная. Именно в этот период, охватывающий середину III в. до н.э. — I в. н.э., когда сложились основные направления и школы раннего буддизма (Хинаяны), и были созданы фундаментальные тексты канонической Абхидхармы. Третий этап истории литературы Абхидхармы определяется составлением многочисленных комментаторских текстов и учебников, относящихся к послеканонической традиции, и охватывает II–IX вв. н.э.

Сравнительное изучение двух первых разделов корпуса буддийской канонической литературы (Трипитаки) позволяет установить круг значений и соотношение терминов "сутра" и "абхидхарма", выясняя, тем самым, основные тенденции становления и развития Абхидхарма-питаки.

Наиболее раннее каноническое упоминание термина "сутра" встречается в Махапариниббана-сутте Дигха-никаи, где Гаутаме Будде приписывается формулировка 4-х "фундаментальных правил установления достоверности" (махападеса): "Прежде всего, о братья, бхиккху может сказать так: "Я сам это слышал из уст Татхагаты, из его собственных уст я получил это. Это и есть Дхамма, это и есть Виная, это и есть учение Бхагавана". Произнесенные слова должны быть полностью поняты и затем сопоставлены с суттами и сравнены [с тем, что говорится] в Винае. Если после такого сравнения [окажется], что они не согласуются с суттами и не соответствуют дисциплинарным правилам сангхи, то вы можете сделать заключение: "Поистине, это не слова Просветленного, они были ложно поняты этим братом". Поэтому вы должны отвергнуть их. Но если они полностью соответствуют суттам и не противоречат Винае, то вы можете заключить: "Поистине, это слова Просветленного, и они правильно поняты этим бхиккху".²

Этот фрагмент, встречающийся в одной из наиболее важных и авторитетных сутр I-ой Питакы, проливает дополнительный свет на проблему аутентичности ряда буддийских текстов, дошедших до нас в оригинале или в тибетских и китайских переводах. Он свидетельствует о том, что уже в V–IV в.в. до н.э. существовало несколько не зафиксированных письменно версий и по меньшей мере одна авторизованная версия собраний сутт и наставлений Винаи. По всей вероятности, именно эта авторизованная версия и была принята как единственно аутентичная на Первом Соборе в Раджагрихе.³

То, что в этом фрагменте отсутствует термин "абхидхарма", хотя он и встречается в весьма специальном значении в некоторых других суттах, служит еще одним подтверждением более позднего составления абхидхармических текстов, также считающихся в ранней буддийской традиции "словом Будды" (буддхавачана). Значение терминов "сутта и виная" в самой Махапариниббана-сутте не эксплицируется, но контекст не оставляет сомнения в том, что они обозначают здесь собрание наставлений Будды о Дхамме и Винае.⁴

Техническое значение терминов "сутта" и "виная" было, по-видимому, дискуссионным даже при жизни Буддагхоши (У в. н.э.), крупнейшего теоретика южной буддийской традиции (Тхеравады), зафиксированной в палийском каноне. Так, в комментарии на эту сутту он приводит несколько определений того, что же составляет содержание понятий сутты и винаи:

"Здесь "сутта" означает Винаю, т.к. сказано: "- Где это было запрещено? - В Саваттхи в Сутта-вибханге".⁵

Виная означает Кхандхака, т.к. сказано: " - В Косамби, после нарушения правил Винаи".

Такое объяснение, однако, не может быть отнесено ко всей Виная-питаке.

..."сутта" означает Убхато-вибхангу, тогда как "виная" - это Кхандхака и Паривара. Это определение [также неполно, оно] включает всю Виная-питаку, (но не другие питаки - В.Р.).

Или же "сутта" означает Сутта-питаку, а "виная" - Виная-питаку. Такое определение охватывает только 2 питаки (но не 3-ю, т.е. Абхидхарму).

..."сутта" означает Сутта-питаку и Абхидхамма-питаку; "виная" означает Виная-питаку. Но и это объяснение неудовлетворительно, т.к. существует множество текстов, которые не включены в понятие сутта, напр., Джатаки, Ниддеса и т.д. (т.е. все тексты Кхуддаканикаи. - В.Р.)".

И далее: "...Суддинатхера, однако, говорит: "Нет ни единого слова Будды, которое не было бы суттой. Сутта означает все три Питаки, тогда как виная [упоминается только отдельно], как средство [избавления от аффективности сознания]..."

"Поэтому, - заключает Буддагхоша, - сутта означает три Питаки, а виная - все, что ведет к избавлению от аффективности сознания (килеса).

...Те же слова, которые встречаются не в традиции сутт, а только в таких апокрифических текстах, как Вессантара и Уммага, или в Виная-питаке и Веддала-питаке, не должны рассматриваться как слова Учителя".⁶

В этих объяснениях ясно прослеживается попытка расширить значение обоих терминов, в особенности, значение термина "сутта". Сначала он вводится для обозначения только отдельного раздела Виная – Сутта-вибханги, затем более пространного текста – Убхато-вибханги. Позднее этот термин включает как Сутта-, так и Абхидхамма-питаку, и, наконец, у Буддагхоши он означает не только три Питакы, но и все, что относится к Дхамме, т.е. учению раннего буддизма.

Вполне очевидно, что целью этого расширения значения было включить в понятие "сутта" не только Абхидхамма-питаку, но и Кхуддака-никаю, которые не упоминаются в том разделе канона, где вводятся правила и критерии установления достоверности текста (махападеса). Палийские комментаторы стремились придать термину предельно широкое и обобщенное значение, с тем, чтобы он мог обозначать все "прекрасно сказанное" (субхасита), т.е. Дхамму.

Сарвастивадинская версия Махапаринирвана-сутры также содержит махападеса, которые тождественны палийским, за исключением очень важной фразы: "*dharmatām sa vilomaṇanti*".⁷

Термин "дхармата" хорошо известен в палийских канонических текстах⁸, поэтому трудно объяснить, почему он опущен в палийской версии Махапариниббана-сутты. Поскольку комментарии на санскритский текст сутры отсутствуют, не представляется возможным установить, как эти термины трактовались в Сарвастиваде.

В этой связи большой интерес представляет комментарий на Абхидхарма-дипу, дающий несколько объяснений термина "сутра". Так, в частности, он говорит: "Только та сутра может быть принята, которая была произнесена Буддой, включена в четыре Агамы древними учителями (стхавира) Махакашьяпой, Анандой и др. и которая упоминается в суммирующих стихах (уддана-гатха)"⁹. Это объяснение позволяет отождествить термин "сутра" с четырьмя Агамами – Диггха, Мадхьяма, Самьюкта и Экоттара, соответствующими первым четырем никаям палийского канона. Абхидхарма-питака и Кхудрака-агама (пал. Кхуддака-никая) здесь не включены в поня-

тие сутра, что служит еще одним подтверждением того, что эти тексты получили статус канонических в более поздний период.¹⁰ Сарвастивадинское значение термина "сутра" представляется поэтому более точным и близким к первоначальному значению, чем трактовки, приводимые Буддагхосей.

Термин "дхармата", встречающийся в санскритской версии "фундаментальных правил установления достоверности", позднее также был принят Тхеравадой. Неттиппакарана, неканонический палийский трактат¹¹, приписываемый в буддийской традиции Махакаччаяне, прямому ученику Будды, наряду с терминами "сутта" и "винья" содержит также и термин "дхармата". Значение терминов, приводимое в этом тексте, отличается от трактовок, принятых в палийских комментариях. Так, в связи с "фундаментальными правилами" Неттиппакарана говорит: "...эти слова и слоги должны быть сравнены с суттами, сопоставлены с правилами Винаи и согласованы с дхаммой. С какой суттой они должны быть сравнены?

- С Четырьмя Возвышенными Истинами. С какими правилами Винаи они должны быть сопоставлены? - С [правилами относительно] устранения аффективности сознания (килеса)... . В какой дхамме они должны быть проверены? - В учении о причинно-зависимом возникновении (патичча-самуппада)".¹²

Это объяснение примечательно тем, что в нем все три термина отождествляются не с соответствующей питакой, а тождько с общим учением Будды (Буддха-вачана). Поздняя комментаторская традиция вновь возвращается к старому значению термина "сутта". У Дхаммапалы (У в. н.э.) мы читаем: "Поскольку нет ни одного слова Будды, в котором он не проповедовал бы истину, [в Неттиппакаране] сказано, что сутта означает четыре Возвышенных Истины. Комментарии, однако, говорят, что сутта означает три Питакы. Эти два толкования не противоречат друг другу".¹³

Несмотря на известные расхождения в трактовке термина "сутра", и Тхеравада, и Сарвастивада рассматривали "фундаментальные правила" (махепадеса) как критерий того, является ли тот или иной текст "словом Будды" или нет. Буддха-вачана, учение, возводимое по традиции к самому Будде, было тем гипотетическим наследием, которое связывало воедино различные школы буддизма, независимо от того, принадлежали ли они к Хинаяне или Махаяне. Нам представляется, что истоки Абхидхармы как раз и следует

искать в попытках ранних буддистов установить состав и содержание этого общего учения, лежащего в основе всей буддийской культуры.

¹ В данных заметках я придерживаюсь палийского или санскритского вариантов написания ключевых слов (терминов) и имен в зависимости от языка используемых источников.

² *Dīgha Nikāya*, v. II, p.124. Ed. T.Rhys-Davids, London, 1889-1911.

³ См. J.Przyłuski, *Le Concile de Rājagṛha*. Paris, 1926; A.Bareau, *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule*. Publication de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, v.38. Saigon, 1955.

⁴ См. *Vinaya Piṭaka*. Ed. H.Oldenbergh, v.I, p.I-XIV. London, 1879.

⁵ О структуре текстов Винаи различных школ см.: E.Frauwaller, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, p.177-185. Serie Orientale Roma VIII. Roma, 1956.

⁶ *Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā*, p. 565-568. PTS (n.d.)

⁷ *Mahāparinirvāṇasūtra*, v.I, p.239. Ed. E.Waldschmidt. Akademie-Verlag. Berlin, 1950.

⁸ См. *Samyutta Nikāya*, v.I, p.140. Ed. L.Feer. London, 1884-1904; *Anguttara Nikāya*. v.5, p.2. Ed.R.Morris and E.Hardy. London, 1885-1900.

⁹ *Abhidharmadīpa*. Ed. by P.Jaini, Tibetan Sanscrit Works Series. v. IV, p. 197. Patna, 1959.

¹⁰ В классификации по Никаям, принятой Тхеравадинами, Абхидхарма-питака включена в Кхuddака-никая, см. *Aṭṭhasālinī*, I, 65. Ed. P.V.Varat and R.D.Vadekar. Poona, 1942.

¹¹ В бирманской традиции этот трактат входит в Кхuddака-никая. См. M.Winternitz. *A History of Indian Literature*, v.II, p.77. University of Calcutta, 1933.

¹² *Nettipakaraṇa*, p.22. Ed.E.Hardy. London, 1902.

¹³ *Abhidharmadīpa*, p.27.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ДРЕВНЕКИТАЙСКОГО УЧЕНИЯ
О "ТРЕХ МАТЕРИАЛАХ"

Выражение "саньцай" (三材) относится к одной из основ традиционной китайской философской культуры. Для понимания основ и специфики соответствующего учения нам представляется весьма важным отразить в переводе первичное значение слова "цай". Оно указывает на материал, из которого состоят естественные вещи и который используется для создания искусственных предметов.

Учение о "трех материалах" бытовало в разных областях духовной культуры и подвергалось разным модификациям. Здесь нас будет интересовать его исходный философский аспект, впервые выраженный в теоретической форме в "Приложениях" к "И цзину". Мы взглянем на понятие "саньцай" через призму одного схематизированного нами фрагмента "Сиды чжуани" (Шисань цзин чжушу, Шанхай, 1957, ч. I, "Чжоуи чжэнь", с. 433).

а) 易之為書也 б) 廣大 в) 悉備

г) 有天道焉

г) 有人道焉

г) 有地道焉

г) 兼三材而兩之故六

д) 六者非它也三材之道也

и) 文不當故吉凶生焉 з) 物之相雜故曰文
и) 道有變動故曰爻 и) 爻有等故曰物

Объяснение отрывка построим по столбцам и строкам, так как это позволит выявить контекстуальную связь отдельных элементов.

Китайское слово "и" (易) не переводится одним русским словом. Оно обозначает легко совершающийся процесс постепенного изменения. Здесь важно учесть, что "легкость" процесса обусловлена непосредственной связью участвующих в процессе предметов. Посредствующие звенья, которые бы "затрудняли" процесс, не учитываются этой абстракцией. Эта сторона "и" проявляется в следующей отрывке из того же источника: 易則易知..... 易知則有親..... 有親則可久 ("Чжоуи чжэнь", с.360).

В этих фразах можно видеть, что понятие "и" имплицитно содержит в себе идею непосредственного отношения (親), а последнее предполагает некую сплошную (непрерывную) линию длительности (久). Абстракция непосредственной связи сочетается с абстракцией простоты "цзянь" (簡). Соединение "легкого изменения" (и) с "простым" дает возможность постижения тех "первичных норм (ли)" (理), которые лежат в основе особого внутреннего схематизма всех вещей и каждой вещи в отдельности:

易簡而天下之理得矣 (там же). Поскольку 親, означающее в частности отношение родитель-ребенок, не может быть симметричным отношением, постольку под "первичными нормами (ли)" нужно понимать лишь непосредственные односторонние отношения. "Первичная норма (ли)" отличается от отношений, выражаемых "Графиком (дао)". Последний может представлять ряд "первичных норм (ли)", каким-то образом соединенных воедино.

В рассматриваемом нами тексте упомянуты "три материала". Под этими "материалами" комментаторы единодушно понимают "небо", "землю", "человека". Это, вероятно, те "простые" компоненты, которые входят в "первичные нормы" (ли)" и через них в "Графики (дао)". Представим эти "материалы" как три разных базисных множества, индивидуальные переменные которых обозначаются соответственно x, y, z . При таких предпосылках мы приходим к выводу, что возможны лишь шесть непосредственных односторонних отношений: 1) $x \rightarrow y$, 2) $y \rightarrow z$, 3) $y \rightarrow x$, 4) $x \rightarrow z$, 5) $z \rightarrow x$, 6) $z \rightarrow y$. Об этой шестерке и идет речь в отрывках "г" и "д". Комментатор Кун Ин-да отмечает, что в данном фрагменте речь идет о "первичных нормах (ли)", содержащихся в "шести простых символах (яо)" (там же, с. 433). Если бы в тексте имелось указание лишь на приведенную выше шестерку отношений, то можно было бы говорить лишь о "первичных нормах (ли)". В тексте же упоминается "три Графика (дао)". Смысл этого в том, что приведенная шестерка упорядоченных пар "простых" элементов упорядочена внутри себя, разбита на три группы. Судя по выражениям "График (дао) неба", "График (дао) земли", принцип группировки здесь должен основываться на каком-то выделении в каждой из трех групп одного базисного множества. Нам представляется, что этот принцип дает лишь три возможных комбинации:

(1) $x \rightarrow y$ $y \rightarrow x$ $z \rightarrow x$ (2) $y \rightarrow x$ $x \rightarrow y$ $x \rightarrow z$
 $x \rightarrow z$ $y \rightarrow z$ $z \rightarrow y$ $z \rightarrow x$ $z \rightarrow y$ $y \rightarrow z$
(3a) $x \rightarrow y$ $y \rightarrow z$ $z \rightarrow x$ (3б) $x \rightarrow z$ $y \rightarrow x$ $z \rightarrow y$
 $y \rightarrow x$ $z \rightarrow y$ $x \rightarrow z$ $z \rightarrow x$ $x \rightarrow y$ $y \rightarrow z$

Изменение порядка строк в наборах (1) и (2) не связано с возникновением принципиально иного варианта. Но такое изменение в наборе (3) ведет к серьезным изменениям. В наборе (3a) первый столбец представляет "График (дао) неба", поскольку первая строка может пониматься как выражение функции, определенной на множестве "небо", а вторая — как функции изменяющейся в этой же области. Если мы поменяем строки местами, то получится "График (дао) земли", но уже иного вида, нежели зафиксированный во втором столбце набора (3a). Серия таких преобразований превращает набор (3a) в набор (3б). Придерживаясь какого-либо принципа и не допуская повторения простых отношений, мы должны взять либо набор (3a), либо набор (3б). Таким образом, наличие вариантов лишь подтверждает разделение на три "Графика (дао)", в которых происходит "соединение" "трех материалов". Поскольку в данном случае имеется в виду 周易, постольку нам представляется, что в нашем тексте имеется в виду лишь набор (3). Только в этом наборе явно видна идея "круговращения" (周). В каждом столбце происходит возврат к элементам того же множества. Строки набора в целом отличаются как противоположные движения по одному и тому же циклу: $x-y-z-x$.

