

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ  
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ  
НАРОДОВ ВОСТОКА

XV ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ДО ИВ АН СССР

Часть I (1)

Москва 1981

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ  
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ  
НАРОДОВ ВОСТОКА

XV ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ИО ИВ АН СССР

(доклады и сообщения)

декабрь 1979 г.

Часть I (1)

Издательство "Наука"  
Главная редакция восточной литературы  
Москва 1981

**Редакционная коллегия:**

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

**© Ленинградское отделение  
Института востоковедения АН СССР**

**1981**

Е.И.Васильева

О ХРОНИКЕ МАХ ШАРАФ-ХАНУМ КУРДИСТАНИ -  
КУРДСКОЙ ПОЭТЕССЫ И ИСТОРИКА  
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

В Арделане - области Восточного Курдистана, служившей на протяжении ряда столетий одним из важнейших центров консолидации курдского этноса, в конце XVIII-XIX вв. возникает целая школа местных историографов, писавших главным образом на персидском языке. Среди них особое место принадлежит необычайно одаренной женщине - Мах Шараф-ханум Курдистани (1805-1847), больше известной под литературным псевдонимом Мастуре (перс. "спрятанная, целомудренная"). Единственный исторический труд, принадлежащий перу Мастуре, как и произведения других арделанских историографов (Мухаммада Шарифа, Мухаммада Ибрахима Ардалани, Хусрава ибн Мухаммада Бани Ардалана, Мирза 'Али Акбар-хана Садик ал-Мулка), посвящен многовековому правлению курдского княжеского рода Бани Ардалан, т.е. истории Арделанского княжества.

Арделанской историографии до последнего времени не уделялось большого внимания ни в отечественной, ни в зарубежной научной литературе. Большинство хроник представлены немногочисленными или даже уникальными рукописями. Судьба исторического труда Мастуре, по сравнению с сочинениями других арделанских историков, сложилась более счастливо. В 1946 г. в Сенендедже иранскому ученому Насиру Азадпуру удалось осуществить первое и пока единственное издание хроники Мастуре под условным, по-видимому, названием "Та'рих-и Ардалан" ("Хроника Арделана"). Издание выполнено типографическим способом по рукописи, которую Насиру Азадпуру удалось получить с большим трудом и после долгих поисков.<sup>1</sup> Существенным недостатком издания представляется отсутствие каких-либо указаний на то, по какой рукописи воспроизведен текст хроники и какие были допущены поправки при прочтении тех или иных мест манускрипта.

Сочинение Мах Шараф-ханум Курдистани, несмотря на наличие печатного текста хроники, осталось вне поля зрения исследователей курдской истории и литературы, и единственное краткое описание книги содержится в библиографическом труде Ч.А.Стори.<sup>2</sup> "Га'рих-и Ардалан" не переведена ни на один из восточных и европейских языков.<sup>3</sup> Подготовленный нами перевод хроники на русский язык является первой попыткой изучения этого памятника курдской историографии. В настоящей статье мы кратко остановимся на следующих вопросах: время написания книги; источники, которыми пользовался автор; степень оригинальности этого сочинения, как исторического источника.

Год, когда Мах Шараф-ханум начала писать свой труд, по изданному тексту хроники установить невозможно, хотя в первом разделе, посвященном происхождению рода Бани Ардалан, текущим годом называется 1262/1845-46 г. Заключить из этого, что работа над книгой началась в названном году, не позволяют следующие обстоятельства.

Во-первых, по сведениям, которыми располагал Насир Азадпур, первоначально автором было задумано описать правление лишь трех представителей семейства Бани Ардалан: Аманаллах-хана, Хусрав-хана и Риза-Кули-хана, которые были ее современниками,<sup>4</sup> - т.е. начать изложение истории Бани Ардалан с того, на чем остановился в своей хронике Мухаммад Шариф, автор "Зубдат ат-таварих-и Санандаджи". По словам Насира Азадпура, Мах Шараф-ханум взялась "з а з а в е р ш е н и е истории Арделана", но впоследствии от такого плана отказалась и приступила к написанию книги в ее настоящем виде. По всей вероятности, именно таким образом следует понимать и слова самой сочинительницы о намерении "з а в е р ш и т ь подробное изложение (прежних историков - Е.В.)".<sup>5</sup> Следовательно, первыми были написаны главы хроники, посвященные Аманаллах-хану и Хусрав-хану.

Во-вторых, из авторского вступления можно понять, что оно составлено после смерти отца Мастуре Абу-л-Хасан-бека и деда Мухаммад-ака, но при жизни мужа Хусрав-хана Накама, т.е. до 1250/1834-35 г.: "Ваша покорная служанка ... т е п е р ь я

---

<sup>4</sup> Хусрав-хан (1240/1824-25-1250/1834-35) был мужем Мастуре Аманаллах-хан приходился ей свекром, а Риза-Кули-хан - пасынком

украсила стан [своих] дарований убранством родства с той высокой династией (Бани Ардалан - Е.В.), а гордые плечи и грудь - нарядом соединения с тем прославленным семейством...".<sup>6</sup> Подтверждением того, что Мах Шараф-ханум начала свой исторический труд еще при жизни мужа, может служить тегеранская рукопись хроники, по-видимому, на основании которой годом написания сочинения Р.Леско назвал 1247/1831-32 г.<sup>7</sup>

Расхождение в датах, указанных в тегеранской рукописи и в изданном тексте "Та'рих-и Ардалан", объяснимо существованием по крайней мере двух авторских редакций сочинения. Изданная Насиром Азадпуром книга Мах Шараф-ханум, по всей вероятности, основана на самой поздней авторской редакции.

В главе "О правлении Сурхаб-бека и событиях, [что] случилось [в его время]" на двадцатой странице книги "текущим" назван 1242/1826-27 г. Как ни соблазнительно, памятуя о том, что Мастуре стала женой Хусрав-хана в конце 1241 или в начале 1242 г.х., и сопоставив эти даты со вступительными словами историка, приведенными выше, заключить, что написание указанной главы падает на 1242 г.х., от такого предположения приходится отказаться. Девятнадцать страницами ниже в разделе "О правлении Хан Ахмад-хана, сына Халу-хана, и коротко о доблести того властелина-миропокорителя" "текущим" годом снова поименован 1262 г.х. Поэтому появление в хронике 1242 г.х., как "текущего", можно объяснить либо допущенной при издании книги опечаткой (хотя в списке опечаток это место не указано), либо ошибкой переписчика рукописи, по которой готовился текст. Наконец, эта дата может указывать на время составления предварительных записей автора.

Последний раз "текущий" год (тоже 1262 г.х.) упомянут в одной из заключительных глав хроники при описании правления Риза-Кули-хана. 4-го зу-л-хиджа 1263/13 ноября 1847 г. - последняя дата на последней странице книги. Следовательно, Мах Шараф-ханум закончила написание своего сочинения (в его окончательном виде) в конце ноября - начале декабря 1847 г. Смерть помешала ей завершить свой труд, и концовка хроники фактически отсутствует. Рассказ обрывается обращением больной сочинительницы к богу.

В книге есть глава, не принадлежащая Мах Шараф-ханум Курдистани, - весьма ценное "Дополнение к книге", составленное дочерью Мастуре Мирза Абдаллахом мунши-баши Санандаджи, который известен как составитель антологии произведений арделанских поэтов под названием "Тазкире-йи Хадике-йи Аманаллахи".<sup>8</sup>

Дополнение занимает в издании хроники 12 страниц и доводит описание истории арделанских правителей до джумада I 1267/марта 1851 г. По тому, что 1267 г.х. дважды назван автором "текущим", можно заключить, что дополнение написано в 1267/1851 г., т.е. через четыре года после смерти Мах Шараф-ханум Курдистани.

Все сочинение Мах Шараф-ханум с точки зрения тех материалов, которые послужили автору источниками при его написании, можно разделить на две примерно равные части. Первая половина, охватывающая сорок глав хроники, написана с привлечением нарративных источников. Из них в первую очередь следует упомянуть "Шараф-наме" Шараф-хана Бидлиси, хотя Мастуре ни разу на это сочинение не ссылается. Кроме "Шараф-наме" она использовала в качестве первоисточников хроники арделанских историографов Мулла Мухаммада Шарифа и Хусрава ибн Мухаммада Бани Ардалана. Эти два автора неоднократно упоминаются в "Та'рих-и Ардалан" Мах Шараф-ханум Курдистани, однако, чаще всего она не называет источники информации, а в отдельных случаях ограничивается неопределенными указаниями, как-то: "писали также ...", "прославленные [историки] рассказывают ...", "историки [так] написали...".<sup>9</sup> Из этого можно заключить, что Мастуре обращалась и к другим произведениям арделанской и иранской историографии, однако, исторические сочинения трех названных курдских авторов явно послужили ей первоисточниками.

Детальное сопоставление отрывков из текста этих сочинений дают возможность представить характер заимствований Мах Шараф-ханум и степень зависимости ее книги от этих источников. Прежде всего следует отметить отсутствие текстуального тождества "Та'рих-и Ардалан" и сочинений Шараф-хана Бидлиси, Хусрава ибн Мухаммада Бани Ардалана и Мухаммада Шарифа. Даже в тех случаях, когда Мах Шараф-ханум предваряет свое повествование ссылкой на первоисточник, она рассказывает своими словами и использует свои литературные образы.

"Та'рих-и Ардалан" существенно отличается от трудов предшествующих арделанских хронистов и тем, что сочинительница вплотную подошла к критическому восприятию исторического источника. Если Хусрав ибн Мухаммад, которого от Мах Шараф-ханум отделяет всего десятилетие, совершенно не обращал внимания даже на согласование написанного со слов другого историка с собственными словами, то автор "Та'рих-и Ардалан" по возможности стремится проверить сведения одного первоисточника по другим

сочинениям и в ряде случаев указывает, что представляется ей истинным: "У меня больше доверия к первому рассказу. Почему?".<sup>10</sup> И хотя сомнения в достоверности тех или иных сведений выражены в хронике с большим тактом, позиция Мах Шараф-ханум заметно контрастирует с наивной верой во все написанное, свойственной ее предшественникам.

Критерием оценки сообщаемых в источниках сведений для историка служили местная устная традиция и семейные предания. Такие исторические предания, значительная часть которых была известна лишь узкому кругу семейства Бани Ардалан, Мах Шараф-ханум услышала, в частности, от своего мужа Хусрав-хана Накама: "Он иногда вспоминал о своем детстве, о [том, как] семья валиев останавливалась в Хамадане, рассказывал [семейные] предания".<sup>11</sup>

Мах Шараф-ханум приводит и самостоятельные версии исторической традиции, предваряя в таких случаях свой рассказ оговоркой вроде: "Хотя я не читала в исторических сочинениях, но слышала от достойных доверия ...".<sup>12</sup> Мастуре сообщает, например, не отмеченные в других арделанских хрониках сведения по истории округов Эйлак и Мариван. О том, что округ Эйлак имел свою династию правителей, именовавшихся султанами, а резиденцией им служил Аслмас, мы узнаем только из текста "Тарих-и Ардалан".

Таким образом, если первые девять глав книги не приносят значительного пополнения сведений по ранней истории рода Бани Ардалан, то последующие разделы первой половины хроники, написанные, как упоминалось выше, с привлечением нарративных источников, содержат немало новой и параллельной информации самого разнообразного характера: от сообщения о введении Хан Ахмад-ханом особого покроя мужской одежды, названного курди, до указания на то, что развалины арделанской крепости Паланган осматривали английский и русский посланники во времена Аманаллах-хана, а также ценные сведения, связанные с тонкостями генеалогических таблиц.

Однако, несмотря на наличие ценной исторической информации и в первой половине книги Мах Шараф-ханум Курдистани, значение "Тарих-и Ардалан" как оригинального сочинения связано с последними главами, посвященными Аманаллах-хану, Хусрав-хану Накаму, Гиза-Кули-хану и приходу к власти Хусрав-хана Гурджи. Для воссоздания истории смутного периода правления последних Бани Ардаланов труд Мах Шараф-ханум служит важнейшим и единственным в своем роде первоисточником. Книга написана женщиной талантливой, эрудированной и эмоциональной, женой арделанского князя,

свидетельницей и непосредственной участницей многих описываемых событий и дышит страстями и волнениями той эпохи. Цель Мастуре — сохранить в памяти потомков, спасти от забвения исполненные трагизма события истории последних десятилетий правления некогда могущественного дома Бани Ардалан. Мастером слова в "Та'рих-и Ардалан" нарисована яркая картина затянувшейся агонии, которую переживало владичество Бани Ардаланов. Основными источниками информации при написании этой части книги для Мах Шараф-ханум служили свидетельства очевидцев и личные наблюдения.

Перевод "Та'рих-и Ардалан" Мах Шараф-ханум Курдистани на русский язык и изучение этого ценного памятника курдской историографии откроют новые возможности для исследования целого ряда проблем, связанных с историей Восточного и Южного Курдистана.

I تاریخ اردلان اثر «مستوره» شاعره و تاریخ نویس نامدار  
کوردستان، چاپخانه بهرامی [۱۹۴۴].

2 Ч.А.Стори, Персидская литература. Био-библиографический обзор, т. II, с. II01.

3 К настоящему времени книга стала библиографической редкостью и получить ее фотокопию нам удалось благодаря любезному содействию Ю.Е.Борщевского.

4 "Та'рих-и Ардалан", с. ج.

5 Там же, с. 3.

6 Там же.

7 Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas, Le Caire, 1938, t. VII-VIII, p. 283.

8 تذکرهٔ حدیقهٔ امان اللهی تألیف میرزا عبدالله سنندجی متخلص به رونق» در سال ۱۲۴۵ هجری قمری - تبریز - آذر ماه ۱۳۴۴.

9 "Та'рих-и Ардалан", с. 101, 17, 14.

10 Там же, с. 89. См. также с. 66, 76, 101.

11 Там же, с. 89.

12 Там же, с. 20.

НОВЫЙ ТЕКСТ ПРЕДАНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МАНЬЧЖУРОВ

Текст предания о происхождении маньчжуров до недавнего времени был известен по изданиям маньчжурских ксилографов XVIII в. Этот факт заставлял исследователей искать в других источниках сведения о первых записях легенды, историю ее происхождения. Но все усилия приводили к историческому труду "Правдивые записи о правлении Дайцинского императора Тай-цзу", изданному в 1740 г., где представлен наиболее полный первый вариант предания.

В "Правдивых записях" предание появляется в виде официального документа, в котором приводятся важные сведения о предках маньчжурского дома. Поэтому этот первый текст перепечатывался во всех более поздних исторических сочинениях с небольшими изменениями сюжета рассказа и с добавлениями отдельных фактов из жизни первого маньчжурского императора Нурхаци (1616-1626).

Приводим список названий сочинений, в составе которых имеется предание:<sup>1</sup>

1. "Правдивые записи о правлении Дайцинского императора Тай-цзу". Издание 1740 г. (Да Цин Тайцзу Гаохуанди шилу).
2. "Описание восьми знамен". 1740 г. (Бацзи тунчжи чуцзи).
3. "Поэма о Мукдене, написанная императором". 1750 г. (Юйчжи шанцзин фу).
4. "Книга записей событий, связанных с основанием династии Великая Цин". 1778 г. (Хуан Цин кайго фаньлюэ).
5. "Поэма, написанная императором по всем правилам просодии". 1778 г. (Юйчжи цюань юньши).
6. "Основные сведения о жизни и деятельности Дайцинского императора Тай-цзу, извлеченные из «Правдивых записей»". Список рукописи 1822 г. (Да Цин Тайцзу Гаохуанди бэньцзи).

История создания Тайцзу шилу относится к 1636 г. Известна точная дата, когда второй маньчжурский император Абахай (1627-1643) принял в торжественной обстановке от ученых рукописный текст императорских хроник, написанный на маньчжурском, монгольском и китайском языках. Это произошло 15 числа II месяца.<sup>2</sup> С 1636 г. по 1740 г. рукопись "Правдивых записей" хранилась в императорском архиве в Мукдене и впоследствии в Пекине. За необходимыми сведениями к ее тексту могли обращаться только члены императорской семьи и некоторые высокопоставленные члены правительства.

Секретное хранение документов государственного архива и тех материалов, которые сопутствовали созданию императорских хроник, весьма затруднило в дальнейшем исследование многих вопросов, связанных не только с историей маньчжурского народа, но и с историей создания официальных исторических сочинений. Это положение имеет отношение и к изучению разных вариантов текстов предания. Мы, в частности, не знаем, в каком виде ученые получили легенду, вошедшую в состав "Правдивых записей": была ли она в то время народным родовым преданием или уже имела следы более поздней официальной обработки.

В статье мы обращаемся только к двум вариантам текста. Прежде всего мы рассмотрим особенности первого издания предания из ксилографа "Правдивые записи". Русский перевод этого текста мы даем на основе маньчжурской рукописи-списка 1822 г.:<sup>4</sup>

"На горе Шаньян алинь, где встает солнце, на вершине хребта Букури находится озеро Булхури. Из предания известно, что три небесные девы Энгулэнь, Чжэнгулэнь и Фэкулэнь, три госпожи, пришли купаться в озере. Когда они выкупались, появилась святая сорока, держащая в клюве красный плод, она уронила красный плод в одежды младшей девицы. Девица с радостью его съела и забеременела. Когда пришел срок, она родила мальчика. Как только он родился, то сразу же заговорил. Он стал расспрашивать мать о причине своего появления на свет и ответ был дан такой: "Небо пожелало тебя родить для управления государством, где происходят смуты. Ты утвердишься в управлении". Несколько погодя, она спустилась по течению реки и в назначенном месте, как сказала, дала ему выдолбленную лодку, а сама вознеслась на небо. А мальчик сел в лодку и поплыл вниз по течению. Достигнув переправы, к которой его принесла вода, он перебрался на высокий противоположный берег. Там он согнул ивовые ветки, связал их длинной полынью, сделал таким образом табурет и уселся на него. В то время люди трех родов спорили о вожде и ежедневно нападали друг на друга. Один из них пришел на переправу, увидел мальчика, удивился и побегал назад, чтобы рассказать своим, что на переправу прибыл удивительный мальчик, родившийся под покровительством Неба. Все туда кинулись и, когда спросили у мальчика об удивительных обстоятельствах его появления на свет, то он сказал: "Я рожден небесной девой Фэкулэнь, моя фамилия Айсинь Гиоро указана Небом, мое имя - Букури Ионшунь. Небо родило меня, чтобы я уничтожил ваши беспорядки". Все страшно удивились и

жили, что действительно этот человек является святым и находится под покровительством Неба. Тогда два человека посадили его на руки и понесли. И в государстве трех родов его тотчас же сделали владетелем. Букури Ионшунь жил в городе Одоли, в степи Омохой бигань, со стороны восхода солнца, у горы Шаньян илинь. Он усмирил смуту, назвал государство Маньчжу. Отсюда идет начало закона ванов. Но прошло несколько поколений, народ начал бедствовать и нарушать законы. Потомок этого государства по имени Фаньча убежал в большом смутении чувств в степь, но люди стали его преследовать. Вдруг прилетела стая сорок, одна из них села на голову Фаньча, и преследователи пробежали мимо, приняв его за бутор. Опять прошло несколько поколений. У потомка Фаньча или Дэрибухэ мафа, изначального предка, родился Мэнтэму, дуду мудрого императора. Он взял обманно сорок с лишним человек, которые были обижены Нэньдэхэ мафой, предшествующим предком, и половину убил. Другую половину захватил и вернулся в родные места. Отсюда поселился в Хэтуала, у Хулань Хада. Рожденные старшим братом это - Толо, Томо, Сибучи Фянгу.

Сибучи Фянгу это - отец Фумина или Еньдэбухэ мафа, возвысившегося предка, дуду истинного императора. У него родилось шестеро детей: Дэсику, Лиочань, Соочанга. Четвертый это - Мукдэмбухэ мафа, предок, одержавший победу, милостивый государь по имени Гиочанга, пятый - Боолинсэн, шестой - Поосай. Они построили разные города. Мукдэмбухэ мафа основался в Хэтуала, шестеро братьев назывались Нингута бэйлэ. У Мукдэмбухэ мафа родилось пятеро детей: Лидунь, Эргувэнь, Чжайчжань, четвертый это - Илэтулэхэ мафа, прославленный предок, проникновенный государь, его имя Такши, пятый - Тача Фянгу.

В то время девять человек, девять сыновей по имени Шусэна, были сильными. Семь человек, сыновей Гяху, были ловкими. Они ставили в ряд девять быков и в латах перепрыгивали через них. Эти два рода, опираясь на свою силу поглощали одну местность за другой. Мукдэмбухэ мафа и Лидунь батуру всех истребили. Все аймаки на 200 ба вокруг последовали за ними, это происходило в нижнем течении реки Вэсихунь Суксуху. Отсюда стали могучими.

У Илэтулэхэ мафа было пятеро сыновей. Старший сын стал императором Тай-цзу. Императрица Хитара, проникновенная хуанкоу, забеременела и прославилась на тринадцатом месяце. Этот год - сохонь хонинь или Минского государства 38 год Цзя-чжи (1599 г.).

Рожденный (Тай-цзу) был телом дракон, имел глаза феникса, большие уши, был подобен святому. Был искусен в стрельбе, в ведении войны, составлении планов. Не двоедушничал".

В переводе текста прежде всего обращают на себя внимание данные о реальных предках маньчжур, выступающих в легенде в роли мифических героев. Так, например, Фаньча и Мэнтэму или Мэнгэ Тэмуур являются лицами, жившими на территории Цзяньчжоусского караула, родины предков Тай-цзу, в XV в. Имена более поздних предков также прослеживаются в источниках.<sup>5</sup> Неясной остается фигура первого легендарного предка Букури Ионшунь, но расшифровкой его имени занимаются в настоящее время японские ученые.

Интересны также и географические названия мест расселения предков, которые реально существуют на территории Маньчжурии, за исключением горного хребта Букури и озера Булхури.<sup>6</sup> В легенде переплетается реальная жизнь с вымыслом.

Что касается мифической части предания, то она не является оригинальной, в ней много сходного с китайской, как это показал В.В.Горский, и монгольской мифологией.<sup>7</sup> Подобное явление легко объяснить культурными связями с соседними государствами. Мы не знаем, как выглядел изначальный текст родового маньчжурского предания. Возможно, что китайские и монгольские мифологические атрибуты были специально усилены во времена Нурхаци-Абахая, когда армия, в которую входили монгольские и китайские полки, должна была верить в божественное происхождение предводителя и в то же время ощущать родственные с ним связи, уходящие в глубину веков.<sup>8</sup>

Краткий анализ содержания предания, представленного в "Правдивых записях", показывает, что оно распадается на две примерно равные части: на мифический рассказ о появлении божественного предка Букури Ионшуня и официальную историческую справку с перечислением предков правящего дома от начала XVI в. до конца XVI в., т.е. до появления на свет первого маньчжурского императора Нурхаци.

Теперь перейдем к прочтению второго текста предания. Он был недавно опубликован японскими учеными в очередном выпуске собрания старинных документов маньчжурского императорского архива из Мукдена (1975 г.). В новом выпуске документов имеется запись с рассказом Абахая о маньчжурских предках. В 6 день 5-го месяца 1636 г. в Мукдене было устроено большое пиршество по поводу возвращения полководцев Самшика и Бакираня из похода в Хэй-

луцзян для покорения племени хурха. По окончании пиршественной церемонии Абахай обратился к пленному по имени Муксикэ с речью, в которой рассказал о предках.

"Маньчжуры изначально, также мой дед и отец, из поколения и поколение жили у горной гряды Букури на озере Булхури. В наших местах не было ни книг, ни записей, поэтому о древнем своем происхождении мы передавали устно из рода в род.

Однажды в том озере Булхури пришли искупаться три небесные девы по имени Энгулэнь, Чэнгулэнь и Фэкулэнь. В то время прилетела святая сорока и принесла в подарок красный плод, который отдала младшей деве Фэкулэнь. Она взяла в рот этот плод, проглотила его и забеременела, родила Букури Ионшуня. От этого родича пошло маньчжурское государство. Окружность озера Булхури 100 ба, от реки Хэйлуцзян оно находится в 120-130 ба. Когда у меня родились два сына, то я откочевал от озера Булхури и поселился в местах реки Сахалынь ула [Хэйлуцзян], в прекрасном и знаменитом месте".

Из нового текста мы узнаем, что первоначально легенда существовала в устной передаче. В данном случае - в виде устного рассказа маньчжурского правителя, но сам текст не дает оснований отнести этот рассказ Абахая к изначальному варианту родового предания. Скорее всего рассказ Абахая можно считать за первый государственный вариант легенды,<sup>10</sup> который был затем дополнен и доработан учеными для издания в составе императорской хроники. Здесь возникает вопрос, знал ли Абахай подробную родословную своего дома, знал ли он имена чжурчженских предков, живших за 200 лет до него. В речи, обращенной к Муксикэ, он ограничивается сообщением о том, что он откочевал от легендарного озера Булхури, когда у него родились два сына. Подобная концовка его рассказа (в которой имеются неточности в указании географических мест расселения маньчжуров в конце XVI - начале XVII вв.) могла в более поздние времена привести ученых к мысли о создании специальной справки со сведениями о предках и решиться оформить добавление к преданию в виде мифа.

В маньчжурской исторической литературе, кстати говоря, нет специальных исследований периода борьбы чжурчженских владетелей Цзяньчжоусского караула за власть, нет сведений о жизни и гибели деда и отца Нурхаци. При более глубоком изучении истории становления Дайцинской династии ученые должны обращаться к соответствующим хроникам корейских королей и к отдельным китайским сочинениям.

Можно полагать, что и сведения о чжурчженских предках для предания были добыты из этих же источников, а впоследствии из политических соображений никогда не использовались в более серьезных исторических трудах.

Новый текст предания о происхождении маньчжуров, открытый учеными в XX в., по всей вероятности, является интерпретацией Абахая старинного родового рассказа о предках, который был знаком ему в устной передаче с детских лет.

---

<sup>1</sup> В.В.Горский, О происхождении родоначальника ныне царствующей в Китае династии Цин и имени народа Маньчжу. - В сб.: ТЧРДМ, СПб., 1852, т.1, с.190-195. Горский приводит пересказ предания, монтируя текст с использованием сочинений "Бацзи тунчжи чуцзи", "Кайго фаньлюэ". В.П.Васильев, Сведения о маньчжурах во времена династий Юань и Мин. СПб., 1863, с.39-41, 51-53. А.В.Гребенщиков, Письменность аборигенов Маньчжурии, корректура статьи, АВ, ЛО ИВ АН СССР, ф.75, оп.1 № 35, с.180-181. Гребенщиков дает перевод текста предания из сочинения "Юйчжи шэнцзин фу."

<sup>2</sup> Tongki fuka sindaha hergen i dangse. The secret Chronicles of the Manchu Dynasty, 1607-1637, transl. and annotated by Kanda Nobuo, Tokyo, Toyo Bunko, 1955-1963, t.I-VII, p.1441-42

<sup>3</sup> Сопоставление всех вариантов предания и сведений о предках маньчжурского дома и точного определения местоположения поселения первого предка не входит в нашу задачу.

<sup>4</sup> Рукопись из собрания ЛО ИВ АН СССР: Да Цин Тайцзу Гаохуанди бэньцзи", шифр: А 88, список 1822 г., тетрадь I, с.5-9.

<sup>5</sup> Сведения о генеалогии правящего дома маньчжуров см. Сю Ишань, Циндай тунши, Шанхай, 1927, т.1, с.6-9. Г.В.Мелехов, Маньчжуры на Северо-Востоке Китая (XVII в.), М., 1974, с.29, 30. В.С.Кузнецов, Минская империя и Маньчжурия. - В сб.: Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975, с.206-209.

<sup>6</sup> Ксилограф из собрания ЛО ИВ АН СССР: Шэнцзин тунчжи, тетрадь 6, 14 цз., с.24-26. Здесь при описании провинции Хэйлунцзян упоминается озеро Букули, которое находится в 60 ли на ю.-в. от Муцзэна и гора Букури на юг от столицы на 75 ли.

<sup>7</sup> Горский, указ.соч., с.205-210.

А.В.Бурдуков, Предание о происхождении дэрбэтских князей кости Чорос. - В сб.: Труды Троицкосавско-Кяхтинского отдела Императорского русского Географического общества", т.ХІУ, вып.І, 2, 1911, с.56-58.

<sup>8</sup> Об особенностях маньчжурской дипломатии эпохи консолидации маньчжурских племен см. - "Внешняя политика государства Цин в ХУП в." под ред. Л.И.Думана, М., 1977, с.67, 68.

<sup>9</sup> Chiu man chou tang. The Old manchu archives, transl. and annotated by Kanda Nobuo. Tokyo, Toyo Bunko, 1975.

<sup>10</sup> Цит. сб. "Внешняя политика...", с.68, 80.

Следует отметить, что рассказ Абахая о предках маньчжуров и завершение составления Тайцзу шилу произошли в 1636 г. с небольшим интервалом во времени.

И.М.Дунаевская

#### ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ДАТИРОВКА РЕЛЬЕФОВ ИЗ РАЙОНА НАХИЧЕВАНИ

В 1972 г. Алиса Шюкюров (Баку) привез в Ленинград фотографию рельефа на большом каменном блоке, напоминающем строительный камень (рис.1), полагая, что он представляет собой древнюю надпись. Как выяснилось позже, этот рельеф был обнаружен им в уличной ограде горного села Кечили (Шахбузский район Нахичеванской АССР), где имелись и другие аналогичные рельефы. Возник вопрос, является ли рельеф из с. Кечили действительно памятником письменности или же он носит чисто изобразительный характер. Неясно было также, как датировать этот памятник.

Считаясь с возможностью неоднократного вторичного использования такого рода массивных каменных блоков в различных сооружениях, можно было предположить, что в современную постройку включен камень с рельефом, высеченным в средние века или в древности, возможно, даже до нашей эры. Расспросы среди специалистов-медиевистов на первых порах к результатам не привели: найти средневековые параллели для кечилинского камня длительное время не удавалось. Между тем, нанесенные на грубо обработанную поверхность строительного камня и расположенные как бы "в строку" с незначительными промежутками между ними крупные (до 25 см в ширину и в высоту) схематизированные выпуклые рисуночные зна-

ки на ровно углубленном плоском фоне отдаленно напоминали хеттскую иероглифику. Эта ассоциация поддерживалась тем, что первым справа помещено изображение человека, которое часто встречается в начале надписей, сделанных иероглифическим (рисуночным) письмом, и тем, что в ту же сторону, вправо, простерта удлиненная горизонтальная часть последнего знака, как бы указывающая на начало "строки".

Иными словами, все выглядело так, как в хеттской иероглифике, когда дело касается первой строки надписи или ее единственной строки (если вся надпись состоит из одной строки), которая обычно читается справа налево. Если же учесть, что представление о хеттской иероглифике легко могло проникнуть в район Нахичевани через посредство урартов, которые в III в. до н.э. не только пользовались хеттской иероглификой,<sup>1</sup> но и создали свою,<sup>2</sup> то теоретически можно было допустить возникновение здесь в I тыс. до н.э. еще одной рисуночной письменности на основе местной изобразительной традиции и на местном языке,<sup>3</sup> тем более, что строительные камни с древних пор постоянно использовались для размещения надписей.

Предположение, что рельеф из Кечили может оказаться строительным камнем с древней надписью, получило поддержку, когда по присланным эстампам азербайджанского археолога Вели Алиева стали известны еще три камня с рельефами описанного типа, найденные в том же селе: один - в ограде, по соседству с первым (рис.2), два других - в стенах домов (рис.3 и 4). У этих камней также была видна только одна плоскость, что не мешало думать, что по первоначальной форме они представляют собой строительные камни. Выпарпанная армянская дата на первом из новых для нас камней (I704 г. н.э.) производила впечатление сделанной позже. Особенно существенным казалось то, что среди прочих мотивов на трех рельефах были изображения сосудов и на всех четырех рельефах - изображения, похожие на голову животного с закрученными рогами и на "молот с наковальней", причем рукоятка "молота" в двух случаях была повернута вправо (на камнях, встроены в стены).

Эти особенности могли быть восприняты как доводы в пользу определения рельефов как надписей. Ведь, как известно, сосуды и головы животных - постоянные мотивы в репертуаре знаков древних рисуночных письменностей, а поворот несимметричного изображения (в данном случае "молота") на 180° мог в свою очередь служить

подтверждением гипотезы о том, что перед нами именно письменные знаки, так как древним письменностям часто бывал присущ такой поворот, связанный с изменением направления письма по типу бустрофедон, т.е. так, что одна строка писалась справа налево, а следующая слева направо, и т.д., причем все несимметричные знаки поворачивались от строки к строке, ориентируясь всякий раз на ее начало (как в данном случае рукоятка "молота").

Но было и обстоятельство, противоречившее выдвинутой гипотезе: весьма странным с точки зрения эпиграфики казалось не засвидетельствованное в рисуночных письменностях изображение человеческой фигуры и головы животного не в профиль, а в фас, имеющееся на трех из четырех рассматриваемых рельефов. И в хеттской иероглифике, с распространением представления о которой можно было бы попытаться увязать происхождение рассматриваемых рельефов, таких изображений нет: существует множество разнообразных симметричных изображений самых различных предметов, но симметричных, т.е. применительно к данному случаю повернутых лицом к зрителю (писцу или читателю) изображений людей или животных здесь не существует. Лицо человека или морда животного даются либо в профиль, либо как бы в полоборота, так что мы никогда не видим, как это имеет место на кечилинских камнях, оба глаза сразу.<sup>4</sup> Впрочем, это противоречие не смутило одного из виднейших специалистов по хеттской эпиграфике Ф.Штайнгера, который в письме-отклике на публикацию первого кечилинского рельефа, хотя и с осторожностью, но все же попытался отождествить отдельные изображения с конкретными хеттскими иероглифическими знаками. Становилось ясно, что для определения характера рельефов из Кечили не обойтись без их обследования на месте, однако возможности для этого долгое время не представлялось. Когда же, в октябре 1978 г. экспедиция, наконец, состоялась, то оказалось, что кечилинские камни при ближайшем рассмотрении скорее похожи на надгробные, а не на строительные, и мысль о том, что их использование в средние века было вторичным, стала вызывать серьезные сомнения. Решение вопроса опять уперлось в поиски средневековых параллелей.

Однако на сей раз эти поиски можно было предпринять на месте, в районе Нахичевани, и они увенчались успехом. Выяснилось, что на заброшенном кладбище вблизи с. Норашен Джульфинского района Нахичеванской АССР сохранилось большое количество средневековых и более поздних надгробий. Здесь, среди торчащих из

земли надгробий в виде необработанных камней и каменных баранов с рельефом на одном боку и надписью либо армянскими, либо арабскими буквами на другом, В.Алиев обратил внимание автора на различные по форме каменные блоки с армянскими надписями и с рельефами, по стилю очень похожими на кечилинские. Наиболее интересным оказался один из таких блоков, представляющий собой лежащий параллелепипед размером 120х42х40 см, хорошо обработанный со всех видимых сторон. Одна из его продольных сторон заполнена довольно пространной армянской надписью, а на противоположной стороне выбит небольшой прямоугольник, в котором рельефно изображены уже знакомые нам "молот с наковальней" и "голова животного с закрученными рогами" (рис.5). Размещение надписи и рельефа и сама техника исполнения свидетельствуют об их одновременном нанесении на надгробный камень. Тем самым окончательно снимается предположение о возможности помещения армянской надписи на вторично использованном камне с уже имевшимся на нем древним рельефом. Существенно также, что "голова животного" в данном случае (в отличие от всех предыдущих) изображена не вертикально, а горизонтально и в таком виде больше напоминает ножницы или клещи ("молот с наковальней" при этом размещен, как обычно).

Дальнейшие расспросы привели в Ереван к Г.Караханяну, уже много лет специально занимающемуся изучением рельефов на армянских надгробиях. Им проделана огромная работа и обнаружено очень большое количество рельефов, но изданы из них пока единицы.<sup>5</sup> По данным Г.Караханяна такого рода рельефы с изображением предметов быта, ремесла, а иногда и целых бытовых сцен, появились в IV-V вв., достигли расцвета и широко распространились в XV-XVI вв. и продолжают, хотя и значительно реже, встречаться в новое время. На сделанных Г.Караханяном фотографиях и зарисовках найденных им рельефов можно с легкостью обнаружить все мотивы, встречающиеся на кечилинских камнях, что позволяет отождествить эти мотивы с реальными предметами - сосудами, пиалами (кружки рядом с сосудами), молотом и наковальней (действительными, а не условными!), ножницами для резки металла (вовсе не "голова животного!") и т.д.; среди персонажей, изображенных в фас легко отождествляется охотник, вооруженный луком (см. рис.1).

Таким образом, на основании аналогий с армянскими надгробиями кечилинские рельефы и изображенные на них реальные пред-



Рис. 1



Рис. 2

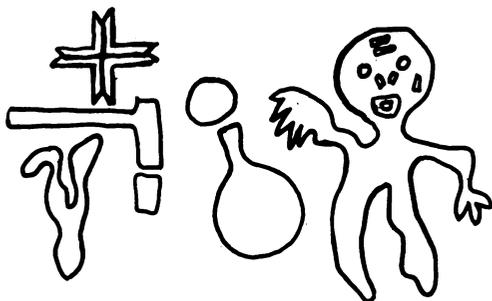


Рис. 3

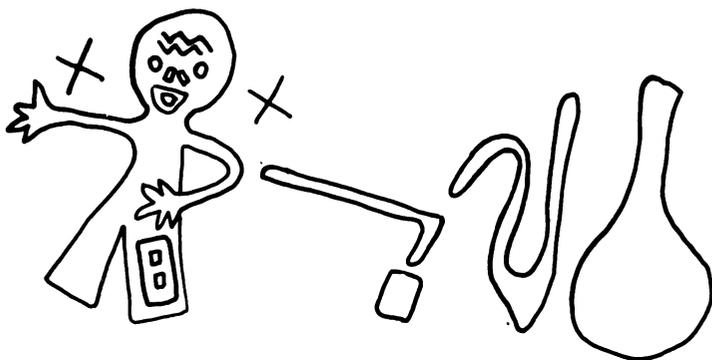


Рис. 4

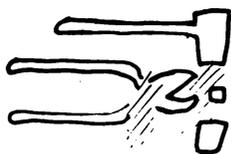


Рис. 5

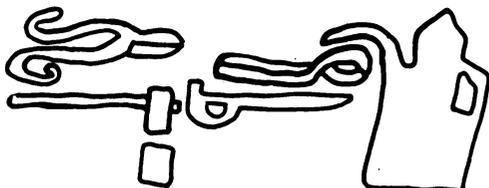


Рис. 6

меты прекрасно вписываются в средневековый контекст, так что необходимость в поисках каких бы то ни было других истолкований полностью отпадает. Существенно, что характер рельефных изображений бытовых предметов и сцен на могильных камнях Армении вызывает ассоциации с изображениями тех же объектов в армянских средневековых рукописях,<sup>6</sup> что еще раз, притом с другой точки зрения, опровергает возможность датировки рельефов значительно более ранним временем и их трактовки как памятников письменности.

На этом настоящее сообщение можно было бы закончить, так как автор, не будучи специалистом по средневековью, не может вдаваться в толкование сюжетов на кечилинских камнях. Однако хотелось бы высказать предположение, что изображения молота с наковальной и ножниц, повторяющиеся на всех рассмотренных надгробиях, свидетельствуют, по-видимому, о принадлежности соответствующих могил медникам. Это подтверждается изображением тех же орудий в сочетании с чайником на рельефе середины XVI в. из собрания Г. Караханяна, воспроизведенном здесь с любезного разрешения последнего (рис. 6; по-видимому, изготовление медной утвари было в поселении, существовавшем некогда на месте современного с. Кечили, основным ремеслом).

---

<sup>1</sup> J. Klein, *Urartian hieroglyphic inscriptions from Altintepe*. - *Anatolian Studies*, XXIV, 1974, p. 77-93.

<sup>2</sup> R. D. Barnett, *The hieroglyphic writing of Urartu*. - *Anatolian Studies*, XXIV, 1974, p. 43-55, t. XI-XIII.

<sup>3</sup> И. М. Дунаевская, Иероглифическая надпись из района Нахичевани (предварительное сообщение). Сб. "Письменные памятники и проблемы истории культуры Востока", УШ годичная сессия ИО ИВ АН. 1972.

<sup>4</sup> E. Laroche, *Les hiéroglyphes hittites*, Paris, 1960.

<sup>5</sup> Г. Караханян, Средневековые бытовые рельефы Армении (на арм. яз.). - "Вестник общественных наук" АН Арм. ССР, 1975, № 8, с. 31-48; он же, Светская жизнь в произведениях резчиков по камню (на арм. яз.). - "Советакан арвест" ("Советское искусство"), 1976, № 10.

<sup>6</sup> А. Геворгян, Ремесла и быт в армянских миниатюрах, Ереван, 1978.

ИЗДАНИЯ "НАРОДНЫХ ДОМОВ" КАК ИСТОЧНИК  
ИЗУЧЕНИЯ ИХ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В 1932 г. в Турции начинают функционировать новые учреждения - "народные дома". Решение об их открытии было принято на III съезде НРП. С первых дней существования "домов" вся работа по их созданию и руководству осуществлялась партийными органами.

Появление "народных домов", на наш взгляд, обусловлено особенностями экономического, политического и социального развития Турции в 30-е годы. Для претворения в жизнь выдвинутых временем задач НРП нужна была, как отмечает турецкий исследователь Балтаджиоглу, такая организация, которая бы, "... с одной стороны, являлась активной носительницей принципов кемализма, а, с другой, - параллельно с выполнением задач просветительского характера способствовала бы внедрению в жизнь всех положений НРП, доводя их в доступной форме до сознания каждого".<sup>1</sup>

Деятельность "домов" имела двойственный характер: пропагандистский и культурно-просветительный. В задачу новых организаций входили самые разнообразные вопросы: борьба с неграмотностью, просветительская деятельность в деревне, исследования фольклора, занятия музыкой, изобразительным искусством, создание народных театров, изучение национальной истории, краеведческие исследования, спортивно-массовая работа и др.

Изучение "народных домов" в наиболее плодотворный период их развития (30-е годы) представляется весьма актуальным, поскольку на их примере можно проследить и проанализировать конкретные проявления общественно-политической и культурной деятельности буржуазной Народно-республиканской партии, расширить наши познания об общественной мысли и культурной жизни республиканской Турции.

Интересный материал для более глубокого и всестороннего исследования деятельности "народных домов" дают их печатные органы. На их страницах нашли отражение основные процессы, происходившие в общественно-политической и культурной жизни Турции тех лет. Пресса "народных домов", как и вообще турецкая пресса, была ареной борьбы новых общественных сил за проведение в жизнь идей кемализма. В этом смысле анализ работы печатных органов "домов" помогает раскрыть специфические особенности процесса становления буржуазного государства в Турции. Вместе с тем печат-

ные издания "народных домов" представляют большой интерес как богатейший источник для изучения содержания, форм и методов работы этих организаций. В отличие от официальных документов они дают разностороннюю и более объективную информацию о "народных домах".

Каждый "народный дом" подразделялся на несколько секций. Второй по значимости была секция печати, которую называли "глазами и ушами" "дома".<sup>2</sup> В задачу секции входило "освещение средствами печати величия значения кемалистской революции",<sup>3</sup> повседневная пропаганда среди масс идей этой революции и всех документов НРП и правительства.

Секциями печати крупных "народных домов" предусматривалось издание своих печатных органов: "... чтение журнала своего "народного дома" вдвойне интересно для читателей, так как описываются их конкретные дела, насущные проблемы; это способствует также распространению грамотности, знаний, повышает интерес к тому, что происходит в стране и в мире".<sup>4</sup>

Органы "домов" представляли собой, как правило, журналы различных размеров без переплета, объемом от 15 до 40 страниц. Они выходили в свет почти одновременно с образованием "народных домов". Турецкие источники, к сожалению, не указывают их точного количества. В разные годы оно было неодинаково. По нашим подсчетам, основанным на сообщениях прессы,<sup>5</sup> в конце 30-х годов их насчитывалось 25. К 1946 году продолжало издаваться 23 журнала.<sup>6</sup> Некоторые журналы имели при себе приложения в виде газет, которые издавались другими секциями "народного дома" и освещали их конкретную деятельность.<sup>7</sup> Практически все районы Турции были представлены прессой своих "домов".<sup>8</sup> Центральный орган учреждается только в 1947 г. Им становится журнал "Улькю", бывший орган Анкарского народного дома.<sup>9</sup>

При всем тематическом многообразии и специфической окраске каждого журнала, все они имели свои общие характерные черты. Определялись, например, четкие требования к содержанию публикаций: принимались материалы фольклорного характера, описание краеведческих работ, воспоминания участников национально-освободительной борьбы, сообщения об успехах и проблемах развития местной промышленности, статьи, пропагандирующие идею государственного сектора в экономике, кредитов в промышленности и сельском хозяйстве.

Часто появлялись проблемные статьи, вокруг которых разворачивались порой жаркие дискуссии, переходящие из номера в номер.

Такими были, например, публикации: "Государственный сектор в Турции", <sup>10</sup> "Повышение образовательного и культурного уровня крестьян", <sup>11</sup> "Положение женщин в прошлом и теперь", <sup>12</sup> "Задача воспитания детей в республиканской Турции" <sup>13</sup> и др.

Интересны были различные сообщения познавательного характера. Здесь можно было встретить и сведения о странах и народах мира, и описания явлений природы, и биографии знаменитых людей, и многое другое.

Постоянно велась рубрика для детей, где давались советы по воспитанию, публиковались статьи по детским болезням, психологии ребенка, печатались сказки, стихи, рассказы.

Все журналы давали подробную хронику жизни своих "домов", описывая работу секций, проведение конференций, интересные встречи, при этом приводилось много иллюстраций, фотографий.

Имелся также специальный раздел, в котором содержались сообщения из журналов других "домов", освещающие их жизнь, наиболее важные и интересные события. Иногда вкратце пересказывалось содержание некоторых журналов.

Находила свое отражение в прессе "народных домов" и деревенская жизнь. Освещались рейды секций сельской жизни по деревням, для грамотных сельских жителей публиковались материалы по сельскому хозяйству, давались различные практические советы, пропагандировался передовой опыт в земледелии и скотоводстве.

Органы "народных домов" внесли большой вклад в дело изучения своей страны, давая подробное описание целых деревень, городов, районов. У журнала "Тюрк Акдениз" (Анталийский народный дом), например, выходило еженедельное приложение по названиям деревень этого вилайета, <sup>14</sup> журнал "Он" ("народный дом" в Испарте) в течение нескольких лет серьезно занимался географическим, историческим и экономическим изучением своего района.

Наряду с публикациями, характерными для всех журналов, почти каждый из них сообразно с местными условиями имел свои специфические особенности. Так, журнал "Фикирлер" (Измирский народный дом) организовал интересную подборку материалов, рассказывающую историю национально-освободительной борьбы в Измирском вилайете. <sup>15</sup> "Герешлер" (Эрзинджанский народный дом) имел постоянный раздел юмора. "Ени тюрк" (Стамбульский народный дом) знакомил турок с новинками иностранной литературы, печатая переводы художественных произведений. <sup>16</sup> "Эрджиаш" ("народный дом" в Кайсери) проводил на своих страницах консультации для учащихся

по физике и химии и, кроме того, публиковал произведения известных писателей: Халиде Эдиш, Джелаледдина Эзина и др.<sup>17</sup>

Приведенные примеры дают определенные основания считать, что печатные органы "народных домов" в 30-е годы сыграли известную просветительскую роль в истории республиканской Турции, являясь одной из форм распространения знаний в области науки, техники, литературы и искусства, центрами изучения фольклора и краеведения. Они призывали турецких граждан овладевать знаниями, необходимыми для развития промышленности, торговли и сельского хозяйства; развивать национальную промышленность, противостоять вмешательству иностранного капитала.

Вместе с тем, выполняя указания НРП, все журналы регулярно публиковали материал по пропаганде идей кемалистской революции. Многие авторы обращались к историческому прошлому, прославляя "великую и непобедимую" турецкую нацию и ее героев. Название некоторых публикаций говорит само за себя: "Незабываемые победы османских падишахов",<sup>18</sup> "Завоевания Великого Османа".<sup>19</sup> Печатались статьи, в которых Турция изображалась своего рода бастионом культуры и цивилизации Востока. При этом искажалось действительное положение и преувеличивались достижения Турции в культурном развитии. Часто выступали на страницах журналов видные деятели НРП с пропагандой основных положений кемализма.

Внимательное ознакомление с целым рядом печатных органов "народных домов" свидетельствует о следующем: удельный вес и значимость публикуемых в них материалов по пропаганде положений и решений НРП столь существенны, что дают основания рассматривать их в качестве рупора буржуазной партийной пропаганды в большей степени, чем просто культурно-просветительные издания.

Для историков пресса "народных домов" представляет большой интерес, поскольку мы имеем дело с важными и ценными источниками, необходимыми не только для изучения деятельности одного из своеобразных органов НРП, но и для понимания многих процессов

общественно-политической и культурной жизни Турции того периода.

- 
- I Baltacıoğlu, Halkın evi, Ank., 1 950, s.34.
  - 2 "Halk evi", 9,5.1935, s.7.
  - 3 "Halk evi", 29.2.1936, s.364.
  - 4 "Taşpınar", c.6, N 72, s.214.
  - 5 "Türk Akdeniz", Mart, 1938, s.34.
  - 6 1946 yılında Halkevleri ve Halkodaları, Ank., 1947, s.8.
  - 7 "Halk evi", Mayıs, 1941, s.811.
  - 8 1946 yılında Halkevleri ve Halkodaları, Ank., 1947, s.8-9.
  - 9 Ibid, s.9.
  - 10 "Taşpınar", İkinci kanun, 1938, s.48-54.
  - 11 "İnan", Ocak, 1936, s.12-19.
  - 12 "Yeni türk", İkinci kanun, 1938, s.22-27.
  - 13 "Edirne", c.4, N 53, s.232-241.
  - 14 "Halk evi", Mayıs, 1941, s.811.
  - 15 "Yeni türk", Mart-Nisan, 1938.
  - 16 "Fikirler", c.V, N 47-53.
  - 17 "Erciyaş", Aralık, 1937, Mayıs, 1938.
  - 18 "Taşpınar", c.6, N 72, s.126.
  - 19 Ibid, s.125.

АВТОБИОГРАФИЯ ПЕРВОГО РУССКОГО  
ИНДИАНИСТА Г.С.ЛЕБЕДЕВА  
(к 230-летию со дня рождения)

Герасим Степанович Лебедев (1749–1817) – первый русский исследователь, совершивший длительную поездку в Индию с научной целью, изучивший языки этой страны, создавший оригинальные труды, связанные с ней,<sup>1</sup> и основавший единственную в то время в Европе типографию с наборным бенгальским шрифтом.

Столь разносторонний приоритет позволяет считать его основоположником отечественной индологии и вместе с тем объясняет постоянный интерес историков к его деятельности. Наиболее полное освещение жизни и творчества Г.С.Лебедева содержится в работах В.С.Воробьева-Десятковского,<sup>2</sup> Л.С.Гаманова,<sup>3</sup> Р.В.Овчинникова,<sup>4</sup> основанных на неизданных материалах.

Поиск архивных сведений о Г.С.Лебедеве не исчерпал себя, о чем свидетельствует новый, не известный в литературе документ, которому посвящено данное сообщение. "Список Герасима Лебедева" представляет собой автобиографию, написанную его рукой и помеченную датой – 3 декабря 1803 г.<sup>5</sup>

Прежде всего документ свидетельствует, что составитель его "происходит из древней благородной священнической фамилии Лебедевых" и что в 1803 г. ему было 54 года. Следовательно, еще раз подтверждается, что датой рождения Г.С.Лебедева был 1749 г. и что нет причин продолжать спор о его социальном происхождении.

Далее Г.С.Лебедев пишет: "В 1775 г. отправился я в чужие края на собственном иждивении, для познания наук и языков и странствовал в Австрии, Голландии и Англии до 1782 г. ... На собственном коште в 1782 г. был в Париже".<sup>6</sup>

Этот небольшой отрывок проливает свет на важный этап жизни Г.С.Лебедева, связанный с его пребыванием в Западной Европе. По мнению В.С.Воробьева-Десятковского, он, стремясь познакомиться с другими странами, в 1777 г. выехал с посольством А.К.Разаумовского в Вену, около пяти лет странствовал по Европе и в 1782 г. прибыл в Париж.<sup>7</sup> Это расходится с рассказом самого Г.С.Лебедева. Как видно из его слов, он покинул Россию в 1775 г. "на собственном иждивении". В 1805 г. в предисловии к своей работе он уточнил, что в 1775 г. уехал из России с русским посольством, с которым расстался в Вене.<sup>8</sup> 1775 год как время отъез-

да Г.С.Лебедева назван также в его письме от 30 декабря 1816 г. на имя К.В.Нессельроде,<sup>9</sup> а также в записи его рассказа, сделанной Ю.Лисянским в своем дневнике в феврале 1798 г.<sup>10</sup> В.С.Воробьев-Десятовский называет датой выезда Г.С.Лебедева за границу 1777 г., поскольку в литературе есть сведения, что А.К.Разумовский был назначен послом с 1 января 1777 г.<sup>11</sup> По другим данным, А.К.Разумовский (1752-1836) выехал из России во главе посольства в Неаполь в 1775 г.<sup>12</sup>

Целью поездки Г.С.Лебедева было желание не только повидать мир, но и повысить свое образование, в первую очередь, изучать языки. Впервые мы знакомимся с перечнем стран, в которых побывал Г.С.Лебедев в 1775-1782 гг.: Австрия, Голландия, Англия, Франция.

В Париж Г.С.Лебедев прибыл в 1782 г., имея план "касательно поездки в восточную Индию, для приобретения сведений как в языках, так и в науках той страны". Этот план "удостоился подкрепления" Павла I, в то время великого князя, путешествовавшего по Европе, которому Г.С.Лебедев был представлен.

Из Парижа Г.С.Лебедев вторично отправился в Лондон; оттуда в 1785 г. уехал в Индию: вначале в Мадрас, "где провел два года в познании языков употребляемых там", а в 1787 г. переселился "в Калькуту (!) ... в коем городе живши 12 лет занимаясь познанием древнейшего санскритского языка и восточных диалектов с намерением доставить по возвращении в отечество сведения брахменской словесности, до сего мало известной ... В 1800 г. из Индии возвратился в Лондон".

О деятельности Г.С.Лебедева в Индии В.С.Воробьев-Десятовский приводит подробные сведения, собранные им в архивах и литературе.<sup>13</sup> При изложении этих событий он расходится с самим Г.С.Лебедевым в двух датах: датой его отъезда из Калькутты он считает 1797 г. (в этом случае русский индианист прожил здесь не 12, как он пишет, а только 10 лет), а датой его возвращения в Англию - 1799 г. (вместо 1800 г. у Г.С.Лебедева). Поскольку доказательства В.С.Воробьева-Десятовского весьма убедительны, можно предположить, что Г.С.Лебедев, исчисляя свое пребывание в Калькутте 12 годами, включает сюда и посещение им Африки на обратном пути в Лондон.<sup>14</sup>

Находясь в Лондоне, Г.С.Лебедев "через полномочного посланника его сиятельства графа Семена Романовича Воронцова получил от государя высочайшее повеление возвратиться в свое отечество".

С.Р.Воронцов (1744-1832) был назначен послом в Англию с 1785 г. При Павле I был оставлен в той же должности с присвоением ему более высокого звания "чрезвычайного и полномочного посланника". В 1800 г. он ушел в отставку и вернулся на указанную должность в марте 1801 г. уже при Александре I. Следовательно, речь идет о том, что Павел I "повелел" Г.С.Лебедеву "возвратиться в свое отечество". Г.С.Лебедев не выполнил этого распоряжения, вероятно, из-за причин, названных в работе Р.В.Овчинникова.<sup>15</sup>

20 мая 1801 г. помечено предисловие Г.С.Лебедева к работе, опубликованной в Лондоне.<sup>16</sup> 24 октября 1801 г. он уже находился в Петербурге. В этот день он подал прошение об издании своих трудов за казенный счет. Если учесть, что на издание работы потребовалось определенное время, можно отнести возвращение Г.С.Лебедева в Россию на конец лета или начало осени 1801 г.<sup>17</sup>

Несколько месяцев продолжались хлопоты об устройстве Г.С.Лебедева на службу. Судьбу его определил "именной указ" от 4 февраля 1802 г.<sup>18</sup> Как сказано в автобиографии, он "удостоился быть определен в 1802 г. генваря 1 дня ... Государственной коллегии иностранных дел в Азиатский департамент с чином коллежского ассесора". К исполнению обязанностей переводчика Азиатского департамента Министерства иностранных дел<sup>19</sup> Г.С.Лебедев приступил после указа от 4 февраля 1802 г.; жалование "из почтовых сумм" ему "определили" с 1 января того же года.

Через два года, 3 декабря 1803 г., была написана рассматриваемая автобиография. Вероятно, это был первый "послужной список" Г.С.Лебедева. В графе о семейном положении сказано, что он холост. В "списке" 1811 г. отмечено, что он женат. Следовательно, женился Г.С.Лебедев не ранее начала 1804 г.

В графе о "собственности" сказано, что Г.С.Лебедев "имеет в С.-Петербурге в Рождественской части в четвертом квартале под № 398 собственной дом деревянной". В нем он в это время налаживал типографию для издания книг с текстом на бенгальском языке. Веря в успех дела, он выражал надежду, что "брамтенской словесности ... разные предметы будут в непродолжительном времени преданы тиснению". В 1805 г. типография уже действовала: в ней была напечатана работа самого Г.С.Лебедева.<sup>20</sup>

Вклад Г.С.Лебедева в изучение Индии и развитие русско-индийских связей столь значителен, что каждый новый документ о нем заслуживает самого пристального внимания. Систематический

поиск архивных материалов должен стать основой всестороннего исследования о Г.С.Лебедеве. Создание монографии о первом отечественном индологе – долг историков востоковедной науки.

---

<sup>1</sup> H. Lebedeff. A grammar of the pure and mixed dialects, spoken in all the eastern countries. Methodically arranged at Calcutta, according to the Brahmenian System, of the schams-crit language. London, 1801.

Г.С.Лебедев. Безпристрастное созерцание систем Восточной Индии брамгенов священных обрядов их и народных обычаев, СПб., 1805.

<sup>2</sup> В.С.Воробьев-Десятовский. Русский индианист Герасим Степанович Лебедев (1749-1817). – Очерки по истории русского востоковедения, сб.2, М., 1956, с.36-73.

<sup>3</sup> Л.С.Гамаюнов. Из истории изучения Индии в России (к вопросу о деятельности Г.С.Лебедева). – Очерки по истории русского востоковедения, сб.2, М., 1956, с.74-117.

<sup>4</sup> Р.В.Овчинников. Из истории русской индологии (Новые данные о биографии Г.С.Лебедева). – Вестник истории мировой культуры, № 4, 1960, с.74-83.

<sup>5</sup> Документ был найден среди "формулярных списков", хранящихся в Архиве внешней политики России в Москве – см. АВПР, ф. Дела личного состава и хозяйственные документы, оп.464, ед.хр. 1962, л.1-2, автограф с авторской подписью. В.С.Воробьев-Десятовский привлекал фотокопии материалов АВПР (хранятся в Архиве востоковедов ИО ИВ АН СССР, далее – АВИОИВ, ф.90, оп.1, ед.хр.3), в частности, послужной формуляр Г.С.Лебедева, датированный 1811 г. Добавим, что "список" 1811 г. составлен чиновником Иваном Мейдемейером и содержит одну запись о том, что с 6 июня 1802 г. Г.С.Лебедев причислен к Азиатскому департаменту Коллегии иностранных дел. Вероятно, это было добавление к ранее написанной автобиографии, которая среди фотокопий, использованных В.С.Воробьевым-Десятовским, отсутствует. В настоящее время подлинники "списков" 1803 и 1811 гг. объединены в АВПР в одну единицу хранения.

<sup>6</sup> Не основано на документах мнение, что Г.С.Лебедев в 1775 г. прибыл в Мадрас – см. А.П.Баранников, О культурных отношениях между Россией и Индией. – Известия Академии наук СССР,

Отделение литературы и языка, т.5, вып.6, М., 1946, с.461-465.

<sup>7</sup> В.С.Воробьев-Десятовский, ук.соч., с.39.

<sup>8</sup> Г.С.Лебедев. Безпристрастное созерцание Восточной Индии брамгенов ... (см.прим.1), с.П.

<sup>9</sup> АВЛОИВ, ф.90, оп.1, ед.хр.3, л.10-11.

<sup>10</sup> Е.Л.Штейнберг, Жизнеописание русского мореплавателя Юрия Лисянского, М., 1948, с.163.

<sup>11</sup> Русский биографический словарь, т.П-Р, СПб., 1910, с.443-444.

<sup>12</sup> Г.С.Лебедев. Безпристрастное созерцание Восточной Индии брамгенов ... (см.прим.1), с.П; Путешествие Герасима Лебедева в Индию. Воспоминания, издаваемые С.А.Руссовым, кн.7, СПб., 1832, с.66. В литературе автор последней работы иногда обозначается инициалами Н.М., которыми, на самом деле, подписана следующая публикация сборника. В Русском биографическом словаре, на который ссылается В.С.Воробьев-Десятовский, в статье о Г.С.Лебедеве сказано, что посольство в Неаполь отправилось в 1775 г. - см. т. Лабзина-Ляшенко, СПб., 1914, с.104-105.

<sup>13</sup> В.С.Воробьев-Десятовский, ук.соч., с.41-53.

<sup>14</sup> Сравни: прошение Г.С.Лебедева К.В.Нессельроде от 30 декабря 1816 г. - АВЛОИВ, ф.90, оп.1, ед.хр.3, л.10, 15.

<sup>15</sup> Р.В.Овчинников, ук.соч., с.75-76.

<sup>16</sup> См.прим.1.

<sup>17</sup> Это наиболее точная дата приезда Г.С.Лебедева в Петербург. В приведенном письме Г.С.Лебедева К.В.Нессельроде назван лишь год прибытия на родину - 1801 г.

<sup>18</sup> АВЛОИВ, ф.90, оп.1, ед.хр.3, л.1, фотокопия указа.

<sup>19</sup> В 1802 г. Коллегия иностранных дел была преобразована в Министерство иностранных дел.

<sup>20</sup> См.прим.1.

ОБЗОР КУРДСКОГО ЖУРНАЛА "ХАВАР"  
(из истории курдской периодической печати)

В сороковых и пятидесятых годах в Ливане и Сирии на северном диалекте курдского языка (курманджи) издавались курдская газета "Рока ну" и журналы "Ронахи", "Стер" и "Хавар". Первые три издавались в Бейруте Камураном Али Бадрханом, последний - в Дамаске Джаладетом Али Бадрханом (1932, 1943). Оба - братья, потомки известного рода Бадрхамидов, которые в первой половине XIX в. не раз выступали против султанской Турции за независимость Курдистана.

В настоящей статье дан обзор только журнала "Хавар", сыгравшего большую роль в истории культуры курдского народа.

В 1878 г. по инициативе курдских организаций в Западной Европе общественно-литературный деятель курдов, издатель журнала "Чийа" Тора Хамараш издал комплект журнала "Хавар". В своих вступительных словах Хамараш и писатель Нуредин Заза приводят краткие сведения об истории издания журнала "Хавар" и отмечают роль его издателя Джаладета Али Бадрхана в развитии культуры курдского народа.

Они пишут, что журнал "Хавар" издавался с перерывами, что публикуемый ими комплект журнала включает в себя только 33 номера (№№ 24-57). Они особо отмечают роль Джаладета Бадрхана в составлении латинского курдского алфавита.

Цели и задачи журнала "Хавар", его политическая направленность издателем не были сформулированы. Он назывался просто "Хавар ковара курди" "Курдский журнал Хавар". Само слово "хавар" означает "воззвание", "призыв на помощь". Очевидно, этим словом издатель хотел привлечь внимание читателей и всего курдского народа к тому, о чем пишется на страницах его журнала, чтобы они оказали ему помощь.

Журнал читали курды Сирии, Ливана и Ирака. Нелегально он распространялся также среди курдов Турции.

Корреспондентами журнала были представители различных слоев курдского народа. Прежде всего активное участие в его работе принимали видные деятели курдского национально-освободительного движения 20-х годов - бывшие члены известной курдской политической организации "Хойбун" ("Независимость") - Кадри Джамиль-паша, Экрем, Мухамед Джамиль-паша, Хамза Мокси, сам издатель журнала

Джаладет Али Бадрихан, Камуран Али Бадрхан, Аракол Азизан и курдские писатели и поэты Сирии Джагархун, Осман Сабри, Мухамед Амин Боти, Хушяр, Кадриджан и др. С журналом сотрудничал видный французский курдовед Роже Леско, который издавал свои работы под именем Тавуспарез.

В нем печатались интересные материалы и статьи, освещавшие международные события, жизнь и быт курдов, их историю, этнографию, язык, литературу и фольклор.

Под названием "Равша динийайе" он освещал международную жизнь. С 1941 г., когда началась вторая мировая война, журнал под тем же названием стал печатать подробные сведения о военных действиях на фронтах войны. (X. №№ 30-37, 38-50, 55-57). Журнал систематически давал сводки о военных действиях в нашей стране. В статьях "Два года войны" (X. № 56), "Три года войны" (X. № 49), "Русские партизаны" (X. № 56) отмечались героические подвиги советских воинов и советского народа против фашистских захватчиков: Симпатия журнала и его корреспондентов, писавших о военных действиях, была на стороне союзников. Гитлеровская Германия рассматривалась ими как жестокий враг человечества.

Печатались материалы и статьи о странах и отдельных городах мира. В частности, приводились исторические данные об Украине (X. № 35), об Америке (X. № 37), о Панамском канале (X. № 35), об Атлантическом океане (X. № 37), о Москве (X. № 28), о Выборге (X. № 36), о Ленинграде (X. № 35), о Сингапуре (X. № 39), о Бразилии (X. № 41) и др.

Журнал знакомил своих читателей с произведениями ряда западных писателей и поэтов. На курдском языке печатались переводы произведения Альфреда де Виньи "Смерть волка" (X. № 31), Франка Стоктина "Барыня или тигрица" (X. № 42), Ламартина "Песня о смерти" (X. № 28), Виктора Гюго "Песня о погибших за родину" (X. № 27), отрывок из произведения Альфонса Доде "Звезда" (X. № 31). Печатались статьи о жизни и деятельности Луйса Пастора (1822-1896), (X. № 55) и Джеймса Юнга Симпсона (X. № 56). Печатались также курдские переводы отрывков из "Тулистана" (X. № 55), Саади Ширази, а также стихотворные переводы ряда стихов Омара Хаяма (X. №№ 25, 26, 27) и четверостиший Хафиза (X. № 50). Почти во всех номерах журнала печатались курдские переводы "Тафсира Корана" и "Хадисы пророка". Их перевод на курманджи принадлежит перу Джаладета Али Бадрхана.

Главное место в журнале занимали материалы и статьи, посвященные истории, этнографии, фольклору, литературе и языку

курдского народа. Таковы, например, статьи Дж. Али Бадрхана "Обычаи горных курдов" (X. № 27), Тавуспареза "Курдские игры" (X. № 42), Осаман Сабри "История Курдистана" (X. № 30), перевод из книги Ксенофонта "Анабазис" о кардухах и их стране (X. № 32), перевод из книги Вальтера Скотта "Ричард Львиное сердце" о курде Саладине, изгнавшем крестоносцев из стран Ближнего Востока (X. № 51), Тавуспареза "Легенды о бохтамском эмире Мухамеде" (X. № 29). Отдельные статьи посвящались описанию ряда районов Курдистана (районы Бохтана, Хақари, Сливан, Сасун) и этнографии курдов. К ним относятся статьи Кадри Джамиль-паши "Племя гавастийан" (X. № 52), Осман Сабри "Племя Мырдесан" (X. № 52), Мухамеда Кадри Джамиль-паши "Гора Сливан" (X. № 39), "Племя сливан" (X. № 31), Аракола Азизана "Об организации союза племен хилийан" (X. № 34), Тавуспареза "Общественная жизнь в Курдистане" (X. № 53), Аракол Азизана "Курды Персии и их жизнь" (X. № 35), Певец Хавара "Описание игры в шахматы по народной поэме "Маме Алан" (X. № 36). Печатались также сведения из работ путешественников о курдах и Курдистане (X. №№ 24-26), статьи Хушьяра "Курды и Курдистан" (X. № 28) и "Северный Курдистан" (X. № 37), статьи Аракола Азизана "Навроз" (описание праздника навроза у курдов по произведению Ахмаде Хани "Мам и Зин" (XVII в.) (X. № 42) и статья Тавуспареза на французском языке "Свадьба у курдов" (X. № 52) и др.

На страницах журнала публиковались также рецензии на труды курдских авторов, написавших историю курдов и издавших свои работы по курдской литературе. В частности, рецензия Османа Сабри на книгу Амина Зеки "История курдов и Курдистана" (Багдад, 1941) (X. № 28), рецензия от редакции журнала на книгу Рафика Хильми "Курдская литература" (X. № 35). Публиковались также произведения южнокурдских писателей и поэтов на сорани: Е. Шерко "Алай курд" "Курдское знамя" (X. № 53), Тауфика Вахби "Мамэ Йар" (X. № 26), стихотворение Кадира Кой "Об Ахмаде Хани" (X. № 33) и в статье "Наши классики" (X. № 45), "Письма курдской молодежи Ирака" (X. № 24). Приводились сведения о журнале "Гелавеже", который издавался в Багдаде на сорани (1940-1950) (X. № 27). Сообщалось также о радиопередачах на курдском языке из Багдада, Бейрута и Еревана (X. № 27, 34). Периодически печаталась таблица латинско-курдского алфавита в целях его распространения среди курдов.

Популяризация произведений современных курдских писателей и поэтов Сирии также занимала важное место в журнале "Хавар". На его страницах печатались рассказы известного писателя Нуредина Заза под именем Нуредин Юсуф (X. №№ 24, 29, 30, 32, 34, 47), стихи Османа Сабри (X. № 27, 29, 31, 36, 48-49, 52-54, 56-57), Джагархуна (он же Шехмус, Джагархуне курд) (X. №№ 25-29, 30-31, 51-52, 57), Мухамеда Амина Боти (X. 24, 31, 34-35, 43, 45, 47), Хушяра (X. №№ 31-33). Публиковались стихи малоизвестных курдских поэтов Салиха Бамарии (X. № 31), Лавута (X. № 26), Ахмада Нами (X. № 30), Масуда Хамди (X. № 30), Мышо (X. № 41), Бангина (X. № 45), Мола Анвара (X. № 52) и др. Стихи этих поэтов и особенно стихи Джагархуна, Османа Сабри, Мухамеда Амина Боти и Хушяра воспевали историческое прошлое курдов, природу Курдистана, жизнь и быт курдского народа. В своих гражданских произведениях они призывали народ к объединению в борьбе за освобождение их родины.

В статье Аракола Азизана "Наши классики" (X. № 33) приводятся интересные сведения о курдских писателях и поэтах средних веков и образцы стихов 16 поэтов, писавших свои произведения на курманджи и сорани. Отдельные статьи посвящались багдадинским поэтам Ахмаде Зейдан (X. № 26) и Мала Ахмеда (X. № 54).

Важные сведения о курдском языке и его диалектах и их отношении к индоевропейским языкам публиковались в статьях "Лучше меньше, да лучше" (X. №№ 30, 32, 35), "Для читателей" (X. №№ 29, 32) и в статье "Собственные имена в курдском языке" (X. № 31). Для разъяснения общественно-политических терминов и слов, употребляемых на страницах журнала, печатались статьи под названием "Фархангон" ("Толкователь слов", (X. №№ 28, 30). Издатель журнала Желадет Али Бадрхан систематически печатал материалы, посвященные описанию "Основ грамматики курманджи". Им описаны разделы: фонетика (X. № 27), имена существительные, прилагательные, местоимения (X. №№ 30-35). В этих разделах описаны формы выражения категории рода, числа, изафетные формы, формы косвенного и прямого падежей, формы выражения рода и числа у имен с артиклем и без него, а также формы выражения множественного числа в окончаниях глагола. Сравнительно более подробно описаны почти все разделы местоимения, их прямые и косвенные формы (X. №№ 34-46). Описание морфологии курманджи заканчивается разделом "количественных числительных" (X. № 53). Более подробное научное и систематическое изложение этих разделов

вместе с последующими разделами (глаголами, предлогами, наречиями и союзами), которые не были описаны на страницах журнала, нашли свое отражение в совместном труде Джаладета Али Бадрхана и Роже Леско "Грамматика курдского языка", которая была издана лишь в 1970 г. в Париже на французском языке. Здесь следует отметить, что среди опубликованных за рубежом грамматик курдского языка эта грамматика является одной из самых лучших. По охвату материала и по научному изложению фактов языка она превосходит все предыдущие грамматики, посвященные курманджи.

Интересно также отметить, что значительное место в журнале занимали материалы по курдскому фольклору. Преимущественно публиковались героические и любовные песни, народные пословицы, поговорки и загадки на западном курманджи. Все они сопровождались переводом и комментариями на французском языке (X. № 24-26, 27-29, 31-33, 37-38, 40-41, 45-50, 53-54), значительная часть которых принадлежит перу Тавуспареза (Роже Леско). Внимание также уделялось изданию и переводу народной поэмы "Мам и Зин". Текст этой поэмы печатался под названием "Маме Алан". Видное место было отведено публикации произведений курдских классиков. Латинским алфавитом издавались сочинения Ахмеда Хани "Мам и Зин" (X. № 45-50) и диван Малае Джизири (X. № 38-57). Интересно также отметить, что в конце ряда номеров журнала под названием "Библиотека Хавара" приводится список опубликованных редакцией "Хавар" книг и брошюр, посвященных языку, литературе, фольклору, истории и религии курдов. Так, на страницах № 27, 28, 30 и последующих номеров журнала дан список следующих работ: "Курдский алфавит", "Мой алфавит", "Учебник курдского языка", "Рождение пророка" (на диалекте думбули), "Езидские молитвы", "Уроки по шариату", "Четверостишия Омара Хаяма", "Курдские пословицы", изданные Бадрханом совместно с Пол Маргаритом, "Письмо Мустафе Камалу" и др.

Краткий обзор журнала "Хавар" показывает, что по характеру издаваемых им материалов и статей он был общественно-политическим и литературным журналом. На его страницах прежде всего распространялись грамотность, образование и научные знания среди курдов Сирии, Ирака и Турции. Несомненно, что публикация на его страницах материалов и научных статей по истории, этнографии, литературе, фольклору и языку курдского народа преследовали цели воспитания всех слоев курдского народа в духе патриотизма, любви к своей истории, культуре и стране в интересах консолидации его сил в борьбе за независимость Курдистана. Журнал "Хавар"

сыграл большую роль в развитии современной курдской литературы на курманджи. На составленном его издателем Бадрханом курдском латинском алфавите, получившим в курдоведении название "Бадрхановский алфавит", впервые в истории курдской письменности, стали издавать курдские книги, брошюры и диваны курдских поэтов. Достаточно назвать отмеченные выше работы, изданные редакцией "Хавар", а также изданные в 40-50 гг. на том же алфавите диваны современных курдских поэтов Джагархума, Османа Сабри, а также и то, что в настоящее время на нем публикуется современная курдская литература в Западной Европе, Турции, Сирии и Ливане. На том же алфавите издается современная научная курдоведческая литература.

Опубликованные журналом "Хавар" материалы и статьи по истории, этнографии, языку, классической и современной курдской литературе и курдские фольклорные тексты, несомненно, являются ценным источником по изучению истории духовной культуры курдского народа.

Н.Л. Лужецкая

#### НОВЫЙ ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ВОСТОЧНОГО ГИНДУКУША

Письменные источники по истории Восточного Гиндукуша, особенно сочинения местного происхождения, немногочисленны. Это обусловлено, в первую очередь, отсутствием письменности на местных языках и крайне ограниченным распространением грамотности на персидском языке. Поэтому историческое предание представлено преимущественно в устной форме - в виде легенд, песен и других фольклорных произведений. Первые записи этих повествований были сделаны английскими путешественниками и исследователями около ста лет назад. До сих пор из исторических сочинений, написанных в самом Пригиндукуше, были известны "Новая история Читрала" Мирзи Мухаммада Гуфрана, доступная исследователям в дополненном переводе с персидского языка на урду, а затем и на английский, а также неопубликованная рукопись по истории Нуристана.<sup>1</sup>

В источниках, написанных в странах, прилегающих к Восточному Гиндукушу, например, в "Та'рих-и Бадахшан", история этого района, как правило, затрагивается лишь бегло и отрывочно. Это объясняется труднодоступностью и политической изолированностью

государств и областей Пригиндукушья. Исключение составляет официальная история Афганистана "Сирадж ат-таварих", которая содержит подробное повествование о завоевании Кафиристана в 1895-96 гг.

Настоящая работа посвящена еще не привлекавшейся для исследований рукописи, содержащей историю одного из государств Пригиндукушья - Хунзы. Сочинение хранится в Бодлеанской библиотеке в Оксфорде, куда оно было передано в 1934 г. Р.Шомбергом.<sup>2</sup> Рукопись не имеет названия, поэтому мы будем в дальнейшем называть ее "Историей Хунзы", что полностью отражает содержание сочинения. В рукописи 304 страницы по 10 строк текста на каждой. Пагинация европейская. Почерк рукописи - насталик, один и тот же на протяжении всего сочинения. Текст изобилует вставками и исправлениями, обширными приписками на полях, часть листов перечеркнута, а изложенное на них повторяется ниже в переработанном виде. Все это позволяет утверждать, что перед нами авторский черновик.

На первых страницах автор "Истории Хунзы" сообщает читателю свое имя - Мухаммад Риза-бек, возраст - 57 лет, и дату начала работы над рукописью - 19 раби' ал-ахира 1339/31 декабря 1920 г. Сочинение охватывает период "от начала заселения Хунзы", которое автор, следуя распространенной на Востоке традиции, относит ко времени походов Александра Македонского, до 1892 г. Изложение обрывается вскоре после рассказа о захвате Хунзы английскими войсками. На последней странице в тексте имеется запись, позволяющая определить, когда Мухаммад Риза-бек прервал работу над сочинением - 1934 г. Таким образом, автор посвятил своей рукописи около 14 лет.

Сочинение можно условно разделить на две части. Первая из них, составляющая примерно 2/3 всего объема, основана, как сообщает сам автор, на устных преданиях, "услышанных от достойных доверия рассказчиков". Она разделена на 30 глав (дастанов), заголовки которых, насколько об этом можно судить по микрофильму, написаны более светлыми чернилами, чем основной текст. В нескольких местах заголовки, по-видимому, выцвели и не поддаются прочтению. В остальном же сохранность текста хорошая. Вторая часть сочинения Мухаммад Риза-бека написана на основании его собственных наблюдений и представляет собой свидетельство очевидца и участника событий конца XIX в. Деление на главы в ней отсутствует.

Рукопись написана на персидском языке. Графической особенностью текста является использование диакритики, характерной для языка урду, при передаче английских и некоторых местных имен и слов. Автор включил в свое сочинение семь стихотворных произведений, которые он сам называет "газеллями на языке шина". Шина — бесписьменный дардский язык, широко распространенный в ряде пригиндукушских районов, в число которых, однако, не входит Хунза, где говорят на бурушаски. Тем не менее, присутствие стихов на шина в "Истории Хунзы" вполне объяснимо, так как в Хунзе и соседнем Нагаре бытовали исторические песни именно на этом языке.<sup>3</sup> Предположение, что в рукописи представлены как раз такие фольклорные произведения, подтверждается контекстом: каждое из стихотворений завершает собой повествование о каком-либо значительном военно-историческом эпизоде (например, о победе отрядов Хунзы над кашмирскими войсками в 1848 г.). К сожалению, прочесть эти стихи в настоящее время невозможно, так как язык шина недостаточно изучен. Кроме того, стихи записаны арабской графикой, непригодной для передачи звукового состава этого языка, что еще более затрудняет их прочтение. В рукописи есть также стихотворение из двух бейтов на персидском языке, приписываемое автором Руми.

Хронологический материал в "Истории Хунзы" представлен тремя датами по хиджре и восемью — по грегорианскому календарю. Первая из европейских дат (1876 г.) относится к визиту Дж. Бидделфа, положившему начало английскому проникновению в Хунзу. Приводятся и даты приезда других миссий, а также различных событий, связанных с английским вторжением 1891—92 г. Автор пользуется европейским летосчислением только в тех случаях, когда речь идет о деятельности англичан в Пригиндукуше. Следует отметить, что сами по себе эти хронологические данные не представляют большой ценности, так как все они известны из английских источников. Даты по хиджре относятся к событиям жизни автора: время начала работы над рукописью, дата вручения правителем Хунзы отцу автора грамоты на владение земельным наделом, год смерти отца.

О самом Мухаммад Риза-беке из его сочинения мы узнаем следующее. Он был пятым сыном везира Хунзы Асадулла-бека, занимавшего этот пост в середине прошлого века при туме (правителе) Газан-хане. Двое из старших братьев автора рукописи, Мухаммад Тара-бек и Хумайун-бек, также были везирами и сыграли важную

роль в событиях 80-90-х гг. Должность везира была наследственной в роду Мухаммад Риза-бека. Судя по приводимой им родословной, он принадлежал к одиннадцатому его поколению. Благодаря своему высокому происхождению он получил образование, позволившее ему написать "Историю Хунзы". Знать в государствах Восточного Гиндукуша в той или иной степени владела персидским языком, но грамотны были лишь единицы. Наш автор не только свободно писал по-персидски, но, по всей вероятности, имел некоторое представление об урду, пашто и арабском языке.

Мухаммад Риза-бек родился в 1863 г. В начале 80-х гг. он входил в состав посольства, направленного Газан-ханом в Читрал к мехтару Аман ул-Мульку. В 1885-86 гг. он в числе сыновей знатных родов Хунзы находился в английском агентстве в Гильгите в качестве заложника для гарантии безопасности миссии Локхарта. В 1891 г. в Хунзе было получено обращенное к правителю и народу страны письмо главы исмаилитов Ага-хана. Личный секретарь правителя был в отъезде, поэтому Мухаммад Риза-беку поручили прочесть письмо вслух. Содержание этого послания, призывающего к лояльности по отношению к английским властям, подробно пересказано в рукописи. Во время начавшегося вскоре английского вторжения в Хунзу и Нагар автор вместе со всем населением участвовал в вооруженном сопротивлении. Когда выступления жителей Хунзы были подавлены, и тум Сафдар Али-хан вместе со своим везиром Мухаммад Тара-беком, приближенными и частью населения бежал в Кашгарию, Мухаммад Риза-бек к ним не присоединился, а счел за лучшее отправиться в Нагар для переговоров с английским командованием. Перейдя на службу к англичанам, он был вскоре в составе группы представителей вновь покоренных Британской Индией народов доставлен в Калькутту, где был принят вице-королем лордом Лэнсдауном. Из Калькутты автор поехал в Бомбей, чтобы посетить Ага-хана, а затем вернулся на родину. У власти в Хунзе уже стояли назначенные англичанами тум Мухаммад Назим-хан и везир Хумайун-бек. В стране разместились английский отряд, а Мухаммад Риза-беку было поручено сформировать и возглавить отряд местного ополчения<sup>4</sup> (такие отряды "для охраны северных перевалов" создавались во всех захваченных Британской Индией пригиндукушских владениях). О дальнейшей судьбе автора "Истории Хунзы" ничего не известно, кроме того, что в 1920 г. он удалился от дел и приступил к составлению своего сочинения.