Перейдем ко второму столбцу. Характеристика "обширное и большое" (廣大) относится в данном источнике к объемному пространству и подразумевает сочетание "обширной" земли и "большого" неба: 廣大配天地 (там же, с. 373) 夫乾..... 其動也直是以大生焉夫坤..... 其動也闢是以廣生焉 (там же). В этом пространстве имеются "движения" (動). "Движения" описываются в текстах. В частности, они представляются текстами, состоящими из шести "простых символов (яо)". В этом случае "движения" выражают "Графики (дао)", проходящие в пространстве с тремя осями, называемыми "цзи" — "гранями" или "пределами": 六爻之動三極之道也..... 動則觀其變 (там же, с. 364). Комментаторы часто отождествляют "три предела" с "тремя материалами". Это имеет глубокое значение. В абстрактном пространстве, в котором действуют "Графики (дао)", координатные оси представляют базисные мно-

жества или "материалы", количественные отношения между которыми и выражают "первичные нормы (ли)" и "Графики (дао)". Три оси делаются на полуоси. Получается "шесть положений" (六位). Обширность пространства в таком случае может быть описана как его неограниченность какими-либо полуосями. Поэтому не представляется случайным тот факт, что комментатор Сюй Шуан выражение "обширное и великое" связывает с переходом "инь" в "ян" и наоборот. (См.: 姚配中, 周易姚氏學, Шанхай, 1934, ч. III, с. 73). Это соображение подтверждается нахождением в одном столбце элементов "б" и "е". Разъясним смысл последнего на примере "Графика (дао) неба". Если взять вариант (За), то "График (дао) неба" представляется линией, проходящей в плоскости ху. В элементе "е" говорится, что происходит "перемена движения". Это значит, что данная линия ломаная. Излом происходит в экстремальных точках, которые, как правило, находятся на осях координат. Это значит, что "перемене" соответствует переход графика из одного подмножества в противоположное. Разделение множеств на противоположные подмножества фиксируется в "простом (двухзначном) символе (яо)". Поняв элементы "б" и "е", мы можем понять и элемент "и". "Движения", а верней их моменты или точки, описываются или вообще выражаются через "связный текст" (вэнь). В идеале "связный текст" отражает "График (дао)". Но возможны и расхождения между ними. Поэтому имеются два рода текстов: описывающие "нормальные" явления (吉) и описывающие "ненормальные" явления (凶). Описания такого рода явлений, вероятно, тоже предполагают обширность пространства.

Общий смысл третьего столбца выражен в элементе "в". Здесь речь идет о "детальном распределении" (悉備), которое наблюдается в мире "легких изменений" (и). В источнике встречается выражение 備物. (См. там же, с. 390). Значит, речь идет о "распределении вещей". Под эту тему попадает элемент "ж", значение которого в следующем. "Простой символ (яо)" обозначает какое-то подмножество одного из исходных множеств. Он, таким образом, обозначает полуось одной из трех осей. На этой полуоси имеется градация (等), которая обозначает "вещи" (у). В этом смысле "вещь" тождественна "реальности" (ши 實). Когда комплекс уравнений сведен к выражению $ax = c$, то свободный член называется "реальностью". Из выражения $ax = c$ получается значение неиз-

вестного. Этот акт называется "получением вежи". Отсюда ясно, что "вежь" это, вероятно, точка на оси координат или любая точка в системе координат (когда она "получена"). В последнем случае "вежь" это комплекс определенным образом связанных между собой "материалов". Отношения этих материалов представляются "первичными нормами (ли)" данной вежи. С точки же зрения состава вежь может описываться неким сложным выражением наподобие обозначения точки через выражение (x_d, y_d, z_d) .

Для того, чтобы приведенное толкование "вежи" не показалось слишком неожиданным, привлечем дополнительные материалы. В древнекитайской теории отнесение "вежи" к разным множествам иногда осуществлялось путем одновременного отнесения ее к "это-му" (是 или 此) и к "тому" (彼). (см., например, Чжуцзы цзичэн, т.3, "Чжуан-цзы цзичзе", с.9). Использование местоимений в таком смысле близко к использованию переменных в современной науке. При этом отношения между "этим" и "тем" бывают типа $x \rightarrow y$, $y \rightarrow x$. Некоторые отрывки из "Мо-цзы" относительно местоимений "это" и "то" являются описаниями операций над множествами. (См. Чжуцзы цзичэн, т.3, "Мо-цзы сянгугу", с.231).

Итак, понятно, почему "вежь" в нашем источнике характеризуется как "смешанное" (雜). А раз она "смешанная", то для ее описания недостаточно какого-либо простого выражения, обозначающего только один материал или только отношение без материала. Здесь необходим "связный текст" (вэнь).

Вкратце остановимся на смысле строк. Как ясно из предыдущего, первая строка формулирует общие положения, конкретизируемые во второй и третьей строках. В "Шогуа" конец фразы "г" выглядит так: 故易六書而成卦. ("Чжоуи чжэньи", с.454). Отсюда ясно, что смысл этой фразы связан с шестеркой черт, входящих в "(шести)составной символ (гуа)". Шесть черт дает возможность отнесения явлений к "шести положениям", то есть дать им координаты в трехмерном пространстве. А такое отнесение дает возможность составления законченного отрывка текста, именуемого "параграфом" (章): 易六位而成章 (там же). Таким образом, фраза "г" содержит в себе указание на некоторую форму составления текста. Отсюда ясно, что упоминание во второй строке "вэнь" не является случайностью, а выражает тот факт, что в этой строке берется так сказать "алгебраическая" форма описания явлений. В противоположность этому третья строка представля-

ет некоторые геометрические образы, к которым относятся "График (дао)" и "вещь (у)".

Сформулируем некоторые выводы. Положения о "трех материях" вписываются в целую сеть теоретических конструкций. Среди последних существенными являются разделение категорий "вещь" и "отношение". Важным представляется соотношение геометрического и "алгебраического" способов описания явлений мира. Основопологающими являются абстракции непосредственной связи и простоты, которые составляют базу для подхода к явлениям как причинно-связанным.

В этом свете изложение учения о "трех материях" просто в виде описания соединения "мужского и женского начал" представляется примитивной полуповзней.

Иногда утверждается, что в китайской философии нет проблемы субъект-объект. Нам представляется, что описания отношений $x \rightarrow z$, $z \rightarrow x$, $x \rightarrow y$, $y \rightarrow z$ неизбежно являются тем или иным решением этой проблемы. Но главное здесь то, что теория строения мира покоится на абстракциях, делающих указанную проблему неустраимой. О ней можно не говорить, но без нее невозможно решение вопросов внутри китайской философии.

М.Х.Абусентова

**"АХСАН АТ-ТАВБӘРҢҢ" ХАСАН-БЕКА РУМЛУ КАК ИСТОЧНИК
ПО ИСТОРИИ КАЗАХСКИХ ХАНСТВ**

"Ахсан ат-тавбәрҗ" Хасан-бека Румлу¹ является важным источником по истории Ирана, Афганистана, Азербайджана, Средней Азии. В нем имеются сведения по истории казахов, до сих пор не введенные в научный обиход.

"Ахсан ат-тавбәрҗ" - всеобщая история в двенадцати томах, из которых сохранились два: одиннадцатый, охватывающий период с 807/1405 г., от вступления на престол Шахруха, и двенадцатый, включающий историю правлений сефевидов Исмаила I, Тахмаспа I и Исмаила II - с 900/1494 г. по 985/1578 г.

Сведения об авторе ограничиваются в основном тем, что он сообщил о себе в своем труде. Он принадлежал к знати кызылбашского племени румлу, был внуком Эмир Султана Румлу, известного воина Тахмаспа I, служил в гвардии Тахмаспа I, сопровождал его в походах и был очевидцем и участником многих описанных им событий. Хасан-бек приводит подробное описание событий, не отмеченных в дошедших до нас источниках. Значение первоисточника хроника имеет для второй половины XVI столетия.

Известия о казахах сообщаются в XII томе², рассказывается, например, о действиях казахов под руководством ханов Бурундука, Касима, Хакк-Назара. Этот материал нередко совпадает с сообщениями "Хабиб ас-сийар" и других источников. Однако, в хронике имеются известные отличия и дополнения, не всегда точные. Так, например, Касим-хан неправильно назван потомком Сайййдек-хана. В действи-

тельности он был сыном Джанибека. Это известие повторяется в ряде таких сочинений, как "Аноним Искандара" Натанзи, "Джахан-ара" Гаффари, "Тарих-и Хайдари" Хайдара Разм. Некоторые суждения по этому поводу были высказаны В.В.Вельяминовым-Зерновым.

Описывая борьбу Мухаммада Шайбани-хана с казахскими правителями Бурундуком, Касимом и Иранджи, Хасан-бек рассказывает о его походе на казахов. По этому сообщению поход состоялся в 915/1510 г. и закончился поражением узбеков (с.110). Однако, возможно, что поход был предпринят не в 1510 г., ибо другие источники в том числе "Мухман-наме-ий Бухара" Рузбихана датируют его 1509 г. Возможно, что это поражение Шайбани-хана и явилось причиной ослабления его правления и гибели в битве под Мервом.

Любопытно также, что Хасан-бек, упоминая казахских ханов, называет Бурундука и Касима "падишахами" Дашт-и Кипчака. Известно, что почти за все время существования в казахских ханствах титул хана носили одновременно несколько лиц. Эта традиция идет от Керей и Джанибека - они оба имели титул хана. Хотя Джанибек признавал старшинство Керей, но мы не знаем, что кроется за этими словами. Так, например, по сообщению "Тарих-и Рашиди", одновременно с Касимом титул хана носили и некоторые из его братьев. Таким образом, в истории казахских ханств наличие старшего и младшего ханов или нескольких независимых ханов было, видимо, постоянным и тривиальным явлением.

В сочинении имеются несколько известий о Хакк-Назаре. Хасан-бек Румлу сообщает, что после смерти Касима³ (с.183) ханом стал Хакк-Назар, что не соответствует действительности, ибо в момент смерти Касима Хакк-Назар был еще малолетним, и власть перешла в руки Тахира, племянника Касима.

Второе известие о Хакк-Назаре, приведенное в "Ахсан ат-та-вәрих", является оригинальным, так как оно не упомянуто ни в одном из известных нам сочинений. Сообщается, что Хакк-Назар-оглан, в 955/1549 г.,⁴ переправившись за Аму-Дарью, имел сражение с Казаком⁵ под Пул-и Хатун. Сражение закончилось поражением Хакк-Назара (с.338). В этом известии обращает на себя внимание, что Хакк-Назар назван "огланом", то есть султаном, из чего возможны два предположения: во-первых, что Хакк-Назар в это время не имел еще ханского достоинства, а был только султаном и возглавлял какой-то улус, в таком случае ханом казахов было другое лицо; во-вторых, Хасан-бек использовал не известные нам источники, авторы которых, считая его ниже рангом, не желали ему давать ти-

тул хана.

Далее там же сказано, что Хакк-Назар перешел Аму-Дарью с группой узбеков, но так как в источниках этой поры термины "узбек" и "казах" не получили этнического значения и часто смешивались, то при определении политической принадлежности кочевников мы должны исходить из контекста источника. В данном случае из контекста явствует, что речь идет о каких-то казахских племенных группах. Если это сообщение "Ахсан ат-таварих" соответствует действительности, то оно явится самым ранним известием о Хакк-Назар-хане.

Последнее сообщение "Ахсан ат-таварих" о казахах освещает поход Хакк-Назар-хана на Ташкент в 968/1557 г. после смерти Барах-хана (с.397).

Таким образом, материалы "Ахсан ат-таварих" о казахах и их взаимоотношениях с соседями представляют несомненный интерес и, прежде всего потому, что периоды правления шайбанидов после Мухаммад Шайбани-хана до возвышения Абдаллах-хана II плохо освещены в источниках. Последнее обстоятельство повлекло за собой и то, что история казахов за это время также совсем или почти совсем не освещена в восточных источниках. Поэтому даже фрагментарные сведения о казахах при сравнительном и перекрестном изучении их с известиями ряда других источников оказываются полезными для изучения военно-политических событий второй половины XVI столетия.

¹ Ч.А.Стори, Персидская литература, Био-библиографический обзор. ч.II, М.,1972, с.860-861; Ш.Ф.Фарзалиев, Сочинение Хасан-бека Румлу "Ахсан ат-таварих" как источник по истории Азербайджана, автореф. на соиск. уч.степ. канд.ист.наук, Баку, 1974.

² A chronicle of the Safawis being the Ahsan-tawarikh of Hasan-i Rumlu. vol. I (Persian text), vol.II (English translation), Edited by C.N.Seddon, Baroda, 1931, 1934.
В данной статье все ссылки даны по изданию Ч.Седдона и сверены с рукописью ГПБ - Хасан-бек Румлу, Ахсан ат-таварих, Рук.ГПБ, каталог Б.А.Дорна, № 287.

³ По "Ахсан ат-таварих" Касим-хан умер в 980/1524 г., а по "Тарих-и Рашиди" - после 924/1518 г.

⁴В тексте рукописи "Ахсан ат-таварих" допущена описка: два раза повторена дата 956 г., вместо 955 г. (л.38а).

⁵ Казак - сын градоправителя Герата Мухаммад-хана Шараф ад-дина оглы (ум. 964/1558 г.). После его смерти шах Тахмасп передал должность градоправителя его сыну Казаку (с.401).

Т.Айтберов

ЕЩЕ РАЗ О МОНГОЛЬСКОМ НАШЕСТВИИ НА ДАГЕСТАН

В 637/1239-40 гг. монголы вели войну с жителями горного Дагестана. Об этом писали Л.И.Лавров и А.Р.Шихсаидов¹.

В освещении монгольского нашествия на Дагестан не все, однако, было ясным. Ныне появилась возможность пролить свет на вопросы, которые оставались без удовлетворительного ответа. Сделать это, а также внести отдельные уточнения в труды предшественников позволяет источник, о котором речь пойдет ниже.

В собрании рукописей ЛО ИВ АН СССР находится дагестанская по происхождению рукопись на арабском языке (хранящаяся под шифром В-1009). Она представляет собой сборник небольших по объему сочинений, составленный между 1152/1739-40 и 1156/1743-44 гг. (см. лл. 13а, 22а, 89б). В числе прочих сборник содержит историческое сочинение "Тарих-Дагистан"² (лл. 33б-34а), родословие шаха Аббаса I Сефевид и заинтересовавшие нас две памятные записи о событиях, произошедших в Дагестане в 637 и 715 гг. х. (л.34а).

Прежде чем перейти к памятным записям, отметим, что для Л.И.Лаврова и А.Р.Шихсаидова одним из главных источников был текст "Тарих-Дагистан", опубликованный М.-А. Казембегом³. Однако сравнение текста "Тарих-Дагистан" из рукописи В-1009 с публикацией М.-А.Казембега показало, что мы имеем дело с текстом одного сочинения в двух редакциях. Первая (В-1009) главную роль в исламизации Дагестана приписывает Амир-Чупану, сыну Султан-Алибека - "первому" мусульманскому правителю Кайтага, предку уцмиев. Шамхал показан в ней ставленником Амир-Чупана. Во второй редакции (опубликована Казембегом) Шамхал назван предводителем му-

сухманских войск, двинувшихся на завоевание Дагестана, который после победы над "неверными" поселился в Кумухе в качестве верховного правителя всего Дагестана. Амīр-Чупан также упоминается в данной редакции. В ней он показан правителем Кайтага и вассалом Шамхала Кумухского. В этом одно из основных отличий первой редакции от второй.

Первая редакция "Тарих-Дагистан" условно названа уцмийской (ТДУ), а вторая — шамхальской (ТДШ).

Сопоставление арабских текстов ТДУ и ТДШ позволило выделить целые предложения и абзацы, дословно или почти дословно заимствованные автором второй редакции из первой. Следовательно, ТДШ в значительной части построена на основании текста ТДУ.

ТДУ переписано в 1155/1742-43 гг. Этим же временем можно датировать и переписку интересующих нас памятных записей, ибо часть сборника, которая следует ниже, датирована 1156/1743-44 гг.⁴ Памятные записи переписаны той же рукой, что и ТДУ. Текст огласован и снабжен надстрочным значком ———, который написан красными чернилами.

Перевод:

В понедельник, в начале рамадана⁵, во время, [когда кадем был] Наджмаддин⁶, руками торок был разрушен Кумух. Из всех войск Гумуха⁷ мучениками пали тысяча тридцать три [воина]⁸ в шестьсот тридцать седьмом году.

Эту крепость, то есть крепость, которая была [расположена] над мечетью Киккулий⁹, построил Кавтар¹⁰ б. М.к.ч. В ней находились семьдесят вьюшей, которые сделали жертвой [свое] имущество, души и тела и дали клятву сражаться за веру¹¹.

[Строительство] крепости он завершил в сафаре семьсот пятидесятого года.

Д.И.Лавров и А.Р.Шихсаидов были знакомы с первой памятной записью (от 637 г.х.). Они заметили, что между той частью ТДШ, где говорится о взятии Кумуха в 718 г.х. и памятной записью о событиях 637 г.х. имеется определенное совпадение. Исходя из этого, они предположили, что взятие Кумуха, о котором рассказывает ТДШ, должно быть датировано 637 г.х.¹² В свою очередь, это послужило им основанием для утверждения, что правители Австрии и Кайтага помогали татаро-монголам при взятии Кумуха в 637 г.х.

Выше уже говорилось, что ТДШ в значительной части является компиляцией по ТДУ. Чтобы проверить, насколько можно доверять

этому источнику при анализе событий 718 г.х., сопоставим арабский текст памятных записей с соответствующей частью ТДШ.

ТДШ¹³

Памятные записи (B-1009)

ثم جاء كوشر شاء الى غنق مع الترك من نحو المشيقي وخارج سلطان بجنود ولاية اوار مع سلاطين خيدق من نحو المغرب فصالهما (? غوصلا) الى غنق يوم الاثنين في اول رمضان في عهد نجم الدين مجاهدوا وشهد في القلعة التي كانت فوق المسجد الككلي سبعون شابا وفدوا المال والروح والبدن وحلفوا على القتال ففرغ الشباب من القلعة في شهر مفر وخربا غنق فيها في يوم السبت ... فصار اولاد حمزة العربي هكذا كما ذكرنا في تاريخها سبع مائة وثمانية عشر من الهجرة	خرب غنق من ايد الترك في يوم الاثنين في اول رمضان في عهد النجم الدين وما استشهدا جميعا عنكم غنق الا الفا وثلاثة وثلاثين في سنة سبع وثلاثين وستمائة بنى هذه القلعة اي القلعة التي كانت على فوق مسجد ككلي كوشر بن ملك وشهد فيه سبعون شابا وفدوا المال والروح والبدن وحلفوا على القتال في سبيل الله تعالى وقد فرغ من القلعة في شهر مفر سنة سبع مائة وخمسة عشر
---	--

Совпадение, отчасти дословное, между приведенными текстами налицо. Это позволяет считать, что и данная часть ТДШ является компиляцией. Составлена она из трех памятных записей - о событиях 637, 715 и 718 гг.х. В последней говорилось о захвате Кумуха правителем Аварии в одну из суббот 718 г.х. В захвате, возможно, принимали участие и кайтагские феодалы, что же касается участия тюрков, "во главе с Кавсар-шахом", то оно мало вероятно. По нашему мнению, турки и Кавсар-шах упомянуты в ТДШ потому, что составитель этого сочинения встретил их в памятных записях от 637 и 715 гг. х., которые он использовал при описании событий 718 г.х.²⁰

Таким образом, памятные записи позволяют утверждать, что рассказ ТДШ о завоевании Кумуха (вместе с тем, что этому якобы предшествовало) не имеет ничего общего с монгольским нашествием на Дагестан. Следовательно не имеет оснований и предположение о том, что в 637 г.х. монголов (при взятии ими Кумуха) поддерживали Авария и Кайтаг.