В условно выделенной нами первой части "Истории Хунзы", сразу после повествования о "заселении" страны, рассказывается о приходе к власти Ширя Бадата, правившего из Гильгита всем Пригиндукушьем. Этот правитель был, по-видимому, историческим лицом. По мнению Бидделфа, его правление завершилось в начале XIX в.<sup>5</sup> Далее в источнике идет речь об истории гильгитской династии, в вассальной зависимости от которой находилась ее ветвь, правившая в Хунзе. При этом "История Хунзы" позволяет отнести время возникновения этой отдельной ветви на несколько поколений раньше, чем другие источники. Переходя к описанию периода правления самостоятельной династии Айеше, Мухаммад Риза-бек излагает исторические предания, сведения которых, в целом согласующиеся с уже известными материалами (о числе поколений, последовательности смены правителей и т.п.), насыщены интересными, зачастую уникальными подробностями. С описания правления Шах Салим-хана (нач. XIX в.) повествование становится более обстоятельным и постепенно утрачивает легендарную окраску. Период, когда у власти находился Газанфар-хан и сменивший его в 1864 г. Газан-хан, автор осветил, опираясь, скорее всего, на сведения, полученные от своих старших современников.

Вторая часть сочинения, основанная на собственных воспоминаниях автора, начинается с событий на рубеже 70-80-х гг. История Хунзы конца XIX в. в известной мере отражена в европейских источниках. При сопоставлении их с трудом Мухаммад Риза-бека выявляется высокая степень достоверности этой части рукописи и осведомленности ее автора. При этом фактическая основа "Истории Хунзы" значительно обширнее и богаче, чем в других источниках. Это касается сведений о сложной политической ситуации внутри страны, где постоянно шла острая борьба за власть, об отношениях с ближайшими соседями - с Нагаром, Ясином, Читралом и Гильгитом. Рукопись содержит подробные и красочные рассказы о борьбе Хунзы и Нагара с кашмирскими властями Гильгита за пограничные крепости. Сведения об английском внедрении в Пригиндукушье Мухаммад Риза-бек пополняет описанием и **пересказом** содержания переговоров и бесед английских представителей с правителями Хунзы. Интересна оценка, которую дает источник визиту в страну Б.Громбчевского, а также повествование о поездке посланцев Хунзы в Фергану.

Уделяя главное внимание политической истории, автор касается и таких вопросов, как хозяйство, налоги, религиозные и этнографические особенности. Источник богат сведениями по топонимике и ономастике Хунзы.

Источник является единственным до сих пор известным сочинением, специально посвященным истории Хунзы. Он содержит немало материала и о соседних с ней государствах. Особая ценность рукописи состоит в том, что она написана в самом Восточном Гиндукуше местным автором. Начинаясь как историческое сочинение, опирающееся на сведения легендарного характера, рукопись во второй части представляет собой рассказ современника, очевидца и участника событий, приобретая нередко черты мемуарного повествования. В отличие от всех других источников, содержащих лишь отрывочные исторические сведения, "История Хунзы" последовательно рассматривает длительный период, охватывающий по крайней мере пять веков. Несомненно, изучение этого источника даст возможность составить значительно более полное, чем прежде, представление об истории ряда областей Восточного Гиндукуша.

---

I

Ghufran, Muhammad Mirza, New History of Chitral (in Urdu), ed. by Mirza Ghulam Murtaza. Transl. into English by Wazir Ali Shah, Peshawar, 1962; K. Kristiansen, A Kafir on kafir history and festivals, - Cultures of the Hindukush, Wiesbaden, 1974, pp.11-21.

2

Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts in the Bodleian library. Part III. Additional Persian manuscripts, by A.F.L. Beeston, Oxford, 1954, p.9, N 2482. Микрофильм рукописи получен Рукописным отделом ЛО ИВ АН СССР в 1978 г.

3

G.W. Leitner, Dardistan in 1866, 1886 and 1893, Woking, 1893, p.1.

4

В 1895 г. этот отряд принимал участие в захвате Читрала ~~англо-индийскими~~ войсками, однако командовал им уже везир Хумайюн-бек.

5

J. Biddulph, Tribes of the Hindoo Koosh, Calcutta, 1880, p.134.

ОБРАЗЦЫ НАРОДНЫХ ТРЕХСТИШИЙ КУРДОВ ТУРКМЕНИИ

Приводимые ниже трехстишия представляют собой самую незначительную часть обширной коллекции, собранной в разное время у курдов Туркмении, выходцев из Хорасана (Иран), Апбасом Мамедназаровым, курдом по национальности, доцентом Туркменского сельскохозяйственного института им. М.И.Калинина, кандидатом филологических наук. Запись воспроизводимых образцов<sup>1</sup> была сделана А.Мамедназаровым по памяти летом 1977 г. во время пребывания его в Ленинграде при содействии И.И.Цукермана. Перевод осуществлен ими совместно.

Народные трехстишия курдов Хорасана (и Советской Туркмении) представляют большой фольклористический интерес,<sup>2</sup> однако систематический их анализ возможен будет только после опубликования всего собрания, зафиксированного в фонематической записи и снабженного соответствующим переводом.

I

Ez çûç'ikê qeleşxarin,	Я бедная птичка,
Le ser darê şaxê xarim,	Сижу на ветке кривой,
Kurmê kûtf ez ki xarim	Точит меня червь нехороший.

Ср. Иванов, № 164.

2

Durne-xanim revfye,	Дорнэ-ханум бежала,
Le Bacîran dawfye,	В Баджигране переполох,
Rûstem-xanf we dûfye	Рустам-хан - за ней в погоню.

3

Durne-xanim dane Ferxê,	Дорнэ-ханум выдали за Фаруха,
Rûnistfye le şfya merxê,	Сидит она в тени можжевельника,
Mîna şfya ç'av le berxê	Смотрит каковца на барашка своего.

Грустит, тревожится.

4

Durne-xanim gerdên-zerf,	Дорнэ-ханум - красавица,
Çayil dijêra dedên gîrf,	Юноши по ней страдают,
Le hali min tu nafkirf	А на меня ты не смотришь.

Вариант третьей строки (в первоначальной записи): Tu je half wan bî heberf 'А тебе нет дела до них'.

## 5

Heġen, Durnê half ken,	Пойдите, дайте знать Дорнэ,
Le ser Durnê narf ken,	Садитесь с ней вместе за стол,
We kerankek naw mûrf ken	Выделите ее как монету среди бусинок.

## 6

C'avê reşin, biriyê mîzan,	Глаза черные, брови ровные,
Siffdarka tel we gwîzan,	Сама - тополек среди орешника,
Ew serdara kulli qîzan	Предводитель всех девушек.

В представлении сказителя эпитет *mîzan* означает здесь 'такие же одинаковые, как продолжительность дня и ночи в равенстве'.

## 7

Lo, şivanaw, pezê kêyê?	Эй, пастушок, чьи это овцы?
Meşel meke serê rêyê,	Не стой среди дороги,
Qusse meke, yarê têyê	Не горюй, придет любимая.

Для первой строки ср. Иванов, № 23.

## 8

Kewa hîndî, kewa hîndî,	Куропаточка индийская,
Tu xwe mede wî bilîndî,	Не прижимайся к скале высокой,
Adem-đoyf, tuyf rîndî	Ты самая хорошая.

Юноша к девушке.

## 9

Verketime rexna Millan,	Поднимаюсь к расщелине в Миллан,
Dilê min ketfîyê kullan,	Все мне по душе там,
Bişewitin mala mellan	Сторели бы дома мулл.

## 10

Gulfl pane, Gulfl pane,	Гулли - плоскогорье,
Đegerfîyê çwite gane,	Двигается пара волов, пашет,
Gulfl şîna bineşfîyane	Гулли - место кочевников.

## 11

Ez demirim /j/e vî derda,	Лучше умру от такой беды,
Min hîlînin le vî herda	Похороните меня в родной земле,
Nemî medne vî namerda	Только не выдавайте за этого негодяя.

## I2

Ya ha teṛê, nuzam kîyê,	Вон идет незнакомка,
We çarşewkê erewiyê,	Закутана в арабскую шаль
Qîz ki ninê - jinê biyê	Не девушка она - вдова.

Çarşew - чадра для женщин среднего и старшего возраста.

## I3

Ez gewrîka dîzî waran,	Я камень внизу шатра,
Deḍme gîrî xwîn û baran,	Плачу кровавыми слезами,
We dergîstî, ç'av le ya- ran	У него невеста, а на других заглядывается.

В представлении сказителя: 'камень, прижимающий к земле нижний край шатра'. Для третьей строки ср. Иванов, № 73.

## I4

Gezeg ketiyê destê Welê	Наступило время [банды] Вале,
Siyaran girtiyê dîrî kelê,	Всадники окружили селение,
We destî xa ketinî belê	Мы сами навлекли беду.

## I5

Va sacûma germe,	Теплое одеяло,
Sînga yarê nerme,	Нежная грудь любимой...
Qezax hatiyê ser me	Нагрянули к нам жандармы.

## I6

Îsev çende, îsev çende,	Которая эта ночь, которая?
Dîrî hîvê helqe bende,	Луна схвачена обручем...
Lêv tunike, zîman çende	Губы нежные, язык - сахар.

Ср. Иванов, № IOI.

## I7

Îo lawîkaw, dûkandarî,	Эй юноша, дуканщик,
Dûkankî te sîv-û narî,	В твоём дуканчике яблоки и гранаты.
Me je bîr kir, sîl dananî	Забыли мы обувь поставить!

Обувь, которую юноша снял, войдя в наш дом, не поставили перед ним, когда он уходил.

## I8

Rexna Bîrê, rexna Bîrê,	Проход в Бир, Бирская расщелина,
Çayil verketin we penştîrê,	Молодежь вышла с пятизарядками,
Te we kuda binme gîrê	А тебя-то я где поймаю?

Ez qurbanê te, Soltanê, Ты мне дороже жизни, Солтан,  
 Keseg ritfîyê naw orxanê, Кудри рассыпаны по одеялу,  
 Karê me çîyê we dîwanê Какое нам дело до правителей.

## 20

Serî ç'fîyan we çîzeyê, На вершинах гор мелкий дождик,  
 Dênivîsîyê erîzeyê, Он пишет прошение...  
 Şûna rinde Firîzeyê Хорошее место Фирюза.

## 21

Irû-suwe te dewene, Не сегодня-завтра тебя увезут,  
 Sêrî le min taw dedene, А мне морочат голову,  
 Wana karê mewsedene Дело рук сплетников.

Слова юноши.

## 22

Ez twîmfîşê cayîl nawim, Я вечно молодым не буду,  
 Le ser deryan sail nawim, У дверей ждать не стану,  
 We her yarê qail nawim Не всякую могу любить.

<sup>1</sup> Ценное собрание аналогичных трехстиший, зафиксированное, к сожалению, не в фонематической записи, издано нашим соотечественником В.Ивановым. См. W.Ivanow, Notes on Khorasani Kurdish. - "Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal", 1927 (New series), vol. XXIII, N 1, p. 187-211. Два из публикуемых нами трехстиший представляют варианты к соответствующим номерам В.Иванова, в трех других случаях варьирует или совпадает только одна строка. Везде даны необходимые ссылки.

<sup>2</sup> И.И.Цукерман, Логическая структура курдских народных трехстиший. - "Ш и ПИКНВ", Л., 1968, с.91-94.

**"ХУЛАСАТ АС-СИЙАР"**  
**МУХАММАД-МА'СУМА б. ХОДЖАТИ ИСФАХАНИ**  
**КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ИРАНА XVII в.**

История Ирана первой половины XVII в. давно стала предметом внимания советских и зарубежных востоковедов. Однако исследователей привлекал, главным образом, период правления шаха Аббаса. Последующий период вплоть до падения сефевидской державы в 1736 г. довольно слабо освещен в научной литературе. Очевидно, это объясняется тем, что необходимые источники (нарративные и документы) до настоящего времени не были введены в научный оборот. К их числу следует отнести и сочинение персидского историка Мухаммад-Ма'сума "Хуласат ас-сийар", которому и посвящено данное сообщение.

Довольно обширный труд Мухаммад-Ма'сума (180 л.) позволяет воссоздать картину 14-летнего правления шаха Сафи (1629-1642). В основу этого сочинения положены погодные записи автора, который находился на службе при дворе шаха Сафи, занимая важный пост: ему были доверены шахские конюшни. Мухаммад-Ма'сум использовал корреспонденцию, поступающую во дворец шаха.<sup>1</sup>

В сочинении Мухаммад-Ма'сума мы находим обильный материал о внешней политике шаха Сафи, а также сведения о внутренней политике. Автор подробно повествует о персидско-турецких войнах и приводит текст договора на персидском и турецком языках, заключенного в 1639 г.<sup>2</sup> Основываясь на данных Мухаммад-Ма'сума, весь период военных действий между Османской Турцией и сефевидской державой можно разделить на 2 этапа: 1. Первый период продолжался до 1635 г., когда бои шли за обладание Ереваном. 2. Второй период характеризуется сражением у стен Багдада, которое закончилось поражением армии кызылбашей. Опираясь на информацию Мухаммад-Ма'сума, должно сделать вывод о том, что война с Турцией была для Ирана одним из главных пунктов внешнеполитической программы.

Важные сведения Мухаммад-Ма'сум дает и о войне Сафи I с Великими Моголами. Потеря Кандахара в этой войне значительно ослабила позиции государства Сефевидов. Шах Сафи, как сообщает наш автор, предпринял попытку вернуть Кандахар, но она оказалась безуспешной.<sup>3</sup>

Существенные данные Мухаммад-Ма'сум приводит и об отношениях Ирана с пограничными узбекскими ханствами. Частые набеги узбекских эмиров, разорявших Хорасан, представляли серьезную угрозу для безопасности сефевидского государства.

"Хуласат ас-сийар" дает важную информацию о политических и торговых взаимоотношениях Ирана с Россией, Индией и Францией.

Мухаммад-Ма'сум рассказывает, что в области внутренней политики многие мероприятия, начатые шахом Аббасом, после его смерти не нашли поддержки у Сафи I. Так, сразу же после вступления на престол, Сафи I издал указ, по которому было прекращено строительство канала от реки Каранг до Исфохана. Шах Аббас намеревался соединить р. Каранг с р. Зайендеруд, и при нем уже была проделана большая работа по проведению канала, но Сафи I прервал это строительство.<sup>4</sup> По тому же указу под давлением придворных кругов, тесно связанных с персидскими купцами, была отменена государственная монополия на гильянский шелк. Можно полагать, что впоследствии эти меры пагубно сказались на экономике страны.

В сочинении Мухаммад-Ма'сума мы находим интересный материал и о народных движениях в Иране. Одним из них было народное восстание в Гильяне в 1629 г., поднятое Гариб-шахом. Мухаммад-Ма'сум рассказывает об упорстве повстанцев в борьбе против шахского режима и о размахе военных действий. По сведениям нашего автора, в решающем сражении погибло 8 тыс. человек.<sup>5</sup>

В 1040 г.х./1631 в Казвине вспыхнуло восстание дервиша Ризы, объявившего себя Махди.<sup>6</sup> Мухаммад-Ма'сум пишет, что дервиш Риза со своими единомышленниками накануне мятежа, будучи приверженцем секты Эбахийе,<sup>7</sup> "встал на путь вольнодумия и непослушания",<sup>8</sup> а также, что проповеди дервиша нашли отклик к его соотечественников, и они двинулись на Казвин. Восставших постигла неудача: дервиш Риза погиб в самом начале сражения. Данные Мухаммад-Ма'сума позволяют предположить, что гибель Ризы подорвала единство повстанцев и, лишившись вождя, они потерпели поражение.

Материалы "Хуласат ас-сийар" дают возможность и для более полного описания борьбы Сафи I с грузинским царем Теймуразом, стремившимся к объединению Картли и Кахети. Из текста Мухаммад-Ма'сума мы узнаем, что после поражения Теймураза управление Картли было передано одному из приближенных шаха Рустам-хану.<sup>9</sup>

В сочинении Мухаммад-Ма'сума приводятся сведения о восстаниях курдских и арабских племен, кочевников Лара.

Наконец, у нашего автора мы находим также ценные сведения по истории династии гянджинских правителей. Зийадоглу из племени каджар. Это было отмечено И.П.Петрушевским.<sup>10</sup> Последние годы своей жизни Мухаммад-Ма<sup>с</sup> сум занимал должность везира при беглербеке Карабага и Ганджи Муртаза-Кули-хане. Этой местной династии автор посвящает особую главу, подробно останавливаясь на доблестях основателя династии Зийадоглу Шахверди-султана.

---

I Сочинение Мухаммад-Ма<sup>с</sup>сума как самостоятельное произведение по истории царствования шаха Сафи I известно сравнительно недавно. Это установлено ~~высказанием~~ А.А.Ромаскевича, Н.Д.Миклухо-Маклая и О.Ф.Акимушкина. До них предполагалось, что Мухаммад-Ма<sup>с</sup> сум всего лишь дописал незавершенное сочинение Искандара Мунши, известное под названием "Зайл" ("Продолжение"). Упомянутые исследователи показали, что в списке, хранящемся в ГПБ в Ленинграде (см. каталог Б.Дорна № 303), по сути дела, соединены два произведения, посвященные периоду правления шаха Сафи I: "Зайл" Искандара Мунши и "Хуласат ас-сийар" Мухаммад-Ма<sup>с</sup>сума. Это недоразумение объясняется тем, что после завершения труда "Та'рих-и Аламара-йи Аббаси" Искандар Мунши приступил к составлению истории царствования Сафи I, но смерть прервала его работу над описанием событий четвертого года правления шаха Сафи. Неизвестный составитель списка ГПБ механически присоединил к "Зайл" труд Мухаммад-Ма<sup>с</sup>сума.

Впервые на это обратил внимание А.А.Ромаскевич. Им было высказано предположение о том, что сочинение, посвященное истории правления Сафи I, состоит из двух вышеназванных произведений Искандара Мунши и Мухаммад-Ма<sup>с</sup>сума. Однако он не установил соотношения авторства в механически соединенных частях текста. Дальнейшие исследования О.Ф.Акимушкина показали, что во-первых, "Зайл" Искандара Мунши и труд Мухаммад-Ма<sup>с</sup>сума — это два самостоятельных сочинения. Их объединяет только тема, на которую они написаны; во-вторых, Мухаммад-Ма<sup>с</sup> сум не дописывал труд, начатый его предшественником, а он является автором самостоятельного сочинения, часть которого кем-то была присоединена к "Зайл"; в-третьих, история Сафи I, написанная Мухаммад-Ма<sup>с</sup>сумом, является только частью его незавершенного труда, название которому сам автор дал "Хуласат ас-сийар" ("Краткая суть жизнеописаний").

Подтверждение выводам О.Ф.Акимушкина мы находим в рассказе самого Мухаммад-Ма<sup>с</sup>сума, который сообщает, что он, не обладая красноречием и изяществом стиля Искандара Мунши, решил расположить разделы своей книги в той же последовательности, в какой это сделал в своем труде и Искандар Мунши (см. рук. Мюнхенской биб-ки л. 5 а). В настоящее время известно четыре полных списка сочинения Мухаммад-Ма<sup>с</sup>сума: Мешхед, Тегеран (2), Мюнхен и один неполный в Ленинграде. Это сочинение до сих пор не изучено в полной мере и привлекалось только специалистами попутно (Б.Дорн, А.А.Ромаскевич, И.П.Петрушевский, О.Ф.Акимушкин).

<sup>2</sup> Мухаммад-Ма<sup>с</sup>сум "Хуласат ас-сийар", рук. Мюнхенской биб-ки, лл. 149 а-154 б (в дальнейшем рук. Мюнхен); об этом же см. рук. ГПБ в Ленинграде, лл. 104 б-107 б (в дальнейшем - рук. ГПБ).

<sup>3</sup> Рук. Мюнхен, лл. 162 а, 165 а-165 б; рук. ГПБ, лл. 113 а, 115 а.

<sup>4</sup> А.Олеарий, Подробное описание путешествия гольштинского посольства в Московию и Персию, пер. П.Барсова, М., 1870, с.716-717.

<sup>5</sup> Рук. Мюнхен, л. 19 а.

<sup>6</sup> О верованиях шиитов в Махди (Мессию) см. И.П.Петрушевский, Ислам в Иране в УП-ХУ веках, ЛГУ, 1966, с.259-260, 268.

<sup>7</sup> "Эбахийе" - секта, признающая законность действий, запрещенных шариатом.

<sup>8</sup> Рук. Мюнхен, л. 59 а.

<sup>9</sup> Наш автор сообщает, что сразу же после вступления Сафи I на престол, Хосров-мирзе был пожалован ханский титул и присвоено имя Рустам (см. рук. Мюнхен, л. 10 а). Н.Т.Накашидзе объясняет подобную милость шаха тем, что Хосров-мирза как только узнал о смерти Аббаса I, вывел из Исфажана отряд грузинской гвардии, предотвратив тем самым восстание (см. Н.Т.Накашидзе, Грузино-русские политические отношения в первой половине ХУП века, Тбилиси, 1968, с.233). В дополнении следует отметить, что грузинским исследователям, занимавшимся историей борьбы Теймураза с шахом Сафи, сочинение Мухаммад-Ма<sup>с</sup>сума, очевидно, не было доступно.

<sup>10</sup> И.П.Петрушевский, Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в ХУI- начале ХIХ вв., Л., 1949, с.36.

ШИХУА О ТОМ, КАК ТРИПИТАКА ВЕЛИКОЙ ТАН  
ДОБЫЛ СУТРЫ

(об изложении в повествовании некоторых исторических фактов из жизни монаха Сюань-цзана)

В основу названного сочинения положен известный исторический факт о путешествии в Индию (629—645) знаменитого танского монаха Сюань-цзана (602—664). Однако изложение некоторых обстоятельств, при которых было предпринято путешествие, показывает, что широко известные исторические факты в повествовании пересмотрены и даны в новой интерпретации. Чтобы решить вопрос о характере их переосмысления, посмотрим каковы были реальные обстоятельства жизни и путешествия Сюань-цзана и как они изложены в шихуа.

Сюань-цзан 玄奘 (мирское имя Чэнь Хуй 陳祿) родился в 602 г. в уезде Хоушисянь под Лояном (пров. Хэнань). Он был последним, четвертым, сыном в семье. Мальчик росмышленным, любознательным и весьма серьезным. Когда один из его старших братьев — Чан-цзе — ушел в монахи, Сюань-цзан заинтересовался буддизмом, и это вскоре привело к тому, что в тринадцатилетнем возрасте он был принят в лоянский монастырь Цзинтусу ("Чистой земли"), где и поселился вместе с братом. Там он очень быстро выучил от наставников наизусть такие большие и важные сочинения как Непань цзин (санскр. Маха паранирвана сутра) и Шэ дачэн лунь (санскр. Махаяна сампариграха шастра), чем изумил и поразил всех не только в монастыре. Слава о нем стала быстро распространяться. Так произошло первое знакомство Сюань-цзана с учением школы Махаяна. Шли годы. Сюань-цзан постигал сущность буддийской доктрины и вскоре стал широко известен, благодаря своей огромной начитанности и глубокому знанию буддизма — учения уже несколько веков известного и популярного в Китае. Однако неудовлетворенность своими знаниями, стремление углубить их и еще расширить привели его к мысли отправиться в Индию — на родину буддизма, чтобы усовершенствоваться в учении и привезти в Китай новые, еще неизвестные буддийские тексты. Особенно его интересовали тексты и учение одной из школ Махаяны — Йогачара.

Сюань-цзан собрал товарищей для путешествия, и они обратились к императорскому двору за разрешением на выезд из Китая, но его не последовало. Это остановило всех, кроме Сюань-цзана, и в 629 г., в возрасте двадцати семи лет, он один отправился в путь. Выехав из Чаньани (соврем. Сиань, пров. Шэньси), он добрался до пограничного горного прохода Юймэньгуань и, миновав его, оказался за пределами танского Китая. Далее путь его лежал через Кульджу, Ташкент, Самарканд, Бухару, Кабул в северную Индию. Он прошел п-ов Индостан с северо-запада на юго-восток, спустился по восточному его побережью на юг, по западному поднялся снова на север и двинулся в обратный путь — снова в Кабул, затем в Кашгар и дальше по южной границе пустыни Такла-Макан опять к Юймэньгуань, в Аньси (совр. пров. Ганьсу) и Чаньань, куда он прибыл обратно в 645 г. С собою Сюань-цзан привез 657 сочинений буддийского канона, большинство из которых попали в Китай впервые. Очень торжественно встреченный в столице, принятый и обласканный императором Тай-цзуном (на троне 627—649), Сюань-цзан только теперь, семнадцать лет спустя, получил личное поручение императора на путешествие, из которого вернулся. Все последующие годы своей жизни Сюань-цзан посвятил переводам буддийских сутр. Кроме того, вскоре после возвращения, он, по совету императора Тай-цзуна — политика, весьма интересовавшегося сопредельными странами, через которые прошел Сюань-цзан, надиктовал одному из своих учеников — монаху Бянь-ци — путевые заметки — отчет обо всем том, что он видел в пути сам или слышал от других. Огромные познания Сюань-цзана и его самоотверженное служение буддизму были высоко оценены — ему был пожалован почетный религиозный титул "Учитель закона Трипитаки", под которым он впоследствии стал наиболее известен. Скончался Сюань-цзан в 664 г., окруженный учениками и большим почетом.<sup>1</sup>

Следует отметить, что сам Сюань-цзан, его жизнь и путешествие сразу же стали темой как буддийской биографической литературы, так и литературы народной. Однако если в первой наблюдается канонизация личности Сюань-цзана, окруженной ореолом почти святости, если авторы его биографии (особенно Хуй-ли и Янь-цзун) использовали много легендарного материала, заимствованного из народной традиции о сверхъестественных делах знаменитых монахов, то в народной литературе (в том виде, как она до нас дошла) Сюань-цзан выступает, прежде всего, как путешественник. Именно его путешествие в страны, лежащие к западу от Ки-

тая, привлекают здесь внимание авторов. Путь Сюань-цзана, полный трудностей, опасностей, лишений, будит воображение и фантазию и становится стержнем, на который авторы нанизывают сюжеты — китайские и иноземные, разрабатываемые вширь и вглубь. Если в буддийской биографической литературе реальные факты только дополнялись легендарным материалом или получали нарочито религиозную интерпретацию во имя возвеличения личности Сюань-цзана — это была своего рода религиозная героизация образа, то в народной литературе, хотя она в основе своей тоже исходила из реальных фактов, произошел почти полный отрыв от исторической действительности, а образ Сюань-цзана оказался явно дегероизированным. Акцент полностью переместился с личности на путешествие Сюань-цзана, оказавшее столь сильное впечатление на его современников и потомков. Оно стало популярнейшим сюжетом китайской литературы, развивавшимся в течение многих веков и получившим широкую известность в странах Дальнего Востока за пределами Китая. И шихуа как раз является самым ранним (из известных в настоящее время) произведением, дающим представление об этом процессе обработки сюжета в простонародной литературе.

Поскольку первая глава сочинения отсутствует, и содержание ее неизвестно, трудно решить вопрос о том, когда, откуда и при каких обстоятельствах произошел отъезд Трипитаки<sup>2</sup> в Индию. Однако имеются все основания считать, что этот отъезд в шихуа был санкционирован императором, ибо в начале второй главы Трипитака говорит: "Я, бедный монах, удостоен императорского указа, повелевающего мне получить священные книги для живых существ Восточной земли, которые до сих пор не ведают учения Будды" (с. I). Т.е. то разрешение на путешествие, о котором просил и которого не получил Сюань-цзан, которое было дано много лет спустя как личное поручение императора, превращается волею автора шихуа в императорское повеление. Здесь с самого начала повествования мы сталкиваемся с переосмыслением исторического факта — по нашему мнению, традиционно китайским, конфуцианским. Фанатичный буддист Сюань-цзан, осмелившийся ради убеждений нарушить запрет императора на выезд из Китая на запад, превращается в Трипитаку, претворяющего в жизнь императорское повеление. Не великое дерзание Сюань-цзана — человека, а запоздалая реакция императора, представленная в виде якобы имевшего с самого начала место высочайшего указа, оказывается в шихуа исходным моментом знаменитого путешествия.<sup>3</sup> Поэтому автор свободно перенес повеление императора на семнадцать лет вперед, сконцентри-

ровав в повествовании историческое время.<sup>4</sup> Как следствие императорского повеления, должно, на наш взгляд, рассматривать и тот факт в повествовании, что Трипитака отправляется в путь не один – с самого начала его сопровождают пять монахов, младших по сану (сяо ши), выполняющих роль прислужников, свиты. Т.е. опять Сюань-цзан предстает в шихуа не человеком, свершившим свой подвиг в одиночку, а уважаемым Трипитакой, лицом почти сановным, – посланцем императора, для услужения которому в пути приданы люди. Далее, если буддист Сюань-цзан отправился в труднейшее путешествие, одержимый жаждой постичь глубины учения и привезти в Китай новые сочинения, которые приобщили бы страну к неизвестным еще сторонам великой доктрины, и тем усилили бы позиции буддизма (уже достаточно твердые) и его роль (весьма активную) в государстве,<sup>5</sup> и это стремление привело в дальнейшем к свершению второго не менее великого подвига Сюань-цзана – к активнейшей девятнадцатилетней переводческой и творческой деятельности, то Трипитака в шихуа всего лишь исполнитель воли некоего императора – радетеля буддизма, возжелавшего приобщить страну к "неведомому" учению Будды. Император здесь становится и идейным, религиозным инициатором путешествия. Роль императора в шихуа настолько гиперболизирована автором, что он, практически, отстывает от исторической действительности и в таком вопросе, как появление буддизма в Китае. Известно, что учение Будды Ша-кьямуни проникло в Китай за несколько веков до путешествия Сюань-цзана в Индию. О времени, когда это произошло, нет единого мнения, однако совершенно бесспорно, что к VII в. буддизм, преимущественно, в виде учения школы Махаяна, был в Китае широко известен, распространен и популярен.<sup>6</sup> Поэтому неоднократно и в разных вариантах звучащие слова о том, что это учение неведомо в Китае и что Трипитака пришел в Индию "испросить учение Махаяны" (с.31), противоречащие истине, следует, по нашему мнению, рассматривать, как один из авторских приемов идейной организации повествования. Т.е. социальная и формальная стороны путешествия оказались в повествовании разработаны в соответствии с традиционной конфуцианской этикой: не кто иной как император стал вдохновителем великого путешествия в Индию за сутрами, которые должны были приобщить Китай к великому учению – буддизму, Сюань-цзан же превратился в Трипитаку, действующего только по повелению, – физического исполнителя воли и желания государя.



<sup>6</sup> Вопрос о времени появления буддизма в Китае ученые решают неоднозначно. Существует точка зрения, что знакомство Китая с учением Будды произошло еще во II-I вв. до н.э. (этого же взгляда придерживался и известный китайский писатель и ученый Дань Мэй (1716-1797), см., Дань Мэй, Новыне (записки) Ци Се (Синь цзе) или О чем говорил Конфуций (Цзы бу юй). Перевод с китайского, предисловие, комментарий и приложения О.Л.Финман, М., 1977, с.23); по мнению других авторов; более достоверными считаются известия о том, что первые шаги буддизма в Китае относятся к I-II вв. Подробнее о проникновении буддизма в Китай и его распространении см. Л.С.Васильев, Культы религии традиции в Китае, М., 1970, с.291-356.

<sup>7</sup> Там же; 津田左右吉, 沙佛教の研究  
Цуда Сокичи, Исследование китайского буддизма, Токио, 1957;  
Ch'ien K.S., Buddhism in China. A Historical survey, Princeton, 1964.

<sup>8</sup> См., например, Бяньвань о воздаянии за милости (рукопись из дуньхуанского фонда Института востоковедения), ч.1. Факсимиле рукописи, исследование, перевод с китайского, комментарий и таблицы Л.Н.Меньшикова, М., 1972.

<sup>9</sup> Следует отметить, что социальные аспекты китайского буддизма наиболее четко прослеживаются в более поздних буддийских произведениях протонародной китайской литературы, например в баоцзвань (подробнее о баоцзвань см. Баоцзвань о Лу-мине. Факсимиле, издание текста, перевод с китайского, исследование и комментарий Э.С.Стуловой, М., 1979). Там мы сталкиваемся с такими выводами, что, например, государя важнее почитать, чем Будду; что чтение какой-то определенной баоцзвани важнее, чем чтение "Лотосовой сутры" и т.д. См. также Э.С.Стулова, Аннотированное описание сочинений жанра баоцзвань в собрании ЛО ИВ АН СССР (рукопись статьи, в печати).

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ СОБРАНИЯ МОНГОЛЬСКИХ РУКОПИСЕЙ  
И КСИЛОГРАФОВ ЛЕНИНГРАДСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ ИНСТИТУТА  
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АН СССР (ШИФР Q)

Коллекция монгольских рукописей и ксилографов, хранящаяся в рукописном фонде ЛО ИВ АН СССР, является старейшим и наиболее обширным за пределами монголоязычного региона собранием. Эта коллекция, начало которой было положено еще в первой четв. ХУШ в., стараниями отечественных востоковедов за минувшие столетия пополнилась значительным количеством памятников монгольской письменности. Некоторые из них являются поистине уникальными и имеются только в данном собрании. Неудивительно поэтому, что монгольский фонд института всегда привлекал внимание востоковедов, находивших там самый разнообразный материал, охватывающий практически все области монгольской письменной словесности.

Научные исследования монголоведов прошлых лет были в основном посвящены эпосу и историческим летописям монгольских народов, монгольским версиям произведений индо-тибетской литературы. Некоторые же области письменной литературы монголов или вовсе остались за рамками научных интересов востоковедов, или были изучены лишь в незначительной степени, и потому фонды ЛО ИВ таят в себе немалые возможности для исследований по истории развития оригинальной монгольской и распространения многочисленной заимствованной литературы, по истории религии и этики, а также для изучения монгольского эпоса и фольклора. И такие возможности еще более увеличиваются, если учесть, что за последние годы количество рукописей и ксилографов в указанной коллекции по меньшей мере удвоилось. В настоящее время монгольский фонд ЛО ИВ состоит из двух, четко различимых по происхождению и времени формирования, частей.

Первая (или старая) часть, насчитывающая 3.360 единиц хранения, была составлена из различных коллекций, поступавших первоначально в библиотеку Кунсткамеры, а с 1818 г. в Азиатский Музей Академии Наук (с 1930 г. Институт востоковедения АН СССР) за время с 1720 по 1955 гг. Состав ее частично раскрыт в обзорах, каталогах и научных описаниях.<sup>1</sup>

Вторая (или новая) часть монгольского фонда была образована в период с 1970 по 1976 гг. из рукописей и ксилографов, чужденных при разборке тибетского фонда института. Эти мате-

риалы вошли в общий состав монгольского фонда под шифром Q. При сравнении содержания ксилографических изданий и особенно рукописей, входящих в монгольский фонд 1720—1955 гг., с вновь поступившими письменными материалами, обнаруживаются существенные качественные отличия, происхождение которых следует искать прежде всего в характере комплектования обеих частей фонда.

Так, старая часть фонда в значительной мере была пополнена за счет коллекций, доставленных отечественными монголоведами и поэтому вполне естественно, что научные интересы каждого ученого определяли состав памятников, поступавших в фонд. Благодаря такого рода систематическому, целенаправленному подбору письменных источников, Институт востоковедения обладает сейчас интереснейшим собранием монгольских летописей, разного рода правовых и административных документов, литературных памятников, многочисленными записями эпоса и фольклора монгольских народов.

Почти ничего этого мы не обнаружим среди рукописей, имеющих шифр Q. В этой части фонда отсутствуют не только исторические хроники монголов, а тем более тексты произведений монгольского эпоса и фольклора, сохранившиеся в старом фонде преимущественно в записи самих исследователей, но совершенно не встречаются также произведения светской литературы (например, монгольские переводы китайских романов, весьма популярные в Монголии в XIX — нач. XX вв.). И даже широко известные и распространенные монгольские версии произведений индо-тибетской литературы представлены здесь крайне скупо.

Большую часть коллекции Q (около 2.500 единиц хранения из 4.177, имевшихся на I декабря 1979 г.) составляют ксилографические издания на монгольском языке. Среди них представлены, разумеется, пекинские ксилографы, имевшиеся и прежде в фонде института и известные также по каталогам европейских собраний, из которых практически каждое обладает тем или иным набором подобных изданий. Однако большую часть ксилографов, вошедших во вторую часть монгольского фонда ЛО ИВ, составляют бурятские издания. И именно эти поступления представляют наибольший интерес, поскольку могут сослужить неоценимую службу в деле изучения литературной и издательской деятельности бурятских дацанов Восточной Сибири,

Исчерпывающих сведений о деятельности дацанских печатных мастерских пока нет, но можно предположить, что в настоящее

время Института востоковедения обладает одним из богатейших собраний бурятских ксилографов. Таким образом, пробел в дацанских изданиях, о котором писал Б.Я.Владимирцов,<sup>2</sup> в настоящий момент можно считать заполненным и именно теперь можно в полной мере "судить об издательской деятельности бурятских буддийских монастырей вообще, о круге их интересов в области монгольской литературы".<sup>3</sup>

Следует отметить, что круг интересов бурятских монастырей в области монгольской литературы составляет специфическую, недостаточно еще изученную область монголоведения. Особенность эта заключается в том, что бурятские издания появившиеся в основном уже во второй половине XIX в., не ограничивались только репродуцированием более ранних монгольских и пекинских ксилографов. Выпускались, разумеется, и переиздания, однако в большинстве своем бурятские ксилографы содержат сочинения бурятских авторов, относящиеся главным образом к литературе "народного буддизма", т.е. литературе религиозно-этического, нравственно-назидательного характера, рассчитанной на распространение среди мирян. Этот раздел монгольской литературы наиболее полно представлен как раз в дацанских изданиях, и поэтому пополненное собрание бурятских ксилографов Института востоковедения дает превосходный материал для изучения "народного буддизма" и его письменной литературы.

При всей многочисленности и содержательном многообразии бурятских ксилографов, не трудно заметить, что выпускались они вовсе не для удовлетворения реально существовавших, подлинных нужд населения в печатном слове, а преследовали всегда одну цель — распространение буддизма и определялись "кругом интересов" верхушки бурятского ламства, регламентировавшей всю деятельность дацанских печатных мастерских. Потому-то, характеризуя издательскую деятельность бурятских монастырей (а это в неменьшей степени относится и к деятельности печатен Пекина и Монголии), вполне можно согласиться с высказыванием О.М.Ковалевского о том, что "обладая всем современным просвещением, оно (буддийское духовенство — А.С.) столько уделяло его народу, сколько находило выгодным для своих видов".<sup>4</sup>

Это обстоятельство послужило одной из причин постоянного бытования рукописной книги у монголов на протяжении всей многовековой истории сосуществования ее с печатной книгой. Не утратила своего значения рукопись и у бурят второй пол. XIX в., когда дацанское ксилографирование достигло наивысшего расцвета.

Просматривая рукописи второй части фонда ЛО ИВ, легко обнаружить, что немалое число их является копиями ксилографических изданий. Размножение в рукописном виде текстов ксилографов, издававшихся неоднократно и в достаточном количестве, объясняется положением буддийского учения, трактующим переписку священных текстов наиболее действенным (и доступным) средством очищения грехов и спасения.

Но не этот тип рукописной книги преобладает в коллекции Q и заслуживает к тому же наибольшего внимания. Среди указанных поступлений своей многочисленностью выделяются два раздела письменной литературы, удовлетворявшие, очевидно, более всего практические и духовные потребности народа. Прежде всего, это всевозможные сборники примет и гадательные книги самого различного свойства и назначения — едва ли не на все случаи жизни и смерти. Такие книги издавна были распространены у монгольских народов (равно как и у других народов Центральной Азии), вся практическая деятельность которых была сопряжена со всяческими оракулами. Без совета с ними не предпринимался ни один сколько-нибудь серьезный шаг. Рукописи подобного рода не только весьма разнообразны по своей тематике, но показывают также весьма широкий диапазон способов ворожбы, известных монголам. Большинство этих способов монголы в разное время заимствовали у других народов Центральной Азии. Следовательно, на материале рукописей гадательного содержания, вошедших в состав фонда ЛО ИВ под шифром Q (а в этой части фонда представлено не менее 300 единиц хранения гадательных книг) можно выявить некоторые аспекты процесса формирования сознания и взаимодействия культур в рамках центральноазиатского региона.

Среди рукописей шифра Q немалое число списков можно отнести к образцам шаманских и дошаманских народных религиозных представлений. В основном это рукописи бурятского происхождения. Характерно, что и в старую часть фонда добрая половина такого рода рукописей также поступила из Бурятии. В этом отношении бурятские материалы представляют значительный интерес, ибо Бурятию с немалой долей основания можно считать своего рода заповедником монгольского шаманства. Таковое положение Бурятии объяснялось поздним распространением там ламаизма, не успевшего полностью подавить влияние бурятских шаманов на население и потому бурятские ламы вынуждены были терпимо относиться к шаманской практике. Значительное распространение в Бурятии получили и рукописи, в которых очевидны следы добуддийских верова-

ний монголов. Таким образом, существенно пополнившееся собрание упомянутых материалов в коллекции ЛО ИВ, содержит интереснейший материал для исследований в области истории народных религий и древней самобытной культуры монгольских народов.

---

<sup>1</sup> Библиографию см. в кн.: Л.С.Пучковский, Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения, I, (История, право), М.-Л., 1957, с.3-11.

<sup>2</sup> Б.Я.Владимирцов, Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский Музей Российской Академии Наук от проф. А.Д.Руднева. - "Известия Российской Академии Наук", 1918, с.1549.

<sup>3</sup> Там же, с.1549.

<sup>4</sup> О.М.Ковалевский, Монгольская хрестоматия, Казань, 1836, с.У.

О.И. Смирнова

### ИЗ СОГДИЙСКОЙ ОНОМАСТИКИ

Новым и важным источником по согдийской ономастике в последнее время становятся позднесогдийские и согдоязычные древнетюркские монеты. В надписях на этих монетах засвидетельствован ряд имен собственных и нарицательных, имевших, очевидно, распространение у согдийцев и древних тюрков в согдийской среде в привилегированных их слоях. Среди этих монет обращает на себя внимание одно наиболее часто встречающееся на них имя

Сатачари/Саттачари, прочтенное нами на монетах разного типа Уструшаны и Чача.

Для согдийской ономастики имя Саттачари (sttcry) не является новым. Впервые оно прочтено Е.Бенвенистом в колофоне к согдийскому переводу санскритского трактата,<sup>1</sup> что позволило нам с уверенностью прочитать это имя на монетах. На них тоже без сомнения имя зафиксировано в двух формах, каждая из которых имеет два разных написания. Одно из них st(t)cr, второе - его производное st(t)cry, соответствующее по форме имени согдийца в указанном выше колофоне. Встречающиеся на монетах варианты их написания sttcr и sttcry с удвоенным вторым согласным характерны для заимствованных в согдийском яз. словах с соответствующим звонким согласным, отсутствующим у согдийцев и не отраженным в их письменности.