Постройка крепости в Кумухе П.715 г.х. (1315 г.) была предпринята в связи с враждой между нуцалами Аварии и шамхалами Кумуха.

¹ Д.И.Лавров, Из эпиграфических находок дагестанской экспедиции, - Сборник Музея антропологии и этнографии, т.18, М.-Л., 1958; его же, Нашествие монголов на Северный Кавказ, - История СССР, 1965, № 5; Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках, ч.1. Тексты, переводы, комментарии, введение и приложения Д.И.Лаврова, М., 1966, с.185-188; А.Ихсанов, О пребывании монголов в Рича и Кумухе, -

Ученые записки Института истории языка и литературы им. Г.Цада-сы, т.IV, Махачкала, 1958.

² Русский перевод этого сочинения опубликован А.П.Берзе и А.-К. Бакихановым. См. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией, т.П, Тифлис, 1868, с.1072-1073; А.-К.Бакиханов, Гюлистан-Ирам, Труды О-ва обследования и изучения Азербайджана, выпуск 4-й, Баку, 1926, с.50-51.

³ *Derbend-Nâmeh. Translated from a select turkish version and published with notes, illustrative of the history, geography antiquities etc. etc. occurring throughout the work by Mirza A.Kazem-beg, - MAIS, 1851, с.205-223.*

⁴ Эта часть оборника (л. 89б) имеет приписку: "Я переписал эти слова из книги Дамадана ал-Мухи, с его собственноручной записи". Дамадан б.Иакуб ал-Мухи (Мегебский) - известный дагестанский улем. Родился в 1061/1650-51 гг. Умер в Гандже в 1724 г. Возможно, что памятные записи и ТДУ были переписаны также "с собственноручной записи" этого Дамадана.

⁵ IX.637 г.х. = 26.III. - 25.IV.1240 г.н.э.

⁶ По сообщению Д.Н.Анучина в 1882 г. в одной из кумухских мечетей хранился "жезл святого Пир-нахмуддина" (Д.Н.Анучин, Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года, СПб, 1882, с.83). Не вызывает сомнения, что в этом издании имя кумухского "святого" искажено. Его следует читать "пир", то-есть "святой" Наджмаддин. Возможно, что как раз этот "пир Наджмаддин" и был духовным главой Кумуха в 637 г.х.

⁷Какой из вариантов написания (Кумук или Гумук) был в автографе – не ясно.

⁸ Имеется и другой вариант. Согласно ему погибли "все войска Гумике, за исключением тысячи тридцати трех (воинов)". См. Шихсаидов, О пребывании монголов..., с.8.

⁹ Фраза "...то есть крепость, которая была [расположена] над мечетью Кикулий...", вероятно, является поздней припиской.

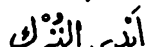
¹⁰ В ТДШ упоминается Кавсар-шах, султан тюрк. См. Derbend-Nāmah, с.220-222.

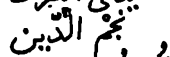
Сопоставление арабских текстов ТДШ и ТДУ показало, однако, что все, приписываемое Кавсар-шаху, кроме участия во взятии Кумуха, в ТДУ связывается с именем Султан-Феридуна. Прослеживается даже дословное совпадение текстов. Это наводит на мысль, что составитель ТДШ – не известный по имени сын казикамукского кадия Абдеррахима (кон. XVI в.) – вместо имени Султан-Феридун поместил в текст имя Кавсар-шах.

¹¹ Буквально "...сразаться на пути всевышнего Аллаха". Возможно, что в XIV в. в Кумухе существовало нечто подобное кубачинскому институту "батирте". Об этом см. Е.М.Шилинг, Кубачинцы и их культура, М.-Л., 1949, с.173-178.

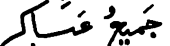
¹² Лавров, Из эпиграфических находок..., с.335-336; его же, Нашествие монголов..., с.100-101; его же, Эпиграфические памятники..., с.187-188; Шихсаидов, О пребывании монголов..., с.8-9.

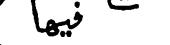
¹³ Derbend-Nāmah, с.221.

¹⁴ Чит. 

¹⁵ Чит. 

¹⁶ Чит. 

¹⁷ Чит. 

¹⁸ Чит. 

¹⁹ Чит. 

²⁰ Переход слова "Кавтар" в "Кавсар" легко объясним особенностями арабской графики.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ МАНЬЧЖУРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Маньчжурская литература, как и литературы других народов, соприкасавшихся с культурой Китая, имеет в своем составе не только оригинальные произведения, но и значительное количество переводов с китайского языка.

Первые переводы китайских сочинений (история династии Ляо, Цзинь, Юань) появились у маньчжур в то время, когда их армия находилась на территории Китая, но до овладения Пекином оставалось еще несколько лет. Именно в этот период второй маньчжурский император Тай-цзун (1627-1643) издал распоряжение, датированное 1635 г., на основании которого была организована работа первой группы маньчжурских переводчиков.¹ Тай-цзун придавал большое значение освоению китайской литературы, он относил переводческую деятельность к числу важных государственных мероприятий и использовал результаты этой деятельности в политических целях.²

Косвенным доказательством такого положения могут служить те меры, которые были приняты маньчжурами при доработке и усовершенствовании алфавита, созданного в 1599 г.³ В 1632 г. выдающийся ученый Дахай внес удачные изменения в начертания букв старого алфавита, но кроме того по распоряжению со стороны правительства он соединил отдельные буквы в слога. Новое слоговое написание букв маньчжурского алфавита должно было по звучанию приблизиться к чтению китайских иероглифов. Несмотря на свою громоздкость (имеет 1441 слог)⁴, оно действительно помогало китайцам изучать маньчжурский язык и наоборот.

С введением второго алфавита маньчжуры с помощью китайских ученых и советников за время правления династии Дай Цин познакомились со всеми основными разделами китайской литературы. С 1636 по 1911 г.г. с китайского языка на маньчжурский последовали переводы сочинений в таких областях как история, идеология, география, законодательство, военное дело, математика, медицина, повествовательная литература.

Оригинальная литература у маньчжур появилась значительно раньше переводной, и изначальными образцами национальной литературы являются записи государственного архива, возникшие одновре-

менно с принятием алфавита (1599).⁵ Однако в силу исторических обстоятельств маньчжуры не смогли уделить достаточного внимания равномерному развитию всех разделов своей литературы. Известно, например, что маньчжурский народ любил сказки, песни, устные рассказы, предания, но ни маньчжуры, ни китайцы не записали произведений, связанных с устным народным творчеством. Единственным подтверждением существования такого рода сочинений являются те немногие рукописи, которые были собраны и записаны при участии русских ученых и которые хранятся только в собрании ЛО ИВ АН СССР.⁶

Содержание маньчжурских книг, изданных способом ксилографирования, весьма ограничено. Среди печатных изданий оригинальных сочинений в первую очередь появились дидактические сборники, составленные императором Шунь-чжи (1644–1661) и его приближенными сановниками. Исторические труды были написаны и изданы уже при Кан-си (1662–1722), но самые важные из них вышли из печати во время правления Цянь-луна (1736–1795). Историко-географические сочинения и труды, связанные с маньчжурским законодательством, занимают ведущее место в списках и каталогах дошедшей до нас оригинальной литературы. Исследование истории создания хроник правящей династии, сборников указов императоров Цинской династии, истории происхождения маньчжурского народа и возвышения династии Дай Цин, описания военных походов открывает их двойственный маньчжуро-китайский характер. Источником для написания маньчжурской истории были документы государственного архива, свидетельства очевидцев событий, материалы и карты из различных министерств и военных штабов, т.е. источник имел маньчжурское происхождение. В то же время составителями документов были не только маньчжуры, но и китайцы, в списках Членов Издательских комитетов наравне с маньчжурскими имеются имена китайских ученых. Маньчжуро-китайская двойственность проявилась и в техническом оформлении ксилографов; до Цянь-луна маньчжурские и китайские тексты печатались отдельными томами, а в его правление и позже – в одном томе параллельно на двух языках.

Тот факт, что в создании маньчжурской литературы принимали участие китайские советники, побуждает ученых иногда воспринимать маньчжурские исторические (и другие) сочинения как образцы китайской литературы, изданные без какого-либо участия самих маньчжур. Подобное отношение к важным маньчжурским источникам нельзя счи-

тать правомерным. В основе сочинений по истории происхождения и правления маньчжурского дома, текстов хроник и сборников указов императоров лежат сведения, добытые из документов государственного архива, долгое время хранившегося в недоступной для широкого круга читателей библиотеке Мукденского императорского дворца. Ныне значительная часть Мукденского архива опубликована японскими учеными под названием "Маньчжурские документы из старинного архива" - Мань-вэнь лао-дан (МВЛД)⁷. Сопоставление текстов исторических записей с аналогичными по содержанию текстами более поздних сочинений показывает, что маньчжуры полностью использовали свои архивы, что они не фальсифицировали содержание своих книг ХУШ-ХІХ в., но подвергали неоконфуцианской обработке материалы МВЛД, переводили на современный маньчжурский язык старые документы и усложняли синтаксис нового текста. Записи из МВЛД представляют большую историческую ценность. Во-первых, потому, что они содержат сведения о различных событиях маньчжурской истории и являются источником, на основании которого были написаны поздние оригинальные сочинения. Во-вторых, потому, что они сами относятся к числу ранних оригинальных письменных памятников маньчжурской литературы. В составе разделов столь своеобразной маньчжурской литературы они как бы восполняют отсутствующую художественную прозу. Маньчжуры не оставили нам ни одного издания романов, рассказов, сборников стихотворений оригинального происхождения и записи из МВЛД в какой-то степени дают представление о возможностях маньчжур в создании такого рода литературы.

¹ Ксил. ТаЦзун гндуріңге тачіхїян, тетр.5, л.1.

² М.П.Волкова, Политика Абахая и первые опыты по созданию маньчжурской литературы. Седьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. I-III, М.1976, с.197-206.

³ Сяо И-шань, Цин-дай тун-ши, Сводная история Цинской династии, Шанхай, 1927, т.1, с.56.

⁴ И.И.Захаров, Полный маньчжурско-русский словарь, СПб, 1875, с.15, примечание I.

⁵ Tongki fuka sindaha hergeni dangse. The secret chronicles of the Manchu dynasty. 1607-1637, vol. 1-7, Tokyo, 1955-1963. Transl. and annotated by Kanda Nobuo, Shimada Johei, Matsumura Jun, Okamoto Keiji, Okada Hidehiro, v.I, p.98.

⁶ М.П.Волкова, Описание маньчжурских рукописей ИНА АН СССР, М., 1965, с.92-96.

⁷ См. ссылку № 5.

Л.Н.Додхудоева

ДВЕ РУКОПИСИ "ХАМСЕ" НИЗАМИ ИЗ СОБРАНИЯ ЛО ИВ АН СССР

В коллекции ЛО ИВ есть две рукописи "Хамсе" Низами, миниатюры которых едины по стилю, близки по живописным манерам и исполнены тем особым просветленным настроением, которое резко выделяет их среди подобных им произведений. Это иллюстрации известного ширазского списка 950/1543-44 г. (Д-212) и другого - С-59,¹ не имеющего даты и не столь парадного, как первый. Прежде всего их объединяет общность приемов и изобразительных средств. Так, тип лиц, одежда, пейзаж и архитектурные детали одинаковы в обеих рукописях и соответствуют образцам, приведенным Г.Гест для ширазских работ 40-х г. XVI в.² Отдельные миниатюры этих списков имеют в основе своей общие иконографические схемы, как например, "Хосров видит купающуюся Ширин", или являются различными вариациями одной живописной формулы.

При всем сходстве палитры и единообразии форм этих двух рукописей миниатюры "Хамсе" (С-59) отличаются большей непосредственностью исполнения и камерностью. Композиции 1543-44 г. совершеннее по исполнению, но более академичны, масштабны, а цветовые сочетания в них порой так изысканны, что некоторые миниатюры напоминают гризайль.

Две рукописи "Хамсе" из собрания ЛО ИВ были созданы в Ширазе в пору расцвета табризской школы живописи, особенности которой наиболее ярко выражают знаменитые миниатюры "Хамсе" 1539-43 г. (Британская библиотека).³ Однако, произведения этих двух художественных центров демонстрируют не столько близость, сколько различие своих живописных стилей. Ведь перед столичной и провинциальными школами стояли разные задачи не только в силу их государ-

ственного значения, но и в силу традиций, сложившихся здесь на протяжении веков.

В Табризе всегда питали явное пристрастие к красивым вещам, изощренным формам, затаенным изгибам линий. Поэтому на первом плане здесь всегда стояли задачи формы и колорита. Каждая табризская миниатюра – это прежде всего зрелище, парад изящных персонажей, которые украшают многоярусные композиции, грандиозные пейзажи с многочисленными деталями и дробными формами. Особое значение придавалось и звучности отдельных красочных пятен, что создавало яркую декоративность, но в то же время мельчило композицию. Светскость табризской миниатюры выражалась даже в выборе формата миниатюры – непременно вытянутого вверх прямоугольника. Эти черты, присущие миниатурам "Хамсе" 1539–43 г., отличают и более древние списки Табриза: "Хосров и Ширин" 1410–20 г. (Фрир Галлери), "Хамсе" 1481–1502 г. (Топкапу Сарайи).⁴

В Ширазе была потребность в иной красоте. Особая декоративность, свойственная миниатурам XVI в., создавалась посредством украшения плоскостей мелким узором, а не дроблением форм, как в Табризе, и путем трансформации формы, которая принимала порой самые причудливые очертания. Горные массивы уподобляются коралловым рифам, приобретают силуэты животных и человека, облака затаенным узором украшают небесный свод, в свою очередь расцвеченный золотыми зигзагообразными линиями и белыми штрихами. Камни, цветы, росписи стен, узоры палаток, ковров, даже ветви деревьев образуют тот орнаментальный фон шirazских миниатур, который с одной стороны дематериализует изображение, делает его плоскостным, а с другой – увлекает фигуры в свой то сдержанный, то напряженный ритм, создавая в зависимости от характера каждый раз особое настроение.

Традиционный декоративный и смысловой элемент – цветущее дерево миндаля – виртуозно использован в миниатюрах из 10 ИВ, где все кажется наполненным весенней свежестью. В композициях "Хосров видит купающуюся Ширин" ветви с нежными цветами, раскрытые подобно вееру, соперничают в прелести с розовотелой Ширин, скрывая ее в то же время от взора Хосрова. И в той сокровенности, с которой кружево из лепестков оберегает красавицу, не меньше очарования, чем в торжественном блеске миниатюры Султана Мухаммада.⁵ В Табризе вообще больше ценили живописность зеленого покрова платана,

под сенью которого победоносно выступала фигура Ширин - "Хосров и Ширин" I410-20 г. (Фрир Галлери), "Хамсе" I524-25 (Метрополитен Музаум)⁶ - хотя, конечно, это не являлось правилом.

Если обратиться к иллюстрациям сюжета "Хосров видит купающуюся Ширин" так называемого туркменского стиля, то легко можно найти прототипы не только миниатюрам из ЛО ИВ, но и другим ширазским композициям 40-х г.г. XVI в. Так, для миниатюр из рукописей ЛО ИВ, "Хамсе" I548 г. (Фрир Галлери), "Хамсе" (Геворкян колл.), "Хамсе" I547 г. (Тегеран, библи. "Гулистан")⁷ исходными образцами послужили композиции из списков "Хамсе" I508 г. (ГПБ, Дорн 340), и "Хамсе" (Топкапу Сарайи, Н. 753),⁸ тогда как иллюстрации из собрания Британской библиотеки (Ог. 27260) и ГПБ - "Хамсе" I545 г. (ПНС I05)⁹ навеяны сценами из рукописей "Хамсе" (ГПБ, ПНС 83) I491 г., "Хамсе" I494 г. (ЛО ИВ, С I735), "Хамсе" I490 г. (Британская библиотека, Ог. 2834).¹⁰ Следовательно, иконографическая система ширазской школы 40-х г. XVI в. оставалась устойчивой, и определенные изменения в стиле: костюм, пропорции, иная соразмерность между фигурами и архитектурой - не затронули глубоко древней основы.

Отмечаемая всегда мягкость красочной гаммы ширазских работ этого времени указывает на силу традиций и в способе изображения, ибо миниатюры так называемого ширазо-исфаганского круга рукописей 2-й половины XV в., к которому относятся композиции "Хамсе" I479 г. (ГПБ, Дорн 337)¹¹, близки к миниатюрам из ЛО ИВ и тонкостью исполнения, и переливчатостью тонов.

Однако еще более интересным представляется их общая сопричастность к миниатюрам "Антологии" I410-II г. (Британская библиотека). Иллюстрация "Искандар у отшельника" ("Хамсе" I543-44 г.) композиционным построением близка к аналогичной сцене из "Антологии" Искандара Султана.¹² Много общего в замедленном ритме осевых фигур, в светлом гармоничном колорите, в изломанном силуэте дерева, в фигуре слуги со свечой, разделяющей царя и мудреца, и звездах, заполнивших весь видимый кусок неба. Однако в миниатюре из ЛО ИВ, подобно другим произведениям XVI в., утрачена значительность изображаемого момента и сопричастность персонажей к единому действию. Вообще развитие этого сюжета удивительно. Если в миниатюре I410 г. все застыло в тревожном ожидании встречи, ради которой царь проделал столь сложный путь, а в иллюстрации I495 г. из Герата

("Хамсе", Британская библиотека, От. 6810)¹³ аскетизм отшельника противопоставлен мирской суете, то сцена 1543-44 г. приобрела совсем земной характер. Беседа царя с аккуратным благочестивым старцем вызывает лишь восторг и удивление наблюдателей, чьи маловыразительные силуэты теряются в пейзаже, а деловито хлопочущему около лошадей слуге тем более чужд благоговейный трепет перед мудростью.

И в этом смысле целостнее кажется миниатюра "Дайли со служанками в пальмовой роще" ("Хамсе" 1543-44 г.), построенная, как и миниатюра из "Антологии" "Ширин с портретом Хосрова"¹⁴, на ритме поворотов и жестов, но лишенная напряженности последней. Но еще более однообразным представляется решение Султаном Мухаммадом сцены "Прием у Сам Мирзы",¹⁵ где он виртуозно организовал от решения друг от друга фигуры в единый поток. Стремление художника приблизиться к действительности путем естественности в расположении персонажей, их конкретизации и введением жанровых мотивов сделала миниатюру не столько содержательной, сколько многословной. В миниатюре 1543 г. разнородные эмоции спаяны в одну цепь и отсутствие одной части ведет за собой распад целого. В отличие от Табриза красота в этих двух рукописях из ЛО ИВ достигнута не путем усложнения изображения, а ясностью композиционного решения, размеренностью движения фигур и обобщенностью образов.

Подобные аналогии в стиле, иконографии и живописном методе миниатюр из ЛО ИВ с другими ширазскими работами XV и начала XVI в. дают представление о постепенности перехода этой школы к новому стилю, свидетельствуют о том, что, следуя новым официальным изобразительным формам, Шираз несомненно предпочитал собственное наследие последним столичным образцам.

Миниатюры двух рукописей "Хамсе" из ЛО ИВ раскрывают еще одну грань ширазской живописной школы 40-х г.г. XVI в. Среди списков этого времени - в советских собраниях это "Хамсе" 1545 г., (ГПБ, ПНС 105), "Хамсе" (ГЭ, 1532-42 г.; ГЭ, УР 999), "Хамсе" (ИБ Тадж.ССР, № 756) - выделяются мастерством исполнения, красотой изобразительных решений, мерцающим колоритом. И, если анализ ширазских миниатюр 1548 г. (Фрир Галлери) позволил Г.Гэст говорить о консерватизме южной школы, композиционной свободе северных работ, то две рукописи "Хамсе" Низами из собрания ЛО ИВ позволяют утверждать обратное: в лучших своих работах ширазская школа живописи могла не только соперничать с произведениями

Табриза, но и превосходить их.

1 "Хамсе" 950/1543-44 г. (Д-212), каллиграф Мухаммад ибн Каввам ад-катиб ал-Ширази; Б.В.Веймарн, Искусство арабских стран и Ирана УП-ХУП веков, М., 1974, с. 129, илл. 162-164; М.М.Ашрафи, Персидско-таджикская поэзия в миниатюрах XIV-XVII вв., Душанбе, 1974, илл. 54-56; "Хамсе" Низами (С-59). Миниатюры неопубликованы.

2 См. прописовки G.D.Guest, Shiraz Painting in the sixteenth century, Washington, 1949.

3 L.Binyon, The Poems of Nizami, London, 1928, pl. III-XVI.

4 M.Aga-Oglu, The Khusrav wa Shirin manuscript in the Freer Gallery, - "Ars islamica", IV, 1937, p. 479-81, fig. I-5; I. Stchoukine, Les peintures turcomanes et safavides une Khamsah de Nizami achevée à Tabriz en 886/ 1481, - "Arts asiatiques", XIV, I, 1966, fig. I-VII.

5 Впервые Б.В. Веймарн сравнил миниатюру "Хосров видит купажующую Ширин" из рукописи "Хамсе" 1543-44 г. с композицией Султана Мухаммеда. См.: Б.В.Веймарн, Ширазская школа миниатюры XIV-XVI вв., - Искусство и археология Ирана. Всесоюзная конференция, 1969 г., М., 1971, с. 92.

6 M. Aga-Oglu, цит. соч., илл. I; Erast Grube, The Classical Style in Islamic Painting. Examples in America Collection, 1968, pl. 62.

7 G.D. Guest, цит. соч., илл. 4,37; V.Kubickova, Persische Miniaturen, Praha, 1960, Tab. 22.

8 "Хамсе" 913/1508 (ГПБ, Дорн 340) л. 55 а. Неопубликована. I.Stchoukin, La Khamsah de Nizami N. 753 du Topkapı Sarayı Müzesi d'Istanbul, - "Syria", XLIX, fasc. 1-2, 1972, pl.1.

9 "Хамсе" 952/ 1545 (ГПБ, ПНС 105) л. 51 а. Неопубликована. G.D. Guest, цит. соч., илл. 33а.

10 "Хамсе" 896/1491 (ГПБ, ПНС 83) л. 48а. Неопубликована. "Хамсе" 899/1494 (ДО ИВ, С 1735) л. 52б. Неопубликована; N.M.Titaley, Zur ikonographie der persischen Bilderhandschriften, - "Jahrbuch der asiatischen Kunst", Leipzig, 1925, t.II, tab.88, abb.4;

11 N.M.Titley , Shiraz and Isfahan Persian Miniatures of the 1470's *Somme Unpublished Manuscripts*, - "Oriental Art", vol. XX, I, 1974, p.52-60; О.Ф.Акимускин, А.А.Иванов, Персидские миниатюры XIV-XVII вв., М., 1968, илл. 9, 10.

12 I.Stchoukine, *Les peintures des manuscrits Timurides*, Paris, 1954, pl. XX.

13 T.Arnold, F.R.Martin, *The Nizami Manuscript illuminated by Bihzad, Mirak Gasim Ali, written 1495 for Sultan Ali Mirza Barlar, Ruler of Samarkand in the British Museum, Vienna, 1926*, pl. 24.

14 I.Stchoukine, *Les peintures des manuscrits Timurides*, Paris, 1954, pl.XVIII.

15 "Диван" Хафиза (Париж. кодл. Картье); К.Керимов, Султан Мухаммад и его школа, М., 1970, фронтиспис.

16 М.М.Ашрафи, Персидско-таджикская поэзия в миниатюрах XIV-XVII в., Душанбе, 1974, илл. 56-58; О.Ф.Акимускин, А.А.Иванов, *цит.соч.*, илл. 41; "Хамсе" Низами (Душанбе, Институт востоковедения, № 756). Неопубликована.

17 G.D.Guest , *цит. соч.*, с.28.

М.Е.Ермаков

"ГАО СЭН ЧЖУАНЬ" И АГИОГРАФИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Буддийский свод "Китайская Трипитака", вобравший в себя многовековое литературное наследие китайского буддизма, на три четверти состоит из переводных сочинений. В "собственно китайскую", т.е. представленную китайскими авторами часть свода вошли в числе других сочинения, так или иначе соприкасающиеся с историографией. Здесь, в частности, содержатся записи (紀 цзи), хронологии (紀 цзи), биографии (傳 чжуань) и др.

Среди историографических сочинений "Китайской Трипитаки" как особое явление существует литература буддийских жизнеописаний. Она представлена в "Китайской Трипитаке" в основном четырьмя крупными сочинениями. Это - "Гао сэн чжуань" (高僧傳, Жизнеописания достойных монахов) - сочинение начала VI в.,¹ "Суй гао сэн чжуань" (續高僧傳, Продолжение жизнеописаний достойных монахов) - сочинение VII в.,² "Сун гао сэн чжуань" (宋高僧傳, Сунские жизнеописания достойных монахов) - второй половины X в.,³ и "Дэмин гао сэн чжуань" (大明高僧傳, Великоминские жизнеописания достойных монахов) XVII в.⁴ Указанные сочинения объединены в китайской традиции под одним названием - "Си чао гао сэн чжуань" (四朝高僧傳, Жизнеописания достойных монахов четырех династий). Они содержат биографии в общей сложности более 1500 лиц. Первое описанное в них событие относится к 67 г.н.э. и последнее к 1644 г.

Все сочинения из этого литературного ряда вошли, если придерживаться классификации наиболее полного издания "Китайской Трипитаки", в раздел "Ши чжуань" (史傳, Истории и биографии).⁵

Первое сочинение из собрания "Си чао гао сэн чжуань" - "Жизнеописания достойных монахов" - автор Хуй-цзяо 慧皎 (496-556 г.н.э.) представляет наибольший интерес, поскольку по его образцам создавались все остальные сочинения этого литературного ряда. Если к тому же иметь в виду, что "Жизнеописания достойных монахов", являясь в определенной степени компиляцией, выбрали в себя наиболее существенное из созданного до них в китайской биографической буддийской литературе, то станет ясно, что исследование этого сочинения может явиться ключом, первой ступенью к раскрытию более широкой темы - буддийские жизнеописания в китайской литературе.

В "Гао сэн чжуань" собраны сведения по раннему китайскому буддизму с 67 по 519 г.н.э.. Весь материал этого крупного по объему и ёмкого по содержанию сочинения распределен по 10 разделам: "Переводчики сутр", "Толкователи", "Проповедники" и др. Здесь приводятся в общей сложности 516 биографий. Большой интерес представляет содержащееся в сочинении предисловие автора. При последующем редактировании сочинения предисловие было дополнено краткой биографией автора. Сюда же было включено письмо мирянина Ван Ман-ина к Хуй-цзяо и ответ последнего.

Как и любое сочинение, вошедшее в "Китайскую Трипитаку", "Жизнеописания" Хуй-цзяо заключают в себе глубокий пиетет к учению Будды, проникнуты духом его доктрин. В письме к Ван Ман-ину Хуй-цзяо пишет: "Распространяя Закон и разъясняя учение, никто не упоминает о достойных монахах", и далее - "...будет разумно и правильно составить о них пространные и связанные записи"⁶.

Сходное предназначение было и у представляющей европейскую литературу агиографии. Агиография обращается к той же биографической форме повествования с непрямым описанием жизни героя от рождения до смерти. Здесь обязательными являются рассказы о чудесах, которые можно усмотреть и в некоторых биографиях из сочинения Хуй-цзяо. Наконец, аналогия может показаться полной, если учесть, что в отдельных биографиях из китайского сочинения встречаются те же "сюжетные штампы", что и в европейской агиографической литературе: чудесное рождение, раннее благочестие, предсказание устами знаменитого подвижника славной будущности героя.

И все же говорить о прямой аналогии, даже в порядке предварительного суждения, было бы неправильным. По-видимому, вопрос должен быть поставлен так: были ли созданы в китайском буддизме образцы биографической литературы, соотносимые с биографической христианской литературой или, другими словами, насколько термин "агиография" правомерен по отношению к китайской буддийской биографической литературе?

Судя по названию статьи "Биография и агиография. "Жизнеописания достойных монахов" Хуй-цзяо", тот же вопрос задавал себе её автор - американский исследователь Артур Райт. На самом же деле в этой в целом интересной и обстоятельной статье содержится только несколько замечаний по обещанной в заглавии теме. А.Райт отмечает, что Хуй-цзяо обнаруживает в своем сочинении то же отношение к историческому материалу, что и лучшие историки его дней. Далее, усматривая единственное отличие Хуй-цзяо от светских историков в принадлежности его к последователям буддийского учения, А.Райт заключает: "Все же поскольку он ищет в истории отражение важных моральных принципов, то и стремится в "Жизнеописаниях достойных монахов" продемонстрировать действие буддийских законов и могущество буддийских божеств. В этом контексте он равным образом может быть назван биографом и агиографом"⁷. Такое утверждение не может нас удовлетворить хотя бы потому, что остается невыясненным,

возможно, ли вообще совмещение двух начал - биографического (в его китайском варианте) и агиографического не являются ли эти начала взаимоисключающими.

Под термином "агиография", а равно и под житиями, понимается, как известно, строго канонизированный жанр средневековой литературы, повествующей о жизни святых и подвижников христианства. Исследователей давно занимает вопрос о том, насколько достоверным источником являются жития. Вопрос этот в основном был разрешен уже В.О.Ключевским, который считал, что как исторический источник приобретают значение только жития, в результате литературного развития отошедшие от канонов житийного жанра.⁸ Интересные наблюдения привел в своей книге о севернорусских житиях И.Яхонтов. Исходя из замеченной им закономерности, заключающейся в том, что многие жития не только в общих агиографических характеристиках, но и в конкретных описаниях повторяют более ранние образцы и друг друга, он пишет: "...вся биографическая сторона этих житий может дать историку нужный материал только разве для изучения идеальных взглядов народов на подвижничество, но с этими взглядами знакомят историка и жития святых подвижников всякого другого края".⁹

Рассмотренные как исторический источник "Жизнеописания достойных монахов" обнаруживают принципиальные отличия от житий. Каждая биография, если обратиться к разделу "Переводчики сутр", содержит определенный фактический минимум, который мог быть дополнен, если это позволяли сделать источники. Независимо от объема биографии, этот минимум, составляющий как бы ядро повествования, всегда один и тот же: откуда родом герой повествования, когда пришел в китайские земли, перечень переводов, им сделанных, дата кончины.

Такова в частности биография Таньди: "Шраман Таньди родом из Аньси (Бактрия) был знатоком винай. В годы под девизом правления Чжэн-вань (254-255 г.н.э.) династии Вэй он прибыл в Лоян. Таньди перевел сутру Таньдзэцзэмо"¹⁰. Если же автор не располагает соответствующими сведениями, он это, как правило, оговаривает: "Откуда родом Боянь - неизвестно" или "До какого возраста дожил Боянь - неизвестно".¹¹

При передаче исторических сведений автор "Жизнеописаний" безупречен как историк, а в случае, когда материалы источников не дают достаточных оснований для окончательного вывода, приво-

дит все известные ему версии: "Не совпадают записи о дате смерти Кумарадживы. В одних записях говорится о седьмом годе под девизом Хун-пи (406 г.н.э.), а в других - о восьмом и одиннадцатом. Предпочесть седьмой год одиннадцатому было бы ошибкой, тем более, что в самих переводах Кумарадживы содержится дата - одиннадцатый год. Боюсь, однако, что и под ударами грома три этих летописца не пришли бы к единому мнению".¹²

Точность фактического материала "Жизнеописаний" никогда не подвергалась сомнению ни в традиционной китайской историографии, ни у современных исследователей, по части раннего китайского буддизма всегда полагающихся на это сочинение.

Еще об одном существенном различии житий и буддийской биографии. "Основанием для причисления усопших подвижников благочестия к лику святых, - пишет историк церкви Е.Е.Голубинский, - служило прославление подвижников даром чудотворения или же еще при жизни [...], или же [...] по смерти".¹³ Отсюда и житие обязательно должно было включать рассказы о чудесах святого, случившихся как при его жизни, так и после смерти.

Только 3 из II-ти взятых для рассмотрения биографий раздела "Переводчики сутр" содержат рассказы, в которых можно усмотреть элемент невероятного. Такое соотношение, даже если в дальнейшем оно будет несколько изменено, наводит на мысль, что эти рассказы - скорее исключение в "Жизнеописаниях", чем их непременная принадлежность.

Продолжим сопоставление на материале отдельной биографии из китайского сочинения. Задолго до того, как Кумараджива в посвященной ему биографии выказывает способность предвидеть, толковать невероятные явления (что, заметим, не равно христианской способности к чудотворению) сообщается о том, что он перечитал все содержащееся в четырех ведических собраниях, трактатах о пяти познаниях, постиг учение об Инь и Ян и астрологию.¹⁴ Таким образом, чудесная способность героя "Жизнеописаний" рационально объясняется, представляет собой не акт озарения, приходит не по наитию, как это бывает в житиях, а становится результатом его учености.

И последний аспект сравнения. "Житие святого - пишет П.В.Знаменский, - само составляло принадлежность богослужения в день его памяти [...]"¹⁵. Далее следуют возникающие в связи с этим выводы Знаменского об особенностях житий как литературного жанра.

С тем, чтобы удержаться в рамках предложенной темы, ограничимся в этой части единственным высказыванием: церковно-служебное назначение житий обусловило появление в них особенностей, присущих, в принципе, любой литературе, ориентированной на устное воспроизведение.

Напротив, "Жизнеописания достойных монахов" принадлежат к китайской книжной культуре, продолжают традицию и следуют нормам официальной китайской историографии.¹⁶

На основании предложенного сопоставления представляется возможным сделать следующий вывод. Мировая литература в ее национальном многообразии на определенных, не обязательно совпадающих по времени, этапах своего развития создавала образцы биографий в духе отдельных религиозных учений. В этом смысле можно говорить об общности китайских буддийских жизнеописаний и агиографии. В остальном контуры этих литературных явлений не совпадают. Если придерживаться точного словоупотребления, то необходимо будет признать, что термин "агиография" не распространяется на биографическую литературу китайского буддизма.

1. 大正新修大藏經 (Заново составленная Трипитака годов Тайсё), Токио, тт. I-85, 1960-64, т. 50, с. 321-423.

2 Там же, т. 50, с. 425-709.

3 Там же, т. 50, с. 709-901.

4 Там же, т. 50, с. 901-987.

5 Там же, тт. 49-52.

6 Там же, т. 50, с. 432.

7 A. Wright, Biography and hagiography. Hui-chiao's lives of eminent monks, - Silver Jubilee volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo, Kyoto, 1954, p. 389-390.

8 В. О. Ключевский, Древнерусские жития святых как исторический источник, М., 1871.

9 И. Яхонтов, Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник, Казань, 1881, с. 333.

10 大正新修大藏經 , Токио, тт. I-85, 1960-64, т. 50, с. 325.