На монетах Уструшаны конца VII - начала VIII вв. имя Саттачари сочетается с хорошо известным для Средней Азии титулом афшин, переданным идеограммой MR'Y "господин". На лицевой стороне таких монет помещены погрудные изображения правителей в крылатых венцах, головы которых чуть выдвинуты вперед в свойственном для кушано-согдийской иконографии положении (рис. I а и в.). Реже на них изображен медленно идущий влево слон с опущенным хоботом (рис. I с).

На первых из них надписи, содержащие имя Саттачари и его титул, размещены на оборотной стороне монет, сопровождая знаки, которые занимают все их поле; на вторых то же имя и титул изящно оформляют фигуру слона, тогда как знаки заполняют монетное поле оборотной стороны (рис. I с). Это же имя характерно для разнотипных монет Чача, причем на последних в обеих указанных его формах Сатачар и его производном Саттачари. Как и на монетах Уструшаны, это имя сопровождают титулы, но другие, нежели на последних, и разные по значению. Надписи, содержащие их, размещены неизменно на оборотной стороне монет, сопровождая так называемый чачский знак в виде трезубца (?)

△, который они окружают или обрамляют. Тип лицевой стороны таких монет составляет погрудное изображение владельца (или божества) в венце или львиноподобного разгневанного зверя.

Титулы, сопровождающие на чачских монетах указанное имя, хорошо известны по мугским документам и согдийским монетам. Один из них - титул главы рода  $\chi w/\beta w$ , этимология которого не установлена, второй - заимствованный из китайского тюрко-сог-

дийский титул *tḥwn* 'тудун', сопровождающий на уникальной монете из собрания Строганова (Эрм. 17438, не издана) имя Сатачари в качестве его компонента: /з/ *stcr* - *tḥwn* 'Сатачари-тудун' (рис. 2 а). Вторая форма имени, основная, Саттачар, в вариантах написания *stcr* и *stcr* прочтена нами на монетах, обнаруженных на панджикентском городище и при археологическом обследовании районов домусульманского Чача (рис. 2 в и с). Четкость надписи на двух таких монетах не оставляет сомнения в правильности предлагаемого их чтения.

На лицевой стороне одной из них, рисунок которой мы здесь воспроизводим (рис. 2с) в медальоне из перлов изображена мужская голова в легком повороте влево с чуть раскосыми глазами и густой челкой, выступающей из-под войлочного колпака, обмотанного вправо. На оборотной стороне монеты поле занимает чачский знак-, обрамленный сверху едва намечающимся титулом  $\chi\psi\omega$ , снизу именем *stcr*, справа знаком свастикки, дополнительно нанесенном в створе знака.

В коллофоне санскритского трактата упомянуто 42 имени. 28-ми из них Е. Бенвенист дал соответствующие этимологии. Одно из них оказалось китайского происхождения, два индийского (санскритские), остальные иранского. Этимологии 14 остальных Е. Бенвенист не коснулся, в том числе и имени Сат(т)ачари. Позднее В. Б. Хеннинг предложил видеть в нем сложное слово со значением "having a hundred soldiers"; правильность такой этимологии он ставит сам под вопрос.<sup>3</sup>

В 1957 г. автор настоящей заметки предложил возвести прочтенное им на усрушанских, тогда еще не локализованных монетах имя Сат(т)ачари (*sttcr*/*stcr*) к санскритскому *śad-ācārya* или *śad-ācāryin* "обладающий хорошим поведением" ("учитель", "наставник"),<sup>4</sup> первое из которых отмечено санскритскими словарями как мужское имя.<sup>5</sup>

Вторая форма этого имени, без сомнения того же происхождения, будет в таком случае соответствовать санскритскому *śad-ācāra* - прилагательному с тем же примерно значением ("well-conducted"; "virtuous") - обстоятельству, объясняющее существование двух форм этого имени в согдийском (или двух имен, восходящих к разным санскр. лексемам). Правда, второе из них - *st(t)cr* - может рассматриваться и как согдийское производное от первого - *stcr*. Это второе предположение менее вероятно. Предложенную этимологию поддерживают варианты написания обоих

## Монеты Уструшаны

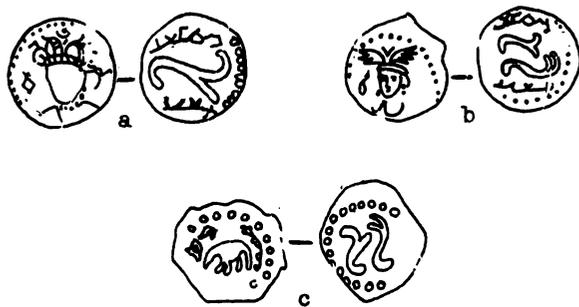


Рис. I

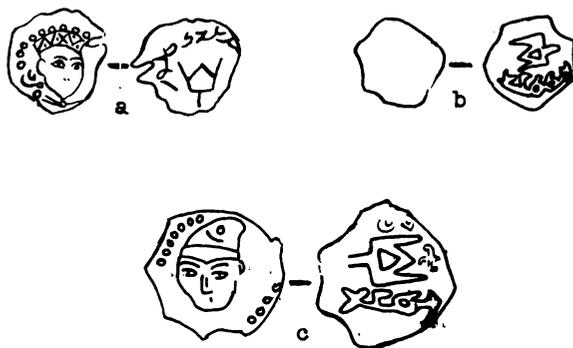


Рис. 2

## Монеты Чача

имен с двойным согласным *stter* и *sttery*, представляющимися более "грамматными" для заимствованных в согдийском слов. В этой же связи особое значение приобретает факт перенесения этого имени и сопровождающего его титула с оборотной стороны монет Уструшаны на их лицевую сторону, на которой они соответственно становятся подписью к изображению слона. Последний, как известно, представляет индийскую эмблему мудрости — Ганеша, шиваитского слоноподобного бога мудрости, покровителя торговли, культ которого был распространен в Центральной Азии.

Предлагаемая этимология обсуждаемого имени (заимствование его в согдийском из санскритского) на согдийских и древнетюркских монетах лишней раз свидетельствует о широких культурных связях согдийцев с окружающим миром и дает дополнительные данные для характеристики этих связей. Сомневаться в предлагаемом чтении надписей на уструшанских и чачских монетах больше не приходится.

---

<sup>1</sup> В транслитерации текста трактата опечатка: *stt'cry*, вместо следующего *sttery* оригинала, см. *Codices sogdiani*, Copenhagen, 1940, 8, 181. Исправлено В.Б.Хеннингом, см. W.Henning, *The Sogdian Textes of Paris*. — BSOAS, 1946, v.XI, part 4, p.737.

<sup>2</sup> Издание таких монет см.: О.И.Смирнова, О двух группах монет владетелей Согда VII—VIII вв. — ИОАН, Сталинобад, 1957, т.I4, с.128—134; ее же, Первые монеты из Уструшаны. — ЭВ, 1969, т.XIX, с.59—64.

<sup>3</sup> W.B.Henning, там же, с.737.

<sup>4</sup> О.И.Смирнова, О двух группах согдийских монет, с.130.

<sup>5</sup> *Sanscrit-English Dictionary* by M.Monier-Williams. — Oxford, 1899, т.1137.

<sup>6</sup> Используемые здесь монеты Чача вошли в состав "Сводного каталога согдийских монет", подготовленного автором настоящей заметки (печатается).

ФОРМИРОВАНИЕ, СОСТАВ И ЗНАЧЕНИЕ  
ЛЕНИНИГРАДСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ БАОЦЗВАНЬ

Коллекция сочинений жанра баоцзвань<sup>1</sup> Фонда китайских ксилографов ЛО ИВ АН СССР складывалась постепенно, книги поступали в разное время, из различных источников. Большинство баоцзвань (12 экземпляров) происходит из коллекции акад. В.М.Алексеева и привезены им из поездок в Китай в 1906-1909 и 1912 гг. Сочинения эти (шифры В 94, В 101, С 24, С 106, D 450, D 451, D 452, D 453, D 455, D 458, D 460, D 461) отпечатаны в XIX - начале XX в. на юге Китая, в городах Шанхай, Чанчжоу, Гуанчжоу, Фучжоу, Ханчжоу, Даньян. Два баоцзвань (С 470, С 475) фигурируют в описи 1925 г. Это шанхайские издания 1922 г. От кого поступили эти литографии - неизвестно. Три ксилографа, изданные в период династии Мин предположительно в Пекине, были переданы в Азиатский музей вместе с другими книгами из Библиотеки Азиатского Департамента в 1864 г. Эти сочинения (G 7, G 8, G 9) значатся под № 257, 258, 264 в каталоге книг на восточных языках Библиотеки Азиатского Департамента, изданном в Петербурге в 1843 г.<sup>2</sup> Из этого следует, что попали эти баоцзвань в Россию до 1843 г. и привезены или пересланы кем-то из числа членов или студентов русской духовной миссии в Пекине.<sup>3</sup> Еще раньше, видимо, в XVIII в., в Россию попал баоцзвань (шифр С 26), фигурирующий под № 194 в каталоге 1818 г., который составили П.Каменский и С.Ляповцов.<sup>4</sup> Время и место издания этого ксилографа неизвестны, т.к. экземпляр дефектен: отсутствует титульный лист, обложка и начало первой книжки-цзвань, а также половина третьей книжки. По счастливой случайности на обложке второй книжки сохранилась надпись, сделанная почерком XVIII в.: "№ 31. Последнее завещание и сожаление о потере государства тайминского последнего хана дайминского называемого чунжин". Поскольку составители каталога 1818 г. не воспользовались этим несовершенным переводом названия сочинения и дали свой перевод, можно предполагать, что надпись на обложке была сделана не ими. Вполне вероятно, что книга была привезена в Россию одним из первых учеников русской духовной миссии, например, И.Россохиным или А.Леонтьевым. Возможно, она оказалась среди

книг и редкостей, привезенных из Пекина по приказу Петра I торговым агентом Лоренцом Ланге. Поскольку в перечнях привезенного говорится лишь о количестве "папок" и нет названий книг, вопрос этот остается открытым. Что касается времени издания этого баоцзвань, то ясно, что напечатан он после 1644 г., т.к. в нем идет речь о падении династии Мин, о восстании Ли Цзы-чэна и гибели императора Чун-чэня.<sup>5</sup>

Собрание баоцзвань, хранящихся в ЛО ИВ АН СССР, насчитывает 18 экземпляров. Два из них представляют собой разные издания одного сочинения. Таким образом в коллекции представлено 17 различных сочинений. Ниже приведем перечень всех баоцзвань с указанием шифра, под которым они значатся в Фонде китайских ксилографов, а также в каталоге этого фонда, изданном в 1973 г.<sup>6</sup>

1. В 94 灶君經 Сутра о Цзао-цзюне.
2. В 101 十月懷胎卷 Свиток о десяти месяцах ожидания ребенка.
3. С 26 佛說崇禎爺昇天十忠寶卷 Рассказанный буддой баоцзвань о вознесении на небо государя-батюшки Чун-чэня и о десяти верных подданных.
4. С 104. 慈靈寶卷 Баоцзвань о милосердной душе.
5. С 106 呂祖真經 Истинная сутра патриарха Ля.
6. С 470 目蓮救母三世寶卷 Баоцзвань о том, как Мулянь в трех воплощениях спасал мать.
7. С 475 善宗寶卷 Баоцзвань о школе добродетели.
8. D 450 觀音濟度本願真經 Истинная сутра об основном обете Гуаньинь спасать [все сущее].
9. D 451 十二圓覺 О двенадцати полностью просветленных.
10. D 452 十二圓覺經 Сутра о двенадцати полностью просветленных.
11. D 453 普陀寶卷 Баоцзвань о [горе] Путо.
12. D 455 香山寶卷 Баоцзвань о горе Сяншань.
13. D 458 金母家書 Письма из дома от Золотой матушки.
14. D 460 灶君寶卷 Баоцзвань о Цзао-цзюне.
15. D 461 孝心寶卷 Баоцзвань о сыновней почитательности.
16. С 7 普明如來無為了義寶卷 Баоцзвань о познании буддой Пу-мином конечного смысла надеяния.
17. С 8 靈應泰山娘娘寶卷 Баоцзвань о чудотворной матушке горы Тайшань.

18. G 9 救苦救難靈感觀世音寶卷 Баоцзвань о  
чудотворной Гуаньшань, спасающей от бед и несчастий.

Сочинения нашей коллекции изданы в разное время, однако большинство баоцзвань напечатаны в XIX в. Самое раннее датированное издание - ксилограф 1599 г. Это переиздание "Баоцзвань о познании буддой Пу-мином конечного смысла недеяния". Самые поздние издания - 1922 г. - литографы, выполненные шанхайским издательством "Хунда": "Баоцзвань о том, как Мулянь в трех воплощениях спасал мать" и "Баоцзвань о школе добродетели". Последнее сочинение представляет собой переиздание более раннего гуанчунского издания. В ряде сочинений место и время издания не указаны. В некоторых случаях примерное время издания можно установить по внешнему виду книги, по бумаге, по датированному предисловию или известному историческому факту. Так, например, по внешнему виду, по бумаге, способу брошюровки и обложкам сочинения под шифром G 8 и G 9 мы считаем изданиями конца XVI - начала XVII в. Иногда можно определить и место издания отдельных книг. Так, на титуле сочинения под шифром C 106 указана лавка, где хранятся печатные доски. Благодаря этому мы можем предполагать, что издание осуществлено в Гуанчжоу. По названию монастыря на титуле "Сутры о двенадцати полностью просветленных" мы определили, что книга отпечатана в Фучжоу. География изданий нашей коллекции достаточно обширна. Представлены печати Шанхая, Чанчжоу, Гуанчжоу, Фучжоу, Ханчжоу, Даньяна. Большинство сочинений отпечатано в Шанхае и Чанчжоу. Пекинские издания (G 7, G 8, G 9, C 26) отождествляются по косвенным данным.

Баоцзвань нашего собрания весьма разнообразны как по форме, так и по содержанию. В нем представлены сочинения, в которых прозаические отрывки перемежаются метрическими - стихами или разных размеров (пяти-, семи-, десятисложными), стихами цы, ариями цюй. Иногда арии отсутствуют, а стихи все одного размера - семисложные, либо десятисложные. Баоцзвань разбиты на главы, но могут и не иметь такой разбивки. В целом более ранние баоцзвань (это северные издания) характеризуются четкой структурой. Все они состоят из 24 глав, а один (G7) из 36 глав. Все главы построены по единой схеме, строго выдержанной в данном сочинении. В северных баоцзвань широко представлены проза, стихи цы, арии цюй, а также стихи или пяти, семи и десятисложные. Южные баоцзвань (это более поздние сочинения) обычно не имеют разбивки на главы. Исключение пред-

ставляет "Истинная сутра об основном обете Гуаньинь спасать [все сущее]", состоящая из 12 глав. Как правило, в ранних баоцзвань отсутствуют арии и преобладают семисложные стихи. Зачастую все сочинение написано семисложными стихами (В 94, В 101, С 104).

Содержание сочинений, как мы уже отмечали, весьма разнообразно.<sup>7</sup> Представлены сочинения типа житий (например, G 8 — житие богини горы Тайвань, D 460 — житие владыки очага Цзао-цзиня), сочинения, в которых рассказано о деяниях пророческих смертных, достигших ранга святых (D 453, D 461). Есть сочинения, посвященные чрезвычайно популярным в народе божествам, таким как Гуаньинь (D 450, D 451, D 452, D 453, D 455, G 9) или Мулянь (С 470). Особую группу составляют сочинения (это издания конца XIX—начала XX в.), которые написаны в форме "писем" от Золотой матушки, "посланий" от духов и божеств и "передани" через специальных посредников, медитумов во время сеанса гадания. Особняком стоят два уникальных сочинения. Одно из них известно лишь по названию (это "Баоцзвань о познании буддой Пу-мином конечного смысла недеяния", представляющий собой сочинение тайной секты Желтое небо), а другое и вовсе не фигурирует в каталогах сочинений жанра баоцзвань (это "Рассказанный буддой баоцзвань о вознесении на небо государя=батюшки Чун-чэня и о десяти верных подданных", в котором идет речь об исторических событиях).

Большинство баоцзвань коллекции ЛО ИВ АН СССР представлены в каталогах сочинений этого жанра, составленных Ли Шидем<sup>8</sup> и Савадой Мидзухо<sup>9</sup>. Однако не во всех случаях можно уверенно отождествить наши издания, поскольку сведения, сообщаемые в каталогах (особенно это относится к каталогу Ли Ши-ля), не всегда достаточны для такого отождествления. Шесть баоцзвань нашего собрания в каталогах не упоминаются, а один, как мы уже говорили, известен лишь по названию. Это довольно высокий процент для такой относительно небольшой коллекции, как собрание, хранящееся в Фонде китайских ксилографов ЛО ИВ АН СССР, поскольку в каталогах фигурирует всего около шестисот баоцзвань, в том числе около ста ранних баоцзвань, включая и утерянные, известные лишь по названию. В каталогах Ли Ши-ля и Савады Мидзухо не учтены баоцзвань, хранящиеся в Ленинграде, Москве, Праге.<sup>10</sup> Мы не располагаем сведениями о наличии баоцзвань в других странах. Помимо Китая, Японии,

Франции (мы имеем в виду II сочинений, принадлежащие М.Суамье и представленные в каталоге Савадн Миддучо), сколько-нибудь значительных собраний баоцзвань в других странах, скорее всего, нет.

Как видно из сказанного, значение ленинградской коллекции трудно переоценить. 17 сочинений нашего собрания достаточно репрезентативны по отношению ко всей совокупности произведений этого жанра, давая более или менее полное представление о его тематическом и формальном разнообразии и предоставляя возможность исследовать жанр баоцзвань в целом.

---

<sup>1</sup> О жанре баоцзвань см. "Баоцзвань о Пу-мине". Факсимиле. Издание текста, перевод с китайского, исследование и комментарий Э.С.Стуловой, М., 1979 ("Памятники письменности Востока", LV1).

<sup>2</sup> См. "Каталог книгам, рукописям и картам на китайском, маньчжурском, монгольском, тибетском и санскритском языках, находящимся в библиотеке Азиатского департамента", СПб., 1843 (составлен Аввакумом Честным).

<sup>3</sup> Как известно, до 1861 г., когда в Пекине открылась русская дипломатическая миссия, постоянными и единственными посредниками в дипломатических сношениях России с Китаем были духовные миссии.

<sup>4</sup> См. "Каталог китайским и японским книгам, в библиотеке Императорской Академии наук хранящимся, по препоручению господина Президента оной Академии Сергея Семеновича Уварова, вновь сделанный государственной Коллегией иностранных дел переводчиками, коллежскими assessорами Павлом Каменским и Степаном Липовцовым", [СПб., 1818].

<sup>5</sup> Подробнее о фонде китайских ксилографов и истории его формирования см. в предисловии к "Каталогу Фонда китайских ксилографов Института востоковедения АН СССР", составленном Б.Б.Вахтиным, И.С.Гуревич, В.Л.Кролем, Э.С.Стуловой, А.А.Тороповым (М., 1973, т.1, с.5-15).

<sup>6</sup> Там же, т.3, с.110-111, 115, 117, 122, 134, 165.

<sup>7</sup> Содержание всех баоцзвань изложено нами в статье "Аннотированное описание сочинений жанра баоцзвань в собрании ЛО ИВ АН СССР" (ежегодник ШВ).

8 李世瑜. 寶卷綜錄 (Ли Ши-юй, Сводный каталог баоцзюань), Пекин-Шанхай, 1961.

9 澤田瑞穂. 寶卷の研究 (Савада Мидзухо, Исследование баоцзюань, доп. изд.), Токио, 1975.

10 В собрании Государственной библиотеки им. В.И. Ленина хранится семь баоцзюань, у Б.Л. Рифтина - два. Об этих сочинениях см. в рецензии Б. Рифтина, Л. Казаковой, Э. Стуловой на книгу Ли Ши-юя "Сводный каталог баоцзюань" (НАА, 1963, № 1, с. 219-220). Несколько баоцзюань располагает чехословацкая исследовательница В. Хрдличкова.

# ИСТОРИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

И.Д.Амусин

## К ВОПРОСУ О СВОБОДНЫХ НА ДРЕВНЕМ ВОСТОКЕ

В последнее время появилась тенденция отрицать существование свободного населения на Древнем Востоке. Видными представителями этой тенденции в 70-х годах являются М.Финли (Кембридж) и И.М.Дьяконов. Обосновывая тезу об уникальности европейской, в частности, греко-римской истории, Финли замечает: "Достаточно, пожалуй, указать на то, что слово "свобода", *eleutheria* по-гречески, *libertas* по-латыни, или слово "свободный человек" невозможно перевести ни на один ближневосточный язык, включая еврейский, а также ни на один дальневосточный язык".<sup>1</sup>

Взгляды И.М.Дьяконова на этот вопрос претерпели в 70-х годах значительную эволюцию. В своем докладе на III Международной конференции по экономической истории (Мюнхен, август 1965)<sup>2</sup> Дьяконов исходил из тезы об "исключительно важной роли свободного мелкого сельскохозяйственного производства" (Дьяконов, 1966, с.44) и что "основную массу трудового населения" древневосточных обществ составляли люди "лично свободные" (там же, с.47).<sup>3</sup> "Хотя древнее общество уже научилось эксплуатировать человека человеком, еще в течение длительного периода количественно основными производителями материальных благ были свободные крестьяне" (там же, с.48 =Diakonoff, 1969, с.20).<sup>4</sup> Применительно к I тыс. до н.э. И.М.Дьяконов говорит о "свободных гражданах" - "free citizens" (Дьяконов, 1966, с.57 =Diakonoff, 1969, с.32). Красной нитью эти взгляды проходят также в итоговом реферате И.М.Дьяконова, опубликованном в 1971 г.<sup>5</sup> В этой работе говорится о "свободном гражданстве" resp. "свободном общинном гражданстве", которое составляло "основную

массу населения домашних и территориальных общин" (с.138). Далее И.М.Дьяконов говорит о "полноправных свободных", "свободном трудящемся гражданстве", "свободном крестьянстве" (с.140), гезр. "свободном полноправном крестьянстве" (с.144). В качестве общей черты для всех древних обществ И.М.Дьяконов отмечает "широкое распространение свободного труда полноправных граждан-собственников" (с.144-145).

Однако на VII конференции по древнему Востоку (Ленинград, 1975), посвященной изучению "свободных" на древнем Востоке (см. ВДИ, 1976, № I, с.184-209), И.М.Дьяконов занял прямо противоположную позицию, совпадающую с цитированным выше утверждением М.Финли. В своем выступлении, озаглавленном: «Применим ли термин "свободный" в истории древней Месопотамии?» (там же, с.184-186), И.М.Дьяконов писал: "В подавляющем большинстве обществ древнего мира с точки зрения определения самих древних "свободных" не было вообще, кроме царя, да и то только в том случае, если он был в государственном объединении верховным царем, а не подчиненным другому царю" (с.185). И далее: "... "свободный", *eleutheros* - это понятие, которое могло сложиться только в греческих городах-государствах с их демократическим или олигархическим устройством ... . Понятию "свободный" в языках древнего Востока нет эквивалента. Здесь есть только "освобожденный" в смысле "отпущенный, освобожденный от тех или иных обязанностей" (*šū-bar-ṭa, zakka, ḥorēf, ellum* и др.)...", "... в древности не было людей, которые с античной точки зрения были бы "свободными". Если для античности характерно противопоставление "рабство : свобода", то для остального древнего мира - "рабство : господство" (с.186).

Утверждение двух выдающихся историков древности М.Финли и И.М.Дьяконова - об отсутствии в древневосточных обществах даже понятий "свобода" и "свободный" представляется парадоксом. Для всестороннего рассмотрения этого вопроса на конкретном материале отдельных языков, стран и регионов требуются коллективные усилия многих специалистов.<sup>6</sup> Показательна в этом отношении четко сформулированная М.А.Дандамаевым социальная стратификация нововавилонского общества: "Общество, - пишет Дандамаев, - состояло из полноправных граждан городов, свободных, лишенных гражданских прав, различных групп зависимого населения и, наконец, рабов".<sup>7</sup> Поскольку М.Финли счел нужным особо выделить древнееврейский язык, в котором, якобы отсутствуют поня-

тия "свобода - свободный", я попытаюсь вкратце рассмотреть здесь именно этот вопрос.

Прежде всего следует учесть, что "свобода - рабство" - понятия бинарные. Подобно понятиям "свет - тьма", "день - ночь", "тепло - холод" и т.п. они неотделимы друг от друга, не могут возникнуть и существовать друг без друга. В древнееврейском библейском языке существуют не только слова "раб" (‘eved) и "господин его" (‘ādōnāy; Ex. 21:6 и др.), но также абстрактные понятия "рабство" (‘avdūt-LXX: δουλεία =vulg. servitus; Esr. 9:8-9; Neh.9:17)<sup>8</sup> и "свобода" (hufśā; Lev. 19:20). Слова hufśā resp. hōfēš передаются в LXX как ἑλευθέρια, а в Vulg. - libertas! В мишнаитской литературе рабству - ‘avdūt противостоит понятие "свобода", обозначаемая словом hēgūt resp. hērūtā (арам.) от глагола hgr - "быть свободным", "освобождать". Дериваты этого глагола встречаются в библейской литературе в виде: hōr, plur. hōrīm, ben-hōrīm, т.е. "свободный - свободные", а также "вольноотпущенник". Выражение hōrēy yehūdā передается в LXX: ὑδὸν ἰουδα ἑλευθέρων, а ben-hōrīm из Экклесиаста 10:17, буквально переведенное в LXX: ὑδὸς ἑλευθέρων является антонимом к слову "раб". Это место из Экклесиаста 10:16-17 в переводе И.М.Дьяконова гласит так: "Горе тебе, страна, чей царь - невольник и чьи князья пируют спозаранку; блаженна ты, страна, чей царь - свободный и чьи князья едят в положенное время, для укрепления мужества, а не для пьянства".<sup>9</sup>

Для передачи понятия 'свободный' чаще всего употребляется слово hōfśī plur. hōfśīm, которое, как правило, передается в Септуагинте как ἑλευθέρως, а в Вульгате - неизменно как liber.<sup>10</sup> Слово хофши встречается в различных контекстах. Наиболее часто оно употребляется при отпуске рабов на волю (см. прим. 10) и, как уже указывалось, в Септуагинте и Вульгате передается словом "свободный". Следует при этом отметить, что hōfśī не является термином, однозначным с аккадским hūrū. В то время как хушу, согласно документам из ряда переднеазиатских стран (Алалах, Нузи, Амарна, Угарит, Ассирия), составляли социальный слой, промежуточный между рабами и свободными, отпускаемые на волю рабы-евреи, обозначаемые библейским термином хофши, вновь обретали свое статусное положение свободных полноправных граждан и ничем от них не отличались.<sup>11</sup>

Освобождение военнопленных выражается в дошедших до нас текстах другими языковыми средствами. Так, во Второз. 21:10-14 описывается ситуация, когда взятая на войне пленница становится сожительницей пленившего ее, но потом она перестает нравиться ему. В этом случае закон предписывает: *wəššillaḥtāh lē-nafšāh* - "отпусти ее по воле души ее", т.е. отпусти ее, куда она захочет, "но не продавай ее за серебро", т.е. "не обращай ее в рабство". Септуагинта передает это так: *ἔξω ποστειλῆς αὐτήν ἐλευθέραν* (Vulg.: *dimittes eam liberam*). Освобождение пленных выражается также с помощью слова *dēḡōr* (=LXX: *ἄφεσις*). Слово *dēḡōr* употребляется также в контекстах, где провозглашаются юбилейный год (Lv 25:10; Ez 46:17) и освобождение рабов (Jer, 34:8.15.17). Любопытно, что в большом контексте Jer. 34:8-17 определением к *dēḡōr* в ряде случаев (34:9-11.14.16) служат слова *хофши* и множ. ч. *хофшим*.

Остановимся еще на двух контекстах, в которых употребляется слово *хофши*. В известном рассказе о битве Голиафа с Давидом (ISam 17) имеется такая деталь. Когда после самонадеянного вызова Голиафа на бой с ним, ряды израильтян дрогнули, от имени царя было объявлено: "того, кто победит Голиафа, царь обогатит большим богатством, свою дочь отдаст ему в жены, а дом отца его сделает *hofšī* в Израиле" (17:25). О какой "элеверии" может идти здесь речь, если отец Давида Иессей был свободным и зажиточным человеком? По мнению большинства исследователей, речь идет об освобождении от налогов и трудовой повинности, иными словами, о предоставлении больших прав и льгот, чем у рядовых граждан.<sup>12</sup> В пользу этого говорит перевод Вульгаты: *et domus patris eius faciet absque tributo in Israhel* (как известно, перевод этого места в Септуагинте опущен и воспроизводится лишь в критическом аппарате).

Наконец, мы встречаемся с образным употреблением слова *хофши*. В кн. Иова 39:5 задается риторический вопрос: кто отпустил на волю дикого осла (или: кто сделал дикого осла вольным? *mī šillaḥ pereḡ hofšī*; LXX: *τίς δὲ ἔστιν ἀφείς ὄνον ἄγριον ἐλευθέρον* )? И это образное употребление, пожалуй, лучше всего показывает, что *ἐλευθέρος* адекватная передача библейского *hofšī*.

О существовании "свободных" в иудейском обществе I тыс. до н.э. лучше всего свидетельствует факт обозначения свободных полноправных граждан специальным термином *эзрах*. Носителям этого термина противопоставлены не только рабы, но также

свободные, неполноправные слои, различной степени экономической и социальной деградации и зависимости. Этим проблемам я надеюсь посвятить специальное исследование.

---

<sup>1</sup> M.J.Finley, *The Ancient Economy*, London, 1973, с.28.

<sup>2</sup> И.М.Дьяконов, Основные черты экономики в монархиях древней западной Азии, - НАА, 1966, № I, с.44-58 (в дальнейшем: Дьяконов, 1966); I.M.Diakonoff, *Main Features of the Economy in the Monarchies of Ancient Western Asia*. - "Troisième Conférence internationale d'histoire économique" (Munich 1965), Paris, 1969, с.13-32 (в дальнейшем: Diakonoff, 1969).

<sup>3</sup> Cf. Diakonoff, 1969, с.18: "the bulk of the labourers, however, were personally free"; см. также с.19 и 20.

<sup>4</sup> См. также Дьяконов, 1966, с.51: "Типичное хозяйство этого времени основано на свободном труде членов семейства" (=Diakonoff, 1969, с.23).

<sup>5</sup> И.М.Дьяконов, Основные черты древнего общества (реферат на материале Западной Азии) в сб.: "Проблемы докапиталистических обществ в странах Востока", М., 1971, с.127-146.

<sup>6</sup> На той же УП Конференции по древнему Востоку (1975) положению свободных в различных странах были посвящены следующие доклады: Ю.Б.Юсифов, Проблема свободных в Эламе (ВДИ, 1976, № I, с.186-191); Г.Г.Гиоргадзе, "Свободные люди" в хеттском обществе (там же, с.191-194); В.А.Якобсон, "Свободные" в Ассирии (там же, с.194-196); И.Ш.Шифман, Социальная структура свободного населения Угарита (там же, с.196-197); А.А.Вигасин, О понятиях "свободный" и "раб" в древней Индии (там же, с.197-200); И.С.Свенцицкая, Значение термина "свободный" в малоазийских надписях эллинистического времени (там же, с.202-205); И.Ф.Фихман, Патроны и патронируемые в позднеримском Египте (там же, с.205-208). Во всех этих докладах, если не считать отдельных нюансов в докладах Г.Г.Гиоргадзе и В.А.Якобсона, существование лично свободных людей в древневосточных и эллинистических обществах на Востоке не ставится под сомнение.

<sup>7</sup> М.А.Дандамаев, Рабство в Вавилонии УП-IV вв. до н.э. (626-331 гг.), М., 1974, с.380 (см. с.380-381).

<sup>8</sup> В Ex 6:6 *ʿavōdā* (в масор. огласовке) также означает "рабство". Об этом говорит не только контекст ("и я спасу вас

от рабства их" - mē'āvōdātām и перевод ЛХХ:  $\xi\kappa\tau\eta\varsigma$  δουλείας, но также, как мне представляется, возможностью иной огласовки слова m'bdtm = mē'āvduṭām. Ср. Neh 3:5, где слово 'bdh образно используется для обозначения рабства.

<sup>9</sup> "Поэзия и проза древнего Востока", М., 1973, с.650 (подчеркнуто мной; И.А.). Ср. R.Kroeber, Der Prediger. Hebräisch und deutsch (Schriften und Quellen der Alten Welt. B.13), Berlin, 1963, с.109: "ein Knecht ist...ein Freier ist2.

<sup>10</sup> См. Ек. 21:2.5.26-27; Dt. 15:12.13.18; Jer. 34:9-11.14.16; Нл 3:19; Ps.88,6 (=LXX:87,6) и др.

<sup>11</sup> Lev. 25:39-41. См. R. de Vaux, Les institutions de l'Ancien Testament (2<sup>e</sup> édition revue), I, Paris, 1961, с.137-131

<sup>12</sup> Ср. R. de Vaux, op. cit. с.137: l'exemption de taxes et de corvées. Ср. New English Bible, Oxford, 1970, с.322: and will exempt his family from service due in Israel. Недавняя попытка Лемке видеть здесь предложение пожаловать содержание из царского хозяйства, иными словами, перевести дом Иессеев на положение служилых людей, представляется необоснованной. Впрочем, по словам самого автора, обоснование обещано в другой статье. См. N.P.Lemche, 'שנפ in 1Sam. XVII,25. - VT, 1974, XXIV, N 3, с.373-374.

М.В.Воробьев

## ВНЕШНИЕ СНОШЕНИЯ ЧЖУРЧЖЕНЕЙ И ЦЗИНЬ В СВЕТЕ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ ДИПЛОМАТИИ

Теория старой дальневосточной дипломатии обычно предстает перед нами в виде учения о сношениях Китая с окружающим миром. В основе учения лежали следующие представления. Вся поднебесная разделена на Срединную империю и на "варварское" окружение. Власть китайского императора - единственная во вселенной, распространяется на всю поднебесную; только она обеспечивает мироустройство. "Варвары" - объект действия императорской власти, ее цивилизаторской, преобразующей силы. Эффективность преобразования зависит как от "искренности" самих "варваров", которая выражается в обязательных приездах с данью, так и от надлежащего, этнокультурного "настроя" в Срединной империи

[5,37-46]. Эти теоретические положения дополнялись практическими действиями Китая: постепенным поглощением пограничных владений, привлечением на свою сторону соседних правителей при помощи брачных союзов или подкупа, нейтрализацией соседей путем натравливания их друг на друга, часто в сочетании с военным нажимом [2]. Действительность не слишком расходилась с теорией пока по соседству с Китаем существовали племена или государства либо активные во вне, но слабые, либо достаточно сильные, но мало активные. Однако в сунское время (X-XIII вв.) былое отношение Китая к окружающему миру по типу "центр - периферия" сменилось отношением "центр - местные центры", которые боролись за господство друг над другом и над "периферией".

Каждый центр вырабатывал свои принципы взаимоотношений, но в основу их одинаково легли китайские традиционные представления, видоизмененные и непременно привязанные к своему, местному центру. Эти представления были дополнены в каждом центре по своему, но при всем этом во всех вариантах оставалось достаточно общего, обеспечивающего возможность контактов. Сложившаяся на такой основе совокупность принципов и приемов дальневосточной дипломатии этой эпохи обладала большой пестротой, практичностью, гибкостью.

Решительный шаг в новом направлении был сделан киданями. В 1005 г. Ляо и Сун заключили мирный договор, послуживший образцом для многих последующих договоров и дипломатической практики XI-XIII вв. Впервые договор заключали две самостоятельные договаривающиеся стороны (два императора); каждый император клятвой подтверждал верность своему (согласованному) тексту договора; сунский император официально отказывался от части владений, обязывался ежегодно выплачивать большие субсидии, которые, однако, не назывались данью. Также впервые устанавливался регулярный и взаимный обмен посольствами [11].

Чжурчжэни попали в сферу дальневосточной дипломатии задолго до 1115 г. - года провозглашения государства Цзинь. По крайней мере с I-ой четв. X в. чжурчжэни поддерживали отношения с китайцами и, особенно регулярно, с киданями и корейцами [3;6]. Поскольку вплоть до начала XII в. сами чжурчжэньские представители отправлялись ко дворам Ляо, Корё, Сун, - ритуал приемов определялся в местах назначения. Все государства считали чжурчжэней своими вассалами и данниками. В действительности же только Ляо имела известное основание считать

крупные племена "немирных" чжурчженей своими вассалами-данниками, да единичные чжурчженские кланы на короткое время признавали себя вассалами Корё. Однако, даже в этих условиях, чжурчжэни, в отступление от правил, могли поддерживать сношения с одним-двумя соседними государствами, часто бывшими в натянутых или враждебных отношениях к сюзерену чжурчженей. Чжурчжэни вели с этими соседями сложные переговоры по ряду важных политических, военных, хозяйственных и культурных вопросов. Чжурчженские вожди, попавшие в вассальную зависимость от Ляо, усвоили выгоды личного появления при дворе Ляо, получения званий и официальной печати, дающих им на родине особые права и престиж, и удивительно мало беспокоились о потере "независимости". Чжурчженские вожди - носители высокого киданьского звания наместника-цзедуши - при случае действовали против интересов Ляо. Одни вожди, заинтересованные в торговле на землях Ляо, добровольно признавали вассалитет (Ляо, 1019 г.), другие, добиваясь въезда в Корё, просили распространить на свои земли корёское административное деление (Корё, 1073 г.); и те, и другие свободно меняли вассалитет и его знаки (Корё, 1079 г.). В процессе этих отношений не заметно преклонения чжурчженей перед дипломатическим ритуалом, символической вассальных отношений, им прекрасно известных. Чжурчженский вождь Агуда с умыслом в 1112 г. отказался от ритуальной пляски при дворе Ляо, а в 1113 г. не сообщил сюзерену Ляо о смерти своего предшественника Уясу и о принятии им звания киданьского наместника-цзедуши. Чжурчженский вождь Ингэ сознательно вынудил в 1103 г. Корё прислать к нему официальное посольство - первое в истории чжурчженей посольство от соседнего государства, а в 1106 г. - установить "на равных" обмен посольствами с Корё. Запутанность и сложность этой дипломатической ситуации во многом создавались смешением форм вассалитета реального (взнос полновесной дани, участие в военных походах сюзерена) и символического (утверждение в должности и звании, присылка подарков, поздравлений). Но нельзя отрицать и известного влияния этой символики на дипломатические воззрения чжурчженей. Так, когда в 1115 г. Агуда формально вышел из подчинения Ляо и провозгласил себя императором, встал вопрос - в соответствии с теорией дальневосточной дипломатии - о получении признания - "инвеституры" ... для независимого императора.

С III5 г. внешние сношения велись Цзинь уже на межгосударственном уровне. В последующие десять военных лет чжурчжэни успели заставить Ляо испытать горечь дипломатических поражений, используя с этой целью символику сношений. В качестве условий мира киданьскому императору было предложено стать вассалом цзиньского ("младшим братом"), платить дань, передать несколько округов, всю дипломатическую переписку и, наконец, в залог верности выдать принца крови. Вчерашнему сюзерену предлагался набор условий полного вассалитета. Неудивительно, что последовал отказ, не спасший, однако, Ляо [3]. Другим путем развивались дипломатические отношения с Корё. После взятия сунской столицы г. Кайфын в II26 г. королю Корё было предложено стать "заграничным вассалом" Цзинь, присылать символическую дань и посольства с поздравлениями, получить инвеституру, вернуть чжурчжэней, проживающих на территории Корё. Взамен цзиньцы передавали Корё пограничную крепость Баочжоу с прилегающими землями вплоть до р. Ялу. Текст корёской "клятвы" был согласован только к II29 г. Чжурчжэни согласились оставить своих сородичей в Корё с тем, чтобы они не считались подданными этого государства [9]. В ходе выполнения договора политическая реальность одержала полную победу над дипломатическими условностями. Подношения, приезды послов, просьбы инвеституры осуществлялись неукоснительно до I2I2 г. Во внутренних делах Корё было настолько самостоятельно, что допускало приход к власти антицзиньских сил. В стране происходили неоднократные насильственные устранения королей. Новые ставленники просили и обычно получали в Цзинь инвеституру. Хотя это противоречило принципам сюзеренитета, и Цзинь могло силой навести порядок, оно предпочитало не вмешиваться, будучи уверено в конечной лояльности Корё. На тех же основах строились отношения между Цзинь и Си Ся, возникшие уже после I1I5 г., но развивались они немного иначе [4]. Си Ся стало "заграничным вассалом" Цзинь еще в II24 г., а в II25 г. в этом качестве выступила союзником Цзинь в войне с Сун. Как и в случае с Корё, вассалитет скоро превратился в формальность, но граница, в отличие от корейской, оставалась беспокойной. Однако настящая война началась лишь в I2I4 г. и закончилась в I224 г., после чего тангутский император был повышен в звании до "младшего брата".

Непосредственно перед III5 г. чжурчжэни и Сун считались вассалами Ляо и дипломатических отношений не поддерживали.