- II Там же, т.50, с.325.
- I2 Там же, т.50, с.333.
- I3 Е.В.Голубинский, История канонизации святых в русской церкви, М.,1903, с.40.
- I4 大正新修大藏經 ,Токио, тт.1-85, 1960-64, т.50, с.330.
- I5 П.В.Знаменский, Сергей Шелонин, один из малоизвестных писателей ХУП века. -"Православное обозрение". 1882, февраль,с.300.
- I6 Подробнее об этом см.: A.Wright, op.cit.

А.М.Куликова

ПЕРВОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ И.П.МИНАЕВА НА ВОСТОК В ЕГО ПЕРЕПИСКЕ С А.Н.ВЕСЕЛОВСКИМ

В рукописном наследии крупнейшего литературоведа А.Н.Веселовского (1838-1906) значительное место занимают эпистолярные материалы. Они насчитывают тысячи писем. Среди корреспондентов А.Н.Веселовского мы встречаем представителей разных отраслей востоковедения. Его переписка с выдающимся индологом Иваном Павловичем Минаевым (1840-1890) выделяется объемом и многообразием содержания. К настоящему времени удалось отыскать в ленинградских архивах 39 писем А.Н.Веселовского¹ и 34 письма И.П.Минаева.² Они охватывают период с 1871 по 1890 г. и представляют собой ценнейший источник не только для биографов обоих ученых, но и для историков, интересующихся развитием гуманитарных дисциплин, а также общественно-политической и научно-организационной жизнью Петербургского университета.

Из зарубежных поездок, отразившихся в этой переписке, для востоковедов особенно интересно первое путешествие И.П.Минаева на Восток в 1874-1875 гг. Эта поездка (вместе с двумя последующими в 1880 и 1885-1886 гг.) имела важное значение как для самого ученого, так и для развития индологии в целом. В 1874-1875 г.

И.П.Минаев посетил Индию, Цейлон и Непал. Собранный материал вошел в две работы И.П.Минаева: "Очерки Цейлона и Индии" (СПб., 1878) и "Индийские (!) сказки и легенды, собранные в Камаоне в 1875 году" (СПб., 1876).³

Письма, которые впервые вводятся в научный оборот, позволяют прикоснуться к истокам этих работ и проследить преобразование непосредственных впечатлений И.П.Минаева о культуре Востока в ее исследование. Из писем мы также узнаем о замыслах и научных интересах И.П.Минаева, о маршруте его поездок. Все это позволяет считать данные материалы самостоятельным источником по истории первой командировки русского ученого в Индию и в сопредельные с ней страны.

Подготовительный период был для И.П.Минаева "мучительным положением". В апреле-мае 1874 г. он жил в Москве и находился в "ужасном настроении духа", волнуясь, разрешат ли поездку и отпустят ли на нее средства. Временами ему казалось, что дело "окончательно расстраивается", так как уходят сроки и не видно конца неизвестности.⁴ Вопрос о финансировании командировки решался в Петербурге, где в интересах друга энергично действовал А.Н.Веселовский. Он ходатайствовал перед Советом университета, связывался с людьми, которые могли продвинуть дело, предлагал пути решения этой проблемы. В частности, он советовал И.П.Минаеву обратиться за поддержкой к К.П.Кауфману,⁵ приехавшему в Петербург. В этом случае путь в Индию проходил бы через Среднюю Азию (в письме — через "Бактрию"),⁶ и И.П.Минаев обязан был по дороге провести топографические съемки, необходимые местной администрации. Самого ученого привлекала возможность сбора в этом крае эпиграфических материалов, но пока он колебался, К.П.Кауфман уехал за границу.⁷

25 апреля А.Н.Веселовский извещал И.П.Минаева, что получена сумма в 3.464 рубля, и, наконец, в мае (число не указано) он прислал долгожданное сообщение: "В канцелярии Университета — А.К.] получено Высочайшее повеление о командировании Вас на пять месяцев за границу. Поздравляя, Ваш Веселовский."⁸

Свое путешествие И.П.Минаев начал с кратковременного заезда в Англию. Здесь он пробыл около двух недель, посетив Лондон и Кембридж и достав около 30 рекомендательных писем. Надеясь на их "полезность", И.П.Минаев замечает: "Я еду в Индию теперь не как в лес, и надеюсь, что меня не будут принимать за шпиона".⁹

В первом письме из-за границы, написанном 22.VI.1874 г. на борту парохода "Mitzaror", И.П.Минаев сообщает о своих планах: "Я еду теперь в Цейлон и оттуда думаю пробраться в Рангун и Манда-лай. В Бирме мне обещали люди компетентные большую поживу. До сих пор там не путешествовал никто из занимающихся буддизмом и палийской литературой. Мне предстоит представиться его бирманскому величеству."¹⁰ Следовательно, в 1874 г. И.П.Минаев надеялся получить доступ к бирманским рукописям, но недостаток средств и затруднения в местной администрацией помешали осуществить это намерение. Он посетил Бирму лишь во время третьей поездки на Восток в 1885-1886 гг.

Последующие восемь писем И.П.Минаева¹¹ относятся к периоду его пребывания на Востоке. В них содержатся интересные своей живостью и свежестью впечатления вдумчивого и любознательного наблюдателя об исторических памятниках, о встречах с людьми, об экзотических животных, об особенностях здешнего климата. 23.X.1874 г., заехав на два дня в Коломбо, он спешит описать увиденное: "Я провел около двух месяцев в покинутых, забытых и развалившихся столицах Цейлона. Анурадхапура необыкновенное место. Климат ужасный. Три года там не было дождя; за воду плати рублецы, но зато какие развалины. Здесь точно жил другой народ, а не предки теперешних сингалезцев. Столько изящества в этих произведениях искусства: какая резьба по граниту, какая тонкая скульптура. И все это разбросано по лесу и попадаетея вам на каждом шагу... Теперь в Анурадхапуре всего 700 жителей (малабарцев преимущественно), а прежде до р.х., вероятно, были сотни тысяч. По моим соображениям главные улицы тянулись на протяжении трех миль; сохранились кое-где фундаменты частных домов, и легко себе вообразить, среди какой обстановки и каких удобств жили люди в этой теперь сухой местности. В городе было множество искусственных озер, обложенных гранитными плитами, купален, с такими изящными лестницами, высеченными из гранита. Наибольшее количество развалин религиозного характера..."¹² Далее И.П.Минаев поехал в Мехинтале, Топаре, Дамбул, Матале, где также встретил много примечательного и описал "несколько весьма древних надписей", интересных для грамматики языка пали. Заканчивая свое описание, И.П.Минаев замечает: "Кругом меня все интересно, и я занят целый день."¹³

6.XI.1874 года из Канди, куда И.П.Минаев приехал из Курунегалы для кратковременного отдыха в "европейских условиях", он шлет романтический рассказ о жизни в глуши.¹⁴ В Дамбуле, когда он отправился смотреть монастырь в пещере "Золотой горы", И.П.Минаева застало начало сезона дождей.¹⁵

Дальнейший путь И.П.Минаева проходил через Бадуллу, Бинтен, Галле. В начале 1875 года он пароходом прибыл в Калькутту. Здесь И.П.Минаев прожил до конца февраля. Он писал, что город "величественен": "широкие улицы, громадные дома, на улицах сильное движение и очень пестрая толпа".¹⁶ В это время его еще не покинула мысль съездить в Бирму, где он надеялся приобрести рукописи.¹⁷ С другой стороны, он хлопотал "о пропуске в Непал", надежда увидеть который придавала ему "удивительную бодрость", искал "гида-непальца: слугу или учителя" и опасался, что ему в Катманду не покажут "храмов, монастырей и книг".¹⁸ Маршрут последних месяцев пребывания И.П.Минаева на Востоке выглядел так: Калькутта-Бихар-Катманду-Бихар-Алмора.¹⁹ 25.II.1875 г. он сообщает, что "послезавтра едет в Непал".²⁰ 13 мая он пишет из Бенареса, что держит путь к западным границам Непала.²¹

В Алморе он провел почти все лето и отправил отсюда два письма. В первом из них - от 30 июня - он рассказывает о своих занятиях: "Я записываю и перевожу местные сказки здесь. Живу совершенно уединенно... У меня есть придворный певец... Бард поет мне ежедневно, за пять рупей и подарочек в месяц. В моем штате есть "шут" ...знаток всякого рода сказок. "Шут" жалования не получает, он работает почтучно. Современная народная литература необыкновенно богата, [песни], сказки очень поэтичны, некоторые сказки юмористичны. Во всем этом нет того условного, манерного, что иногда неприятно поражает в [некоторых] древних образцах индийской литературы. И мой певец, и мой "шут", оба безграмотны, книг в глаза не видели, и потому все, что ими рассказывается [представляется] также особенный интерес".²²

Во втором письме - от II августа - он пишет, что оставляет Алмору, где "набрал довольно" сказок и песен и приобрел несколько рукописей, и на днях едет в Лагор.²³ Последнее из найденных писем (сохранилась последняя страница) отправлено из Рампутана [1], где И.П.Минаева ожидала "большая пожива".

Попав в Индию и понимая, что "вероятно, не будет ни сил, ни возможности побывать здесь во второй раз",²⁵ И.П.Минаев, с од-

ной стороны, добивается продления срока командировки до января 1876 года,²⁶ с другой стороны — до предела уплотняет ее график, стремясь собрать побольше рукописей и фольклорных материалов. Все это, в конечном счете, требовало значительных денежных сумм. Поэтому во всех письмах И.П.Минаева А.Н.Веселовскому содержится просьба собрать и выслать деньги.

Среди других статей дохода, на которые рассчитывал И.П.Минаев (жалование, правительственные ассигнования, гонорары за статьи) — и публикация его путевого дневника. Первые "несколько листов" он выслал А.Н.Веселовскому в октябре 1874 года со следующим пояснением: "У меня готово продолжение, но, боюсь, что кроме Вас никто не станет читать моих мараний".²⁷ С этого времени в Петербург систематически отправлялись очередные главы дневника с неизменной просьбой "обратить их в деньги", то есть пристроить в какой-нибудь журнал.

Из ответных писем А.Н.Веселовского мы узнаем о его неоценимой помощи в решении вопроса о продолжении экспедиции. И хотя он отмечает "бессеребряные подвиги" в этом "деле" ряда лиц, добавляя, что сам он "действовал больше напоминанием",²⁸ не вызывает сомнения, что его активное вмешательство, его авторитет и связи обеспечили выделение дополнительной субсидии в две тысячи рублей и продление срока командировки. Особо следует подчеркнуть роль А.Н.Веселовского в организации издания путевых заметок И.П.Минаева. Получая из-за границы рукописи, А.Н.Веселовский редактировал их, "в качестве подневольного друга правил корректуру", привлекал к этой работе индолога К.А.Коссовича (1815—1883), поскольку его самого "смущали географические имена", вел переписку с редакциями²⁹, добивался издания частей дневника, набирал нужные суммы и посылал их другу, находящемуся "в тисках банкротства" в "той Индии богатой".³⁰

Переписка И.П.Минаева и А.Н.Веселовского заслуживает полного и скорейшего опубликования. Издание этих материалов станет вкладом в историю отечественной науки и культуры и впишет новую страницу в историю русско-индийских отношений.

¹ Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинского дома) АН СССР (далее РО ИРЛИ), ф.340, оп.2, ед.хр.14, л.1-68; Архив востоковедов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, ф.39, оп.2, ед.хр.5, л.1-5.

2 РО ИРЛИ, ф.45, оп.3, ед.хр. 533, л.1-61. Пагинация листов отсутствует.

3 Первоначально обе работы появились в виде отдельных статей в "Журнале министерства народного просвещения" и в "Вестнике Европы". Рецензию А.Н.Веселовского на последнюю из приведенных работ см. Собр.соч. А.Н.Веселовского, т.XVI, М.-Л., 1938, с.137-148.

4 РО ИРЛИ, ф.45, оп.3, ед.хр. 533, 19.IV, 1874 г., л.1-2; 4.IV. 1874г., л.1-2.

5 К.П.Кауфман - с 1867 г. командующий войсками Туркестанского округа.

6 Все географические названия приведены в транскрипции И.П.Минаева. Английские термины даны в русском переводе, в том виде, в котором они встречаются в работах И.П.Минаева.

7 РО ИРЛИ, ф.45, оп.3, ед.хр.533, 20.IV.1874 г., л.1; 4.V. 1874 г., л.1-2; там же, ф.340, оп.2, ед.хр.14, л.16, об., 20.

8 РО ИРЛИ, ф.340, оп.2, ед.хр.14, л.14, 16, 18, 20.

9 Там же, ф.45, оп.3, ед.хр.533, 22.VI.1874г., л.1-2.

10 Там же, л.1об.-2.

11 Сохранилась не вся переписка этого периода.

12 РО ИРЛИ, ф.45, оп.3, ед.хр.533, 23.X.1874г., л.1-2.

13 Там же, л.2.

14 Там же, 6.XI.I, 1874г., л.1-2.

15 Там же, л.2.

16 Там же, 12.I, 1875г., л.3.

17 Там же, л.1.

18 Там же, л.1об.-3; 25.II.1875 г., л.1.

19 Там же, 30.VI, 1875г., л.1об.

20 Там же, 25.II.1875г., л.1.

21 Там же, 13.V.1875г., л.1.

- 22 Там же, 30.УІ.І875г.,л.Іоб.
 23 Там же,ІІ.УШ,І875г.,л.Іоб.
 24 Там же,б/д.,л.І.
 25 Там же,30.УІ.І875г.,л.2.
 26 Там же,23.Х.І874г.,л.2-2об.
 27 Там же,л.І.
 28 Там же,ф.340,оп.2,ед.хр.І4,л.32-32об.
 29 См.,например, его письмо члену редакции "Вестника Европы" А.Н.Пыпину- Отдел рукописей Гос.публичной библиотеки им.М.Е.Салтыкова-Щедрина,ф.62І,оп./І/,ед.хр.І45,письмо № І0.
 30 РО ИРЛИ, ф.340,оп.2,ед.хр.І4,л.33об.,36 и др.

А.Г.Лундин

НОВЫЙ ТИП КАТАБАНСКИХ ПОСВЯТИТЕЛЬНЫХ НАДПИСЕЙ

Южноаравские посвяtitельные надписи очень многочисленны и составляют подавляющее большинство древнеиemenских эпиграфических памятников. Особенно велика их роль в сабейской эпиграфике, где в І-ІІІ веках н.э. они почти полностью вытеснили все другие типы надписей, но и в других государствах древнего Йемена они играют чрезвычайно важную роль.

Посвяtitельные надписи древней Южной Аравии однотипны настолько, что они всегда строятся с одним глаголом $\text{h}^{\text{a}}\text{p}^{\text{u}}/\text{w}^{\text{a}}\text{p}^{\text{u}}$ в Саба^а, Катабане и Хадрамауте и синонимичным ему $\text{š}^{\text{a}}\text{b}^{\text{a}}$ в Ма^аине. Лишь изредка в Ма^аине встречается заимствованный сабейский глагол $\text{w}^{\text{a}}\text{p}^{\text{u}}$ (М.64,83,І02 и т.д.), а ма^аинский $\text{š}^{\text{a}}\text{b}^{\text{a}}$ — в Катабане (Ja 868, 869) и в Хадрамауте ($\text{š}^{\text{a}}\text{b}^{\text{a}}$ -RES 4698).

На таком фоне особенно выделяется катабанская надпись RES 856, изданная еще Ж.Халеви и интерпретированная им как посвяtitельная^І. Впрочем, в этот период начальной интерпретации южноаравских надписей значение "посвящать" часто придавалось са-

мым различным глаголам; И.Халеви в той же статье переводит "посвятить (а voué) " четыре разных глагола: qny ("иметь" - RES 852,1), rtd ("ставить под защиту" - RES 854,6-7), hqny ("посвящать" - RES 857,4) и rd' (RES 856,3).

Надпись RES 856 как-то выпала из внимания исследователей и не переиздавалась со времен И.Халеви. Хотя ее текст очень прост, но при современном уровне изученности катанских надписей в нем можно обнаружить ряд интересных моментов. Поэтому надпись заслуживает нового исследования.

RES 856

^cbd'1/m^cdn/dh
wfc^m/wbn/hdr
m/rd'/1'trt/t
s^cn/bhtn/lwfy
[s/wwfy/...]

^cАбд'ил Ма^cдан зу-Хавф-
^cамм и из (рода) Хадар-
ум преподнес 'Асират де-
вать культовых объектов ради благополучия
[его и благополучия ...]

Комментарий.

Строки I-3. ^cbd'1 ^cАбд'ил - сравнительно редкое катанское имя, встречающееся преимущественно среди знати. Так, его носит отец двух эпонимов Катабана (Л 39,1,3) и два свидетеля декрета RES 3566, 27,3I. См. также поврежденный текст Ja 353,2. Имя m^cdn Ма^cдан встречается в катанских надписях лишь один раз, в граффи-то Ja 1530 ^cm^cly/m^cdn, где А.Хамм понимает его как родовое имя². В исследуемом тексте это скорее эпитет лица.

^{dh}wfc^m/wbn/hdrт зу-Хавф^cамм и из (рода) Хадарум - сложное родовое имя, называющее две ступени племенного деления. Такие сложные имена довольно часты в Катабана, преимущественно в наиболее официальных документах - декретах и т.п. Сравни, например, родовые имена эпонимов ^{dh}hdrn/wbn/šhz (RES 3566,7) или ^{gr}ām /wbn/qf'n (RES 3566,24-25). При этом обычно через ^{dh} вводится название более крупного подразделения племени, а через bn - его ветви, см. RES 3566, строку 3I ^{ddr}'n/wbn/thtkn и 24 ^{gr}ām/wbn/šhz; ср. также Ja II9 bis ^{dm}han^cm/wbn/šw^cm³. В исследуемом тексте, однако, засвидетельствовано скорее обратное соотношение: род Хадарум неоднократно упоминается в катанских надписях (см. Ja 29I,353,247I; Ry 560; TC 958,1576,1768 и т.д.)⁴, тогда как Хавф^cамм засвидетельствовано только как личное имя, а не родовое имя⁵, а как родовое встречается лишь в сочетании ^{dh}wfc^m/wbn/hdrт (RES 3566,27; Ja 870), как в исследуемом тексте. Аналогичные

случаи превращения личного имени в родовое довольно часты в Катабане: сравни $\dot{a}^{\text{b}}\text{c}^{\text{l}}\text{y}$ Ja 1526,1527; $\dot{a}^{\text{m}}\text{c}^{\text{a}}\text{l}$ AM 60.1127; $\dot{a}^{\text{y}}\dot{a}^{\text{d}}\text{q}^{\text{l}}$ AM 60.1284 и т.д.