Вскоре после того, как чжурчжэни разорвали вассальные отношения с Ляо и вступили с киданями в войну, сунцы послали в Цзинь миссию, которая просила чжурчжэней, как старых "данников" Китая, после победы над Ляо вернуть Сун китайские земли за денежное вознаграждение [12]. Поскольку предложение нарушало обязанности Сун как вассала Ляо, миссия была тайной. Агуда (Тай-цзун) отверг претензии новоявленного сюзерена и взамен предложил равноправный военный союз, заявив: "Мы нападём на упомянутые земли с двух сторон, и кто что приобретёт, тем пусть и владеет" [7, цз.1]. Текст союзного договора окончательно согласовали лишь к 1123 г. и скрепили "клятвами". В договоре подчеркивалось равенство сторон. Сунский текст не содержит обычных этикополитических рассуждений, способных вызвать неудовольствие чжурчжэней. Напротив, цзиньский - включает такие рассуждения, обосновывающие разрыв с Ляо. Несмотря на провозглашенное равенство, китайская сторона соглашалась выплачивать Цзинь те же субсидии, которые она выплачивала Ляо, а сунский посол в своих донесениях продолжал называть чжурчжэней "дикарями" (лу). В самом Китае договор подвергся критике с позиции чистоты дипломатической теории: "Ляо было союзником Сун и не совершило нарушений. Цзинь было тогда данником, а его правитель - мятежником. Разве заслуживало Ляо наказания?" [10, 266]. На рубеже 1125/26 гг. разразилась цзинь-сунская война. В клятве к договору о перемирии 1126 г. под стенами окруженного Кайфына император Хуй-цзун обращается к цзиньскому государю как к своему дяде, "извиняется за свои ошибки, обнаруживает личное раскаяние и просит мирного договора" [8, 74]. Заключенное перемирие было сорвано. Сунцы заплатили за это дорогую цену: оба императора (отрекшийся Хуй-цзун и его преемник Цинь-цзун) были взяты в плен, "разжалованы", как нарушители клятвы, увезены в чжурчжэньские земли и умерли в ссылке. Несомненно, цзиньцы сознательно довели до конца этот беспрецедентный в истории Китая акт, прекрасно оценивая то особое значение, которое придавали в Китае персоне императора. Длительная война завершилась миром 1141/42 гг. Хотя в выработке его условий участвовали обе стороны, он зафиксировал поражение Сун, еще невиданное в Китае. Сунский Гао-цзун признавал себя вассалом цзиньского императора, обязался испросить для себя инвеституру, выполнять все обязанности и церемонии вассала, платить большую дань, уступить огромную территорию. Взамен цзиньцы отпускали из плена мать Гао-цзуна и передавали прах Хуй-цзуна и его жены [8]. Гао-цзуну пришлось дать жесткую

клятву в верности договору. Договор обращал китайские нормы внешних сношений, ориентированные на "варваров", против самой Срединной империи: из вершителя судеб поднебесной Сун превращалась в рядового вассала-данника "варваров", уступала врагу исконную китайскую территорию, оставляла в плену бывшего императора Цинь-цзуна. По условиям договора 1208 г. сунам пришлось казнить канцлера Хань То-чжоу - зачинщика войны - и прислать в Цзинь его голову [1]. Эта акция шла в разрез со всеми китайскими политическими и дипломатическими традициями. Она сопро-вождалась требованием выдачи чжурчжэньских перебежчиков.

Оказавшись в сфере дальневосточной дипломатии чжурчжэни сначала выказали невысокую чувствительность к престижной стороне дипломатических актов, исходящих от их партнеров, что облегчало им сношения и - часто - самый вассалитет, особенно символический. После создания в 1115 г. государства Цзинь чжурчжэни внесли свой вклад в дальневосточную дипломатию. Отправной точкой стала претензия на политическое господство на Дальнем Востоке, признаваемая и современниками, например, Юань Хао-вэнем и последующими поколениями: "Когда [Цзинь] создало династию и смогло поставить себя между Тан и Сун ..., то действовало просвещением, а не оружием" (7, цз.125). Соединение же просвещения, в которое включались "добрые чжурчжэньские обычаи" (по мысли цзиньского Ши-цзуна более близкие к описанным в канонических книгах, чем сунские), с военным искусством, как считал тот же Ши-цзун, позволяло превзойти даже славу династий Хань и Тан. В свете этого роль военного искусства прина-валась закономерно высокой, поскольку "тот, кто вновь объединит Китай, обеспечит [династию] законность" [7, цз.129]. Претензия на политическое господство на Дальнем Востоке оформилась в сер. XII в. при Хай-лин-ване - цзиньском императоре "четырёх морей" - одним из желаний которого стало: "... захватить [сунского] государя, поставить его перед своими очами и спросить его о грехах ..." [7, цз.129]. Цзиньская дипломатия переориентировала существовавшую китайскую дипломатическую символику против Сун. Приоритет в дипломатической теории Цзинь этнического, государственного начал перед этическим, принятым в Китае, отразился в рационализации условий договоров и многих форм сношений. При заключении договоров Цзинь неуклонно придержи-валась ляоского принципа: участия двух договаривающихся сто-

рон в обсуждении условий договора, составления каждой из сторон согласованного текста, сопровождаемого клятвой.

---

<sup>1</sup> Гуань Лий-цзюань, "Мирная" ситуация между Сун и Цзинь после заключения "мира годов шаосин", - Лиши цзяосюе, 1964, № II-12.

<sup>2</sup> Л.И.Думан, Традиции во внешней политике Китая, - Роль традиций в истории и культуре Китая, М., 1972.

<sup>3</sup> Кумамото Сигэкичи, История взаимоотношений между Ляо и Цзинь, - Сигаку дзасси, 1898, т.9, № 3, 4, 6, 9.

<sup>4</sup> Е.И.Кычанов, Из истории взаимоотношений тангутского государства Си Ся и чжурчэньской империи Цзинь, - Материалы по истории Дальнего Востока, Владивосток, 1973.

<sup>5</sup> А.С.Мартынов, Статус Тибета в XVII-XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978.

<sup>6</sup> Пак Ён Хэ, Внешняя политика Корё до вторжения киданей, - Йокса квахак, 1966, № I.

<sup>7</sup> Цзинь ши (История Цзинь).

<sup>8</sup> Н. Franke, *Treaties Between Sung and Chin*, - *Sung Studies*, Ser.1, n.1, 1970.

<sup>9</sup> Li Ogg, *Histoire de la Corée*. Paris, 1969.

<sup>10</sup> E.L.Oxenham, *A Chip From Chinese History Or the Last Two Emperors of the Great Sung Dynasty 1101-1126*, - *China Review*, v.3, n.4, 1884.

<sup>11</sup> Chr. Schwarz-Schilling, *Die Friede von Shan-yüan (1005 n. Chr.). Ein Beitrag zur Geschichte der chinesischen Diplomatie*. Wiesbaden, 1959.

<sup>12</sup> D.Thiele, *Der Abschluss eines Vertrages: Diplomatie zwischen Sung und Chin Dynastie 1117-1123*. Wiesbaden, 1971.

ДРЕВНЯЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ЕЕ СЛЕДЫ  
В РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЯХ КРОРАЙНЫ

Как известно, Индия играла важную роль в истории и культуре Центральной Азии, начиная с глубокой древности и до мусульманского завоевания (X в. н.э.). Первые государственные образования на территории Хотана, Камшара, Нии и Крорайны возникли с помощью индийцев в первых вв. н.э., приняли в качестве государственных языков санскрит и пракриты и пользовались индийскими видами письма арамейского происхождения – брахми и кхароштки. Именно благодаря распространению в Центральной Азии индийской письменности, которая после проникновения на новую территорию начала самостоятельно развиваться, до исследователей дошли письменные памятники, сохранившие некоторые сведения об истории и культуре этого региона.

Важнейшим открытием конца XIX – начала XX вв. является обнаружение в Центральной Азии рукописей письмом брахми, в которых зафиксированы тексты на санскрите, пракритах, хотано-сакском и тохарских языках А и Б, и документов и рукописей письмом кхароштки на северо-западном пракрите гандхари и его разновидности крорайны – письменном языке, распространенном в районах Нии и Крорайны в I–III вв. н.э.

Благодаря рукописям, найденным в Турфгане и в Куче, исследователи впервые узнали о существовании 2-х индоевропейских языков, распространенных на территории этих оазисов в глубокой древности. Один из них – язык А, судя по находкам, был распространен на северо-востоке – в Карашахре и Турфгане; рукописи на другом – языке Б – были найдены главным образом на юго-западе этого района – в Куче, но также и в Турфгане и Карашахре. Название этому языку было дано сначала на основании колофона к переводу на уйгурский язык буддийского сочинения "Майтреясамити", где указано, что переводчик переводил со своего родного языка "toçri", на котором говорили в "Agni-deša" (совр. Карашахр). Соответственно язык Турфгана и Карашахры получил название тохарского А, а язык Кучи – тохарского Б. Впоследствии это название было подкреплено санскритско-тохарским словарем из Кучи (язык Б), фрагменты которого были обнаружены среди центрально-азиатских рукописей, хранящихся в Рукописном отделе ЛО ИВ АН

СССР, В.С.Воробьевым—Десятовским.<sup>1</sup> Санскритское слово *tokhārika* в словаре переведено двумя тохарскими словами, в одном из которых можно предположить слово со значением "кучанский" — *kusaññe*.

Открытие тохарских языков на территории Центральной Азии имело огромное научное значение как для сравнительно-европейского языкознания, так и для истории расселения индоевропейских народов в глубокой древности. Анализ фонетики, грамматического строя и лексики тохарских языков показал, что к началу II тысячелетия до н.э. Таримский бассейн был заселен индоевропейским населением, носителями тохарских языков, которые, очевидно, пришли на эту территорию двумя волнами (отсюда — тохарский А и тохарский Б). Вопрос о прародине тохар в настоящее время продолжает оставаться открытым. Исследователи отмечают, что самыми ранними по времени следует считать контакты тохар с кельтами.<sup>2</sup> В.В.Иванов находит следы миграции тохар через Среднюю Азию. Неиндоевропейский субстрат тохарских языков, обнаруженный исследователями, мог быть отнесен также к дотохарскому языку бассейна Тарима.<sup>3</sup> Каким был этот язык и кем были его носители — неизвестно. Анализ письменных памятников II—III вв. н.э. на северо-западном пракрите, найденных с противоположной стороны от пустыни Такла-макан — на юге — в Ние — и в оазисах пустыни Лоб-нор — в Крорайне, показал, что в языке этой территории присутствует тохарский субстрат,<sup>4</sup> который не засвидетельствован в памятниках на северо-западном пракрите с территории Индии, Афганистана и советской Средней Азии. Это позволило исследователям назвать разновидность северо-западного пракрита, на котором написаны документы из Нии и Крорайны, крорайны.

Рукописи на тохарских языках, дошедшие до исследователей, написаны не ранее III в. н.э. и, главным образом, содержат буддийские сочинения. Это не позволяет почерпнуть из них какие-либо сведения по истории и культуре тохаров добуддийского периода. В противоположность этому, почти все документы из Нии и Крорайны — светского содержания. В настоящее время издано 782 документа,<sup>5</sup> которые содержат: а) официальные приказы и распоряжения правителей относительно различных сторон жизни государства (сбор налогов, решение споров, разбор жалоб); б) купчие (на землю, виноградники, рабов и рабынь); в) списки жителей, учетные реестры; г) расписки и пр. Хронологически документы охватывают период с сер. II по сер. III в. н.э. и датирова-

ны по годам правления пяти махараджей из местной династии. Со времен первых интерпретаторов центральноазиатской цивилизации А.Стейна и С.Ковова в науке было принято рассматривать государство, расположенное на территории Нии и Крорайны в I—III вв. н.э. и в самих документах названное Крорайной (кит. Шань-шань), индийской колонией выходцев из Северо-западной Индии. Анализ языка документов нанес первый удар по этому положению. Он показал, что основную массу населения Крорайны составляли племена, родственные носителям тохарских языков.<sup>6</sup> Значительный процент индийского населения — земледельцев, представителей администрации и буддийских монахов — и распространение буддизма позволили принять северо-западный праkrit и кхароштхи в качестве государственных языка и письменности. Попытку заново пересмотреть историю Крорайны сделал Дж. Браф.<sup>7</sup> Он довольно убедительно показал, что государство Крорайна получило самостоятельность именно с сер. II в. н.э. (начальная дата документов), отколовшись от Кушанской империи в период ее ослабления. В пользу этой точки зрения Дж. Браф привел ряд хронологических выкладок и указаний китайских источников. Как представляется, эта точка зрения может быть подкреплена анализом содержания самих документов.

Введение буддизма, который был официальной религией Кушанской империи, и усиленное проникновение вместе с ним индийской культуры, привели к образованию в идеологии и культуре Крорайны нового пласта, в котором местная культурная традиция растворилась почти без остатка. Древняя оседлая земледельческая цивилизация, насчитывающая в оазисах Центральной Азии более чем тысячелетнюю историю, оказалась ассимилированной. В настоящее время наука не располагает о ней какими-либо данными. В этом свете даже незначительные факты, которые можно получить из документов Крорайны относительно добуддийской цивилизации, приобретают особую ценность.

Судя по документам, в сер. II в. н.э. мы застаем буддизм в роли господствующей идеологии и религии Крорайны: махараджа в своей титулатуре носит буддийские эпитеты *dharmiyasa sacadhar-masthidasa* "последователь дхармы, основоположник истинной дхармы"; в официальной переписке в качестве обращения к махарадже и высшей знати употребляется термин *prasaśna bodhisatva* "воплощенный бодхисатва" (док. № 288, 698). Шраманы составляют одну из самых многочисленных групп населения (док. № 554); в пользу буддийской общины (*saṃga*) и монастырей (*saṃgāraṃa*)

производятся сборы пожертвований (док. № 345, 477) и официальные отчисления из государственных закромов (док. № 252). Шраманы, наряду с чиновниками, выступают как грамотные люди на государственной службе, в качестве писцов и "царских" писцов (док. № 69, 331, 348, 375 и др.). В эпистолярный стиль широко входят буддийские формулы (док. № 399); большинство индийских имен собственных – буддийского происхождения. В каждой местности была своя буддийская община (док. № 489). В ряде документов упоминаются буддийские монастыри – *vihara* и *saṅghaṃ* с большим количеством *bhikkhū* (скр. *bhikṣu*) (док. № 511, 345, 489 и др.). Таким образом, из документов видно, что буддизм пустил в Крорайне довольно глубокие корни и охватил все стороны жизни. Тем не менее некоторые документы дают основание предположить, что в Крорайне сохранились и добуддийские религиозные культы, которые, очевидно, восходят к глубокой древности и отражают верования автохтонного населения бассейна Тарима. Данные об этом содержатся в трех документах и до сих пор не были проанализированы исследователями.

В док. № 157 упоминается жертвоприношение коровы и овцы. Как известно, в "Ригведе" сохранились упоминания о принесении арьями в жертву животных – козла, барана, быка, коровы, коня. Буддизм выступил против жертвоприношения животных, заменив их жертвоприношением злаков, цветов, плодов и фигурок из теста. Указанный документ представляет собой письмо одного из высокопоставленных чиновников местной администрации *soṭṭhaṃga* *Luṅṅreya* своим родственникам, тоже представителям администрации, и содержит ответ на их письмо. В этом письме, очевидно, содержался рассказ о "жертвоприношении коровы на мосту в честь бога Бхатро" ("*pirovami bhatro=devataga goyaṅṅa huda*", ср. скр. *go=yaṅṅa* "жертвоприношение коровы"). *Luṅṅreya* не одобряет это жертвоприношение, но в то же время дает указание своим родственникам не препятствовать отправлению культа и выдать для другого жертвоприношения одну корову и одну овцу. Содержание документа дает основание предположить, что жертвоприношение коровы и овцы – дань старым традициям, которые шли в разрез с новой официально признанной идеологией – буддизмом. В этом – причина сомнений *Luṅṅreya*, занимающего высокий государственный пост.

Возможно также, что в Крорайне, как позднее у других народов Центральной Азии (например, у тангутов), буддизм включил в свою обрядность и некоторые местные культы.

Жертвоприношение домашних животных должно быть связано с земледельческо-скотоводческой культурой, где богам приносили в жертву то, что почиталось главной ценностью. Сходные культы существовали в древней Индии в ведический период. В противоположность этому другой культ, засвидетельствованный в документах, как представляется, мог возникнуть только в земледельческих культурах оазисного типа. Он связан с жертвоприношением верблюда. Верблюду в документах уделяется очень большое внимание, ряд документов представляет собой приказы относительно ухода за верблюдами и норм их эксплуатации. Документы несомненно отражают важность этого животного в жизни общества — в условиях окружающих пустынь верблюд был единственным средством сообщения с внешним миром и транспортировки грузов внутри государства (между отдельными оазисами, разбросанными на расстоянии почти 500 км — от Нии до Лоб-нора). О жертвоприношении верблюда упоминают два документа: № 383 — список "царских верблюдов" ("raṣaka uṭa"), где против двух верблюдов сделана помета "принесены в жертву" ("uṭaṣṣa hutamtī") и № 195, расписка в получении для жертвоприношения одного верблюда у некоего чиновника местной администрации *vasu Orgeya*. Подробности жертвоприношения не указаны. Как представляется, этот культ должен иметь прямое отношение к оазисной цивилизации Центральной Азии и остался со времен глубокой древности.

Приведенные факты, безусловно, не дают общего представления о религиозных верованиях автохтонного населения Центральной Азии, они лишь чуть приоткрывают завесу над этой древней цивилизацией, которая продолжает оставаться неизученной из-за отсутствия материалов.

---

<sup>1</sup> В.С.Воробьев-Десятовский, Памятники центральноазиатской письменности. — "Ученые записки ИВ АН СССР", ХVI, М.—Л., с.304-308.

<sup>2</sup> См. Э.Бенвенист, Тохарский и индоевропейский. — сб. "Тохарские языки", М., 1959, с.90-108.

<sup>3</sup> В.Краузе, Тохарский язык. — Там же, с.81.

<sup>4</sup> T.Burrow, The Language of the Kharoṣṭhi documents from Chinese Turkestan. Cambridge, 1937, с.VIII-IX.

<sup>5</sup> Издание транслитерации 764 документов см.: A.M.Boyer, E.J.Rapson, E.Senart. Kharoṣṭhi Inscriptions discovered by Sir

Aurel Stein in Chinese Turkestan, p.I-III, Oxford, 1920-29.

18 документов изданы отдельно: BSOS, IX, 1937-9, с.111-125. Перевод документов на английский язык см.: T.Burrow, A translation of the Kharoṣṭhi documents from Chinese Turkestan, London, 1940.

<sup>6</sup> См.: T.Burrow, Tocharian Elements in Kharoṣṭhi Documents. - JRAS, 1935, с.667 сл.; H.W.Bailey, Anean and Kuchean. - BSOS, VIII, 1936, с.883-917.

<sup>7</sup> J.Brough, Comments on the third-century Shan-shan and the History of Buddhism. - BSOAS, XXVIII, p.3, 1965, с.582-612.

Ю.Р.Джафаров

## О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДРЕВНИХ БУЛГАР

Проблема происхождения и этнической эволюции древнебулгарских племен неразрывно связана с этногенезом современного болгарского народа. Эта проблема актуальна и в связи с изучением этногенеза ряда нынешних народов Северного Кавказа (балкарцев, карачаевцев) и Поволжья (чувашей, башкир, татар и др.). На протяжении многих веков история древних булгар тесно переплеталась с исторической судьбой предков этих народов, оставив следы, сохранившиеся до настоящего времени (язык чувашей, имя балкарцев). Уже с начала XIX в. в научной литературе утвердились концепции, отражающие различные гипотезы о происхождении и этнической принадлежности древних булгар. Так возникли теории угро-финского (Г.Клапрот, К.Иречек, Р.Рослер, М.Дринов, П.Хунфалви, Н.Золотницкий и др.), тюркского (И.Тунманн, А.Шлецер, А.Вамбери, В.Томашек, А.Куник, В.Радлов, И.Микола, Ф.Миклошич и др.), гуннского (К.Цейс, И.Маркварт, Л.Шмидт, В.Златарский, С.Младенов, С.Липшев и др.), славянского (Д.Иловайский, Б.Флоринский, Ю.Венелин и др.), фракийского (Г.Ценов), чувашского (Н.Ашмарин) происхождения булгар. В новое и новейшее время гипотезу о смешанном угро-тюркском происхождении древнебулгарских племен выдвинули венгерские исследователи (Д.Моравчик,

Д.Немет, Д.Симони и др.). Эту гипотезу в разной степени разделяет ряд советских ученых (М.И.Артамонов, Н.Я.Мерперт, В.Ф.Генинг, А.Х.Халиков, Я.А.Федоров, Г.С.Федоров и др.). Определенное место в системе теорий о происхождении древних булгар занимает сарматская гипотеза (А.П.Смирнов, В.Т.Сиротенко и др.).

Столь многочисленные и противоречивые мнения об этнической принадлежности древних булгар объясняются прежде всего крайней ограниченностью сведений по этой проблеме в раннесредневековой историографии. Между тем историко-филологический анализ одного хорошо известного, но малоисследованного исторического свидетельства может дать основания для ряда интересных наблюдений и, как нам кажется, наметить еще один путь к решению сложной проблемы происхождения древних булгар. Речь идет об упоминании одного гуннского этнонима в византийской историографии VI в., а именно — о бургундах у Агафия Миринейского.

В своем сжатом экскурсе о гуннах, в начале 70-х гг. VI в. перешедших Керченский пролив и вторгшихся в степи Восточной Европы, византийский историк отмечает: "По племенам же в отдельности одни из них (гуннов) назывались котригурами, другие — утигурами, некоторые — ултидзурами, прочие — бургундами...".<sup>1</sup> Далее Агафий сообщает подробность, значение которой трудно переоценить: "Ултидзуры и бургунды считались могущественными и были знамениты до времени императора Льва и живших в то время римлян. Мы же, живущие ныне, их не знаем и, думаю, никогда не узнаем, или потому, что они, может быть, погибли, или же переселились в отдаленнейшие местности".<sup>2</sup> В научной литературе это свидетельство либо не рассматривалось вообще, либо приводилось в качестве интересной цитаты без должного анализа его внутреннего содержания. Между тем для нас это сообщение имеет ключевое значение.

В своем рассказе Агафий упоминает еще ряд гуннских племен, известных по другим источникам: оногур (Приск, Иордан, Захария Ритор, Симокатта), сабир (Приск, Прокопий, Менандр, Иордан, Захария Ритор, Симокатта), биттор (биттугуры Иордана). Что касается племен, перечисленных Агафием в связи с появлением гуннов в Европе, то кутригуры и утигуры — два хорошо известных по синхронным источникам VI в. сильные гуннские племена (Прокопий, Менандр, Захария Ритор). Наименование третьего племени Агафия — ултидзур — зафиксировано еще раз Иорданом в форме "ултзинзур". И лишь бургунды Агафия неизвестны по другим источникам. Возни-

кает вопрос: чем вызван этот пробел в сведениях источников относительно этого племени, ведь, судя по ясному указанию Агафия, бургунды наряду с ултиндзурами считались могущественным племенем и были даже знамениты до времени царствования императора Льва (457-474)? Иными словами бургунды были могущественным племенем и хорошо известны во время предыдущего византийского императора - Маркиана (450-457), а, возможно, и еще раньше, во время Феодосия II (408-450), т.е. именно в то время, когда в Подунавье в 40-х гг. У в. сложился мощный гуннский племенной союз во главе с Атиллой.

Трудно допустить, что столь значительное гуннское племя, каковым были бургунды, было оставлено без внимания известными нам синхронными, близкими по времени и, наконец, поздними источниками. Это обстоятельство дает все основания предположить: либо Агафий черпал сведения из какого-то недошедшего до нашего времени, причем единственного источника, либо этот этноним в передаче Агафия мог быть трансформированным эквивалентом одного и того же гуннского этнонима, известного по другим источникам. Для решения этого вопроса попытаемся обратиться к классификации всех известных нам по источникам V-VI вв. гуннских этнонимов, которые (исключая греческую и латинскую флексии множественного числа) четко распадаются на следующие группы:

I. Этнонимы с компонентом (o)gur

Bittu(o)-gur

Kutri - gur

O - gur

On - o - gur

Sara - gur

Tun - gur (-Tunkar)

Uti - gur

II. Этнонимы с компонентом cur

Alp - il - cur (Alpildzur)

Ult - in - cur (Ultindzur)

III. Этнонимы с компонентом gir

Altzia - gir

Angiz - gir (-Angiskir)

IV. Остальные этнонимы

Burugund

Исходя из этого очевидно, что этноним Агафия в форме Burugund нельзя отнести ни к одной из трех выделенных нами

групп гуннских этнонимов. Однако, если учесть возможность весьма вероятного выпадения в этнониме *Burugund* последнего компонента *ur*, что довольно часто встречается у греческих и латинских авторов, которые воспроизводят этническую номенклатуру с чужого языка на свой, то тогда по сходству этого последнего компонента *gur* этноним Агафия в форме *Burugundur* находит параллель с этнонимом *Unnogundur* византийского хрониста IX в. Феофана<sup>3</sup> и этнонимом *Onogundur* Константина Порфирородного (X в.).<sup>4</sup> Между тем этнонимы *Unnogundur* Феофана и *Onogundur* Константина Порфирородного по существу две формы одного и того же хорошо известного уже с V в. этнического имени гуннского племени оногур (*Onogur*).

Идентификация этнонимов *Unnogundur* - *Onogundur* - *Onogur* была установлена Б.Мункачи<sup>5</sup> и до настоящего времени не вызывает никаких возражений.<sup>6</sup> По мнению Д.Моравчика, форма *Onogundur* могла возникнуть либо в результате преобразования через иноязычное посредничество формы *Onogur*, либо эта форма является собственно болгарской формой этнического имени *Onogur*.<sup>7</sup> Другими словами, этноним *NUnnogundur* - *Onogundur* является по существу преобразованным этнонимом *Onogur* и на этом основании может быть отнесен к первой группе гуннских этнонимов с компонентом (o)gur.

В этой связи необходимо отметить, что, по мнению О.Менчен-Хелфена, этноним буругунд Агафия (даже без предложенной нами конъектуры *Burugundur*) соответствует этнониму унногундур Феофана и этнониму оногундур Константина Порфирородного.<sup>8</sup> Из сообщения Константина Порфирородного известно, что булгары в конце правления императора Константина Погоната (668-685), около 679 г. перешли Дунай (во главе с ханом Аспарухом), и их имя стало известно, "ибо прежде их называли оногундурами".<sup>9</sup>

Из этого следует, что оногундуры, они же оногуры - одно и то же болгарское племя, т.е. булгары. Если же учесть, что этноним *Onogundur* адекватен этнониму *Bulgar* и в то же время соответствует этнониму *Burugund(ur)*, то можно заключить, что этноним *Bulgar* адекватен этнониму *Burugund(ur)*. С другой стороны, если этноним *Burugund(ur)* соответствует этнониму *Onogundur*, то тогда этноним *Burugund(ur)* можно легко увязать с первой группой гуннских этнонимов (o)gur. Исходя из этого, уже легко реконструируется стянутая форма этнонима *Burugund(ur)*:

Bu-gu-gu-(nd)-ur

Bur-(u)-gur

Bur-gur = Burgar

Форма *Burgar* впервые встречается в сирийской хронике Захарии Ритора<sup>10</sup> и сохраняется у некоторых арабских авторов (Мас'уди),<sup>11</sup> в то время как форма *Vulgar* прочно удерживается в греческих и латинских источниках.

Таким образом, обобщая приведенный материал, можно считать, что известный византийскому историку Агафию этноним буругунд (*υρ*) является, по-видимому, собственно булгарской формой этнического имени древних булгар.

Возможность подобного толкования значения этнонима буругунды Агафия представляет собой весьма важный момент прежде всего в историческом отношении, поскольку, как известно, наиболее видные византийские историки VI в. Прокопий, Агафий и Менаандр не упоминают в своих сочинениях имени булгар. Это обстоятельство в значительной степени обусловило появление многочисленных гипотез об этнической принадлежности древних булгар, их ранней истории и о времени их появления в Европе.

В рамках настоящего сообщения не представляется возможным подробно остановиться на историческом аспекте этой проблемы в связи с интерпретацией значения этнонима буругунды Агафия. Вместе с тем необходимо отметить, что тот факт, что Прокопий, Агафий и Менаандр не упоминают имени булгар, объясняется прежде всего не отличием булгар от гуннов, но именно их этнической принадлежностью к кругу собственно гуннских племен (наряду с кутригурами, утигурами, ултидурами и др.), а также тем весьма существенным обстоятельством, что булгары именно во второй половине VI в. (когда создавали свои произведения Прокопий, Агафий и Менаандр) уже утратили свое былое значение одного из могущественных гуннских племен, и в это время их историческая судьба тесно переплелась с судьбой родственных им других гуннских племен, выдвинувшихся на первый план во второй половине VI в.

---

<sup>1</sup> *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*. Ed. R. Keydell, Berlin, 1967, V, 11, 2.

<sup>2</sup> *Ibid.* V, 11, 4.

<sup>3</sup> *Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, Bonnae, 1839, p. 356.19.

<sup>4</sup> Constantino Porfirogenito, *De thematibus Citta del Vaticano*, 1952, p. 85.31.

<sup>5</sup> B. Munkacsy, *Etnographia*, VI, Budapest, 1895, S. 370.

- <sup>6</sup> G.Moravcsik, Byzantinoturcica. Bd.II, Berlin, 1958, S.218.
- <sup>7</sup> G.Moravcsik, Zur Geschichte der Onoguren. - Ungarische Jahrbücher, Bd.X, Berlin-Leipzig, 1930, S.73.
- <sup>8</sup> J.Otto Maenchen-Helfen, The world of the Huns. Berkeley, 1973, p.453.
- <sup>9</sup> Constantino Porfirogenito, p.85.29-31.
- <sup>10</sup> Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta, ed.E.W.Brooks, II, Versio latina, Paris, 1924, p.144.26.
- <sup>11</sup> J.Marquart, Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903, S.63.

А.М.Кабанов

### ЭЙСАЙ - РОДОНАЧАЛЬНИК ДЗЭН В ЯПОНИИ

Буддийская школа дзэн (чань) проникла в Японию из Китая позднее других буддийских школ - только в конце XII в., хотя и раньше кое-кто из японцев - по крайней мере, поверхностно - был знаком с этим учением. Одним из первых японских монахов, побывавшим в Китае в 653-58 гг., был Дōсē, который учился у знаменитого Сянь-цзана и по его совету прошел курс обучения у чаньского наставника Хуй-маня. По возвращении на родину он построил при монастыре Гангōдзи специальное помещение для занятий дзэнской медитацией.<sup>1</sup>

В эпоху Нара (VIII в.) значительно возрос приток буддийской литературы из Китая, и в Японию попало немало сочинений, входивших в круг чтения чаньских монахов - прежде всего "Ланкаватара-сутра" и многочисленные комментарии к ней. Тогда же в Китае побывали Сайтē (Дэнгē-дайси), Күкай (Кобō-дайси), Гикү, Гая Нōкō и другие монахи, которые наряду с прочими учениями интересовались и дзэн. Однако, дзэн эпохи Нара - это еще не "классический дзэн" (каким принято считать южное ответвление, основанное Хуй-нэном), а северное ответвление, которое часто называли "Рёга-сю" (школа Ланкаватара).

В эпоху Хэйан (IX-XII вв.) международные контакты Японии практически прекратились, и только буддийские монахи продолжали

ездить в Китай. Канкэн, Дзякусэ, Нитигэй, Тёнэн, Сэйдзин и Какуа не только изучали в Китае дзэн, но даже пытались распространять его в Японии — по-прежнему безуспешно.

Только Эйсай — которого одно из направлений дзэн (риндзай) считает своим первым японским патриархом — сумел объяснить японцам суть этого учения и убедить их, что оно ничем не хуже любого другого. Конечно, всех усилий Эйсая было бы недостаточно, если бы к этому времени не произошли коренные перемены в структуре японского общества: власть перешла к военному сословию, которое остро нуждалось в новой идеологии, отвечающей его интересам и вкусам.

Мёан Эйсай (Ёсай) (1140—1215) родился в пров. Биттё, в семье синтоистского священника. Еще в Японии он изучал доктрины школ тэндай и сингон. Дважды побывал в сунском Китае. Первую поездку (в 1164 г.) он предпринял для изучения тэндай и поклонения святым местам. Во время второго путешествия (в 1187 г.) он стал учеником чаньского монаха Суй-аня, принадлежавшего к течению Хуан-лун направления линь-цзи (риндзай). По прошествии пяти лет он получил от Суй-аня его монашеское одеяние, как символ передачи учения, и в 1191 г. вернулся в Японию. Вначале он проповедовал дзэн в храме Хбондзи в Касии (пров. Тикудзэн), а затем переехал в столицу Киото. Непрекращающиеся нападки представителей других школ, особенно монахов тэндай с горы Хиэйдзан, привели к тому, что в 1194 г. был издан императорский указ о запрещении дзэн. Однако, японский исследователь Тамамура Такэдзи считает, что этот указ был направлен в первую очередь не против Эйсая, а против другого дзэнского направления — "Нихон Дарумасё" ("японская школа Бодхидхармы"), основателем которой был Нбнин, отстаивавший более чистый вариант дзэн и отличавшийся бескомпромиссностью.<sup>2</sup>

Дайнити Нбнин сам никогда в Китае не был и дзэн изучил по сочинениям, привезенным в Японию. На этом основании оспаривалась истинность его учения, и, чтобы узаконить свой статус учителя, он направил двух своих учеников, Рэнтё и Сёбэна, в Китай к чаньскому наставнику Дэ-гуану, передав ему письмо и сообщение о достигнутом им пробуждении (сатори). Тот в свою очередь прислал Нбнину свое благословение и подтверждение истинности его сатори. Эта школа имела мало общего с Эйсаем, родоначальником традиции направления риндзай. Не без гордости указывала она на то, что Эйсай вернулся из Китая на три года позже учеников Нбнина.<sup>3</sup>

Сочинений самого Нбнина не сохранилось, и трудно составить представление о его взглядах. Ответ же противникам дзэн дал Эйсай в трактате "Кодзэн гококу рон" ("Трактат о распространении дзэн для защиты государства"). Краткое изложение своих взглядов и возражений противникам дзэн Эйсай сделал в предисловии к этому сочинению.

"Как велико Сердце<sup>4</sup>! Безгранична высота неба, но Сердце поднимается выше [его] границы. Неизмерима толщина земли, но Сердце опускается ниже [подземных глубин]. Не обогнать свет луны и солнца, но Сердце впереди света луны и солнца. Нет предела у большой тысячи миров, но Сердце пребывает и за этим пределом. О, Великая пустота! О, Изначальный дух! А Сердце объемлет [Собой] Великую пустоту и включает [в себя] Изначальный дух. Небо и земля для нас - покрывают и поддерживают [нас]. Луна (инь) и солнце (ян) для нас - двигаются и вращаются. Вся тьма вещей для нас - возникает и рождается. Воистину, как велико Сердце!

Я не тчусь исчерпать [Все его] имена, но попытаюсь назвать [некоторые]: Наивысшее, а также Первичный смысл, а также Истинная форма праджни (мудрости), а также Мир единственно истинного Закона, а также Несравненное [дерево] бодхи, а также Самадхи, [Познанное на острове] Ланка, а также Сокровище глаза истинного Закона, а также Сокровенное сердце нирваны. Все тексты трех колес и восьми корзин,<sup>5</sup> а также смысл четырех деревьев (ответвлений) и пяти колесниц (направлений) дзэн<sup>6</sup> заключены в нем (Сердце).

О, Великий Шакьямуни! Закон Сердца ты передал Златоглавому (Кашьяпе) и назвал его "истиной вне учений". От вершины Гридхракуты отвернул ты лицо, и улыбнулся на горе Кукутупада [Кашьяпа тебе в ответ].<sup>7</sup> Повернул [в руке] цветок, и расцвела тысяча ветвей. Из сокровенного источника вытекли десять тысяч ручьев. Изпод индийского неба учение унаследовали в циньской земле (Китае), росло число последователей Закона и могущих познать [его]. Воистину, прежде Будда распространил Закон, передав платье. В древности мудрецы следовали правилам, доведя их до совершенства. Содержание Закона - в единстве отношений учителя и ученика. Правила поведения - в несмешении зла и добра.

Итак, Великий Учитель (Бодхидхарма) приплыл с запада по южным морям. Оловянными [кольцами] посоха покорил реки востока. Глаз Закона достиг Кореи. Учение Нютоу<sup>8</sup> дошло до Японии. Изучивший [дзэн] познает все учения. Практикующий [дзэн] при жизни

достигнет просветления. Внешне он пренебрегает нирваной и поощряет соблюдение правил. Внутренне он охватывает праджню и познает истину. В этом смысл учения дзэн.

Наша страна излучает свет священного солнца. Далеко проникает ветер [ее] добродетели. [Послы] страны, цeniaющей кур (Корея), и страны, почитающей слонов (Индия), склоняют головы у красных ступеней [трона]. [Послы] края, где по соседству золото (Вьетнам?), и края яшмовых хребтов (Хотан?) выражают свою верность у бирюзового крыльца. [В Японии] сановники в белом пользуются конфуцианскими книгами для управления миром, Монахи в черном распространяют учение [буддизма], уйдя от мира. Пользуются даже учением четырех вед! Зачем же отбрасывать учение пяти домов (направлений) дзэн?

Некоторые клеветуют [на дзэн] - говорят, что во мраке ищет просветления. Некоторые сомневаются [в его истинности] - говорят, что во зле хватает пустоту. Говорят, что он не подходит для эпохи забвения Закона; или же, что нашей стране он не нужен. Некоторые презирают нас, считая людьми ничтожными и потому не имеющими [собственных] сочинений. Некоторые проходят мимо, считая, что у них [недостаточно] способностей, и потому им трудно [содействовать] распространению дзэн. Стремясь придерживаться Закона, они разрушают сокровище Закона. Отрицая свое "я", мы познаем "я" Сердца. Они не только преграждают проход к воротам дзэн, но и оскорбляют своего учителя с вершины Хиэй (Сайтё). Разве это не грустно, разве не печально?".<sup>9</sup>

Эйсай удалось посеять на японской земле не только семена дзэн, но и семена чая, которые он привез из Китая. В трактате "Кисса ёдзёки" ("Питье чая для продления жизни"), написанном им с целью отучить сёгуна Минамото Санэтомо от пьянства, он дает красочное описание достоинств этого напитка, улаждающего сердце, но не вредящего здоровью. В дальнейшем усилиями дзэнских монахов культура чая и чаепития получили в Японии необычайно широкое распространение. Возникла уникальная, крайне рафинированная форма чаепития - чайная церемония "тя-но ю" (букв. чайный кипяток), в которой нашли воплощение некоторые эстетические идеалы дзэн-буддизма.

Страстные призывы Эйсай были услышаны и нашли поддержку в первую очередь среди самураев. В отличие от старых буддийских школ, занимавшихся преимущественно проблемами буддийской теологии или мистикой, дзэн выдвигал на первое место практическую деятельность, проповедовал внутреннее совершенствование, учил

равнодушному отношению к смерти, отстаивал новые эстетические идеалы. Простота, парадоксальность, отрицание всяческих авторитетов, отсутствие разработанного ритуала и антиинтеллектуализм оптимально соответствовали духу эпохи, когда началось крушение некогда казавшихся неизблемыми моральных ценностей. И все же проповедуемый Эйсаем дзэн воспринимался большинством самураев только как своеобразный вариант тэндайского мистицизма.<sup>10</sup>

Немалую роль в распространении дзэн сыграла и гибкая дипломатичная политика самого Эйсая, умело лавировавшего между императорским двором и сёгуном. В 1202 г., по приказу сёгуна Минамото Ёриэ, Эйсай основал в Киото храм Кэнниндзи, а в 1214 г. при содействии сёгуна Минамото Санэтomo – храм Дзюфукудзи в Камакура, ставшие в дальнейшем первыми звеньями начинавшей складываться системы годзан (пяти дзэнских монастырей).<sup>11</sup>

---

<sup>1</sup> Кокан Сирэн. Гэнкō сякусё. – В серии: Дайнихон буккё дзэнсё, т.26, Токио, 1914, с.11-12.

<sup>2</sup> Тамамура Такэдзи. Годзан бунгаку, Токио, 1959, с.41.

<sup>3</sup> O.Benl. Die Anfänge der Soto-Mönchsgemeinschaften. – "Oriens Extremus", 1960, Jg. 7, N I, с.37.

<sup>4</sup> Сердце (кит. синь; яп. син) – это ментальный орган, душа, разум, сокровенная суть всего сущего. Закон (кит. фа; яп. хō) – это буддийское учение, дхарма.

<sup>5</sup> Имеются в виду хинаяна, махаяна и ваджраяна. Корзины (пятаки) – это три раздела хинаяны, три раздела махаяны, китайские и японские буддийские сочинения.

<sup>6</sup> Очевидно, Эйсай имеет в виду под 4 деревьями ответвления: Нютоу (появившееся после четвертого патриарха), Шэнь-сю (или школа Ланкаватара), и ответвления двух учеников Хуй-нэна – Цзин-юаня и Нань-цзюэ. Пять колесниц (иногда называемых "пять домов"): Линь-цзи, Юнь-мэнь, Фа-янь, Цао-дун и Вэй-ян (названы по именам их основателей).

<sup>7</sup> По традиции основателем дзэн является сам Шахьямуни, который передал своему ученику Кашьяпе суть учения дзэн без слов, повертев в руке цветок.

<sup>8</sup> Основателем ответвления нютоу (яп. годзу) был Фа-жун (594-657) с горы Нютоу ("Бычья голова").

<sup>9</sup> Тайсё дайцзюкё, т.80, Токио, 1961, с.2.

IO Нихон бункаси тайкэй, т.6, Токио, 1966, с.171.

II Название годзан (пять монастырей) – чисто условное. На самом деле в окончательно сложившейся к середине XIV в. иерархической системе дзэнских монастырей было десять: пять в Киото и пять в Камакура.

С.Г.Кляшторный

### ИЗ ДРЕВНЕТЮРКСКОГО ПАНТЕОНА

Распространенным жанром до-буддийской тибетской литературы являются тексты, описывающие шаманские ритуалы и гадательные книги. В одной из таких гадательных книг, обнаруженной в дуньхуанской пещере Тысячи будд, сохранился фрагмент версии "Каталога княжеств" – полулегендарного списка земель и правителей древнего Тибета и его соседей. В их числе названы "восемь северных земель" – замок Шу-балык (тиб. Su=ba'=ba=leg), где почитают "бога тюрков" (тиб. Drugu'i=lha), именуемого Йол-тенгри (тиб. Jol=tan=re Jol=ten=re). Там правят князья Иркин (тиб. Nir-kin) и Таркан (тиб. Dar=kan); их советники – Тюргеш (тиб. Dur=rgyus) и Амача (тиб. A=ma=ca'), их слуги – Черный тюрк (тиб. Nag=drug) и Амача.<sup>I</sup>

Несколько строк, сохранивших скорее эпическую, чем историческую традицию, тем не менее несут в себе реальные отблески этнополитической обстановки в тюркском Притяньшанье VIII–IX веков. Город и крепость Шу близ Баласагуна упоминает Махмуд Кашгарский, относя ее основание ко временам Зу-л-Карнейна (Александра Македонского).<sup>2</sup> Титул "иркин" носили вожди племен, составлявших в VII–VIII вв. западное крыло "десятистрельного народа", т.е. Западно-тюркского каганата. Титул "таркан" был одним из высших в военно-административной иерархии тюркских каганатов. Титул "амача" носили царские советники в древних государствах Восточного Туркестана. Персонафицированный этноним тюргеш позволяет датировать тибетскую запись временем, не ранее VIII в.

В этом перечне несколько необычным представляется лишь имя главного бога западных тюрков – Йол-тенгри. Как бы ни были слабы представления тибетского автора о "северных землях", в контексте перечисленных им реалий имя божества и его связь с государственным

ным культом тюрков не могут быть оставлены без внимания. Действительно, некоторое подтверждение приведенного сообщения имеется в древнетюркской "Книге гаданий" (Ырк битиг), обнаруженной в той же дуньхуанской пещере, что и тибетский текст, и датируемой IX в. Там упомянуты *ala atlyŋ jol teŋri* (притча II) и *qara [atlyŋ] jol teŋri* (притча XLV III); в буквальном переводе эти имена обозначают "бога путей на пегом коне" и "бога путей на вороном [коне]". Перевод выражения *jol teŋri* как "бог судеб" не обоснован аналогиями.<sup>3</sup> Дж.Клосон предлагает чтение *jul teŋri* "бог ручья",<sup>4</sup> что однако мало соответствует отсутствию локализации обоих божеств и их связи с конем. Вопрос о правильности буквального перевода решается обращением к синхронному армянскому источнику, где среди других божеств западных тюрков УП в. упомянуты и "некии боги путей".<sup>5</sup>

Калькированная передача этого названия армянским автором позволяет привлечь, в свою очередь, этнографическую параллель — по наблюдению Л.П.Потапова, "шаманский образ божества дорог или путей, едущего на пегом коне, сохранялся у телеутов до начала XX в. под названием Йер Йол пайана "божество земных дорог" (или путей), причем вместо пайана, нередко фигурирует в его названии термин тенгера".<sup>6</sup>

Судя по функциям обоих "богов путей" в древнетюркской "Книге гаданий", одно из которых дает человеку кут "божественную" благодать, душу", а другое восстанавливает и устраивает государство, они, скорее всего, посланцы высшего небесного божества Тенгри, непосредственные исполнители его воли. Рунические надписи дают много примеров того, что именно Тенгри ниспосылал благодать или побуждал к созданию и воссозданию государства тюрков; само государство нередко именуется в рунике *teŋri el* "божественное государство". В случае правильности предлагаемой трактовки, оба йол тенгри, упомянутые в Ырк битиг, являются младшими божествами, младшими родичами Тенгри, которые, выполняя его волю, постоянно находятся в пути, и связывают между собой Верхний и Средний миры. Напротив, "божественные" каганы, обращаясь к Небу с вопросами и мольбами, как о том свидетельствует Бугутская надпись, осуществляют обратную связь Среднего мира с Верхним.

---

I

M.Lalou, Catalogue de principautés du Tibet ancien. — JA, t.253, pasc.2, 1965, c.192; G.Uray, The old Tibetan sources

of the history of Central Asia. - Prolegomena to the sources on the history of pre-Islamic Central Asia, Budapest, 1979, с.299-300.

<sup>2</sup> С.Волин, Сведения арабских источников IX-XVI вв. о долине р.Талас и смежных районах. - Труды Института истории, археологии и этнографии АН Каз.ССР, т.8, Алма-Ата, 1960, с.85.

<sup>3</sup> С.Е.Малов, Памятники древнетюркской письменности. М.-Л., 1951, с.85.

<sup>4</sup> G.Clauson, Notes on the Irk bitig. - UAJ, Bd. XXXIII, 1961, с.223.

<sup>5</sup> История агван Моисея Каганкатвази. Пер. с армянского К.Патканьяна. СПб., 1861, с.190.

<sup>6</sup> Л.П.Потапов, Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. - Сб. "Фольклор и этнография", Л., 1977, с.175.

#### Список сокращений

JA - Journal asiatique, Paris.

UAJ - Ural-Altäische Jahrbücher, Wiesbaden.

В.Н.Кобец, Г.Т.Тонь

#### ФУКУДЗАВА ЮКИТИ О ПРИРОДЕ ВЛАСТИ В ЯПОНИИ

Рассматривая в одной из главных своих работ "Буммэйрон-но гайряку" ("Краткий очерк теории цивилизации", 1875 г.) процесс развития цивилизации в Японии и на Западе, Фукудзава Юкити выделяет вопрос о власти как основополагающий для понимания специфики и особенностей исторического процесса в обоих регионах.

Основываясь на прочитанных им ко времени создания "Буммэйрон-но гайряку" работах Ф.Гизо, Г.Т.Бодля и Дж.С.Милля, а также на впечатлениях от капиталистического Запада, полученных им в путешествиях по Европе (1861-62) и по Америке (1860,1867), Фукудзава приходит к представлению о существовании множества факторов, определявших развитие цивилизации на Западе, т.к. "в условиях западной цивилизации формы общественных отношений допускали существование различных теорий, которые, развиваясь одновременно, сближались друг с другом и, в конце концов, слились в

одну цивилизацию, заложив в процессе слияния фундамент свободы" [1, 145]. По мнению Фукудзавы, "отличие западной цивилизации от других цивилизаций заключается в том, что в западном обществе отсутствует единообразие мнений, различные мнения существуют, не растворяясь друг в друге. Например, существуют теории, которые отстаивают авторитет светской власти, и другие, настаивающие на примате власти религии. Есть защитники монархии, теократии, аристократии и демократии. Каждый идет своим путем, каждый отстаивает свою позицию" [1, 133].

Этой ситуации Фукудзавы противопоставляет отношения в японском обществе, говоря, что со времен легендарного императора Дзимму правитель, опираясь на помощь родственников и узкого круга испытанных друзей, захватил власть над остальным сообществом, "возникло первое разделение на правителей и подданных. Правители стали высшей группой, хозяевами, ядром; подданные оказались низшими, гостями, оболочкой... Вплоть до настоящего времени существовала целая серия типов общественных взаимоотношений, но в конечном счете, все они сводились к этим двум элементам, так как никто не был в состоянии самостоятельно выполнять свое предназначение" [1, 148].

Рассматривая процесс становления государства с царствования Дзимму, правившего по преданию с 660 по 585 год до н.э., Фукудзавы платит дань традиции, не выдерживающей критики с точки зрения современной исторической науки. Однако нарисованная картина классового размежевания в Японии во многом соответствует периоду установления государственной собственности на землю и введения наделного землепользования в VII веке. Дело в том, что стойкость общины в Японии, так же, как и в других странах дальневосточного региона, привела, как известно, к невозможности перехода в условиях зарождения феодального строя к феодальному поместью. "Легче было сохранить общину, но превратить ее из свободной в налогообязанную. Надельная система как раз эту возможность и предоставляла: привычная форма общины с внутренним распределением участков оставалась, только их распределение, обработка и судьба продукции оказывались под контролем государства, объявлявшего себя - в лице государя - единственным собственником земли" [6, 373].

Первым документом, сформулировавшим принципы государственного устройства на основе введения наделной системы, был "Закон 17 статей", изданный принцем Сётоку в 604 году. "Основная мысль

этой декларации - абсолютный примат государства и его представителя - носителя верховной власти. "Государь это - небо, подданные это - земля". В государстве нет двух государей. У народа нет двух господ" [6, 374]. Однако наряду с этими чисто конфуцианскими положениями в "Законе" присутствуют параграфы, говорящие о пробуддийской ориентации автора, активно насаждавшего в Японии эту религию. Таким образом, "Закон 17 статей" может быть рассмотрен как проявление существования своеобразного буддийско-конфуцианского синкретизма уже на самых ранних этапах проникновения этих учений в Японию. То, что в "Законе" переплетаются буддийские и конфуцианские представления, имеет существенное значение для понимания всей средневековой японской идеологии. Небесная и земная власть выступают в ней заодно, диктуя единый закон: закон правителя. Именно это в первую очередь имеет в виду Фукудзава, утверждая, что в японском обществе есть только два значимых элемента: правители и подданные. Отсутствие института буддийской церкви в Японии в качестве самостоятельной силы, противостоящей светской власти объясняет стремление Фукудзавы выделить биполярность сил в средневековом японском обществе в противоположность европейскому, служившему ареной ожесточенных битв между государственной и церковной властью.

В достаточной мере точно определяя роль буддизма в японской культуре и особенности политики буддийской церкви, Фукудзава писал: "Буддизм процветал - это верно. Но его учение было растворено в политической власти. По всему миру распространился не свет учения Будды, а блеск политической силы буддизма. А посему не удивительно, что буддийская религия не обладает независимой религиозной структурой" [1, 147]. В самом деле, хотя буддийская церковь на протяжении многих веков играла немаловажную роль в делах государственного управления, она добивалась этого путем проникновения в аппарат светской власти с помощью родственных связей высших чинов буддийской церкви с императорским домом, пострижения в монахи формально отказывающихся от престола в пользу наследников императоров, принадлежности многих представителей светских элитарных кругов церковной элите. Одним из факторов, определивших подобное сращение церковной и светской власти, явилось то, что "в Японию буддизм махаяны пришел в значительной степени омирненным" [4, 90].

Говоря о множественности элементов, составляющих европейскую цивилизацию, Фукудзава, наряду с независимым институтом христианской церкви, коренным образом отличающейся от синкретизма светской и церковной власти в Японии, выделяет как самостоятельную силу европейские вольные города. При этом он говорит не только о политической независимости вольного города, но и об особом самосознании горожан, противопоставляющих свои интересы интересам феодалов, государства и церкви. Фукудзава убежден, что неспособность привычного мыслить понятиями "правитель-подданный" японского народа выйти за рамки этих категорий не дала возможности развиться в Японии аналогичному корпоративному мышлению горожан.

Фукудзава далек от мысли, что мировоззрение горожан было исключительным фактором, определившим уровень развития и формы существования японского города. В главе, предшествующей рассмотрению вопроса о городах, он, говоря о причинно-следственных связях в социуме, отмечает возможность сравнения условий в стране с парходом и мощностью его паровой машины, людей, влияющих на положение дел, — с навигатором. Задача навигатора заставить паровую машину работать на полную мощность. Он может справиться или не справиться с этой задачей. Но, как бы он ни был искусен, он не может заставить машину превысить максимальное число оборотов /1,55/. В свете этого рассуждения мы можем сказать, что Фукудзава рассматривает феодальное мировоззрение японских горожан как один из факторов, замедляющих процесс перерастания феодального города в город капиталистический.

Предположения Фукудзавы подтверждают исследования современных прогрессивных японских историков, признающих, что, даже в период бурного роста городов в XVI веке они не достигли той независимости, какой обладали европейские города /см., напр., 2;3/. Пытаясь объяснить причины подобного положения, японский исследователь Харада Томокико утверждает, что феодальная система Японии в тот период была еще очень сильной, феодалы контролировали все стороны городской жизни и, в связи с этим, города не могли стать "инородным телом", способным поколебать феодальный мир /3, 53/. А между тем уровень развития феодализма в Японии XVI века, пожалуй, можно приравнять к условиям Германии и Голландии XIII-XV вв. Однако при этом, как справедливо отмечает Харада, в Японии "горожане не выросли в такую политическую силу, которая сумела бы противостоять феодальной власти. У них не было необходимой сплоченности и единства, что не могло не препятствовать установ-

лению городского самоуправления" /5,15/. Историкам еще предстоит провести подробный анализ соотношения экономических и политико-идеологических факторов в развитии японского города. Но и на данном этапе можно утверждать, что подмеченное еще Фукудзава отсутствие представлений о возможности "отношений по горизонтали", было одной из причин, препятствовавших борьбе горожан за политико-административную автономию.

Следует однако отметить, что в попытках выявить наиболее существенные различия механизмов власти в Японии и на Западе, Фукудзава часто отходит от рассмотрения особенностей процессов исторического развития обоих регионов, переключаясь, по существу, на анализ двух статических ситуаций, противопоставляя инертность народа и его обособленность от борьбы внутри правящего класса в Японии принципиально иному развитию политической истории Запада. Фукудзава утверждает, что в Европе изменения в путях развития народов, заставляли, в свою очередь, меняться правительства. Япония кажется исключением из этой ситуации. Поскольку религия, образование, промышленность и коммерция находились под пятой правительства, правительству не приходилось опасаться изменений в этих сферах. Если возникало что-то, не совпадавшее со взглядами правительства, оно немедленно запрещалось [1,142]. Противопоставление, явное и закономерное для XVI века, когда в Европе уже отчетливо проступили черты капиталистического уклада и многие, связанные с этим, изменения в социальной сфере, а Япония оставалась страной чисто феодальной, теряет свою правомерность при сопоставлении Европы VII-XV веков с Японией этого же периода. Феодализм в Европе бесспорно имеет больше черт, родственных японскому феодализму, чем это кажется Фукудзава Юкити. Недопонимание этого обстоятельства японским просветителем в большой степени вызвано недостаточно пристальным его вниманием к проблемам экономического развития. Пытаясь уйти от традиционного подхода к истории, при котором в поле зрения ученых оказывается лишь внутренняя борьба в рамках правящего класса, Фукудзава, рассматривая и положение "подданных", остается все же исследователем лишь социально-политических и идеологических изменений в жизни японского общества.

При всей недооценке экономического фактора Фукудзава, первым выступивший с попыткой анализа особенностей исторического процесса на Востоке и Западе, высказал ряд соображений, подтвер-

ждающихся результатами современной исторической науки. Рассматривая комплексно социально-экономическую историю Японии, необходимо выделить особенности японской общины, японского феодального города, японской идеологии. На этом фоне изучение предельного Фукудзава анализа особенностей отношений между правителем и подданными (высшим и низшим) как фактора, способствовавшего развитию многих специфических черт социальной организации Японии, представляется важным аспектом в процессе уточнения наших представлений об особенностях исторического развития этой страны.

---

<sup>1</sup> Фукудзава Юкити, Буммэйрон-но гайряку (Краткий очерк теории цивилизации), - Фукудзава Юкити дзэнсю, Токио, 1958-1964, т.4.

<sup>2</sup> Имаи Тосики, Тоси хаттацуси кэнкю (Изучение истории развития городов), Токио, 1956.

<sup>3</sup> Харада Томохико, Нихон хокэн тоси кэнкю (Изучение феодальных городов Японии), Токио, 1957.

<sup>4</sup> Н.А.Иофан, Культура древней Японии, М., 1974.

<sup>5</sup> А.А.Искендеров, Феодальный город Японии, М., 1961.

<sup>6</sup> Н.И.Конрад, Избранные труды, М., 1974.

Е.М.Козина

#### ФОРМИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ГРУППЫ ЗАВИСИМЫХ ЛЮДЕЙ В КИТАЕ ПРИ СЕВЕРНЫХ ДИНАСТИЯХ (386-618 гг.)

Этот сложный, своеобразный период истории Китая имел свои характерные особенности, обусловившие его историческую уникальность. Никогда прежде и после того страна не знала такой раздробленности, децентрализации, имевших место в это время. Именно в этот период китайская культура испытала мощное влияние "варварской" культуры народов, окружавших Китай с севера, что также отразилось на социальной жизни и традициях.

Вплоть до конца V века династия Северная Вэй проводила завоевательные походы, в результате которых захватывалось ог-

ромное количество военнопленных, как из числа мирного населения, так и из солдат побежденных армий. При китайской династии Хань плененных иноземных солдат обращали в рабов в меньших количествах.<sup>1</sup> В интересующий нас период ситуация изменилась. На протяжении всего периода Шести династий (375–583 гг.) в процессе ведения бесконечных междоусобных войн отмечался массовый захват и обращение в рабство военнопленных,<sup>2</sup> что явно является результатом влияния "варварских" традиций, а также следствием большого количества необработанной земли, для которой требовались рабочие руки. Обращенные в рабов военнопленные либо включались в армию победителей, либо становились государственными рабами, возделывающими вновь приобретенные земли, либо передавались в дар военачальникам и чиновникам и становились частными рабами.

Источниками частных рабов был вынужденный переход разорившихся мелких землевладельцев под влияние крупных землевладельцев с потерей личной свободы; добровольные самопродажи в период засух и неурожая; кража детей и насильственный захват взрослых — все это являлось следствием политической нестабильности и бесконечных войн, характерных для этого времени.

Результатом политической раздробленности страны, отсутствия центральной власти явилось и возвышение влиятельных семей, носителей центробежных тенденций. Введение династией Северная Вэй в 485 году наделной системы, известной под названием "системы равных полей", явилось попыткой ограничения индивидуальных наделов, которая оказалась практически безрезультатной. Ведение постоянных войн между отдельными государствами, во время которых захватывалось огромное число пленных, обращаемых в рабов, а также наличие влиятельных семей, собиравших вокруг себя обширные земли и сотни людей, их обрабатывавших, которые находились в экономической зависимости от своих хозяев, обусловило значительное расширение рабовладельческого уклада в данный период. Согласно указу от 9-го года девиз правления Тай-хэ (485 год), каждый мужчина старше 15 лет получал 40 му земли, а женщины — половину этого надела. Рабы получали землю по нормам, определенным для свободных людей.<sup>3</sup> Таким образом, чем больше хозяин имел рабов, тем большее количество земли он получал, поскольку обрабатываемая рабами земля им не принадлежала.

Земли, находящиеся в распоряжении влиятельных семей, практически налогами не облагались. Бремя налогообложения и трудповинностей ложилось на плечи мелких землевладельцев, которые и обес-

печивали основные поступления в казну. Они нередко разорялись и переходили под покровительство крупных землевладельцев, теряя при этом личную свободу. Как известно, все виды экономической зависимости влекли за собой поражение в правах. Таким образом сложилась социальная группа частично зависимых от хозяина людей, занимавшихся обработкой частных земельных владений, либо служивших в частных армиях, получивших впоследствии название "буцшуй". Социальный состав лично несвободных людей, именуемых общим термином "цзянь жэнь" ("подлые люди"), стал значительно более пестрым: помимо рабов, принадлежавших казне или отдельным лицам, стали складываться группы людей, находящихся в частичной зависимости.

Как уже отмечалось, социальный состав "подлого населения" ("цзянь жэнь") в период Северных династий был неоднороден. Согласно исследованию, сделанному Ван И-дуном, люди, находящиеся в частичной зависимости от казны, назывались "цза ху" 隸戶, в состав которых входили следующие категории зависимых. 1. "Лин ху" 隸戶 - люди, в обязанность которых входило следить за усыпальницами императоров. Их отбирали из числа казенных рабов. Всего при династии Вэй насчитывалось около 500 дворов "лин ху". Считается, что эта категория зависимых просуществовала до конца династии. 2. Ко второй категории относились так называемые "му ху" 牧戶, люди, которые пасли казенный скот, что является характерной принадлежностью кочевых укладов. Предполагается, что эта категория была весьма многочисленной. 3. Следующую категорию составляли "юэ ху" 樂戶 - казенные музыканты. Однако их обязанности не ограничивались только исполнением музыки: при династии Вэй они служили в армии. В порядке наказания свободных людей иногда обращали в "юэ ху", что продолжалось вплоть до династии Суй. 4. Более низкое положение среди казенных зависимых занимали "ин ху" 營戶 - зависимые, находящиеся на военной службе, которые должны были в любой момент быть готовыми выступить в поход по первому приказу. Ими становились иноземные военнопленные, либо преступники, совершившие серьезное преступление. 5. Особая категория зависимых "янь ху" 鹽戶 приравнивалась по положению к "ин ху". Они существовали только в Хэдуне (совр. пров. Шаньси) в течение непродолжительного времени. 6. И последняя группа, приближающаяся по своему статусу к рабам - это "сы и" 厮役 - люди, работавшие на барщине, слуги. Их положение было несколько более

легким, чем у рабов, конкретные их функции остаются неясными.<sup>4</sup> Как явствует из этого перечисления, классификация категорий зависимых от казны людей осуществлялась в основном по профессиональному признаку, а не по их юридическому положению, что будет сделано значительно позже, при династии Тан.

Социальный состав частных зависимых людей также оказывается неоднородным. Помимо частных рабов, выделяются люди, находящиеся в частичной зависимости от хозяина, живущие с ним одним двором, так называемые "кэ" 客 - "гости", либо "мэнь кэ" 門客 и "цзя кэ" 家客 - "домашние" и "семейные" гости, чей статус был очень низким. Еще более низкий статус был у "ну кэ" 奴客 - "рабов-гостей", которые были солдатами в частных армиях. Более независимое положение занимали "бин кэ" 賓客, которые жили отдельно от хозяина. Еще одной группой частных зависимых были "мэнь шэн" 門生 - "частные ученики", известные еще с периода Хань. Они составляли особую категорию зависимых, принадлежавших влиятельным семьям и свидетельствовали об их престиже и власти. По своему положению "мэнь шэн" приближались к рабам. К последней группе частных зависимых относились известные нам по периоду Тан "буцзюй" 部曲. Ими были солдаты частных армий, чей род занятий постепенно изменился, и они превратились в мирных домашних слуг, выполнявших различную работу по хозяйству.<sup>5</sup>

Из перечисления некоторых категорий казенных и частных зависимых, выделенных в исследовании Ван И-дуна, становится ясным, что статус людей, находящихся в частичной зависимости был разным, существовало большое количество различных категорий. Это многообразие свидетельствует о юридической неопределенности их положения, о том, что они находились в процессе становления. В кодексе же последующей за Суй династии Тан "Тан луй шу и" самым тщательным образом разрабатывается положение семи существовавших тогда категорий зависимого населения, и определяется их социальный статус, который они должны были неукоснительно соблюдать.

Мы не ставили себе задачу охарактеризовать проблему использования труда зависимых людей в период Северных династий и ряд других проблем, имеющих отношение к данной теме. Нашей задачей была попытка выделить те основные моменты, которые определили специфику периода формирования многих черт, характерных для интересующей нас династии Тан. Этими специфическими особен-

ностями на наш взгляд оказались: 1. массовое обращение в рабство иноземных военнопленных (влияние "варварской" традиции); 2. появление значительной группы людей, находящихся в частной зависимости влиятельных семей и наделение частных рабов землей по нормам, общим со свободными людьми, что стимулировало частное рабовладение, достигшее, по всей вероятности, своего апогея в этот период; 3. наличие многочисленных категорий зависимого населения, находящихся в процессе становления, статус которых еще недостаточно четко определен.

---

<sup>1</sup> M. Wilbur, *Slavery in China During the Former Han Dynasty*. Chicago, 1943, p.115-116.

<sup>2</sup> Wang Yi-t'ung, *Slaves & other Comparable Social Groups During the Northern Dynasties (386-618)*. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.16, Dec.1953, n.3-4, p.303-305.

<sup>3</sup> Вэй шу (изд. Смыу бэйяо), цз. IIО, с.888.

<sup>4</sup> Wang Yi-t'ung, *op.cit.*, p.344-347.

<sup>5</sup> Wang Yi-t'ung, *op.cit.*, p.348-358.

Р.Н.Крапивина

## РАННЯЯ ИСТОРИЯ ТИБЕТСКОГО РОДА КОН<sup>1</sup> И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ШКОЛЫ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА САЧЖАБА

История знатного тибетского рода Кон связана с историей школы тибетского буддизма Сачжаба, основанной членами этого рода, который с XI века, после возникновения школы, стал также называться Сачжа.<sup>2</sup> История рода неоднократно излагалась тибетскими авторами.<sup>3</sup>

В истории рода Кон можно выделить три периода: 1 - легендарный; 2 - ранний, о достоверности которого можно судить по некоторым историческим фактам, и 3 - исторический период, связанный с деятельностью основателя монастыря Сачжа и иерархов школы Сачжаба.

Легендарная история рода Кон ведет свое начало от Божества Ясного Света, из троих сыновей которого, небесных братьев

**Чжэ-Ринг**, Ю-ринг и Ю-сэ, младший стал правителем людей.<sup>4</sup> У него было четыре сына. Между этой семьей и восемнадцатью великими кланами Донг, составлявшими одно из четырех племен доисторического Тибета,<sup>5</sup> началась война. Победа над племенем Донг была одержана с помощью Ю-ринга - среднего из небесных братьев.<sup>6</sup> Он взял в жены представительницу племени Му по имени Му-са-дэм и имел семерых сыновей, известных как "братья Масанг". Шестеро из них вместе с отцом вернулись в страну богов. Младший - Тогца Бабо-даг остался на земле, женился на Цо-мо -чжал из семьи Мон и имел сына по имени Ябанг-чжэ.<sup>8</sup> С его сыном, который родился от брака с Я-дум Сил-ма, связано происхождение родового имени Кон (букв. "борьба", "вражда"). Ребенок родился во время борьбы Ябанг-чжэ с великаном-людоедом Чжарэнг Даг-мэд, у которого Ябанг-чжэ похитил свою будущую жену. Сына нарекли именем Кон Бар-чжэ, что означает "родившийся во время борьбы". С этого времени, согласно преданию, род стал известен под именем Кон.

Первый Кон имел двух жен - Чжэ и Ман из семьи Цзан и сына Гонба Чжэгунг-дагцана,<sup>9</sup> с которого начинается период ранней истории рода. Туган называет его "человеком исключительно высоких достоинств и заслуг" и подчеркивает, что он "был наделен прекрасными чертами, соответствовавшими его божественному происхождению".<sup>10</sup> Посланный отцом на поиски новых земель, он обосновался на севере области Цзан, где нашел земли для агрокультуры и жилья, воду для питья и орошения, лес, близкие и дальние пастбища.<sup>11</sup>

Тибетский царь **Тхэромдэвцаг** (755-787) пригласил его ко двору и сделал своим министром.<sup>12</sup> Его служба при дворе увенчалась тем, что он получил почетное имя Кон Балбочэ - "Славный Кон".<sup>13</sup> Он взял в жены дочь знаменитого тибетского переводчика буддийских сочинений Ланг-лоцзавы по имени Лха Тимбу. У него было пять сыновей - Дэн-цзэ, Лха-лэг, Цэла-ванчуг, Кон Луи-ванбо и Цэ-цзин.<sup>14</sup> О первых трех ничего, кроме имен, неизвестно. Четвертый - Кон Луи-ванбо стал монахом. Как и его дед по матери он учился санскриту и стал одним из "семи монахов, взятых на испытание", которых послали учиться в Индию. Среди молодых переводчиков буддийских сочинений с санскрита на тибетский язык он был наиболее одаренным. Многочисленные наставления в различных разделах буддийского учения он выслушал от Падмасамбхавы: "нектар благословения Великого Учителя лег на [его] сердце".<sup>15</sup>

Цэ-цзин - пятый сын Балбочэ, продолжил род. Следующий Кон был Дорчжэ-ринчен. Так же как его дядя он учился у Падмасамбха-

вы, получил от него и от дяди посвящение в определенные тантрийские циклы и был известен как великий знаток тантры.<sup>16</sup>

У Дорчжэ-ринчана было шесть сыновей. Пятеро из них, по преданию из-за ссоры с родственниками матери, покинули родовые земли и расселились по всей территории Тибета. Шестой - Шэйраб-йондан ушел в район Домба в Ярлуне. Младший из двух его сыновей ушел в северо-западный Тибет и обосновался там. Старший - Йондан-чжунай продолжил основную линию рода Кон.<sup>17</sup> После него средний из троих сыновей - Цултим-чжалбо и старший из троих внуков - Дорчжэ Цзугдор-шэйраб стали продолжателями рода.<sup>18</sup>

Младшим из семи сыновей последнего был Гэчжаб. Через него, его сына Гэмдона и внука Балбо продолжалась линия рода Кон.<sup>19</sup> Сын Балбо - Шакья-лодой имел двух сыновей - Кон Рог Шэйраб-пултима и Гончог-чжалбо,<sup>20</sup> который родился в 1034 году.<sup>21</sup> С него в истории рода Кон начался новый этап, собственно исторический период.

До середины XI века, когда стали появляться отдельные крупные школы, буддизм в Тибете существовал как нечто единое, названное поздней тибетской историографической литературой школой Нинмаба. Основателем школы признан Падмасамбхава. Проповедь учения, которое принес в Тибет Падмасамбхава, во второй половине VIII века имела успех, вероятно, наибольший по сравнению с проповедниками других направлений буддийского учения, например, Шантиракшитой. Основывалось учение Нинмаба на так называемых "старых тантрах", которые "стары" потому, что тибетская историографическая литература определила временную границу между двумя периодами переводов буддийской литературы с санскрита на тибетский язык:<sup>22</sup> "ранний период" начался со времени царя Сронцзангамбо и продолжался до середины IX века, до гонений Ландармы и "поздний период" - от конца X века и далее. Одной из "старых" тантр, посвящение в которую, согласно "Дэбтар-онбо", тибетский царь Тисрондэвцзан получил от Падмасамбхавы, была тантра Ваджракила,<sup>23</sup> основное божество в системе которой - Ваджракила (в тибетском переводе Дорчжэпурба) было покровителем-идолом школы Нинмаба.

Источники сообщают, что Балбо - дед Гончог-чжалбо - основателя монастыря Сачжа, занимаясь практикой созерцания в скалах Наморонг, "видел лик Дорчжэпурба - божества-покровителя предков".<sup>24</sup> Отец Гончог-чжалбо - Шакья-лодой и старший брат Рог Шэйраб-цултим "принадлежали традиции держателя ваджры", то есть

традиции Падмасамбхавы. На протяжении, вероятно, шести поколений члены рода Кон, начиная с тех, которые учились у Падмасамбхавы, и до Гончог-чжалбо следовали традиции Падмасамбхавы или, согласно терминологии тибетских историков: "Вплоть до времени Рог Шэйраб-пултима все члены рода практиковали старые тантры".<sup>25</sup>

Со времени Гончог-чжалбо традиция начинает меняться. Буддийское учение в Тибете к тому времени обросло, вероятно, таким слоем магии и колдовства, что возникла, сначала исподволь, а затем вполне определенно, тенденция к очищению основных доктрин от этих наслоений. Тенденцию эту выражало появление в Тибете "новых тантр", которые приносили из Индии и переводили на тибетский язык замечательные знатоки учения и языка, в свою очередь выучившиеся у знаменитых индийских пандитов.

Одной из "новых тантр" была Хеваджра-тантра,<sup>26</sup> знатоком которой и переводчиком на тибетский язык был Брогми-лоцзава Шакья-эшэй (993-1074), чья деятельность относится ко времени распространения буддизма в Тибете после гонений Ландармы, то есть к "позднему периоду распространения учения" и периоду "новых тантр".<sup>27</sup> Уже в Индии на основе Хеваджра-тантры возникла доктрина, известная в истории буддизма под названием "Путь-результат" (тиб. lam-'bras), изучение которой традиционно проходило по так называемому основному тексту (тиб. gshung), представляющему собой чрезвычайно сжатое изложение канонического текста (rtsa-ba) Хеваджра-тантры и комментариев к нему. Знание этой доктрины принес в Тибет Брогми, который стал учителем Гончог-чжалбо.

Однажды, будучи уже весьма сведущим в тантрийском ритуале, в толпе, на базаре Гончог-чжалбо увидел несоответствовавший никаким его знаниям исполнявшийся множеством людей в масках ритуальный танец.<sup>28</sup> За разъяснением он обратился к старшему брату и тот сказал: "Сейчас наступило время, называемое "беспорядок в тантрах". Так как в Тибете доныне опираются на старые тантры, то не осталось истинно знающих... Я болен и стар, но ты молод. В долине Мугулунг живет исключительный знаток - Брогми-лоцзава Шакья-эшэй. Иди к нему и изучи переводы новых тантр".<sup>29</sup> Гончог-чжалбо последовал совету брата, построил три больших субургана, вложил в них "старые изображения божеств, книги, священные принадлежности"<sup>30</sup> и отправился к Брогми - "Затем Гончог-чжалбо пошел к Брогми и изучил [у него] переводы новых тантр".<sup>31</sup> Источники не сообщают в течение какого времени Гончог-чжалбо оставался у Брогми. Он был одним из пяти учеников Брогми, которых тот посвящал в основной текст и комментарии к доктрине "Путь-

результат", впоследствии ставшей отличительной доктриной школы Сачжаба.<sup>32</sup>

В возрасте сорока лет, в местности с белесой почвой на запад от области Цзан, Гончог-чжалбо основал монастырь,<sup>33</sup> который стал известен как Сачжаба - "монастырь, построенный на белесой земле".<sup>34</sup> Как глава монастыря и учитель он стал проповедовать буддийское учение согласно усвоенной им традиции.

---

1. Так как при передаче на русском языке тибетских слов, имен и названий нет единообразного написания, в данной статье используется система произношения по А.И.Вострикову, зафиксированная в его "Тибетской исторической литературе", М., 1962. Далее: А.И.Востриков.

2 Bstan-'dzin-gyi skyes-bu bod-du byon-pa'i ming-gi grangs собрание сочинений (gsung-'bum) Лондол-ламы, т.2. Тиб. фонд ЛО ИВ АН СССР, инв. № В7328, л.28-64.

3 В тибетских историографических сочинениях: "Дэбтэр-чжамцо" (Р.Н.Дутаров, Список тибетской литературы по "Дэбтэр-чжамцо" - "Материалы по истории и филологии Центральной Азии", вып. I, Улан-Удэ, 1970, с.177, 203), написанном в 1865 году Братгон-шабдун Гончог-данбарабчжам, настоятелем монастыря Лабран и специальном "Списке некоторых редких книг" (Dbe-rgyuu dkon-ba 'ga'-zhig-gi tho-yig - Тиб. фонд ЛО ИВ АН СССР, инв. № В10029, лл.5-66-6-а1), который входит в полное собрание сочинений его автора - Аку-ринпочэ Шэйраб-чжамцо (1803-1875), перечисленно восемь родословных Сачжа. Ни одной из них в доступных нам хранилищах тибетской литературы обнаружить не удалось. Родословной Сачжа, составленной в 1206 г. третьим иерархом школы Сачжаба - Дагба-чжалцаном и изложенной в так называемом "Письме к гарингскому царю" (А.И.Востриков, с.69), также нет в нашем распоряжении, ибо восьмой том "Полного собрания творений пяти ученых из Сачжа" - Сачжа-Гамбума, куда "Письмо" входит, отсутствует в Тиб. фонде ЛО ИВ АН СССР (среди собраний тибетской литературы в СССР Сачжа-Гамбум имеется только в Тиб. фонде ЛО ИВ АН СССР). Наше изложение истории рода Сачжа и школы основывается на общих тибетских исторических сочинениях: "Дэбтэр-онбо" (1476 г.; "Blue Annals", transl. from Tibetan by G.N.Roerich p.205-208. далее: В.А.И.), чжалрабе У Далай-ламы Агван Лобсан-чжамцо (1643 г.; Gang-can yul-gyi sa-la spyod-pa'i mtho-nis kyi rgyal-blon gtso-bor brjod-pa'i deb-ther/

rdzogs-ldan gzhon-nu'i dga'-ston dpyid-kyi rgyal-mo'i glu-dbyangs - собрание сочинений (gsung-'bum) У Далай-ламы, т.19, Тиб. фонд ЛО ИВ АН СССР, инв. № В9299, центрально-тибетское издание; далее: У Далай-лама; см. также G.Tucci, Tibetan painted scrolls, Рома, 1949, p.625-628), "Хор-чойчжуне", составленном в 1819 г. Гуши Лобсан-цэмпалом /G.Nuth, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, Strassburg, 1892, I и знаменитом историко-философском сочинении "Дубта-шэлчжи-мзлон" ("Хрустальное зеркало философских учений", 1801 г.) Туган Лобсан-чойчжинима (1737-1802), настоятеля монастыря Гонцук-чамбалпи в Амдо, в первой части главы "Сачжаба" которого излагается история школы (Grub-mtha' thams-cad-kyi khungs dang'dod-tshul ston-pa legs-bshad shel-gyi me-long Тиб. фонд ЛО ИВ АН СССР, инв. № В8096, дэргэское издание, лл.75-63-9I-a6, далее: Туган)

4 У Далай-лама, л.53б 3-4; Туган, л.75-б 3-4

5 E.Naarh, The Yar-lun Dynasty, A Study with particular regard to the contribution by myths and legend to the history of Ancient Tibet and the origin and nature of its kings. København, 1969, p.279.

6 У Далай-лама, л.54-64.

7 Там же, л.53-64-5.

8 Там же, л.53-65-6.

9 Там же, л.54-аI.

10 Туган, л.75-65.

11 У Далай-лама, л.54-аI-2.

12 Там же, л.54-а2.

13 Туган, л.54-65.

14 У Далай-лама, л.54-аI.

15 Там же.

16 Там же, л.54-а2-3.

17 Там же, л.54-а4-5.

18 Там же, л.54-а5.

19 Там же.

20 Там же, лл.54-А6-54-6I.

21 В.А.Г., p.210.

22 Там же, p.102-203, 204-240.

- 23 Там же, р.106.
- 24 у Дадай-лама, л.54-а6.
- 25 Тутан, лл.75-06-аI, Хор-чойчжун, с.68.
- 26 Tohoku Catalogue, Tokyo, 1934, n 417; D.Snellgrove, The Nevajra Tantra. A critical study, p.1-2. London, 1959.
- 27 В.А.И., р.206.
- 28 Тутан, л.76-а2.
- 29 Там же, л.76-а2-3.
- 30 Там же, л.76-а3, вероятно, в источнике намеренно используется слово "старне" (тиб. гуянг-ма, нин-ма), чтобы подчеркнуть момент отхода членов рода Кон от "старых" традиций школы Нинмаба.
- 31 Тутан, л.76-а4.
- 32 Там же, л.84-а5, В.А.И., р.208.
- 33 Монастырь основан в 1073 году (см. В.А.И., р.210-211).
- 34 Тутан, л.76-а5, В.А.И., р.210-211, Хо-чойчжун, I, с.68.

Ю.Л.Кроль

ДРЕВНЕЙШИЕ В ИМПЕРАТОРСКОМ КИТАЕ ЗАКОНЫ  
ОБ ОХРАНЕ ПРИРОДЫ<sup>X</sup>

В эпоху нарастающего экологического кризиса сталкиваются два взгляда на отношение человека к природе. Один, отражающий вчерашний день науки, абсолютизирует противопоставление человека природе, рассматривает человеческую деятельность как "покорение" природы во имя утилитарных целей, исходит из упрощенного представления о причинности, игнорируя сложные связи каждого явления с другими и с природным целым. Другой, выдвинутый современной наукой, рассматривает человека как часть природного комплекса, законам которого человек должен следовать, единство и сложные внутренние взаимосвязи - учитывать, динамическое равновесие - поддерживать, заботясь о соответствии своей деятельности природе.

<sup>X</sup> Это сообщение посвящается памяти Бориса Ивановича Панкратова, который не раз обсуждал с автором затронутые здесь проблемы.

Идея гармонии человеческой деятельности с природой зародилась достаточно давно, в других исторических и экологических условиях и на базе донаучного мышления, а не на основе достижений современной науки. Соответствующие древние теории представляют сегодня особый интерес, давая материал для сравнения. В этом сообщении речь пойдет о следствии одной из таких теорий, возникшей на почве дальневосточной культуры, где основным принципом космоса считалась гармония. Это следствие – древнейшие в китайской империи законодательные акты об охране природы.

До недавнего времени можно было считать едва ли не первым таким актом эдикт ханьского Свань-ди от июля-августа 63 г. до н.э. Там говорилось: "Летом прошлого года чудесные птицы стаями сели на деревья в Юн. Нынешней весной окрашенные в пять цветов птицы, которые насчитывались десятками тысяч, пролетали над уездами, подведомственными [Столичной области]; они танцевали [в воздухе], то взмахивая крыльями, то паря, хотели сесть на деревья, но так и не опустились на них. Да будет отдан приказ, чтобы [люди в столичной области под контролем] "трех помощников" не могли весной и летом брать гнезда и искать яйца, стрелять шариками из самострела в летающих птиц. Составить об этом указ!"<sup>1</sup>

Здесь сказано, что охрана обычных птиц в весенне-летний период – это условие привлечения чудесных птиц, чье появление рассматривалось как благое знамение, т.е. что охрана природы – это способ вызвать такое знамение. Возникает вопрос: с плодом какого мышления мы имеем дело? На это проливает свет памятник III в. до н.э. "Люй-ши чунь цю", где говорится:

"Если род [у вещей] тот же, то они привлекают друг друга; если "дыхания" (ци) у них те же, то они соединяются вместе; если голоса у них подобны, то они откликаются друг другу. Когда ударом [по струнам] издаст ноту гун, то [в ответ] звучит нота гун [другого инструмента]; когда ударом [по струнам] издаст ноту цзюэ, то [в ответ] звучит нота цзюэ [другого инструмента]. Когда на ровную землю льют воду, то вода течет к влажным [местам]; когда к дровам, уложенным кругом, подпускают огонь из центра, то огонь устремляется к сухому [дереву].<sup>2</sup> Облака в горах похожи на заросли травы; облака над водой похожи на чешую рыб; облака в засуху похожи на [клубы] дыма и пламени; облака, набухшие дождем, похожи на волны. Все они без исключения похожи на то, что их порождает, и показывают это людям."<sup>3</sup> Поэтому

те при помощи [глиняной фигуры] дракона вызывает дождь, при помощи тела побуждают тень следовать за ним (т.е. воздействуют на ее форму - Ю.К.). Где находилась армия, непременно пойдут в рост колчичие растения.<sup>4</sup> Что же до источника, откуда приходят несчастье и счастье, толпа [заурядных] людей считает его судьбой; как ей понять, откуда они?<sup>5</sup> Ведь, если где опрокидывают гнезда и разбивают яйца, то птицы фэн и хуан не прилетают туда; если где вспарывают утробы зверям и съедают зародыши, то единороги пи-минь не приходят туда; если где осушают озера и ловят рыбу путем спуска воды, то черепахи и драконы не отправляются туда.<sup>6</sup> [Случаев, когда] вещи следуют за [другими], того же [рода], что и они, невозможно перечислить".<sup>7</sup>

В свете этого становится понятным, почему в эдикте Сянь-ди охрана пернатых трактуется как способ вызвать знамение: потому что простые птицы и чудесные (такие, как "фениксы" фэн и хуан) рассматриваются здесь как существа "того же рода", в отношениях между которыми действует принцип взаимного влечения, таинственного резонанса - "все вещи отвергают то, с чем они разнятся, и следуют за тем, с чем они одинаковы".<sup>8</sup> Поэтому охрана птиц считается способствующей привлечению "фениксов", а истребление птиц - отпугиванию "фениксов". Этот принцип выполняет функцию представления о причинности. Этот принцип соотносит между собой явления мира природы и мира людей, "снимая" их противопоставление. Между явлениями "того же рода" усматривается и соответствие, и гармоническое взаимодействие. В частности, соответствие (понимаемое как сходство) усматривается между каждым сезоном, тем, что происходит в это время в природе (как бы ее поведением, или, как говорили китайцы, "путем Неба"), и поведением людей. Гармоническое взаимодействие подразумевает, что можно определенными человеческими действиями магически вызвать подобные им природные явления и устранить явления иного "рода".