Свидетель декрета RES 3566,27, принадлежащий к этому же роду, носит имя $\text{C}^{\text{a}}\text{b}^{\text{d}}\text{'il}$, как и автор исследуемой надписи; возникает даже предположение, что оба текста упоминают одно лицо.

В поврежденном тексте Ja 353,3 упомянуто родовое имя... $\text{wbn/h}^{\text{d}}\text{tm}$. Приведенные выше параллели позволяют восстанавливать и в этой надписи $[\dot{a}^{\text{t}}\text{w}/\text{h}^{\text{w}}\text{f}^{\text{c}}\text{m}] / \text{wbn/h}^{\text{d}}\text{tm}$. В ней упоминаются четыре члена рода (кстати, в формуле $\dot{a}^{\text{t}}/\text{b}^{\text{y}}\text{t}$, как и в Ja 870), причем один из них носит имя $\text{C}^{\text{a}}\text{b}^{\text{d}}\text{'il}$. Видимо, это позволяет считать $\text{C}^{\text{a}}\text{b}^{\text{d}}\text{'l}$ просто излюбленным именем, часто повторяющимся в родовой ономастике.

Выделяется знатный катабанский род (или семья) " $\text{zu-Xawf}^{\text{c}}\text{am}$ и из Хадарум", известный по четырем текстам; RES 856; 3566,27; Ja 353, 870. В двух надписях члены этого рода выступают как эпонимы (в формуле $\dot{a}^{\text{t}}/\text{b}^{\text{y}}\text{t}$)⁷ и в одной – как свидетель декрета, то-есть, видимо, как член совета старейшин Катабана. Наконец, исследуемая надпись, обширный votивный текст с развитым формуляром (см. ниже), также говорит о состоятельности и высоком положении автора.

Строка 3. $\text{rd}^{\text{'}}/\text{l}^{\text{'}}\text{t}^{\text{r}}\text{t}$ "преподнес 'Асират". В сабейских и катабанских надписях часто встречаются и имя $\text{rd}^{\text{'}}$ "помощь, поддержка", и глагол $\text{hrd}^{\text{'}}/\text{sr}^{\text{'}}$ "помогать, даровать". Однако глагольная форма $\text{rd}^{\text{'}}$ породы O1 (или O2) весьма редка и засвидетельствована лишь в Катабане (RES 4273,2; 4932,3; ср. $\text{yrd}^{\text{'}}$ RES 3914). Значение глагола "помогать, поддерживать, даровать" достаточно ясно и этимологически, и по контексту: см. особенно RES 4932,3: $\text{ywm}/\text{rd}^{\text{'}}/\text{c}^{\text{'}}\text{t}^{\text{r}}\text{t}$... $\text{h}^{\text{r}}\text{gln}/\text{mh}^{\text{d}}/\text{h}^{\text{d}}\text{rmt}$ "когда даровал $\text{C}^{\text{a}}\text{star}$... Шахру Гайлану разгром Хадрамаута".

В исследуемой надписи $\text{rd}^{\text{'}}$ занимает положение опорного глагола, определяющего основное содержание надписи. Между тем текст по терминологии, формуляру и схеме построения – типичная катабанская посвятельная надпись: ср. RES 3914, 4274, VI I и т.д. Лишь обычный опорный глагол sqny заменен глаголом $\text{rd}^{\text{'}}$.

Такую же схему построения имеет фрагментарная надпись RES 4273, установленная хрицей эпонимного культа, однако в ней глагол $\text{rd}^{\text{'}}$ не имеет предложного управления: $\text{rd}^{\text{'t}}/\dot{a}^{\text{t}}/\text{antm}$ "посвятила (богине) Zat-Santim ". Как мы увидим ниже, в RES 856 и 4273 совпадают также посвящаемые объекты.

'tṛt 'Асират - одно из имен богини солнца в Катабане; ср. северо-семитскую богиню 'Ашерат (в Угарите - 'Асират)⁸.

Строки 3-4. ts^c n/bhtn "девять культовых объектов". Как показал М.Гуль, bht - особый культовый объект, сильно стилизованный фаллус, изготовлявшийся из мрамора или известняка⁹ (иногда, кажется, из бронзы). Посвящения bht были довольно широко распространены в Катабане (см. RES 3II,5; 39I4,2; 4274,2; TC 569,2; VL I,2 и т.д.), но встречаются и в Саба' в ранний период (CIN 960, RES 4I89,492I). Довольно часты посвящения не-скольких таких объектов: двух (RES 4278, 4679) и даже пяти (RES 3902 № I42). М.Гуль предполагает, что число объектов соответствует числу детей посвяtitеля. В таком случае автор исследуемого текста имел девять детей.

Следует отметить, что объекты - bht довольно часто посвящаются богиням солнца: зат-Сантим (RES 4278) и 'Асират (RES 4274). Это посвящение несомненно связано с культом плодородия; надпись эпонима, посвященная его вступлению в должность, включает посвящение bht (RES 3II).

Строки 4-5 lwfy/в/wwfy...] "ради благополучия [его и благополучия...]" - стандартная формула посвяtitельных надписей, "целевой раздел". В катабанских текстах встречается реже, чем в сабейских, преимущественно в довольно больших надписях с развитым формуляром (см. Ja I22, 342).

Наличие двух очень схожих надписей RES 856 и RES 4278 с опорным глаголом rd' позволяет считать их особым типом катабанских посвяtitельных надписей, хотя и довольно редким. Возникает вопрос - в чем отличие этого типа от обычных надписей с глаголом wqny, в чем его особое значение. Имеющиеся тексты не содержат никаких особенностей ни в структуре или построении, ни в посвящаемых объектах, ни в божествах, к которым обращена надпись. Единственное отличие нового типа - в самом опорном глаголе, однако его значение нуждается в расшифровке.

Обращение к сабейским посвяtitельным надписям показывает, что посвящения, приносившиеся в храмы, часто вызывались какими-то предварительными обязательствами посвяtitеля. Эти обязательства могут быть очень различными: приказ оракула божества (wqh/bms'llhw "он приказал в своем оракуле"), обет (d'wrt "как он обещал") и т.п.; иногда посвящения делались в счет податей в храм (d^csrhw - Ja 6I5,9; 6I7,4 и т.д.) или - в счет доли

военной добычи (*bn/gnmhw* - *Ja 632,3; 634,4* и т.д.). Обязательства могут быть как добровольно взятые на себя, так и не зависевшие от воли посвяtitеля, но они всегда предшествуют акту посвящения.

Такой же раздел ("причина посвящения") часто встречается и в катанских надписях, хотя он выражается обычно в общей форме *bdt/tkrbawu* "соответственно тому, что он (посвяtitель) предназначил им (богам)" (*RES III,5; ср. hgn/tkrbts Ja 122,3* и т.д.), не позволяющей установить характер обязательств. Но, видимо, и в Катане обязательства носили тот же характер, что в Саба'.

Такие обязательства отмечаются в тексте далеко не всегда: в ранних надписях с простым формуляром причины посвящения не указываются, да и в более поздних подробных текстах этот раздел не обязателен. Тем не менее, можно предположить, что южноаравские посвящения были, как правило, обязательны для посвяtitеля - может быть, в особых случаях (выполнение обета, возмещение за совет оракула и т.п.), может быть - просто замещением обязательных платежей (податей) в храм.

В отличие от этих обычных посвящений глагол *rd'* по своей этимологии обозначает добровольный, необязательный и необусловленный дар. Наличие в катанской эпиграфике специального типа надписей, выражающих добровольное посвящение, приводит к предположению, что обычные тексты с *aqnu/ál'* отражают обязательные приношения в храмы, по крайней мере, в большинстве случаев.

¹ J.Halévy, Six inscriptions sabéennes inédites, - "Revue sémitique", XVI, 1908, p.299-300.

² A.Jamme, Miscellanées d'ancien arabe, III. Washington, 1972, p.17.

³ Соотношение ступеней деления мы определяем статистически, по частоте упоминаний, отдавая себе отчет в условности этого критерия. Впрочем, в сабейских надписях *bn* также вводит обычно менее крупную группу, чем *d*: А.Г.Лундин, Государство мукаррибов Саба', Л., 1971, с.67-69.

⁴ Отметим, что это имя никогда не вводится частицей *d*, а всегда либо асиндетически (*Ja 291, Ry 560*), либо через *bn* (*RES 3566, 22,27*).

⁵ См. G.L.Harding, An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions, Toronto, 1971, p.690.

⁶ См. А.Г.Лундин. "Дочери бога" в южноарабских надписях и в Коране, - ВДИ № 2, 1975, с.127-129.

⁷ M.Höfner, Die vorislamischen Religionen Arabiens. "Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer" (Religionen der Menschheit, Bd.10,2), Stuttgart, S.287.

⁸ M.Ghul, New Qatabani Inscriptions, - BSOAS, XII, 1959, S.17-19.

Т.К.Посова

НЕКОТОРЫЕ ФОРМАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ИНДИЙСКОЙ РУКОПИСИ (XVI-XIX вв.)

Колофоны, аппелятивы и системы датировки являются характерными чертами большинства рукописей, в том числе и индийских. Их изучение и классификация помогают правильно идентифицировать рукописи, точнее определять принадлежность рукописных фрагментов к той или иной школе.

В работе рассматриваются формальные характеристики индийской рукописи на материалах рукописного фонда ЛО ИВАН СССР, который содержит около 700 манускриптов на нескольких десятках языков Индии.¹ Разнообразие этого фонда позволяет с известной долей вероятности считать, что обзор общих принципов построения данных рукописей приблизит нас к выявлению формальных характеристик индийской рукописи в целом (XVI-XIX вв.).

Начало рукописи, как правило, имеет вполне определенную форму.² Более 2/3 всех рукописей начинается с призыва к богу мудрости, покровителю науки и литературы Ганеше - /om/ṣṛī gaṇe-ṣāya namaḥ. Это обращение имеет также формы om svastī ṣṛī gaṇe-ṣāya namaḥ, om namo gaṇeṣāya, namo gaṇeṣāya. Сразу же за подобным аппелятивом идет слово atha - итак, вот - потом имя автора, название произведения и, далее слова likhyate - /так/ пишется -

или *ucyate* - [так] излагается. Например: *ṣrī gaṇeṣāya nāmaḥ atha rudramahātmya likhyate* - слава Ганеше, так пишется Рудрамахатмья (М.9с).³

Вслед за апеллятивом к богу Ганеше могут встретиться обращения еще к какому-либо божеству - Сарасвати, Дурге, Раме, Шиве, Сурье и др. Например: *om ṣrī gaṇeṣāya nāmaḥ namaścandikābhā gavatyaī* - слава Ганеше, слава Дурге -(М.71), *ṣrī gaṇeṣāya nāmaḥ ṣrī gāṁāya nāmaḥ* - слава Ганеше, слава Раме (М.90), *ṣrī gaṇeṣāya nāmaḥ om namo śivaṁya* - слава Ганеше, слава Шиве (М. 490), *om ṣrī gaṇeṣāya nāmaḥ ṣrī aiṅṁāya nāmaḥ* - слава Ганеше, слава Сурье (М. 61).

Ряд рукописных произведений начинается с обращения к другим богам, а не к Ганеше, причем в большинстве случаев прослеживается связь формы апеллятива с тематикой произведения или принадлежностью его к литературе той или иной религиозной школы. Так, гимн богине Дурге начинается с обращения к ней - *ṣrī parvatyaī nāmaḥ* - слава Парвати [Дурге] - (М.389), гимн Шиве - с воззвания к Шиве - *om nāmaḥ śivaṁya* - слава Шиве (М. 389). Руководство к культу Рамы в начале содержит призыв к Раме - *om ṣrī gāṁāya nāmaḥ* - слава Раме (М.366). Небольшая поэма о любви Кришны и Радхи начинается с обращения к этим божествам - *ṣrī rādhakṛṣṇā* - [о] Радха и Кришна (М.166.5) и пр.

Вместе с тем, надо отметить, что связь тематики произведения с формами апеллятива выражена недостаточно четко. Можно указать случаи, когда даже гимн тому или иному божеству (напр., Шиве или Дурге) начинается с призыва к Ганеше (М.273 и М.392 соотв.).

Более яркий сравнительно с тематикой отпечаток накладывает на апеллятив принадлежность произведения к литературе определенной религиозной школы. Рукописи сикхского толка, как правило, начинаются с обращения к гуру (см. напр. М.487). Работы кришнаитского характера имеют в качестве апеллятива обращение к Кришне (см.напр. М.288). Апеллятивы типа *namo buddhāya* - слава Полностью Просветленному (М.423), *om nāmaḥ sarvvaṁjaya* - слава Мудрому (М.418), или *namo ratnatrayā* - слава Обладателю трех драгоценностей (М.427) характерны для буддийских манускриптов. Однако, и эта связь не является безусловной. Многие буддийские, кришнаитские, вешнунитские и др. рукописи начинаются с традиционного обращения к Ганеше.

Анализ аппелятивов индийских рукописей различного письма и языков показывает, что аппелятивы индийских рукописей кратки (развернутые аппелятивы встречаются как исключение) и стереотипны. Своего рода эталоном аппелятива можно считать обращение к богу Ганеше. Такой аппелятив присущ санскритским рукописям письма деванагари.

Второй характерной чертой индийских рукописей является колофон. Рукописи без него встречаются крайне редко, в основном — это тексты тантрического характера. Сборники или многотомные рукописи могут содержать не только общий колофон, но и колофоны каждого отдельного произведения или тома (М.101, М.102).

Колофон состоит из следующих основных частей — частицы *iti* — итак, имени автора, названия произведения, благословительных формул (обращений к божествам), даты, имени переписчика, названия места переписки. К этому изредка добавляется дата создания произведения, имя заказчика данной рукописи или какие-то личные высказывания переписчика. Однако, колофоны, содержащие все эти части, единичны.

Простейший колофон состоит из частицы *iti* и названия произведения — *iti gāmapratisthāvidhi* — итак, Рамапратистхавидха (М.344). Таких колофонов относительно немного — 18. Обычно это главы или части большого произведения, имеющие самостоятельное хождение.

Подавляющее большинство колофонов — около 2/3 — содержит частицу *iti*, название произведения и одну или несколько благословительных формул. Наиболее распространены следующие варианты:

а/ колофон состоит из частицы *iti*, названия произведения и благословительной формулы — *iti mālāsanskāra vidhi śubhamastu* — итак, Маласанскаравидхи, будьте благословенны (М. 127);

в/ колофон состоит из частицы *iti*, названия произведения, слова *saṃpṛaṇa* (*sampūrṇa*) — окончено и одной-двух благословительных формул — *ityatharvavede nārāyaṇopaniṣatsampūrṇa śubhamastu sarvajagatām* — итак, окончена Нараянаупанишад Атхарваведы, да пребудет благо над всем сущим (М.11);

с/ колофон содержит все вышеупомянутые части и набор благословительных формул — *śubhamastu sarvajagatām sukhī bhavatu lokaḥ śubhamastu lekhaḥkaraḥhakaḥṛitrṇaṃ* — да пребудет благо над всем сущим, да будут счастливы все живущие, да будут благословенны пишущие и читающие во всех трех мирах (М.49).

Около 100 единиц рукописей имеют в колофоне в добавление к уже упомянутым элементам дату.⁵ Только в десяти колофонах мы находим имя переписчика (напр. М. 467, М.506, М.507). Еще более редки рукописи, в колофонах которых указывается место переписки (напр. М. 38, М.153, М.266). Около двух десятков колофонов содержат личные высказывания переписчика в прозаической или стихотворной форме (напр. М. 50, М.298, М.343). Обычно это сравнительно краткие обращения к читателям, пожелания им мира и блага.

Колофоны, в которых заметно нарушается порядок следования вышеупомянутых элементов или приносятся добавления, как правило, принадлежат рукописям не индустского толка. Такова, например, рукопись Садхармапундарики, написанная письмом ланджа (М. 417).

Сопоставление колофонов рукописей различных языков и письма приводит к выводу, что колофоны индийских рукописей в целом кратки и однообразны. Своеобразным эталоном колофона можно считать колофон санскритской рукописи письма деванагари, содержащий в традиционном порядке следования частицу *itī*, имя автора, название произведения, одну—две благословительные формулы и нередко датировку. Существенные отклонения от подобного эталона в большинстве случаев указывают на принадлежность произведения к литературе определенной религиозной школы.

Третьей важной формальной характеристикой индийских рукописей служит система датировки. Обзор рукописного фонда выявляет, что значительная часть рукописей — около 1/4 — датирована. Из этих рукописей 3/4 датировано наиболее распространенным в Индии календарем — викрам самват.⁶ Следующую по величине группу датированных рукописей — около 1/6 — составляют манускрипты, помеченные календарем шака.⁷ Несколько рукописей (5 единиц) имеют двойную датировку, как по системе викрам самват, так и по системе шака. Это обычно произведения несколько выходящие из традиционного ряда — календаря (М.321, М.322), рукописи письма джайна—деванагари (М.241) и пр. Небольшая группа рукописей (6 единиц), преимущественно непальского письма, датированы непала самват.