"Путь Неба" определяется формулой: "весна рождает, лето вскармливает, осень убивает (или собирает урожай), зима хранит".<sup>9</sup> Действия, подражающие "пути Неба" в каждый из четырех сезонов, мыслятся как поддерживающие космическую гармонию, противоположные действия - как нарушающие ее. Так, весной и летом подобает совершать благие поступки, способствующие рождению и росту всего живого, а не сопряженные со смертью. Этого и требует эдикт Сянь-ди. Признаками космической гармонии служат благие знамения (такие, как появление "фениксов" и "единорогов"), которые

считаются вызванными человеческими действиями "того же рода", что и они.

Древнекитайская теория требует не нарушать равновесия природы, причем в Китае считалось, что особую ответственность за поддержание этого равновесия, космической гармонии, несет государь. Поэтому все его поведение должно было сообразоваться с природой. Эта мысль подробно развивается в "Помесячных приказах" (Юэ лин), сохранившихся в конфуцианских и даосско-легистских памятниках начиная с III в. до н.э. В частности, полагали, что, подражая весеннему теплу и летней жаре, государь должен давать в эти сезоны одни награды, а в пору осенне-зимней прохлады и холода осуществлять одни наказания. Эта мысль нашла также отражение в кодексе законов и судебной практике периода Хань. Как было показано исследователем ханьского права А.Ф.П.Хильзеве, "казни должны были иметь место осенью и в особенности зимой, в сезон смерти и разложения, а не весной, поскольку это помешало бы природным процессам и таким образом причинило бы несчастья". К подтверждениям этого положения А.Ф.П.Хильзеве добавляет и эдикт Сянь-ди об охране птиц в весенне-летнее время.<sup>10</sup>

Возникает вопрос: был ли отражен принцип сообразования государя с природой также в законах древнейшей в Китае циньской империи? Ведь "помесячные приказы" входят в цитированный ранее памятник III в. до н.э. "Ли-ли чунь цю", который традиция связывает с именем циньского министра Ли Бу-вэя,<sup>11</sup> а ханьские статуты, составленные ок. 200 г. до н.э. "канцлером" Сяо Хэ и включавшие принципы сообразования судопроизводства с природой, основывались главным образом на циньских законах. Однако восточноханьский ученый Чэнь Чун в докладе от 85 в. н.э. решительно утверждает: "Государь Цинь занимался правлением, исполненным жестокости, производил наказания во все четыре сезона. Когда только что возвысился дом Хань, он изменил эту практику и последовал по пути упрощения и облегчения; Сяо Хэ создал статуты, по которым заключенных осуждали в последний месяц осени, вместе с тем при вынесении приговоров избегали месяца Начала весны (т.е. того, на который приходится 8-е февраля - Ю.К.)".<sup>12</sup>

В 1976 г. в КНР были опубликованы фрагменты циньских статутов, найденные при раскопках в Юньмэн (пров. Хубэй), которые позволяют, хотя и не полностью, ответить на поставленный выше вопрос. В их числе есть фрагменты "статутов об охоте" (тянь ли) - законы с таким названием существовали и при Хань, но о

них почти ничего не было известно.<sup>13</sup> Сохранившийся отрывок из циньских "статут об охоте" гласит:

"Во втором месяце весны пусть не смеет рубить деревья, дающие лесной материал, и леса в горах, а также прудить воды и ограждать их береговыми плотинами. До истечения летних месяцев пусть не смеет, скляга ночью траву, обращать ее в пепел, брать себе на потребу еще не созревшее растение дц, детенышей животных, яйца и птенцов птиц; пусть не смеет... отравлять рыб и черепаха, устраивать ямы для ловли зверей и расставлять сети; это разрешается, линь когда наступит седьмой месяц. Только когда рубят деревья для внутреннего и внешнего гробов, если кто умрет по воле несчастной судьбы, этого нет нужды соотносить с сезонами. В загонках для скота близ поселений, а также в других государевых заповедных парках, где разводят птиц и зверей, в пору, когда животных детеныши, пусть не смеет охотиться с собаками...".<sup>14</sup>

Эти меры по охране природы совершенно аналогичны тем, о которых конфуцианцы (напр., Сянь-цзы) писали как об узаконениях "совершенного мудрого царя";<sup>15</sup> это еще раз свидетельствует, что идея охраны природы относилась в Китае к общему фонду культуры, а не была монополией того или иного учения; и что циньские законодатели разделяли эту идею, а значит и связанное с нею представление о взаимном влечении объектов "того же рода", и холистический взгляд на мир как на гармонически функционирующий "организм".

Приведенный фрагмент "статут об охоте" не только проливает свет на отношение династии Цинь к природе, но и рассеивает известные сомнения в объективности утверждения Чэнь Чуна, что циньский правитель "производил наказания во все четыре сезона". Во всяком случае, если циньский кодекс отражал принцип соотношения человеческого поведения с природой, тезис об игнорировании династией Цинь этого принципа только в одной сфере — судопроизводства — заслуживает дополнительной проверки.

---

<sup>1</sup> Ван Сянь-цзянь (комм.). Хань шу бу чжу. Шанхай, 1959, гл.8, с.270.

<sup>2</sup> Ср. Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу. Шанхай, 1936, сер. "Сы бу бэй яо", т.152, гл.57, с.76.

<sup>3</sup> Ср. Хуайнань-цзы. Токио, 1922, сер. "Камбун дайкэй",

т.20, гл.6, с.4.

<sup>4</sup> Ср. Ян Хин-шун, Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М., Л., 1950, с.131-132 (§ 30).

<sup>5</sup> Ср. Дун Чжун-шу, ук.соч., гл.57, с.76; Ю.Л.Кроль, О концепции "Китай - варвары", - "Китай: общество и государство". М., 1973, с.20-21.

<sup>6</sup> Параллельные места есть в ряде конфуцианских и даосских памятников времен Хань, см. Сыма Цянь (авт.), Такигава Сигэн (комм.). Ши цзи хуй чжу као чжэн. Пекин, 1955, гл.47, с.50; Ван Сянь-цянь, ук.соч., гл.51, с.3853; Хуайнань-цзы, гл.8, с.2; Чунь цю Гуньян чжуань чжу шу. Пекин, 1957, сер. "Ши-сань цзин чжу шу", т.34, гл.15, с.2а (комм. Хэ Сю); Кун-цзы цзя юй. Токио, 1922, сер. "Камбун дайкэй", т.20, гл.22, с.28.

<sup>7</sup> Лиш-ши чунь цю. Шанхай, 1936, сер. "Сы бу бэй яо", т. 150, св.13, гл.2, с.81-82; ср. св. 20, гл.4, с.152.

<sup>8</sup> Дун Чжун-шу, ук. соч., гл.57, с.76.

<sup>9</sup> См. Ю.Л.Кроль, Рассуждение Сыма о "шести школах", - "Китай: история, культура и историография". М., 1977, с.136, 141, пр.26.

<sup>10</sup> См. А.Ф.Р.Hulsewé, Remnants of Han Law. Leiden, 1955, vol.1, p.103-109.

<sup>11</sup> Ср. Shunji Aihara, The Theory of Shih-ling in "L'fi-shih ch'un ch'iu", - "Shigaku-Zasshi". Vol.LXXVI, 1967, N 12, p.44-59, 116.

<sup>12</sup> Фань Е. Хоу Хань шу. Пекин, 1958, сер. "Бо на бэнь эр-ши-си ши", т.3, гл.46, с.684; ср. Hulsewé, op.cit., p.106.

<sup>13</sup> См. ibid., p.37 (N 13).

<sup>14</sup> Юньмэнь Цинь цзянь ши вэнь (2), - "Вэнь у", 1976, № 7, с.1.

<sup>15</sup> Ср. Лян Ци-сюн, Сюнь-цзы цзянь ши. Пекин, 1956, с.110.

ИРРИГАЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО СИ СЯ  
(правовой аспект)

Пожалуй, только после исследования тангутского кодекса законов XII в. стало ясно, что сельское хозяйство Си Ся в значительной степени базировалось на ирригации. В стране имелась мощная разветвленная сеть ирригационных сооружений, особенно в центральных районах, по обеим берегам реки Хуанхэ, у городов Иньчуань и Линьгу (провинция Ганьсу, КНР). Крупнейшие каналы страны На, Ла, Хань и Янь, видимо, были реконструированы или построены в начале, а то и в середине XII в., так как основной источник нашей информации "Измененный и заново утвержденный кодекс [Девиза царствования] Небесное процветание (II49-II69 гг.)" постоянно именует эти каналы "новыми каналами".<sup>1</sup>

Все большие оросительные каналы страны были "государевыми каналами",<sup>2</sup> т.е. принадлежали государству. Каналы подразделялись на магистральные и отведенные от рек (арыки).<sup>3</sup> Все большие каналы имели по берегам зону отчуждения, ограниченную межевыми знаками.<sup>4</sup> Лишь в отдельных случаях, если это не наносило ущерба каналу, разрешалось обрабатывать землю на расстоянии не менее 40 шагов от канала.<sup>5</sup>

Строительство новых и ремонт действующих каналов считались делом большой государственной важности. Руководители работ, "люди, хорошо владеющие искусством рыть каналы",<sup>6</sup> назначались лично государем. Ремонтные и строительные работы начинались весной, обычно силами людей, отбывавших трудовую повинность. Срок отработок зависел от того количества земли, которым владел (или которое обрабатывал) данный хозяин, и по закону не должен был превышать 40 дней в году. Законом были установлены следующие сроки отработки:

Владельцы от I	до 10 ндзвон (0,06 га)	работали 5 дней
от II	до 40 ндзвон	- 15 дней
от 4I	до 75 ндзвон	- 20 дней
свыше 75	до 100 ндзвон	- 30 дней
свыше 100	до I ндзие (6 га)-20-ндзвон	- 35 дней
свыше I ндзие	20 ндзвон до I ндзие 50 ндзвон	- 40 дней. <sup>7</sup>

Руководители работ не имели права самовольно задерживать отбывавших трудпобинности (за задержку на 10 лишних дней - 2 года

каторги<sup>8)</sup> и несли ответственность за простой рабочих.<sup>9</sup>

Иногда обычные отработки на канале могли заменяться поставкой жердей и иных материалов для ремонта канала.<sup>10</sup>

В случаях стихийных бедствий (обильные дожди, наводнение), местные власти имели право мобилизовать все трудоспособное население и все имеющиеся в данной местности ресурсы — жерди, сено, песок, инвентарь, для спасения оросительной системы.<sup>11</sup>

Отбывавшие трудовую повинность распределялись по бригадам, по 20 человек в каждой. Каждая бригада избирала двух старших: "туань тоу" — "бригадира", и "хэчжуна" (смысл второй должности нам не ясен). Рабочие работали по-парно, нормы выработки определялись на двоих, долгом рабочих по закону было: "производить ремонт [канала] старательно, копая землю на нужную глубину и ширину".<sup>12</sup>

Администрация каналов делилась на государственную и общественную, выдвигаемую от водопользователей. К ней предъявлялось одно требование: это должны были быть люди, "знающие порядок использования земли и воды". В число государственных служащих входили разъездные инспекторы и управляющие каналами (должность разъездного инспектора была старшей). Общественными были должности "наблюдающего за водой" и "обслуживающего канал". Они вводились только на больших магистральных каналах и замещались "из года в год поочередно, соответственно из семей, потреблявших воду".<sup>13</sup> "Наблюдающие за водой" и "обслуживающие канал" несли вахту круглые сутки. На больших каналах также на отдельные участки канала назначались ответственные за них старшие.<sup>14</sup> Кроме того, управление транспортом, ведавшее сбором и перевозками зерна, получаемого казной в качестве уплаты поземельного налога, периодически выделяло людей, которые следили за состоянием зеленых насаждений вдоль канала. Те хозяева, чьи земли граничили с каналом, были обязаны "высаживать иву, тополь, вяз и другие деревья", создавать живые изгороди из кустарников, любому лицу, имеющему отношение к зоне канала, категорически запрещалось "вырубать что-либо, не посадив другого".<sup>15</sup> Всем обслуживавшим канал лицам вменялось в обязанность "на вверенных им участках... обходить свои посты на всем их протяжении, ... проверять [состояние канала], следить за выпасом скота [в зоне канала] и [все это] делать тщательно. При обнаружении разрушений берегов у стыков каналов, выходов арыков, там, где есть возможность, производить ремонт, или же соответственно срочно доложить [об имеющихся повреждениях канала] должностному лицу, производя [одновременно] ремонт и укреп-

пление поврежденных мест".<sup>16</sup> Обязанностью служащих канала было предотвращение любых нежелательных действий в зоне канала: в зоне канала запрещалось "добывать песок и заготавливать топливо", заготавливать луб и древесную кору, портить деревья, вырубать деревья и кустарники, косить траву, ходить там, где нет дорог. Любые браконьеры и нарушители должны были быть задержаны и доставлены должностному лицу.<sup>17</sup> Все служащие канала были обязаны следить за состоянием мостов через канал.<sup>18</sup> Мера ответственности лиц, обслуживающих канал, при допущении ими недосмотра, зависела от степени причиненного ущерба, при прорыве воды, например, от стоимости загубленных посевов и скота, рухнувших построек и сумм средств, необходимой на восстановительные работы. Гибель людей в результате таких аварий квалифицировалась как непредумышленное убийство.<sup>19</sup> Всякое предумышленное разрушение плотин и берегов каналов наказывалось как поджог.<sup>20</sup>

Воду из каналов для полива распределяли с ранней весны и до поздней осени в порядке установленной для данной местности очередности. Именно на очередности получения воды закон делает особый акцент: "Если закон будет нарушен и кому-то с наступлением его очереди вода не будет дана, а кому-то она будет дана вне очереди, то в том случае, когда имела место взятка, таковая должна считаться взяткой с нарушением закона, а если взятки не было, то с виновных, имеющих ранг, штраф - одна лошадь, простому человеку - тринадцать палок".<sup>22</sup> Хозяин орошаемых полей следил за поливом, не допускал, чтобы вода попала на чужие поля или причинила какой-то ущерб.

Подвод воды к вновь освоенному участку зависел от количества распределяемой в данной местности воды. Если воды было достаточно, воду давали, а если воды не хватало и соседи протестовали против ее дополнительной выдачи, то воду не давали. Влиятельным людям, родственникам императора, чиновникам, занимающим высокие должности, запрещалось законом, "избав обслуживающего канал или запугав его, силой вне очереди вынудить его пустить воду на их поля и сады".<sup>23</sup> Виновный в совершении таких действий оплачивал половину причиненного его действиями ущерба, а вторую половину оплачивал служащий канала, хотя и под воздействием насилия выполнивший их преступную волю. Служащего канала избавлял от наказания только немедленный донос о незаконно произведенном им поливе.

Если имела место кража воды в отсутствие должностного лица, то, "когда это произошло в течение одного дня, основное наказание

должен получить тот, кто пустил воду [на поля], а обслуживающему канал приговор по закону выносится как пособнику. Если же [для незаконного получения воды нарушителю] потребовалось более дня, то основное наказание должен получить обслуживающий канал",<sup>24</sup> совершенно очевидно, за проявленную нерадивость в осмотре вверенного ему участка канала.

Подведем итоги. Вода в системах орошения и сами системы орошения в Си Ся были государственной (государевой) собственностью. Сведений о частной собственности на воду для орошения и системы орошения в тангутском кодексе нет. Нет никаких сведений о специальных выплатах за воду. Видимо, единственной платой за полив полей и садов являлись регулярные работы на канале, срок которых зависел от размеров эксплуатируемого участка земли, а, значит, и от количества потребляемой воды, так как для орошения большого количества земли требовалось и больше воды. Существовала установленная (возможно, местными властями) очередность на получение воды; закон выступал против злоупотреблений с ее распределением.

В заключение заметим, что система каналов имела и значение оборонительных сооружений. Закон предписывал в случае подхода войск противника поднимать уровень воды во всех "больших оросительных каналах",<sup>25</sup> что косвенно свидетельствует о том, что они были действительно большими, если являлись препятствием для продвижения кавалерии.

---

<sup>1</sup> Измененный и заново утвержденный кодекс [Девиза царствования] Небесное процветание (II49-II69 гг.)". Гл. XV, л. 266-27а. Тангутский фонд ЛО ИВ АН СССР. Ниже мы будем ссылаться только на главу и лл. источника.

<sup>2</sup> Гл. XV, л. 326-336.

<sup>3</sup> Гл. XV, л. 23а.

<sup>4</sup> Гл. XV, л. 266-27а.

<sup>5</sup> Новые законы, глава XV, Тангутский фонд ЛО ИВ АН СССР, инв. № 2890, без пагинации.

<sup>6</sup> Гл. XV, л. 96-10а.

<sup>7</sup> Гл. XV, л. 136-14а.

<sup>8</sup> Гл. XV, л. 14а.

<sup>9</sup> Гл. XV, л. 146.

- I0 Гл. XV, л. 296-30а.  
 II Гл. XV, л. 35а.  
 I2 Гл. XV, л. 366-37а.  
 I3 Гл. XV, л. 23а-23б.  
 I4 Гл. XV, л. 23б-26б.  
 I5 Гл. XV, л. 32б-33б.  
 I6 Гл. XV, л. 23б-26б.  
 I7 Гл. XV, л. 26б, 32б, 32б-33б, 33б, 33б-34а.  
 I8 Гл. XV, л. 31а, 32а.  
 I9 Гл. XV, л. 23б-26б.  
 20 Гл. XV, л. 23б-26б.  
 21 Гл. XV, л. 23б-26б.  
 22 Гл. XV, л. 9б-10а.  
 23 Гл. XV, л. 27а-27б.  
 24 Гл. XV, л. 27а-27б.  
 25 Гл. XIII, л. 41б-42б.

А.Г.Лундин

**СИСТЕМА ЗАКОНОМЕРНЫХ ИМЕН ПРАВИТЕЛЕЙ  
 В ДРЕВНЕЙ ЮЖНОЙ АРАВИИ (тезисы)**

- I.0. Почти 30 лет назад Ж.Рикманс доказал, что ранние правители Саба', мукаррибы и цари, могли носить только 6 имен и 4 прозвища, запретных для других лиц.  
 I.1. Позднее было установлено, что сабейские эпонимы также носили 6 "характерных" имен, обязательных для эпонимов, хотя и не запретных для других лиц.  
 I.2. Впоследствии было доказано, что и в Катабана правители также носили лишь 6 имен.  
 I.3. Однако до сих пор никто не сделал очевидного вывода, что перед нами система имен должностных лиц, которая отражает какие-то обычаи или институты южноаравийского общества и тем заслуживает специального изучения.

1.4. Закономерности такого характера в классовых обществах мне неизвестны. Видимо, они коренятся в доклассовом обществе, в догосударственных системах управления и сохраняются лишь как пережиток родоплеменного строя.

2.0. Встает вопрос о степени распространения систем должностных имен в различных государствах Южной Аравии. Однако Катабан и Ма<sup>С</sup>ин в этом плане совершенно не изучены. В качестве образца рассмотрим сабейскую систему.

2.1. Сабейская система состоит из 6 имен и четырех прозвищ. Все они табуированы для других лиц. Правители носят только эти имена и прозвища. Отцы правителей носят те же имена.

2.2. Имена правителей:  $\underline{d}mr^c ly$ ,  $\underline{smh}^c ly$ ,  $krb^c l$ ,  $yd^c l$ ,  $yt^c mr$  и  $ukrbmlk$ . По употреблению выделяется лишь имя  $ukrbmlk$ , встречающееся гораздо реже других, особенно в ранний период.

2.3. Прозвища правителей:  $bun$ ,  $\underline{drh}$ ,  $wtr$ ,  $unf$ . Разницы в их употреблении нет. Правитель носит лишь один эпитет.

2.4. Система имен существует до рубежа н.э. и затем быстро разрушается, хотя цари с традиционными именами и прозвищами встречаются еще и в I—III вв. н.э. В это время появляются упоминания имени царя с двумя эпитетами ("второй" эпитет —  $yh^c m$ ).

3.0. В Ма<sup>С</sup>ине имена правителей не изучены и никто не предполагал в них закономерностей, тем более, что государственный строй Ма<sup>С</sup>ина, видимо, значительно отличается от строя Саба' и Катабана. Имен и прозвищ известно много, некоторые из них сомнительны. Но если взять только имена, надежно засвидетельствованные по надписям, упоминающим правителей с их титулом, можно выявить некоторые закономерности.

3.1. Известно 8 надежных имен:  $'bkrb$ ,  $'byd^c$ ,  $'lyf^c$ ,  $hfnm$ ,  $\underline{h}lkrb$ ,  $^c \underline{myt}^c$ ,  $wqh^c l$  и  $yt^c l$ . Данные К.Робена добавляют еще одно,  $hu^w$ , несколько сомнительное.

3.2. Известно также 7 надежных прозвищ:  $gum$ ,  $\underline{s}dq$ ,  $nb\dot{t}$ ,  $wqh$ ,  $yt^c$ ,  $yf^s$  и  $y\dot{s}r$ . Частные лица в Ма<sup>С</sup>ине носили прозвища очень редко, но в одном тексте у жрецов Вадда засвидетельствованы эпитеты  $gum$  и  $\underline{s}dq$  (M 40I), наряду с другими, не-царскими, прозвищами. Возможен также эпитет  $\underline{drh}$ , заимствованный из сабейской системы. Вторые эпитеты в Ма<sup>С</sup>ине не употребляются.

3.3. В таком виде система очень далека от сабейской. Однако рассмотрим особенности употребления имен и прозвищ.

4.0. Имена резко различаются по частоте употребления. Частых имен

СИСТЕМА ИМЕН ПРАВИТЕЛЕЙ

Саба'		Ма <sup>с</sup> ин	Катабан	Хадрамаут	Хымьяр
	ЭПОНИМЫ				
1. krb'1	'bkrb	'lyf <sup>c</sup>	šhr	'1 <sup>c</sup> z	švr
2. smh <sup>c</sup> ly	smhkrb	hfnm	yd <sup>c</sup> 'b	'lrym	ysrm
3. dmr <sup>c</sup> ly	nš'krb	wqh'1	wrw'1	'lsm <sup>c</sup>	t'rn
4. yt <sup>c</sup> 'mr	wdd'1	yt <sup>c</sup> '1	smhwtr	smhyf <sup>c</sup>	<sup>c</sup> mdn?
5. yd <sup>c</sup> '1	m <sup>c</sup> dkrb	'byd <sup>c</sup>	hwf <sup>c</sup> m	yškr'1	?
6. ykrbmlk	tb <sup>c</sup> krb	hkrb/'bkrb	nbtm/ydmrmlk rbsm'sm?		?

ВНЕСИСТЕМНЫЕ

1. <sup>c</sup>myt<sup>c</sup> nbtm ?
2. 'bkrb?
3. hуw

ЗАЙМСТВОВАННЫЕ

1. dmr<sup>c</sup>ly yd<sup>c</sup>'1 krb'1
2. smh<sup>c</sup>ly yd<sup>c</sup>'b dmr<sup>c</sup>ly
3. šhr smh<sup>c</sup>ly

ЭПИТЕТЫ

1. byn	rym	hll	yhn <sup>c</sup> m	ylt	yhr <sup>c</sup> v
2. drh	sdq	dbyn	yhr gb	ydm	yhhmd
3. wtr	yt <sup>c</sup>	gyln	yhqbd <sup>c</sup>	lhn	yhn <sup>c</sup> m
4. ynf	nbt/wqh	ygl	ykhl	?	yhsdq

ВНЕСИСТЕМНЫЕ

1. yfš
2. ysr
3. wqh?

ЗАЙМСТВОВАННЫЕ

ynf	byn	byn yhqbd?
	dbyn	drh
	gyln	wtr
drh	yhr <sup>c</sup> v	ynf

3: 'lyf<sup>c</sup>, hfnm, wqh'1. Все они, видимо, табуированы для других лиц.

4.1. Имена второй группы засвидетельствованы каждое лишь для одного правителя: hklkrb, <sup>c</sup>myt<sup>c</sup>, hуw и, видимо, 'bkrb. Последние два имени не табуированы.

4.2. Эпитеты также разделяются по частоте употребления на те же группы. Частых прозвищ 3: rym, sdq, yt<sup>c</sup>. Редких (известных для одного лица) также 3: wqh, yfš и ysr. Все они встречаю-

тся с одним именем 'lyf<sup>c</sup>. Вторые эпитеты не употребляются.

4.3. Имена и эпитеты сочетаются в разных комбинациях, но выделается правило: редкие имена сочетаются с частыми эпитетами, а редкие эпитеты – с частым именем 'lyf<sup>c</sup>. Исключение – царь Аммайаса<sup>c</sup> Набит, где редкое имя сочетается с эпитетом промежуточной группы.

5.0. Исходя из сочетаемости имен и прозвищ, можно свести ма<sup>c</sup>инские имена к сабейской системе из 6 имен и 4 прозвищ.

5.1. Системные имена: 'byd<sup>c</sup>, 'lyf<sup>c</sup>, hfnm, wqh'l, y<sup>c</sup>'l и hlkrb. Несистемные имена: 'bkrb и hyw, не табуированные для других лиц, и <sup>c</sup>my<sup>c</sup>, известное лишь для одного правителя.

5.2. Системные эпитеты: gum, ədq, y<sup>c</sup> и nb<sup>c</sup> или wqh. Несистемные эпитеты – известные для одного лица yfš, y<sup>c</sup>g и, вероятно, wqh.

5.3. Система полностью совпадает с сабейской, но функционирует с нарушениями: правители с несистемными именами (т.е. не легитимные) берут частые прозвища, а для избяленного системного имени 'lyf<sup>c</sup>, видимо, после исчерпания всех эпитетов, для избежания омонимии применяются несистемные эпитеты. (Стремление избежать омонимии заметно и в других системах, где для этого используются вторые эпитеты).

6.0. Наиболее сложна катабанская система, может быть, потому, что она известна отчасти по материалам более позднего времени (I–II вв. н.э.), когда другие системы уже вышли из употребления.

6.1. В Катабана известно 8 имен правителей: šhr, smhwtr, hwf<sup>c</sup>m, wrw'l, y<sup>c</sup>'b, nb<sup>c</sup>m, qmr<sup>c</sup>ly и smh<sup>c</sup>ly. Имя smhwtr известно лишь по сабейским надписям, а в катабанских – только как имя отца правителя. Имена qmr<sup>c</sup>ly и smh<sup>c</sup>ly известны по сабейской системе и, вероятно, являются заимствованиями. Имя nb<sup>c</sup>m известно лишь для одного позднего правителя (II в. н.э.) и не табуировано. Это, видимо, не системное имя.

6.2. Остается пять имен, из которых hwf<sup>c</sup>m и, может быть, smhwtr не табуированы. Шестым системным именем может быть qmrmk, fr<sup>c</sup>krb или nb<sup>c</sup>m, засвидетельствованные как имена родственников правителей. В последнем случае имя nb<sup>c</sup>m – позднее написание имени nb<sup>c</sup>m.

6.3. Эпитеты правителей Катабана весьма многочисленны: qbyn, gyln, hll, ygl, ynf, yhn<sup>c</sup>m, yhrqb, yhqbd и ukhl. Частные лица в Катабана эпитетов не носили, поэтому критерий табуированности отпадает.

6.4. В Катабанае часты двойные эпитеты. При этом  $yhrgb$  и  $yhqbđ$  известны только как вторые, а  $yhncm$  может быть и первым, и вторым, но если при имени два эпитета, то  $yhncm$  — на втором месте. Эпитет  $ynf$  можно рассматривать как заимствованный из сабейской системы.

6.5. Эпитеты делятся на две серии: "первые" —  $đbyn$ ,  $gyln$ ,  $hll$ ,  $yg$  и "вторые" —  $yhncm$ ,  $yhrgb$ ,  $yhqbđ$  и  $ukhl$ . Вторая серия отличается по употреблению (если при имени два эпитета, они всегда на втором месте) и способу образования (имперфект глагола в каузативной или усилительной породе. Интересно, что каузативная порода образуется с префиксом  $h-$ , т.е. на сабейском, а не катабанском языке).

6.6. Таким образом, катабанскую систему также можно свести к сабейской из 6 имен и 4 прозвищ, но осложненной позднее второй серией из четырех прозвищ, где-то заимствованной.

6.7. Катабанская система, как и  $mac$ инская, функционирует с нарушениями: включает нетабуированные имена и ряд сабейских заимствований, уже в раннее время (IV в. до н.э.).

7.0. Другие государства древней Южной Аравии известны либо по слишком малому числу надписей (Авсан, Хадрамаут), либо лишь по надписям позднего периода, когда закономерные системы имен уже разрушились (Химьяр).

7.1. Однако, по-видимому, и в Хадрамауте, и в Химьяре можно обнаружить следы такой же системы (в Химьяре — вероятно, двух разных систем). Может быть, следы аналогичной системы можно обнаружить также в Радмане.

7.2. Таким образом, можно говорить о существовании во всех государствах древнего Йемена систем закономерных имен и прозвищ правителей.

7.3. Системы имен во всех государствах, несмотря на заметные различия в государственном строе ( $Mac$ ин), восходят к единому комплексу идей и обычаев.

8.0. Эти представления определяли существование именно 6 имен и 4 прозвищ, обязательных для правителей и табуированных для других лиц, и составлявших систему. Из нее исключались даже сыновья-соправители, несомненно носившие титул царя и разделявшие с отцами власть ( $Mac$ ин, Катабан).

8.1. В неизменном и неискаженном виде эта система сохранялась лишь в Саба' до рубежа н.э. В  $Mac$ ине и Катабанае она существует лишь в пережиточном виде, с многочисленными нарушениями и иска-

жениями. В других государствах прослеживаются лишь следы системы.

8.2. Закономерный характер царских имен подтверждают также хадраутские надписи из ал-Суклы, сообщающие об обряде дачи имен (или прозвищ), хотя значение и содержание обряда остаются неясными.

8.3. Неслучайный характер системы и ее элементов подтверждается также тем, что сабейские эпонимы также могли носить лишь шесть имен.

9.0. К сожалению, понять обычай, скрытые за системой имен правилей, и показать смысл ее элементов пока не удастся. По-видимому, она свидетельствует о коллегиальном характере власти правителя.

9.1. Наиболее вероятным кажется предположение о связи системы имен с семилетним сельскохозяйственным циклом и с обычаем "субботного года" и юбилея.

9.2. Семиричный хозяйственный цикл состоит из шести будничных циклов и одного праздничного. После шести циклов (дней, лет, семилетних периодов) наступает экстраординарный, когда не производятся работы (суббота), не засеиваются поля и отпускаются на волю рабы (субботный год), слагаются долги и расторгаются сделки, связанные с землей (юбилей).

9.3. В применении к государственной власти (в системе должностных имен) это означает, что после шести лет (циклов) не взимались подати (что было, вероятно, основной функцией южноаравийских мукаррибов) и вообще не функционировала государственная власть.

9.4. Видимо, число имен правителей совпадает с числом будничных лет, что предполагает ежегодную смену правителей.

9.5. Число прозвищ можно сопоставить с системой "череда" эпонимов, т.е. правил передачи поста эпонима по истечении срока.

9.6. Цикл 6x4 составляет 24 года, плюс "субботный год" - 25 лет, т.е. половину юбилея. Таким образом, его можно рассматривать как попытку совместить шестилетний хозяйственный цикл с отсчетом поколений.

9.7. "Юбилей" также нарушает семиричный цикл: он наступает после 7, а не 6 циклов, и длится год, а не цикл. Это, вероятно, также своеобразная подгонка семилетнего хозяйственного цикла под необходимость отсчета поколений.

10.0. Семилетний хозяйственный цикл возник в глубокой древности и выступает общим для северных и южных семитских народов. Однако

приспособление этого цикла к более сложным потребностям общества, организация бóльших временных периодов шла уже разными путями.

К.Г.Маранджян

Социально-политические воззрения Огѳ Сорай  
(на материале "Рассуждения о Пути")

Огѳ Сорай (1666–1728) – известный японский мыслитель, великолепный знаток китайской классической литературы, автор ряда философских трактатов, один из основателей "школы классического конфуцианства" (когакуха), которая сформировалась в рамках "кангаку" (китайских наук). Период Токугава – интереснейший отрезок средневековой истории Японии – характеризуется противоборством двух направлений общественной мысли: школы "кангаку" и школы "кокугаку" (отечественные науки). Первая из них опиралась на изучение китайских исторических, философских, литературных памятников, вторая же занималась исследованием японских классических книг. "Кангаку" – понятие многоплановое, включающее в себя явления идеологического, научного, художественного порядка. Более того, к этому направлению относится ряд философских школ, которые стояли на противоположных позициях, решая совершенно по-разному одни и те же проблемы. В нашу задачу входит изучение взглядов Огѳ Сорай, рассмотрение которых позволит понять один из аспектов "кангаку". Причем, мы ограничимся исследованием социально-политического учения мыслителя, принимая во внимание, что в средневековой Японии, так же, как и в Китае "своеобразное разделение труда между политиками и философами не было ярко выражено, что обусловило прямую, непосредственную подчиненность философии политической практике".<sup>1</sup>

Судьба Огѳ Сорай сложилась так, что ему не удалось сделать карьеру на государственной службе,<sup>2</sup> хотя сѳгунское правительство неоднократно обращалось к нему с неофициальными просьбами о консультациях по ряду государственных проблем, и более того, по заказу властей им был написан труд "Сѳйдан" (Беседы о политике), в котором Огѳ Сорай изложил свои взгляды на управление государством.

Огѳ Сорай сравнительно поздно обратился к самостоятельной теоретической философской деятельности, и его работа "Сѳйдан" была завершена в последние годы жизни. Однако, многие вопросы из

области политики ученый рассмотрел в ряде других произведений. Видное место среди них занимает труд "Рассуждения о Пути" (Бэндō), небольшой по объему (25 глав), написанный в 1717 г. и посвященный объяснению одного из ключевых понятий конфуцианской мысли — понятия "Пути". Каждая глава трактата посвящена какому-либо аспекту емкого понятия "Пути", но по внутренней логике повествования главы можно сгруппировать следующим образом. В 1–4 главах содержатся определение "Пути" и полемические замечания в адрес мыслителей, дававших различные интерпретации понятия. В 5–8 главах рассматривается термин "благородство" и говорится о том, что значит "следовать Пути". 9–19 главы посвящены проблеме соотношения "Пути" и внутреннего мира индивида, в 20–25 главах речь идет о значении музыки и ритуалов (церемоний) и о необходимости знания древнего языка, который позволит верно понять и прочесть мудрые мысли, изложенные в китайских классических книгах. В "Рассуждениях о Пути" Огъ Сораи впервые выступил против господствовавшего в то время неоконфуцианства, поэтому почти вся работа, по существу, представляет собой полемику с различными конфуцианскими мыслителями, которые, по мнению Огъ Сораи, отошли от учения древних и стали неправильно трактовать понятие "Пути".

В центре внимания философа находится идея "Пути", который является высшим порядком мироздания, порядком Поднебесной, которая, в понимании Огъ Сораи, синонимична с понятием мира вообще. Говоря о "гуманизме" (кит. жэнь), заключающемся в неуклонном и неукоснительном следовании "Пути", Огъ Сораи переходит к трактовке "Пути" применительно к индивидууму. Он пишет: "Путь совершенствования личности состоит в возвращении доброго (начала) и тогда плохое само собой отомрет"<sup>3</sup> (Бэндō, IX). Идея высшего порядка пронизывает все сферы жизни, она регулирует деятельность государства и внутреннюю жизнь человека, и исходя из этого, можно понять отношение Огъ Сораи к вопросам управления государством.

Особый интерес вызывает к себе определение "Пути". "Путь — это всеохватывающее понятие. Оно включает в себя ритуалы (церемонии),<sup>4</sup> музыку, систему законов и (политическое) управление"<sup>5</sup> (Бэндō, III). Эту формулировку, как отмечает датский японовед Олоф Лидин, Огъ Сораи позаимствовал у китайского ученого Сюнь-цзы (3 в. до н.э.),<sup>6</sup> но то, что из всей массы определений, которые выработала китайская мысль, философ выбрал именно это, вполне кон-

кретное определение, характеризует его как трезво смотрящего на мир мыслителя. Большинство же современных Отгё Сорай неоконфуцианцев трактовали "Путь" как сверхъестественную сущность.

Отгё Сорай придавал очень большое значение политике, считая, что каждый мыслитель-ученый должен стремиться участвовать в делах государства. Об этом красноречиво свидетельствуют такие его слова: "Конфуций всегда стремился служить (династии) Восточных Чжоу. Когда он учил и наставлял своих учеников, он побуждал каждого из них развивать свои способности, дабы они могли быть приложены [на государственной службе]" (Бэндō, II). Кроме того, Отгё Сорай говорил, что цель истинного конфуцианца - "созидание" и улучшение общества.

Мыслитель утверждает идею о необходимости подчинения существующим в государстве нормам и отношениям. Следуя "Пути совершенномудрых" (к их числу относятся легендарные правители Яо, Шунь, Юй и др.) надо подчиняться определенным политическим и законодательным системам, и тогда в мире воцарятся мир и спокойствие (Бэндō, III).

"Совершенномудрые" обладают данной им свыше способностью создавать ритуалы (церемонии) и музыку, а "если говорить о их природной добродетели, то они не отличаются от императоров" (Бэндō, У). Отгё Сорай неоднократно проводит мотив преемственности императоров от "совершенномудрых" и мотив божественной освященности системы управления государством. Например, он пишет: "Хотя Путь имеет много сторон, но самое главное - это приносить мир и спокойствие. Корни этого лежат в уважении к Велению Неба [Тэмэй]" (Бэндō, УП) или "Небо повелевает нам иметь императоров, князей и чиновничество, кроме того [предполагается], что существует простой народ и слуги; Небо повелевает иметь мелкое дворянство, [предполагается], что существуют кланы, жены, дети" (Бэндō, УП). В этом отрывке Отгё Сорай в соответствии с традиционной конфуцианской мыслью утверждает необходимость соблюдать изначальное деление на соподчиненные сословия, помогающие эффективному управлению государством.

Над всеми людьми стоит философ: "Все они [перечисленные выше группы людей] верят нам и посему живут в мире" (Бэндō, УП) - так понимал место мыслителя в обществе Отгё Сорай.

Всю работу "Рассуждения о Пути" пронизывает мотив идеализации прошлого, характерный для китайской мысли. Отгё Сорай считает, что в древности (под "древностью" он имеет в виду 3 династии: Ся, Шань и Чжоу) существовало идеальное государство, пра-

вители которого точно следовали "Пути совершенномудрых". Последующий же период истории, по мнению ученого, характеризуется отступлением от древних нравов, что приводит к тому, что в мире "становится больше зла, нежели добра" и "мир заполняет кровожадность" (Бэндō, IX). Более подробно Огтō Сорай говорит об этом в X главе: "Однако, в последующие эпохи система хōкэн уступила место государству "гункэн", а в результате "Путь совершенномудрых" стал [подобен] императорскому знамени [в руках у мелких чиновников]" (Бэндō, X). Как объясняет эту метафору О.Лидин, она символизирует ослабление власти императора, которым стали ловко пользоваться мелкие должностные лица.<sup>7</sup> Под "системой хōкэн" Огтō Сорай понимал такую систему управления, при которой князья являлись наследственными держателями и управителями своих владений, власть императора была ограничена. период государства "гункэн" (границей этих двух этапов является 221 г. до н.э. - утверждение империи Цинь),<sup>8</sup> характеризуется возрастанием роли чиновничества, получившего широкие права в результате реформ Цинь Шихуана, и укреплением центральной власти. В "Рассуждениях о Пути" Огтō Сорай специально не рассматривает эту проблему и ограничивается лишь короткой фразой, но можно предположить что, мыслитель не противоречит здесь своей идее о том, что во главе страны должен находиться император, обладающий широкими полномочиями, и критикуя государство "гункэн", выступает против укрепления положения бюрократии, и ослабления позиций наследственных князей. Тем не менее Огтō Сорай признавал необходимость чиновничества. Например, он приводит следующий пример: "Если два крестьянина спорят о границе между их земельными участками и если [при этом] не будет чиновника, который их выслушает, что ж тогда принять за критерий?" (Бэндō, XIX).

Большое внимание уделяет мыслитель рассмотрению отношений между людьми в обществе: "Путь правления "хōкэн" означал семейные отношения между людьми, [подобные] отношениям между отцом и сыном" (Бэндō, X). В "государстве гункэн" власти руководствуются лишь строгими законами, которые не оставляют "места для любви и доброты". Интересно отметить, что хотя Огтō Сорай выступает против легистов, однако, поднимая вопрос о соответствии закона и моральных ценностей, он решает его следующим образом: "[с одной стороны] правительство запрещает насилие, [с другой] - военные законы признают человекоубийство. Можно ли это считать гуманизмом? Однако, самое главное, что это приводит к [воцарению] мира

и спокойствия" (Бэндō, УП), т.е. здесь отчетливо прозвучала мысль о предпочтении законов государственных перед общечеловеческими, в этом небольшом отрывке затронута важная проблема взаимоотношения личности и государства, которую Огъ Сорай подробно рассматривает в более поздних трудах.