Как показывают наблюдения, довольно четко прослеживается взаимосвязь между той или иной календарной системой и соответствующим письмом. В рукописях письма деванагари (язык санскрит, пракриты, хинди) употребляется календарь викрам самват, в рукописях бенгальского письма (язык санскрит, невари) — календарь шака, в

рукописях непальского письма (язык санскрит, невари) – календарь непала самват. Отдельные исключения, как, например, рукопись Кавьяпракаша автора Маммата (М.191), написанная письмом деванагари и датированная календарем шака, редки.

Дата в индийских рукописях обычно пишется цифрами и стоит в колофоне произведения, причем, как правило, (но не обязательно) ей предшествуют слова "самват", "шака" или "непала самват". Если рукопись сборная или многотомная, дата может находиться в одной из частей сборника или в одном из томов (напр., М. II4 – три тома, датирован только первый). Иногда дата стоит вне текста, где-нибудь на заглавном листе или на полях рукописи (М.295). Имеются также рукописи, в которых мы встречаем так называемую развернутую датировку, т.е. указан не только год, но и месяц (сезон) и день (см. колофон рукописи Сиддханатарахасьодахарана автора Вишванатха – М. 290).

Интересную, но малочисленную группу (5 единиц) составляют рукописи, в которых год обозначен не цифрами, а словами, имеющими в качестве одного из значений определенное число (см. напр., М. 202, М.238, М.300).

Таким образом, обзор общих принципов построения индийских рукописей показывает, что эталоном можно считать формальные характеристики (аппелятивы, колофоны, систему датировки), присущие санскритским рукописям письма деванагари (причем, преимущественно произведений классических или популярных). Все остальные рукописи, будь то произведения на санскрите, написанные другим письмом, а не деванагари, или оригинальные произведения на других языках, кроме санскрита, как правило, сохраняют формальные черты, характерные для санскритской рукописи, и нередко рукопись на бенгали или хинди имеет традиционный санскритский аппелятив и колофон. Этот эталон довольно жесткий, хотя в его пределах возможны и определенные вариации. Любое, даже незначительное отклонение от подобного эталона указывает, как правило, на принадлежность произведения к литературе определенной религиозной (реже местной) школы.

¹ Подробнее см.: В.С.Воробьев-Десятовский, Собрание индийских рукописей Института востоковедения Академии наук СССР, – "Ученые записки Института востоковедения", IX, Л., 1954, с.128-145; Г.А.Зограф, Описание рукописей хинди и панджаби Института востоковедения, М., 1960, с.5-10.

² Рукописи без вступительной формулы встречаются как исключение, преимущественно в тантрических текстах или в отдельных частях сборников.

³ М.- Н.Д.Миронов, Каталог индийских рукописей, вып. I, Пг., 1914.

⁴ В начале рукописи может встретиться обращение к трем и более божествам.

⁵ О датировке рукописей см. ниже.

⁶ Летоисчисление по календарю викрам самват начинается с 57 г. до н.э.

⁷ Летоисчисление по календарю шака идет с 15 марта 78 г. н.э.

А.Г.Сазыкин

О ПЕРИОДИЗАЦИИ ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОЙРАТСКОГО ЗАЯ-ПАНДИТЫ

Многогранная деятельность ойратского Зая-пандиты (1599-1662) привлекала внимание многих ученых-востоковедов. Наибольшую известность принесло ему создание в 1648 г. ойратского "ясного письма". Значительный вклад Зая-пандита внес и в развитие монголоязычной литературы в качестве переводчика с тибетского языка большого числа сочинений.

Однако в монголоведной литературе существуют расхождения в отношении периодизации переводческой деятельности Зая-пандиты. Возникли эти расхождения оттого, что биограф Зая-пандиты - Ратнабхадра, перечисляя сочинения, переведенные его учителем, указывает, что переводы эти были выполнены за время "от года тигра до года тигра", не указывая при этом дополнительных элементов, которые бы позволили точно установить их эквивалент по европейскому летоисчислению. По монгольскому календарю год тигра в сочетании с различными стихиями повторяется каждые двенадцать лет. Поэтому воз-

можно три варианта периодизации, хронологически совпадающие с годами его деятельности среди монголов и ойратов. Это могут быть либо период с 1638 по 1650 гг., либо с 1650 по 1662 гг. и, наконец, это может быть период, объединяющий оба предыдущих, то есть 1638-1662 гг.

В литературе широко распространено мнение, что свои переводы Зая-пандита осуществил в течение второго периода, то есть за время с 1650 по 1662 гг. Но здесь неизбежно возникает противоречие, на которое указал исследователь творчества Зая-пандиты - Х.Лувсанбалдан: "Ратнабхадра пишет, что Зая-пандитой переведено 177 сочинений между 1650 и 1662 гг. (от года барса до года барса). Однако здесь на наш взгляд допущена ошибка. Нам известно, что некоторые из них переведены Зая-пандитой до создания "ясного письма": "Биография Панчена" в 1642 г., "Пачой" (Эгзийн ном) - в 1643 г., "Мани гамбум" - в 1643-44 годах".¹ Таким образом, Х.Лувсанбалдан, не сомневаясь в том, что указанные Ратнабхадрой годы непременно соответствуют периоду между 1650 и 1662 гг., считает это свидетельство автора биографии Зая-Пандиты ничем иным, как ошибкой, хотя среди прочих достоинств биографии Зая-пандиты ученые отмечают исключительную точность Ратнабхадры в описании событий.²

Впервые столь распространенную ныне периодизацию переводческой активности Зая-пандиты предложил К.Ф.Голстунский³, исходя, видимо, из того предположения, что все свои переводы Зая-пандита выполнил на созданном им "ясном письме". Это предположение, однако, не имеет достаточного подтверждения и по настоящее время, поскольку не найдено ни одного автографа самого Зая-пандиты: более того, Д.Кара высказывает мнение, что и после создания "ясного письма" Зая-пандита не перестал пользоваться уйгуро-монгольским алфавитом⁴.

Самые старые сохранившиеся рукописи, содержащие переводы Зая-пандиты, написаны именно на уйгуро-монгольском письме; ойратские же рукописи, "в которых он указан переводчиком, относятся к более поздним временам, в лучшем случае к началу XVIII в."⁵ В качестве доказательства "несомненности" факта, что Зая-пандита переводил с тибетского языка только на ойратский язык и записывалось это исключительно на "ясном письме", некоторые авторы ссылаются на специфичность зая-пандитовской терминологии, полагая ее особой "ойратской философской терминологией". Монгольский

ученый Б.Ринчен пишет: "Ойратские переводы с тибетского... всегда несколько отличаются от монгольских переводов тех же сочинений своей терминологией. В этом можно усмотреть стремление создателя калмыцкой буддийской литературы создать свою ойратскую философскую терминологию, не всегда следующую общемонгольской".⁶

Но все сказанное выше свидетельствует лишь об особенностях языка Зая-пандиты, специфичности его терминологии вообще. Особенность эта достаточно отчетливо прослеживается в его переводах, сохранившихся на уйгуро-монгольском письме, и в ряде случаев именно характерность и устойчивое своеобразие терминологии Зая-пандиты позволяет установить его причастность к переводу сочинений, написанных на старомонгольской графике.

Другой вариант периодизации переводческой деятельности Зая-пандиты имеется в выполненном Г.Н.Румянцевым в 1938 г. переводе биографии Зая-пандиты, где указано, что все переводы, поименованные в жизнеописании ойратского просветителя, были осуществлены в период с 1638 по 1650 гг.⁷, и по настоящее время это, пожалуй, единственный случай такой датировки, хотя в самой биографии содержится достаточно свидетельств в пользу именно подобной периодизации. Уже в кратком оглавлении, помещенном на первых листах биографии, читаем: "Рассказ о том, как он выехал из Тибета и, став ламой монголов и ойратов, переводил священные книги и распространял религию в семи хошунах и у четырех ойратов"⁸. В этой главе описываются как раз события 1638-1650 гг. и, как видно из заглавия этой части, задачи перед Зая-пандитой стояли весьма конкретные - переводить священные книги. Еще раз это подтверждается при описании отъезда Зая-пандиты из Тибета, где в напутствии Далай-ламы вновь сообщается о цели его путешествия: "Ради меня ступай к говорящим по-монгольски; переводом священных книг сделай пользу религии и живым существам".⁹

Трудно предположить, чтобы Зая-пандита отложил выполнение этого наказа на целых 12 лет, да и в биографии сообщается о его переводческой активности именно в период 1638-1650 гг.¹⁰ Подтверждают это и сведения, содержащиеся в колофонах ряда сочинений, переведенных Зая-пандитой. Так, например, в колофонах сочинений: "Bodhi-sadu-yin unal mörgül kemekü sudur", "Pančen xutuqtu-yin tuuñi ", "Xutuqtu Darā ekeyin maqtal " , "Sayibēr odoqsan sañin tododxun üyiledküi erdeni sayin zarliqgiyn sara nom ğarxui kemekü " , инициатором переводов названа Тайш-ахай, о которой

известно, что она умерла в 1644 г.¹¹. Имя этой Тайш-ахай лишь один раз встречается в биографии Зая-пандиты и именно в связи с ее кончиной, зато имя второго заказчика, помещенное в колофонах двух первых из вышеперечисленных сочинений, имя Очирту-тайджи неоднократно упоминается в жизнеописании Зая-пандиты. До 1644 г. Зая-пандита дважды гостил у Очирту-тайджи - в 1639 и 1642 гг. Можно предположить, что во время этих визитов и были переведены указанные сочинения. Действительно, одно из них - "Биография Пан-чена" по свидетельству биографии Зая-пандиты было переведено как раз в 1642 г.¹²

Все это убедительно свидетельствует об активной переводческой деятельности Заяпандиты в период 1638-1650 гг., и Ратнабhadра, доведя повествование о жизни своего учителя до 1650 г., и как бы подводя итог деятельности его за этот период, приводит список выполненных Зая-пандитой переводов, в конце прибавив: "Хутукту Зая-пандита", с непоколебимой волей занимаясь в школе, достиг пределов знания и возвратился на родину. Переведа поучения Будды и шастры, распространял религию всеведущего Будды"¹³.

К.Ф.Голстунский в своем кратком изложении биографии Зая-пандиты, дойдя до этого же места, вдруг неожиданно заключает, что литературная деятельность Зая-пандиты "... выразилась как результат двенадцатилетних его трудов с ... 1650 по 1662 гг. в переводе многочисленных сочинений"¹⁴, а затем, следуя за повествованием Ратнабhadры, продолжает описание событий, начиная с 1650 г., когда Зая-пандита вторично отправился в Тибет, где и провел два года. В том, что в эти годы он не занимался переводами книг, убежден, по-видимому, и Д.Кара, который, придерживаясь установившейся периодизации переводческой деятельности Зая-пандиты, отбрасывает все же годы пребывания последнего в Тибете, ограничивая, таким образом, этот период 1652-1662 годами¹⁵.

По возвращении из Тибета в 1652 г. Зая-пандита продолжил свою религиозно-проповедническую деятельность среди ойратов и Ратнабhadра скрупулезно, шаг за шагом описывает различные события этого периода: участие Зая-пандиты в похоронных обрядах, в освящении вновь построенного храма, пишет также о том, что его учитель неоднократно объяснял книги, но ни слова не упоминает о том, переводил ли в это время Зая-пандита книги. Более того, за год до смерти, в 1661 г., Зая-пандита отклонил просьбу перевести биографию Падма Самбавы, сославшись на старость и болезни, и посоветовал читать его переводы, перечислив при этом важнейшие из них.

Можно было бы предположить, что в этот период своей жизни (1650-1662 гг.) Зая-пандита, находившийся уже в преклонном возрасте, оставил работу над переводами книг и занимался главным образом проповеднической деятельностью, как об этом и сообщается в заглавии этой части биографии: "Рассказ о том, как снова вернувшись в страну ойратов, опять проповедывал священное учение обладающим счастливою судьбою"¹⁶. Но хотя это предположение подтверждается многими фактами из самой биографии Зая-пандиты, тем не менее сведения, помещенные в колофонах целого ряда зая-пандитовских переводов, с наименьшей убедительностью свидетельствуют о том, что и в течение второго периода Зая-пандита не перестал переводить книги с тибетского языка.

В колофонах этих, переведенных Зая-пандитой сочинений, не указаны точные даты переводов, однако в большинстве из них помещены имена заказчиков, что дает возможность довольно точно датировать некоторые из них. Здесь очевидна заслуга Ратнабхадры, описавшего столь подробно и последовательно все значительные и даже незначительные события из жизни Зая-пандиты, все его многочисленные путешествия и встречи. Упоминаемые в колофонах имена многих заказчиков встречаются также и в биографии Зая-пандиты, и становится очевидным, что часть этих переводов могла быть выполнена только после возвращения Зая-пандиты из Тибета в 1652 г. Например, по свидетельству биографии, Зая-пандита впервые встретился с Ачиту-цорджи, инициатором перевода таких сочинений, как: "Xutuqtu ye-ke toniluqsani čoq-tu delgerüfilüqči kemekü yeke kölgöni sudur" , "Xutuqtu čaqlaši ügei nasun belge biliqtü kemekü yeke kölgöni sudur" , "Bodhi mör " ; и др., только в 1652 г.¹⁷, следовательно и переводы эти могли быть осуществлены не ранее этой даты.

Как видно из всего сказанного выше, переводческая деятельность Зая-пандиты не ограничивалась каким-то одним из периодов его пребывания среди монголов и ойратов, а продолжалась на протяжении всего этого времени, и нет необходимости, из каких бы то ни было соображений, втискивать годы переводческой деятельности Зая-пандиты в "прокрустово ложе" того или иного периода его жизни, что неизбежно порождает множество противоречий и допущений. Следовательно, между указанными Ратнабхадрой годами тигра лежит двадцатичетырехлетний период с 1638 по 1662 (точнее 1661) годы, то есть

все то время, что Зая-пандита провел среди своих соплеменников. Предложенная нами периодизация переводческой деятельности Зая-пандиты объясняет существование переводов Зая-пандиты как на уйгуро-монгольской графике, так и на "ясном письме"; не противоречит свидетельству биографии Зая-пандиты о его ранних переводах и таким образом снимает обвинение в недобросовестности с автора биографии - Ратвабхадры и делает понятным, как Зая-пандита "успел" перевести с тибетского языка такое огромное число сочинений¹⁸.

¹ Х.Лувсанбалдан, Тод үсэг, тууний дурсгалууд, Улаанбаатар, 1975, с.332.

² Г.И.Михайлов, Литературное наследство монголов, М., 1969, с.93.

³ К.Ф.Голстунский, Монголо-ойратские законы 1640 года, СПб, 1880, с.124.

⁴ Д.Кара, Книги монгольских кочевников, М., 1972, с.79.

⁵ Там же, с.79.

⁶ Б.Ринчен, Ойратские переводы с китайского, - "Rosznik Orientalistyczny", XXX, I, Warszawa, 1966, с.64.

⁷ Г.Н.Румянцев, "Лунный свет - история раб-дхам Зая-пандиты". (Перевод с ойратского), ч.П, машинопись, Архив востоковедов, ЛОИВ, Р.1, оп.3, ед.хран.44. (Далее: Архив ЛОИВ).

⁸ Там же, с.3.

⁹ Там же, с.5.

¹⁰ Там же, с.10.

¹¹ Лувсанбалдан, Тод үсэг, тууний дурсгалууд, с.125-145.

¹² Архив ЛОИВ, с.9.

¹³ Там же, с.10.

¹⁴ Голстунский, Монголо-ойратские законы 1640 года, с.124.

¹⁵ Кара, Книги монгольских кочевников, с.78.

¹⁶ Архив ЛОИВ, с.3.

¹⁷ Лувсанбалдан, Тод үсэг, тууний дурсгалууд, с.131-132.

¹⁸ Разные авторы называют различное число переводов Зая-пандиты. Так, например, А.М.Позднеев насчитывает 209 переводов Зая-

пандиты, которые, по его мнению, должны составить приблизительно до 800 томов. См. Позднеев, А.М., Ответ Н.И.Веселовскому. По поводу его критической статьи "О монгольской летописи Эрден-ийн эрихэ", в подлинном тексте, с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 год, - "Журнал министерства народного просвещения", 1903, с.299.

Т.И.Султанов

ИЗВЕСТИЯ МИРЗЫ ХАЙДАРА ДУГЛАТА И СЕЙФИ ЧЕЛЕБИ О ТИБЕТЕ И ТИБЕТЦАХ XVI в.

Число мусульманских источников, содержащих известия о Тибете и тибетцах довольно значительно,¹ в них имеется ценный географический и историко-этнографический материал, который почти не использован специалистами-тибетологами. В частности, представляют интерес сообщения об этой стране и ее жителях в трудах двух мусульманских авторов XVI в.

I. Мирза Хайдар Дуглат (1500-1551) находился на службе у Султан Саид-хана, правителя Кашгара и принимал личное участие в военных походах могольского хана в Бадахшан, Кафиристан, Ладак и Тибет. Описание этих походов он включил в свой исторический труд "Тарих-и Рашиди", написанный в Кашмире между 1541 и 1546гг.²

Согласно сведениям Мирзы Хайдара, Тибет стал подвергаться нападениям могольских войск под предлогом "священной войны", начиная с XV в. К концу этого столетия Мир-Вали, военачальник Абу-Бекр-мирзы, основателя независимого государства с центром в Яркенде, покорил Каратегин, Бадахшан и "все области Болора и Тибета до Кашмира".³ В правление Саид-хана (1514-1533) Ладак и прилежащие районы подверглись нападению сначала Мир-Мазида (около 1517 г.), а затем и самого хана (начало похода - июль 1532 г.), причем во главе могольского отряда стоял Мирза Хайдар Дуглат.

К сожалению, большинство приводимых Мирзой Хайдаром географических названий и названий крепостей трудно локализуется. По словам автора, конечным пунктом на пути в Центральный Тибет был перевал Аскабрак (Астабрак), откуда "до Урсанга оставалось восемь дней пути". Очевидно, под Урсангом здесь имеются ввиду централь-

ные провинции Тибетского плоскогорья, т.е. Уй и Цзан⁴, названия которых в устной речи произносились обычно слитно. В таком случае Мирза Хайдар хотел проникнуть с отрядом до столицы Тибета г. Лхасы, и именно там разрушить самые большие храмы с идолами. Однако, цель похода не была достигнута, и в "Тарих-и Рашиди" описываются главным образом западные районы Тибета, так называемый Малый Тибет. Тем не менее, его разнохарактерные сведения об этом крае и его жителях любопытны во многих отношениях, главное, они основаны не на литературных материалах, а представляют собой запись личных впечатлений автора и рассказов самих тибетцев о себе.

Вот как, например, оценивает достоинство сообщаемых им сведений сам Мирза Хайдар: "В таких основательных трудах, как "Му-джам ад-булдан", "Джам-и гити-нумайи", "Мулхаккат-и сурах" и других Тибет не описывается так, как прочие страны, а только упоминается, что есть такая область и приводятся относительно нее кое-какие выдержки. Короче, о том, что представляет собой Тибет, в них нет никаких сведений. Поэтому я отважился привести о стране Тибет некоторые подробности, которых нет ни в одной книге⁵. Сведения эти следующие.

Страна Тибет, пишет автор, обширная страна; протяженность ее в длину от Рикан Байд, что между севером и западом, по направлению к Бекани, что между югом и востоком, восемь месяцев пути; в ширину - не менее одного месяца пути. Рикан Байд граничит с Болором, а Бекани соседствует с Джуджи (Худжи) и Салар, которые подвластны "китайскому канджанфу". К Болору подступают отроги яркендских гор Расткам и Тагдум Баш, которые, пересекая его, уходят в глубь Тибета. Все горы, что между Яркендом и Кашмиром, суть тибетские владения и называются Балти. Там есть горы, пишет далее автор, которые более обширны, чем Алай и Памир; ширина этих гор в Балти составляет 20 дней пути. Перевал, восходящий со стороны Яркенда, - это перевал Санджу, а перевал, нисходящий к Кашмиру, - это перевал Аскарду; от одного перевала до другого 20 дней пути. Кыблой и Кавсой всего Тибета является Урсанг.

В то время жители Тибета, по рассказам Мирзы Хайдара, подразделялись на две группы: одна называлась Чампа (Чанба), т.е. кочевники, а другая - Пулпа, т.е. оседлые; причем кочевники всегда находились в зависимости от какой-либо части оседлых жителей. Кочевники Тибета, по словам автора, имели странные обычаи, ко-

торых "не встретишь ни у одного другого народа". Они ели мясо и все другие пищевые продукты только в сыром виде и не имели представления об их приготовлении. В качестве гужевой силы тибетские кочевники использовали исключительно овец. Они седлали их вьючным седлом, затягивали подпругой и навьючивали. Во время перекочевок ноша оставалась на спине животного, и снимали ее лишь в случае крайней необходимости.

Чампа, т.е. кочевники, по описанию Мирзы Хайдера, вели следующий образ жизни. Зимой они спускались к западным и южным склонам упомянутых гор, т.е. к Хиндустану и везли с собой китайские товары, соль, цытварный корень, кутасы, золото, а также шали — традиционно тибетское изделие. В хиндустанских горах они продавали их, а с наступлением весны вновь возвращались в Тибет и увозили местные товары: домашнюю утварь, пряности, рис и пшеницу, нагрузив все это на своих овец. Со своими многочисленными стадами, они постепенно продвигались вперед по направлению к Китаю, куда добирались к зиме. Накупив весной такие индийские и тибетские товары, которые пользовались спросом в Китае, они продавали их там зимой и возвращались к себе в Тибет весной, набрав китайских товаров. В следующую зиму они вновь шли в Хиндустан. Так они и проводили одну зиму в пределах Хиндустана, а другую — в Китае, постоянно кочуя с товаром из конца одной страны в конец другой. "Таков образ жизни всех Чампа, — пишет Мирза Хайдар. Тибетские Чампа иногда перевозят до 10 000 тюков-овец, каждый тук-овца, можно сказать, весит двенадцать маннов".

"Эти Чампа — многочисленный народ, если принять во внимание, что одно их племя, называемое Дулла, насчитывает более 50 000 семей-кибиток (хане)". Далее автор рассказывает, что он спрашивал у почтенных людей Чампа о численности их родов, но они не смогли дать ему точный ответ.

Во многих районах обитания Чампа имелись золотые прииски. Среди них, по словам автора, были два удивительных прииска. Один из них моголы называли "Алтунджуй-и Тибет", и он разрабатывался частью племени Дулла. Из-за сильных холодов работать в приисках можно было не более сорока дней в году. Разработка производилась следующим опособом. На поверхности земли выкапывали яму, достаточную, чтобы в нее мог влезть человек. Под землей несколько таких ям соединяли вместе. Число ям было довольно значительным, так что под землей постоянно находилось не менее трехсот человек. Для освещения пользовались очищенной пеной

овечьего масла, ибо "в этих ямах никакое другое масло не горит". Из этих ям они выносили на поверхность землю, промывали ее или просеивали. "Как рассказывали мне, - пишет Мирза Хайдар, - в одном решете породы содержится иногда два мискаля (D 71, с. 392 - в рукописи десять мискалей) золота". Каждый трудился на себя и мог в течение рабочего дня обработать полных двадцать решет золотосной глины.

"Их улемы называются ламами", - пишет далее Мирза Хайдар. Однако в зависимости от степени учености каждый из них именовался по-разному: подобно тому, как у мусульман говорили "имам" и "мудитахид", они именовали их "тункани" и "каджеве". По словам автора, он через посредство переводчика имел с ними много бесед. К сожалению, переводчик, когда речь заходила об отличительных особенностях учения, не мог ни понять, ни разъяснить многие вопросы, так что беседа оставалась незаконченной. Тем не менее, пишет Мирза Хайдар, "мне удалось выяснить о их религиозных принципах и догмах следующее". Далее он излагает рассказы лам об учении Шакьямуни.

Сообщения Мирзы Хайдара о Тибете и тибетцах интересны во многих отношениях. Из его сочинения, например, мы только и можем определить границы средневекового княжества Болор. Его рассказы о походе моголов с подробным описанием маршрутов движения войск содержат, в частности, обильный и достоверный материал для изучения военно-политических событий, происходивших в юго-восточной части Средней Азии, и имеют первостепенное значение для выяснения исторической географии и топонимики Малого Тибета в XVI в. Сообщения Мирзы Хайдара о занятиях тибетцев, их торговых связях и предметах торговли представляются уникальными, и эти рассказы заимствовались из "Тарих-и Рашиди" более поздними мусульманскими авторами ("Бахр ал-асрар").

П. Сейфи Челеби, османский автор XVI в., написал свой труд в 990/1582 г. Сочинение Сейфи, которое сам автор называет "Таварих", состоит из девяти глав. В некоторых главах есть оригинальные сведения о торговле, предметах торговли, верованиях и обычаях отдельных народов. В основе этих сведений, видимо, лежат устные сообщения купцов и путешественников. Характерен в этом отношении небольшой раздел о Тибете.⁶

"О правителе калмаков и о Тибете. На окраинных территориях Китая построено много укреплений для защиты пограничных владений

ний от набегов калмаков. С другой стороны [северо-запад] вырыты рвы для того, чтобы защититься от грабежей тибетцев. Поскольку они наводят меньше ужаса на китайцев, чем калмаки, рвы эти наполнены только водой и служат им лишь препятствием...

Одну из сторон Китая составляет вилайет Тибет — обширная и благоустроенная страна. Она управляется не общим государем, а отдельными владетелями, пребывающими в разных городах и непрерывно воюющими между собой. Если на них нападает внешний враг, они объявляют перемирие в своих распрях и, оказывая друг другу помощь, выступают против общего врага совместно. Это — страна открытых лесами крутых гор, которые имеют в некоторых местах ущелья. Когда хакан посылает войско, тибетцы занимают эти ущелья и обороняют таким образом свои земли. Они признают [тем не менее] власть хакана, хотя время от времени и выступают против него. Из страны хакана к ним вывозят нечто вроде кофе, называемого чаем. Если тибетцы не пьют его, то испытывают мучение подобно курильщикам опиума. Климат Тибета нездоровый, но чай уничтожает пагубное влияние климата. Поэтому они внешне изъявляют дружбу по отношению к хакану. Одежда жителей Тибета вся черная. Золота у них так много, что из него сделаны их большие блюда. Тибетцы маленького роста*.

Как видно из сочинения Мирзы Хайдара Дуглата и Сейфи Челеби, мусульманские источники содержат ценный географический и историко-этнографический материал о тибетцах, который, однако, нуждается в тщательном научном комментировании. Заслуживает внимания, например, сообщение Сейфи Челеби о торговле чаем: во-первых, как отметил еще В.В.Бартольд, оно показывает, что слово "чай" проникло в турецкий язык не через посредство русского языка, а было известно малоазиатским туркам задолго до начала торговли чаем между Россией и Китаем⁷; во-вторых, попытка Сейфи объяснить своим читателям слово "чай", сравнивая его с кофе, показывает, что ко времени написания сочинения чай в Турции не был еще распространенным напитком.

¹ В.В.Бартольд, Сочинения, т.Ш, М., 1965, с.509-513.

² Мы пользовались персидским оригиналом "Тарих-и Рашиди" по трем рукописям ИВ АН СССР: В 648, л.217а и сл.; С 394, л.161а и сл.; D 71, с.387 и сл. В списке под шифром С 395 главы о Тибете

и его жителях, равно как начальные главы описания похода моголов на Тибет, отсутствуют. См. также: Ч.Ч.Валиханов, Собрание сочинений в пяти томах. Том II. Алма-Ата, 1964, с. 448-455, 474-481; The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlat. A History of the Moghuls of Central Asia. An english version. Edited ... by N.Elias. The translation by E.D.Ross. London, 1895, p. 403 sq.

³ Тарих-и Рашиди, С 395, л. 236а.

⁴ Е.И.Кычанов, Л.С.Савицкий, Люди и боги Страны Снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М., 1975, с. 12.

⁵ Тарих-и Рашиди, С 394, л. 161аб; D 71, с. 388.

⁶ Перевод выполнен нами по микрофильму Лейденской рукописи; шифр ЛО ИВ АН СССР № 248, л. IIб, I7а-18а.

⁷ В.В.Бартольд. Рец. на: Н.В.Кюнер, Описание Тибета, ч. I-2. Владивосток, 1907-1908, - ЗВОРАО, т. XIX, СПб., 1910, с. 0180.

И.Е.Фадеева

РЕДКАЯ РУКОПИСЬ ИЗ СОБРАНИЯ ЛО ИВ АН СССР О ПРИДВОРНОМ
ЭТИКЕТЕ ОСМАНСКИХ СУЛТАНОВ (XV в.).

В собрании ЛО ИВ АН СССР под шифром С 804 хранится редкая турецкая рукопись, не зафиксированная ни в одном известном нам зарубежном каталоге. Ее автором является везир Абдулрахман ат-Тавффи (л. 2а), составивший сочинение в 1676 г. в период правления султана Мехмеда IV (1648-1687) по заказу великого везира Мустафы-паши.

Впервые на сочинение Абдулрахмана ат-Тавффи обратил свое внимание известный русский турколог В.Д.Смирнов и дал его описание в работе "Manuscrits turcs de l'Institut des langues orientales" ¹, содержащей описание турецких рукописей в коллекциях Учебного отделения восточных языков при Азиатском департаменте Министерства иностранных дел. Описание рассматриваемой нами рукописи входит также во второй выпуск описания турецких рукописей ЛО ИВ АН СССР, подготовленный к печати Л.В.Дмитриевой и

С.Н.Муратовым. Авторы этого описания дают свое, условное название сочинения - "Каваним-и давлати ахамми ва дастур ал-амалии аз-зами" (Важнейшие законы и самые необходимые инструкции государства), что является произвольно взятой выдержкой из предисловия автора, который сам не приводит точного названия своего сочинения.

Во введении Абдурахман ат-Тавфи сообщает, что написал сочинение с целью фиксации "некоторых наиболее важных законов, ... а также обычаев, касающихся высших сановников султаната" (л.2а). Труд был составлен, по словам автора, в связи с "исчезновением с течением времени [людей], сведущих в законах церемоний османских султанов" (л.2а).

Начало рукописи - стихотворное. Время переписки - конец ХУШ в. Место переписки - Турция. Бумага - европейская. Черная тушь и красная краска. Текст в золотой рамке. Почерк - насх.

Л.В.Дмитриева и С.Н.Муратов в описании данной рукописи указывают, что сочинение в каталогах не отмечено. В библиографии к описанию рукописи авторы никаких дополнительных сведений о ней не приводят, ссылаясь лишь на указанное выше описание рукописей В.Д.Смирнова. Между тем известный турецкий историк И.Х.Узунчаршылы в своем фундаментальном исследовании по придворной организации в Османской империи² в библиографическом разделе своего труда приводит имя автора интересующего нас сочинения, Абдурахмана ат-Тавфи, а также название его сочинения - "Кануннаме" (Книга постановлений). По сведениям И.Х.Узунчаршылы, приведенным там же, сочинение в 1912 г. было издано в 3-м номере турецкого исторического журнала "Милли тетебдиллер мецмуасы" (Журнал национальных исследований).³

Наконец, описывая придворную одежду ряда высших сановников османского государства, И.Х.Узунчаршылы отсылает читателя к работе Эсада-эфенди "Тешрифат-и кадиме" (Древний церемониал) указывая на то, что последний использовал в своем труде "Кануннаме" Абдурахмана-паши.⁴ Таким образом, мы можем сделать вывод, что рассматриваемая нами рукопись имеется в одном из книгохранилищ Турции.

Сочинение Абдурахмана ат-Тавфи состоит из 39 небольших глав, названия которых дают представление об основном содержании рукописи. 16 глав посвящено описанию прав и обязанностей, придворного костюма, табеля о рангах высших должностных лиц государ-

ства, относящихся к правящей элите — великого везира, каймакама, дефтердара, реис уль-китаба, капудан-пеши, нишенджи, янычарского аги, кадияскеров, бейлербеев, санджакбеев, аг султанского дворца и придворного этикета.

Остальные главы по содержанию можно подразделить следующим образом: большая часть их посвящена церемониалу и этикету проведения султанских диванов, на которых присутствуют высшие должностные лица государства; другая часть глав посвящена ритуалу выдачи жалованья, и, наконец, церемониалу приема иностранных послов. Один раздел рукописи посвящен любопытному обряду обращения в ислам, проводившемуся при дворе турецкого султана.

Несколько особняком стоят в сочинении главы о регулировании системы базарных цен и обязанностях ответственных за это османских чиновников, о сумме пенсий ряда высших представителей османской бюрократии, а также об установлениях, связанных со сбором ряда налогов: ресм-и кисмет (налог на ввод в наследство), ресм-и энкихе (налог на заключение браков), ресм-и китабет (налог на составление кадийских записей). Сбор перечисленных налогов входил в функции кадиев, судей, обязанности и права которых также зафиксированы в данном сочинении.

Сочинение Абдуррахмана ат-Тавфи не является сборником законов в точном смысле этого слова. В.Д.Смирнов, отмечая значение этого сочинения, указывал, что оно любопытно с точки зрения описания "винтиков правительственного механизма, того, что являлось османским колоссом".⁵

Рукопись, с представленными в ней в систематизированном виде сведениями о функциях высших представителей правящего класса Османской империи в XVII в., а также этикете и церемониале султанского двора и Порты, дает представление об организации и структуре политической власти в османском государстве. Сочинение Абдуррахмана ат-Тавфи дает материал для исследования проблемы функциональных взаимосвязей отдельных частей правительственного механизма в рамках общей административной структуры.

Таким образом, редкая турецкая рукопись С 804 из собрания ЛД ИВ АН СССР является, на наш взгляд, ценнейшим письменным памятником по истории и истории культуры средневековой Турции.

I W.D.Smirnow, *Manuscripts turcs de l'Institut des langues orientales*, — Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales, Saint-Petersbourg, 1897, n.VIII, p.6-8.

² I.H.Uzunçarşılı, Osmanlı devletinin saray teşkilatı, Ankara, 1945.

علی تنبعلر مجموعه سی، استانبول، ۱۳۲۱، ج ۱، ص ۳۳.

К сожалению, именно третий номер журнала отсутствует в библиотеке ЛО ИВ АН СССР. Выдержка, которую приводит И.Х.Узунчаршылы на с.264 своего исследования, полностью совпадает с текстом рукописи (л. 366), имеющейся в собрании ЛО ИВ АН СССР.

⁴ I.H.Uzunçarşılı, Op.cit., s. 219. Эсад-эфенди - известный османский историограф первой половины XIX в. Его труд "Тешрифат-и кадиме" был издан в Стамбуле в 1287 г.х. (1870-1871 гг.).

⁵ W.D.Smirnow, Op.cit., p.8.

	Стр.
К.Б.Кепинг. Выражение значения множественности в тангутском языке (имена)	248
К.К.Курдоев. Еще раз о формах множественного числа имени в курдском языке	256
Н.И.Носова. Именные и квазиименные формы глаголов в бирманском языке	259
Л.П.Смирнова. Вспомогательная функция глагола <u>гозаштён</u> в современном персидском просторечии.	262
И.И.Цукерман. К вопросу о возникновении и функционировании окказиональных форм (на материале хорасанского курманджи)	265
А.С.Четверухин. Вокализация именных морфологических показателей египетского языка старой и средней ступеней развития (общий обзор).	270
З.А.Юсупова. Классы глаголов в сулеманийском диалекте курдского языка	275

БИБЛИОГРАФИЯ

Г.С.Шрон. Материалы к библиографии работ сотрудников ЛО ИВ АН СССР за 1975 г.	280
---	-----

Подписано к печати 3/III-1977 г. А-02819
 объем 18,75 п. л. Тир. 250 экз. Зак. 82.

Цена 1р. 58к.

Офсетное производство 3-й типографии
 издательства "Наука"

Москва, К-45, ул. Жданова, 12/1.