Представляется интересной и попытка ученого обосновать необходимость социальной организации людей в общество: "Если мы обратим наши взоры на землю, разве есть на земле хоть кто-нибудь, кто может быть независимым и не являться частицей общества? Самурай, крестьяне, ремесленники и купцы помогают друг другу и кормятся сами. Если бы это было не так, они не могли бы существовать. Даже воры обязательно организуют банды, иначе они не могли бы существовать" (Бэндō, УП).

Огъ Сорай обращается и к проблеме управления государством. Во-первых, императоры и министры должны управлять людьми с помощью музыки и ритуалов (церемоний), при этом необходимо почитать духов предков (Бэндō, XXI). Во-вторых, нужно, чтобы высшие подавали пример низшим. "Если человеческие отношения будут сиять среди высших, то добрые чувства будут преобладать среди маленьких людей внизу" (Бэндō, XXIV). И только тогда, внимая учению о Пути и благородстве, заключающемся в том, чтобы не идти против Веления Неба, народ станет "достойным материалом для императоров и министров" (Бэндō, XIV). "Идти же против Веления Неба совершенно невозможно" (Бэндō, XIV).

Итак, в работе "Рассуждения о Пути" рассматриваются многие вопросы, связанные с проблемой возникновения и управления государством, с проблемой взаимоотношений людей в обществе. Опираясь на этот трактат, можно составить некоторое представление о ранних социально-политических воззрениях мыслителя. Огъ Сорай выступает за утановление прочной императорской власти, считает необходимым сильное государство, во главе которого должны стоять мудрые политики, следующие "Пути совершенномудрых", т.е. Огъ Сорай видит идеал в прошлом, в раннем периоде истории Китая.

---

<sup>1</sup> "Древнекитайская философия", М., 1972, т. I, с. 14.

<sup>2</sup> См. подробнее кн. Olof G. Lidin, "The life of Ogyū Sorai. A Tokugawa Confucian philosopher", б/м, 1973.

<sup>3</sup> Переводы сделаны по тексту, опубликованному в кн. "Ogyū Sorai, Distinguishing the Way. An annotated English translation of the Bendō" by Olof G. Lidin, Tokyo, 1970.

<sup>4</sup> Понятие ритуалы (церемонии) очень широко, оно включает в себя не только традиционные обряды и обычаи, но и всю систему социальных отношений в обществе.

<sup>5</sup> Существует и другой перевод определения, предложенный в кн. Я.Б.Радуль-Затуловского "Конфуцианство и его распространение в Японии", М.-Л., 1947, с.357: Путь заключается "в порядке вещей, правления и обрядов и связанных с ними этических нормах, в музыке, в наказаниях и администрации".

<sup>6</sup> Olof G.Lidin, "Ogyu Sorai. Distinguishing the Way. An annotated English translation of the Bendō", p.14.

<sup>7</sup> Olof G.Lidin, op.cit., p.58.

<sup>8</sup> Olof G.Lidin, op.cit., p.58.

А.С.Мартынов

#### ФОРМИРОВАНИЕ ДОКТРИНЫ МЕЖГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД ДИНАСТИИ ТАН (40-ые годы VII века)

I. Начав свое существование с унижительной политической зависимости от тюркского каганата, Танское государство, благодаря умелой внутренней и внешней политике двух первых императоров, быстро набирало силу и к 40-м годам VII века перешло от обороны к экспансии. Важнейшими вехами на этом пути были победа над восточными тюрками в 630 г. и завоевание в 640 г. государства Гаочан, расположенного в Турфанской впадине. После 640 г. экспансия Танского государства во всех направлениях достигает небывалых масштабов. В 657 г. поход Су Дин-фана, поддержанного уйгурами, привел к полному разгрому западных тюрков. Вся Центральная Азия, примыкавшая к Великому шелковому пути, оказалась под китайским контролем вплоть до самого Урумчи. На востоке Танский двор вел крупные военные операции против государств корейского полуострова – Пэкче и Когурё. Распространение китайского влияния от Кореи до Ирана и от тюркских степей до Вьетнама бесспорно представляет собой, наряду с историей халифата, наиболее важный политический феномен в политической истории Азии VII века, ещё ожидающий своего специального исследования. Военно-политической экспансии сопутствовала интенсивная идеологическая

работа, направленная на легитимацию и объяснение произведенных завоеваний.

2. Первый импульс к созданию танской политической доктрины был дан самим императором Тай-цзуном, т.е. Ли Ши-минем (627-649). В "Новой истории династии Тан" (Синь Тан шу) сохранились две весьма любопытных императорских декларации на этот счет. Сравнивая себя с историческими предшественниками, Ли Ши-минь заявлял: "В древности, объединяя Поднебесную, лишь Циньский Ши-хуан и Ханьский У-ди смогли добиться победы над варварами четырех стран света. Я же, подняв меч длиною в три чи, утвердил порядок в пределах четырех морей, а далекие варвары сами пришли и покорились [6, цз.22I (I), 1688]. Прибытие многочисленных дипломатических миссий к танскому двору было откомментировано Ли Ши-минем следующим образом: "Вначале, когда я только занял престол, некоторые [советники] говорили мне, Сыну Неба, что они хотели бы проявить блеск оружия, чтобы покорить варваров четырех сторон. И лишь один Вэй Чжэн уговаривал меня полагаться на мирные методы и благую силу да в установлении мира в Центральном Ся. [Он полагал, что], когда в Центральном Ся - мир, то дальние люди покоряются [сами собой]. И вот нынче Поднебесная - в великом покое, а потому вожди и старшины варваров четырех сторон явились [ко двору] с подношениями" [6, цз.22I (I), 1690]. В этих заявлениях Тай-цзуна отмечены две важнейшие для политической доктрины этих лет темы, темы превосходства династии Тан над предшествующими всекитайскими империями и спонтанного подчинения окружающих народов. Особая важность этих тем для танской политической доктрины I-ой половины VII века объясняет их возникновение и применение к таким внешнеполитическим коллизиям, к которым они, на первый взгляд, никакого отношения не имеют, примером чего может служить текст стелы, воздвигнутой китайским посольством в Индии, у монастыря Махабодхи в 645 году.

3. Обстоятельства возникновения этого документа таковы. В 643 году из Китая в Индию было направлено посольство во главе с савновником Ли И-бяо. В составе его находился также прославившийся впоследствии китайский дипломат Ван Сянь-цэ. Миссия имела двойное назначение. Она должна была проводить в Индию одного брахмана, официального гостя императорского двора и, кроме того, поднести дары и передать императорское послание знаменитому индийскому государю Харше по прозванию Шиладхитья (606-647?). Миссия задержалась в Индии на довольно долгий срок, используя,

по-видимому, свое пребывание в этой стране для посещения буддийских святнь. Известно, что в начале 645 г. китайцы посетили Раджагриху, поднялись на Гридракату, где и оставили стелу с мемориальной надписью. Две недели спустя они уже были в монастыре Махабодхи, где подобным же образом увековечили следы своего пребывания. Эти события не были обойдены вниманием исследователей. Индолог С. Леви посвятил двум посольствам, в которых участвовал Ван Сюань-цэ, специальную работу [см. 8], а его коллега синолог Э. Шаванн перевел тексты этих стел, присовокупив к ним небольшой комментарий. [8, 332-341]. Поскольку посещение буддийских святнь не входило в официальную программу посольства, то естественно было бы ожидать, что тексты стел имеют сугубо частный, буддийский характер. За что, кажется, говорит и то обстоятельство, что они сохранились не в официальных источниках, а в буддийской энциклопедии "Фа вань чжу линь" (Лес драгоценностей в садах дхармы), составленной монахом Дао-ши в 668 г. Однако сами тексты убеждают в том, что доминирующей и организующей темой в них является традиционная тема межгосударственных отношений, трактованная в духе доктрины "Китай - варвары" с характерными для начала Тан вариациями, что и делает эти тексты, по нашему мнению, интересными для истории китайской политической идеологии. Остановимся на одном из них, на тексте стелы, воздвигнутой у монастыря Махабодхи.

4. В формальном отношении надпись у монастыря Махабодхи четко делится на две части: прозаическое вступление и две ритмизованные строфы. Вступление начинается с уже известной нам по заявлениям Тай-цзуна темы сравнения новой династии с ее предшественниками: "В прошлом, когда правили династии Хань и Вэй, они пускали в ход оружие и вели войны безо всякого ограничения. Они посылали в бой сотысячные армии и тратили на них в день по тысяче цзиней [серебра]. Однако самое большее, чего они достигли, это покорение Тянь-янь (т.е. сюнну - А.М.) на севере и подчинение Бу-най [?] на востоке". [5, 503; 8, 336-337]. Любопытно, что в данной декларации отсутствует столь характерное для более позднего времени стремление уподобиться классической древности. Напротив, прошлое, как и в заявлениях Тай-цзуна, это реальное историческое прошлое, которое рассматривается как период, менее совершенный, чем современная эпоха. Основным недостатком предшествующих династий оказывается, прежде всего, пристрастие к употреблению оружия и ведению войн. Новая же династия трактуется

как носитель более совершенного метода правления – ненасильственного, который оказывается более действенным не только во внутренней, но и во внешней политике: "Великая Тан охватила все шесть направлений пространства, и Путь ее возвысился над сотнями [других] государств. Повсюду [она] применяет свою благую силу да и просвещенность вэнь, поэтому все, что находится под бескрайним небом, покорилось ей" [5, 503; 8, 337]. "Вэнь – дэ" – типичный бином, относящийся к первому ряду китайских политических терминов [об этом см. I, 344–348], обозначающих различного рода благотворные влияния монарха или династии на окружающий мир. Основным элементом этого бинома является "дэ" – устроительная сила, разбору содержания которой мы посвятили специальную работу [см. 3]. "Вэнь" введено в это сочетание для подчеркивания мирных способов распространения благого влияния, которое могло при необходимости распространяться и иным методом, превращаясь в этом случае в "вэй дэ" [см. I, 345–346] или в "у дэ" – благую силу, распространение которой сопряжено с военным воздействием. Иными словами, нам кажется, что "вэнь" ("просвещенность") употреблено в данной надписи в значении антонима таким словом, как "у" ("военный") или "вэй" ("грозный", "угрожающий применением силы"), антонима, наиболее характерного для императорских титулов, включающих, как правило, оба способа правления: ненасильственный, связанный с "просвещенностью" (вэнь), и насильственный, связанный с применением оружия (у) [см., например, 7, II–27]. Основным смысл первой части стелы, таким образом, сводится к тому, что династия Тан со своим воцарением привнесла в мир более совершенные, ненасильственные, методы подчинения окружающих народов, применение которых придает этому подчинению вид внутренней самостоятельной трансформации окружающих народов, трансформации, побуждающей их стремиться перейти под власть китайского императора. Все сказанное, разумеется, в полной мере относилось и к Индии, ибо далее в тексте стелы сказано: "Поэтому все государства в Индии, [ее] монахи и миряне обратились к искренности" [5, 503; 8, 339]. На политическом смысле выражения "гуй чэн" ("обратиться к искренности") нам уже приходилось останавливаться неоднократно [см., например, 2, 81–82; 4, 45–46]. Отметим здесь только, что под ним со всей определенностью подразумевался переход под власть китайского императора, либо, по крайней мере, желание совершить этот переход. Далее, следуя строгой логике традиционной китайской политической доктрины

"Китай - варвары", автор надписи мотивирует приезд китайского посольства в Индию: "Император, сострадая их верности и искренности, простер вдаль [свои] совершенномудрые заботы и отправил посла Ли И-бяо (далее следует перечисление званий и должностей Ли И-бяо и других членов посольств - А.М.) ... объехать и пободричь эти государства". [5, 503; 8, 338]. Столь фантастическое определение задач посольства Ли И-бяо отнюдь не являлось индивидуальным измышлением автора надписи или самого главы дипломатической миссии. Оно закономерно вытекало из основных положений доктрины "Китай - варвары", служившей фундаментом при интерпретации внешнеполитического процесса. Железная арматура этой доктрины организует и ритмизованный текст, который, по сути дела, лишь в более абстрактной форме дает ту же самую интерпретацию событий:

"Великая Тан управляет мировым движением,  
[Ее] политика - долговечна и успешна,  
[Ее] преобразующее влияние охватывает шесть измерений,  
[Ее] божественная грозность простерлась над восьмью  
варварскими пустошами,

Индия бьет челом,  
[Ее] монахи и миряне предались [нашему] государю.  
Поэтому [из Китая] был послан мудрый посол  
[Лично] обозреть это достойное место". [5, 503; 8, 340].

Содержание надписей, составленных посольством Ли И-бяо, осталось, разумеется, полнейшей тайной для Харши, иначе Ли И-бяо вряд ли удалось бы благополучно вернуться в Китай. Однако данное обстоятельство не лишает тексты стел их ценности. Они интересны для истории политической идеологии в Китае во многих отношениях и, прежде всего, как прекрасная иллюстрация самостоятельности идеологических феноменов по отношению к той политической реальности, которую они были призваны интерпретировать, иллюстрация примата политической идеологии в духовном мире китайцев над религиозными - буддийская тема в данных надписях оказалась отодвинутой на второй план доктриной "Китай - варвары" - и, наконец, как пример стабильности политической схемы, применяемой к межгосударственным отношениям, схемы, согласно которой суть этих отношений сводится к следующему: Срединная империя распространяет свое "благотворное" влияние на весь мир, преобразованные этим влиянием окружающие народы переходят под власть китайского императора. Начальный период династии Тан внес в эту общую схему свой специ-

фический акцент, подчеркнув историческое превосходство новой династии над предшественниками и мирный характер распространяемого ею "преобразующего" ("хуа") влияния.

<sup>1</sup> А.С.Мартынов, О двух рядах терминов в китайских политических текстах - "Письменные памятники Востока". М., 1972.

<sup>2</sup> А.С.Мартынов, Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции - НАА, 1972, № 5.

<sup>3</sup> А.С.Мартынов, Сила дэ монарха - "Письменные памятники Востока". М., 1974.

<sup>4</sup> А.С.Мартынов, Статус Тибета в VIII-XIII веках. М., 1978.

<sup>5</sup> Дао-ши, Фа вань чжу линь (Лес драгоценностей в садах дхармы), в "Тай сё сю дай дзо кё" (Буддийский канон годов "тай сё"). Токио, 1924-1929, т.53.

<sup>6</sup> Синь Тан шу (Новая история династии Тан), сер. "Сыбу оэйяо", Шанхай, 1936.

<sup>7</sup> Сун да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Сун), Пекин, 1962.

<sup>8</sup> S.Levi, Les missions de Wang Huen-tse dans l'Inde. - Journal Asiatique, 1900, t.XV.

В.М.Рыбаков

НАКАЗАНИЯ НАРУШЕНИЙ, ДОПУЩЕННЫХ ПРИ ПРОВЕДЕНИИ  
ГОСУДАРСТВЕННЫХ ЭКЗАМЕНОВ  
(по материалам Танского кодекса Тэн луй шу и)

Значение государственных экзаменов для средневековой китайской администрации хорошо известно. В систему их входило три основных вида экзаменов:

- академические экзамены (цзуй <sup>舉</sup>);
- квалификационные экзамены (сюань <sup>選</sup>);
- должностная переаттестация (као <sup>考</sup>).

Академические экзамены - наиболее известны. Именно они

давали возможность получить ученую степень, что открывало путь форсированной чиновничьей карьере. По сравнению с лицами, получившими чин и должность другими путями, имеющие ученые степени имели ряд преимуществ. Е.А.Кракке, анализируя материалы экзаменационных списков II48 и I256 гг. (единственных сохранившихся от периода Тан и Сун), показал, что посредством академических экзаменов в чиновничий корпус попадало от 1/3 до 1/2 общего числа чиновников, причем более половины этих людей были выходцами из нечиновничьих семей.<sup>1</sup>

Академические экзамены проводились, как правило, в столице. Самодеятельное участие в них было практически невозможно - требовалось направление. Из провинции для участия в экзаменах кандидаты, прошедшие предварительные испытания, направлялись окружными властями. В начале Тан существовал жесткий регламент: округ первого класса посылал трех кандидатов, округ второго класса - двух, и округ третьего класса - одного. С 737 года было разрешено посылать и больше, если найдутся достойные.<sup>2</sup>

В столице проведением академических экзаменов ведал с начала Тан до 736 года заместитель начальника аттестационного отдела Палаты чинов (каогун ваньвайлан 考功員外郎), а затем - заместитель начальника Палаты церемоний (либу шилан 禮部侍郎).<sup>3</sup>

Квалификационные экзамены должны были держать все чиновники от шестого до девятого ранга включительно перед получением какой-либо должности, вне зависимости от того, первое это у них назначение или нет. Экзамены на гражданские должности принимались в Палате чинов (либу 吏部), на военные - в Военной палате (бинбу 兵部). Проводили экзамены триумvirаты (сань цюань 三銓) данных палат - то есть начальник палаты и два его заместителя (шаншу 尚書, шилан 侍郎).<sup>4</sup>

В служебной переаттестации участия аттестуемого не требовалось. Он, по-видимому, даже не знал о содержании направляемого вверх по инстанции ежегодного отзыва о нем. Начальники учреждений классифицировали своих непосредственных подчиненных по девяти группам. Члены первых четырех групп получали прибавку в жаловании, члены пятой группы оставались в неизменном положении, а членам последних групп жалование понижалось.<sup>5</sup> Отзывы из столичных учреждений поступали к начальнику аттестационного отдела Палаты чинов (каогун ланчжун 考功郎中), а из провинциальных - к его заместителю (каогун ваньвайлан 考功員外郎).<sup>6</sup>

Естественно, Танское право не могло остаться в стороне от вполне возможных (и, вероятно, достаточно частых) нарушений законности при составлении подобных отзывов, направлений и т.д.

Наказуемым было направление на столичные академические экзамены непригодных кандидатов (фей ци жэнь 非其人). Непригодные кандидаты подразделялись на морально недостойных и интеллектуально неспособных. Наиболее тяжкие наказания были предусмотрены за направление морально недостойных кандидатов. Кодекс определяет их, как людей, у которых "в проявлении добродетелей (дэсин 德行) отмечены строптивость и низость".<sup>7</sup> равноценным преступлением считалось не направить на экзамены тех, кто заслуживает этого. Кодекс гласит: "... Все округа ежегодно отбирают людей, чтобы послать их в столицу для участия в экзаменах. ... Такие люди честны и неподкупны, чисты и послушны, их репутация и действия взаимно дополняют друг друга. Если же человека, о проявлении добродетелей которого никто и не слышал, произвольно проталкивают к повышению, или же если некие люди по талантам своим заслуживают, чтобы их использовали на государственном поприще, а их скрывают и не направляют на экзамены, то наказание виновным в таком произволе за одного неверно направленного или ненаправленного - год каторги, за двух - на одну степень больше. Наказание ограничивается тремя годами каторги". Это значит, что наказание за такое преступление не могло достигнуть ссылки или смертной казни. Коль скоро наказание увеличивалось с каждым человеком на одну степень, ограничение - три года каторжных работ - наступало, когда неверно направлено или ненаправлено было пять человек (существовало пять степеней наказания каторгой). Пять или десять человек были неверно направлены или ненаправлены - рожи уже не играло.

Охранительный механизм, страховавший бюрократию от проникновения нежелательных элементов, был жестким, и интеллектуальные способности сами по себе здесь ничего не значили. Даже если морально недостойный кандидат одерживал победу на экзаменах и получал степень, он отсылался обратно в свой округ, а направившие его власти равно признавались виновными.

Точные критерии такой моральной оценки нам неизвестны.

Значительно легче наказывалось направление на академические экзамены человека, который по своим моральным качествам не вызывал нареканий ("в проявлении добродетелей нет ущерба", называет это кодекс), но оказывался неспособным сдать экзамен. Од-

нако в этом случае приславшие его власти все равно оказывались повинны в направлении на экзамен непригодного кандидата и получали наказание, которое было на две степени ниже, чем за направление морально недостойного. Это значит, что за одного не сдавшего экзамен наказание было на две степени ниже, чем год каторги — девяносто ударов большой палкой, а за пятерых — на две степени ниже, чем три года каторги, то есть два года каторги. Однако кодекс указывает: "Если три пятых общего числа присланных кандидатов получают степень, то приславшие их власти не считаются виновными в присылке непригодных". Таким образом, если, например, из десяти присланных из данного округа кандидатов успешно сдавали академический экзамен шестеро, то за остальных четверых, как за интеллектуально неспособных, приславшие их власти ответственности не несли. Однако если успеха добивались только пятеро, направившие их наказывались за направление пятерых интеллектуально неспособных, то есть приговаривались к двум годам каторжных работ. Если же среди присланных находился хотя бы один морально недостойный, за его присылку наказывали особо, смешивать интеллектуально неспособных и морально недостойных не разрешалось.

Существовал контроль и над двумя другими видами государственного регулирования распределения кадров — квалификационными экзаменами и должностными переекспертациями. Кодекс гласит: "Все ответственные за проведение экзаменов и переекспертаций должностные лица, которые выносят суждения не на основании реального положения дел, а также лица, ведающие распределением на должности и допускающие произвол, так что распределяемые оказываются не соответствующими своим должностям, наказываются на одну степень легче, чем присылающие морально недостойного кандидата". Под произволом в распределении кодекс понимает такую ситуацию, когда "назначаемый не усвоил кодексы и уложения, а его назначают на должность юриста, или же назначаемый глубоко проник в канонические и исторические сочинения, а его назначают на военную должность, и так далее".

Все вышеуказанные наказания предусмотрены для преступлений, совершаемых умышленно. Однако в этих действиях зачастую могло и не быть преступных намерений. Кодекс предусматривает и такую возможность. "Когда все подобные действия совершаются по ошибке, наказание за любое из них уменьшается на три степени по сравнению с наказанием за это же действие, совершенное умышленно". Под

ошибкой кодекс понимает, главным образом, отсутствие своекорыстных намерений у виновного.

Естественно, не один лишь экзаменатор или аттестатор решали судьбу своих подопечных. Документы с результатами экзаменов и проверок поступали дальше по инстанциям, и посторонние чиновники могли быть введены ими в заблуждение. Хотя никакой возможности распознать нарушение они фактически не имели, неумолимые правила общеслужебной ответственности (ляньцзо 連坐) не могли оставить их без наказания. Кодекс указывает: "Под поверившими чужим словам имеются в виду официальные лица, положившиеся на то, что говорили люди, непосредственно проводившие экзамен или переаттестацию. Они не поняли, что реальное положение дел искажено и допущена ошибка. Наказание им уменьшается еще на одну степень по сравнению с допустившими данное нарушение по причине ошибки". С другой стороны, те, кто был в курсе происходящего, но не исправил положения, наказывались гораздо жестче. Вновь мы сталкиваемся с проявлением одного из генеральных принципов Танского законодательства, согласно которому злостный умысел и обусловленное им действие (бездействие) оказываются куда большим криминалом, нежели такое же действие (бездействие), совершенное по неведению. Наличие умысла и здесь оказывается решающим для определения меры наказания. "Знающие о нарушении и допускающие, чтобы оно происходило, получают наказание, одинаковое с теми, кто совершил данное нарушение". При истолковании этой фразы вероятным кажется, что даже если ответственное лицо совершало нарушение по ошибке, бескорыстно, зная об ошибочности решения и не помешавший получал наказание не как за ошибку, а как за умышленное действие. Однако подтверждений этому предположению в тексте нет.

Таким образом, Танское право бдительно охраняло корпус чиновничества от проникновения в него элементов, моральный облик которых с точки зрения господствующих идеалов и требований, предъявляемых к администратору, был небезупречен. Направление на экзамен морально недостойного, как и ненаправление достойного, грозило, с одной стороны, засорением администрации нестандартно мыслящими личностями, а с другой — тем, что талантливые, инициативные люди оказывались бы вне государственного аппарата с его унифицированными идеалами и дисциплиной, и могли бы впоследствии дать выход своей энергии и способностям каким-либо неудобным государству образом. Естественно, что провоцирование таких угроз рассматривалось довольно тяжелым уголовным преступлением,

что побуждало рекомендателей к повышенной осмотрительности в выборе рекомендуемых. Направление на экзамены людей безупречных, но малоталантливых наказывалось тоже, но, как мы видели, предусмотренные для этой ситуации наказания были значительно легче. Наконец, Танское законодательство охраняло права чиновников на занятие должностей по специальности, и на объективную оценку их служебной деятельности, что, в конечном счете, как нельзя лучше отвечало интересам государства. Законодательно установленные наказания за нарушения в кадровой политике служили дополнительным действенным средством соблюдения моральной чистоты бюрократии и оптимизации ее функционирования.

---

<sup>1</sup> E.A.Kracke, *Family vs. merit in Chinese civil service*, - *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.10, 1947, n.2, p.121.

<sup>2</sup> R. des Rotours, *Le Traité des Examens*, Paris, 1932, p.37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.30.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>5</sup> R. des Rotours, *Traité des fonctionnaires et Traité de l'Armée*, Leide, 1947, p.68.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.70.

<sup>7</sup> и в дальнейшем цитируется Тан луй шу и, цзюань 9; раздел 3, статья 2, с.204-205.

Т.П.Селиванова

#### ГОЛОДОВКА - ВНЕРЕЛИГИОЗНЫЙ ПОСТ - В СРЕДНЕВЕКОВОМ КАШМИРЕ

Добровольное воздержание от пищи, пост, является обязательным элементом едва ли не всех религий. От естественного самоограничения при хроническом недостатке пищи пост развился через узаконенные табу в вид религиозной аскезы.<sup>1</sup> Индийские дхармашастры среди средств очищения, уменьшающих последствия греха, называют пост и неоднократно упоминают его как сильное средство улучшить дурную карму.<sup>2</sup> Любопытный пример использова-

ния поста дает нам эпос. Хорошо известна история Вишвамитры, который многие сотни лет провел без пищи и воды, совершая подвижничество. В результате ему удалось приобрести такую магическую силу, что боги были вынуждены выполнить его желание и даровать ему брахманство, хотя по рождению он был кшатрием.<sup>3</sup> Таким образом, Вишвамитра, в корне изменив свою карму, изменил свой социальный статус. "Брихадараньяка упанишада" рассматривает пост и тапас (аскезу) как средства мистического постижения Атмана (высшего духа).<sup>4</sup> Материалы такого рода в истории индуизма и индийских религий вообще многочисленны.

Интересно, однако, что дхармашастры говорят о возможности и внерелигиозного применения поста как средства давления в сфере светских интересов. Назовем такой пост голодовкой. Шастры рекомендуют кратковременную голодовку (*abhojana*) или голодовку на смерть (*rgāya*) как подходящее средство давления кредитора на должника, наряду с заточением в тюрьму, похищением или даже убийством родственников должника и скота (как должников, так и скота, принадлежащего самим кредиторам) или осадой дома должника.<sup>5</sup> Голодовка кредитора, направленная против упрямого должника, проводилась у дома должника, где кредитор голодал до тех пор, пока не выполнялось его требование. В случае смерти кредитора должник считался его убийцей.<sup>6</sup>

Первые исторические свидетельства использования голодовок во внерелигиозных целях содержит кашмирская поэма-хроника XII в. "Раджатарангини" Калханы.<sup>7</sup> Здесь упоминается более двадцати голодовок, проводимых в основном с политическими и экономическими требованиями, а также с целью добиться справедливого решения спорных дел. Это могли быть голодовки и индивидуальные, и коллективные. Их устраивали люди разного социального положения, но большинство случаев касается коллективных голодовок брахманов.

Политические требования, ради исполнения которых предпринимались голодовки, предъявляли исключительно брахманы; в этих случаях голодовки были коллективными и совершались обычно в периоды политической неустойчивости и смуты в стране. В частности, брахманы неоднократно проводили голодовки с целью поддержки того или иного претендента на трон.

Самая крупная из таких акций произошла в XII в. в столичном храме Гокула (Уш. 900-906), где для участия в ней собрались члены паришадов (храмовых советов) со всех сторон Кашмира. Голодовка была направлена против царя Бхикшу и имела целью реставрацию на

троне его соперника Суссалы. Важной особенностью этой голодовки была поддержка со стороны столичных жителей, которые не только ежедневно посещали храм для обсуждения с брахманами различных вопросов, но и приняли участие в укреплении храмовых оборонительных стен на случай возможного приступа войск царя.

Целью голодовки могло быть также провоцирование беспорядков в стране с тем, чтобы претенденту на трон было легче им овладеть. Так, в конце X в. брахманы – владельцы главных аграхар (земельных владений), подстрекаемые соперником царицы Дидды, начали голодовку и добились народного волнения (VI.336–337). Таким образом, становится очевидным, что население страны чутко реагировало на голодовки брахманов и оказывало им поддержку. Зная неотразимое действие этих голодовок, их могли использовать в своих целях царские министры. Например, после смерти Дидды (начало XI в.) министры-брахманы побудили брахманов – членов парিশадов – устроить голодовку против главного министра Тунги (VII. 13–19). Требования министров вскоре были выполнены, но вошедшие во вкус брахманы требовали все большего.

В основе политических требований брахманов, вероятно, лежали их экономические интересы. В некоторых случаях автор поэмы прямо говорит об этом. Так, голодовка против царя Джаясимхи (XII в.) в Виджаешваре (VIII.2733–34) произошла потому, что брахманы "хотели сохранить свои земли" перед лицом угрозы их поглощения крупными феодалами-дамарами. Брахманы добивались от царя немедленных военных действий против дамаров. В тот момент царь, видимо, не имел шансов на победу, но брахманы не приняли посольство царя и даже не пожелали выслушать его доводы. "Чтобы угодить брахманам" царь вынужден был отправиться в военный поход (VIII.2736). Наконец, по их требованиям ему пришлось еще сместить одного из министров, и только тогда голодовка прекратилась.

Подобная ситуация сложилась и в Раджаватике при Суссале (XII в.), когда брахманы устроили голодовку против бездействующих, по их мнению, министров (VIII.768–772). "Кто же даст нам созревающий осенний урожай, если он попадет в руки врагов?" – вопрошали они (VIII.770).

Политические требования, ради которых брахманы предпринимали голодовку, могли относиться не только к царю. При выборах царя собранием брахманов (X в.) брахманы – члены парিশадов – устроили голодовку с целью вынудить собрание выбрать царем их ставленника (V.465–468).

В ряде случаев коллективные голодовки брахманов имеют ярко выраженный экономический характер, они направлены прежде всего на защиту храмовой собственности или других форм собственности и экономических привилегий, полагавшихся жреческому сословию. Так, в XI в. были конфискованы ценности у храма Бхимакешава, поскольку храм долго оставался закрытым из-за ссоры членов папришада (УП.1085-86). В знак протеста члены храмового совета устроили голодовку, в результате царь даровал им "в качестве компенсации" освобождение от переноски грузов, которую раньше государство требовало от крестьян, обрабатывающих земли этого храма (УП.1088).

Храмовые жрецы (*sthānarāla*) в ходе голодовки окружили царя и едва ли не насильно принудили его отдать им золото и другие ценности (УШ.811). Следовательно, действенность голодовки как средства экономической борьбы опиралась на силу религиозных установлений средневекового общества и являлась результатом совершенно очевидного нравственного насилия, скрывавшегося за маской принципа ненасильственного воздействия.

Сходные ситуации возникали также в некоторых других, упомянутых Калханой, случаях. Например, в г. Авантишуре брахманы устроили голодовку против министра, который "проявлял злодейское упорство в повышении поборов" и не заботился об интересах царя. Многие из них сожгли себя, их примеру последовал и пастух, который сжег себя после конфискации пастбища для священных коров (УШ.224-26). Подобно этому, голодают и сжигают себя брахманы, пострадавшие из-за политических беспорядков (УШ.658).

Голодовки, преследующие экономические интересы, проводились не только брахманами, хотя традиционно это средство давления является брахманской прерогативой.<sup>8</sup> В поэме упоминаются два случая, когда в разное время (XI и XII вв.) царские войска в обстановке внешней военной угрозы добивались голодовками неоднократного увеличения жалованья (УП.1157; УШ.808).

Разного рода голодовки проводились частными лицами индивидуально. В поэме есть пример голодовки с целью добиться пересмотра несправедливого решения суда (У1.35-41). За давностью лет истец не смог доказать, что его собственность, водоем, была присвоена другим лицом, поэтому, добиваясь справедливости, он объявил голодовку и потребовал, чтобы царь лично разобрался в этом деле. Царь, действительно, решает это лично с помощью советников в пользу истца.

Другой пример голодовки подобного рода относится к соблюдению моральных предписаний. Некая вдова-брахманка устраивает голодовку, требуя от царя наказать виновника безвременной смерти ее мужа. Она настаивает на том, что царь обязан следить за тем, чтобы в стране никто не пользовался колдовскими чарами и с их помощью не лишал людей жизни (IУ,82). Царь обнаружил нечестивого убийцу-брахмана, но для этого ему самому пришлось подвергнуть себя строгому посту в священном месте, чтобы заручиться содействием богов. В данном случае мы имеем яркий пример магической роли голодовки. Сама по себе голодовка как бы являлась свидетельством правоты предпринявшего ее человека. В случае голодовки во имя справедливости особенно отчетливо выступает магическая функция, которой в какой-то мере несомненно обладали и все прочие виды голодовок. В этом смысле голодовки ради справедливости можно сравнить, например, с испытанием огнем и водой в судебном обычае многих народов и судебным полем, известным из европейской юридической практики.<sup>9</sup>

Приведем еще один случай индивидуальной голодовки. На рубеже XI и XII вв. вдова некоего дамары (землевладельца) предприняла голодовку у царского дворца, настаивая на том, чтобы царь принял в свое владение крепость, доставшуюся ей в наследство от мужа (УП. II72), царь отказал ей в этом, и крепость захватили дарды. По всей вероятности, вдова пыталась таким образом спасти от захвата свои земли, находившиеся в пограничной области. Следует подчеркнуть, что эта голодовка была предпринята представительницей довольно низкой касты, поскольку дамары, несмотря на свои довольно крупные земельные владения, имели низкое происхождение.

Важно отметить, что долг царя охранять общественный порядок и установленные нормы жизни для людей всех сословий предусматривал личную ответственность царя за все нарушения закона в его землях. Исполнение этого долга отражалось на судьбе царя и его последующих рожденьях. Поэтому смерть брахмана, например, особенно тяжким грехом падала не только на то лицо, из-за которого брахман предпринимал голодовку, но и на самого правителя страны.

Естественно, что цари были заинтересованы в устранении голодовок и действовали уговорами или, часто, подкупом. Царь Уччала даже "дал клятву покончить с собой, если хоть один человек умрет от голодовки", чем побудил судей к осторожности (УШ.52).

Это известие говорит о том, как широко применялись голодовки и как неблагоприятно отражались они в конечном счете на ходе управления страной.

К середине X в. относится упоминание специальных чиновников, которые следят за случаями голодовок (*prāyopaveśādhi-kṛta*) и доносят о них царю, а он сам лично распоряжается о принятии мер (VI.14). По всей вероятности, подобные же чиновники имеются в виду в известии о голодовке брахманки: особые закононадзиратели (*dharmadhikāri*) в присутствии царя расспрашивают ее о причинах голодовки (IV.82).

Как видно, голодовки, особенно предпринимаемые брахманами, были не только сильным средством давления снизу вверх, они **возбуждали** общественное мнение в пользу голодающего, являя собой решительный аргумент его невинности в случае, когда требовалось добиться справедливого решения. Голодовкам придавалась несомненная магическая сила. Если учесть, что во время массовых голодовок брахманов прерывалось исполнение религиозных обрядов, т.е. нарушалась связь с богами, то можно понять силу воздействия этого метода на верующих.

Это воздействие было неизменным, несмотря на злоупотребление голодовками, а часто и своекорыстное их использование. Ярким примером последнего является голодовка брахманов — владельцев аграхар (земельных владений), которые, будучи недовольны политической ситуацией, устроили голодовку с намерением спровоцировать беспорядки в стране. Им без труда удалось добиться этого, народ восстал (VI.336—337). Царица подкупила брахманов, голодовка прекратилась, а с нею и беспорядки в стране (VI.339). Брахманы, однако, вскоре повторили голодовку и опять получили золото от главного министра (VI.343).

Автор поэмы страстно обличает тех, кто злоупотребляет голодовками, он говорит, что с их помощью "нечестивые брахманы, у которых не было силы даже согнуть соломинку, превратили нити правления в спутанный клубок" (VIII.772). В связи с этим Калхана называет брахманов "второй вражеской армией" (VIII.773), они даже "хуже разбойников" (VIII.110), а голодовки перечисляются в поэме среди основных общественных зол (VIII.110).

Таким образом, не порывая своей некоторой связи с религиозным постом, в условиях недостаточно секуляризовавшегося общественного строя, голодовки в Кашмире являлись весьма эффективным оружием политической, правовой и экономической борьбы. Упо-

мянутый впервые в кашмирской хронике, этот метод позднее широко и успешно использовался по всей Индии вплоть до новейшего времени.<sup>10</sup>

---

<sup>1</sup> Encyclopedia of Religion and Ethics Ed. by J.Hastings, Edinburgh, 1909, v.5, p.759.

<sup>2</sup> P.V.Kane, History of dharmastra (ancient and mediaeval religious and civil law), v.IV, Poona, 1953, p.41-56.

<sup>3</sup> The Mahabharata. The Adiparvan, vol.1, Poona, 1933, (64.20-29).

<sup>4</sup> Брихадараньяка упанишада, М., 1960, глава IV.4.22.

<sup>5</sup> J.Jolly, Recht und sitte, Strassburg, 1896, p.147.

<sup>6</sup> Законы Ману, М., 1960, глава 8.49. Ср. кельтский обычай "голодовки против определенного лица", по которому один человек голодает "против другого", к которому предъявляет требование. В случае смертельного исхода голодовки кровь падает на голову "ответчика". См.: P.W.Joyce, Social History of Ancient Ireland. London, 1903, v.1, p.204-207.

<sup>7</sup> Kalhana's Rajatarangini, ed. M.A.Stein, v.1 (sanskrit tekst), Bombay, 1892, v.2 (english translation), Westminster, 1900. Ссылки на этот источник даны в статье в круглых скобках, римская цифра обозначает книгу (тарангу), арабская - шлоку.

<sup>8</sup> L.Renou, Le jeûne du creancier dans l'Inde ancienne. - JA, 1943-45, p.119-130.

<sup>9</sup> См., напр.,: Судебники XV-XVI вв., М.-Л., 1952, с.47-50.

<sup>10</sup> См.: U.Tähtinen, Non-violence as an ethical principle. With special reference to the views of M.Gandhi, Turku, 1964.

## ПОВИННОСТИ ШАБИНАРОВ В МОНГОЛИИ

Слово "шабинары" имеет два значения: оно обозначает и учеников и подданных какого-либо духовного лица. Соответственно этому шабинары разделялись на "лам шавь" и "хар шавь", причем, первые занимались религиозной деятельностью, а в обязанности вторых входило содержание духовенства. Возникновение института шабинарства в Монголии связано с распространением ламаизма, нуждавшегося в поддержке и получившего ее. Выразилось это в том, что "феодалы начинают подносить буддийским монахам свое главное достояние, а именно, скот и людей. Делалось это совершенно просто и легко еще и потому, что буддийские монахи нуждались в учениках, которые могли бы продолжить их дело, и в слугах".<sup>1</sup>

Монгольский академик Ш.Нацагдорж связывает появление шабинаров с именем Джебцзун-Дамба-хутухты, который получил в 1640 г. от тушету-хана в качестве шабинаров 108 семи- и восьмилетних детей. После смерти тушету-хана по требованию старших братьев Джебцзун-Дамба-хутухты этих шабинаров поделили и ему осталось 30 дворов. Два двора добавил дядя Дуурэгч-нойон и эти 32 двора положили начало шабинарам Ундур-гэгэна.<sup>2</sup>

Публикация новых источников по истории монголов XVI-XVII веков, осуществленная Х.Пэрлээ в работе "Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмжийн дурсгалт бичиг",<sup>3</sup> позволяет датировать зарождение этого нового для Монголии института несколько раньше. Уже в законе 1620 г. мы находим упоминание о шабинарах, в котором определяется наказание за совершенный проступок, причем, то, что шабинары в данном случае приравниваются к знаменщику, горнисту, тайджи, дарханам, телохранителям, то есть к свободным, позволяет отнести их к первой категории, то есть, к "лам шавь".

Число шабинаров у духовенства увеличивалось за счет передачи феодалами своих подданных, добровольного перехода в шабинары, за счет пленных. Вероятно, подношение духовенству пленных было нередким, так как потребовало законодательного оформления их выкупа, что зафиксировано в "Монголо-ойратских законах 1640 г.": "Знатный и близкий родственник, находящийся в руках духовенства, выкупается пятью (скотинами), а низкого звания - выкупается двумя (скотинами) или одной ценною (вещью)".<sup>4</sup> Став шабинарами духовного лица, они назывались соответственно выполняемым обя-

занностям: сурэгчин – пастух, хийдийн сахигчин – охрана монастыря и т.п.

Позднее, в XVIII–XIX вв., практика поднесения подданных феодалами в качестве шабибаров была редкой. С завоеванием Халхи маньчжуры, стремясь оказать экономическую поддержку церкви и особенно тем ее представителям, которые оказывали маньчжурскому правительству ощутимую помощь, награждали духовенство подданными и землей. В 1752 г. указом императора была выделена сотня ~~простолюдинов ламе Эрдени-нойон-цорджи~~.<sup>5</sup> Захваченный войском Галдана Шива-ширету-хутухта проповедывал среди ойратов буддизм и склонил их к подданству Цин. Из этих ойратов ему выделили людей.<sup>6</sup> Становились шабибарамы и следующие категории лиц:

- а) проданные неимущими родителями;
- б) проданные неимущими тайджи;
- в) отданные за долги;
- г) шабибары по своему рождению;
- д) лица, усыновленные шабибарамы;
- е) бродяги.<sup>7</sup>

В чем выражались обязанности шабибаров по содержанию духовенства и монастыря? Ш.Нацагдорж, изучавший экономическое положение шабибаров, отмечает, что эксплуатация, которой подвергались шабибары со стороны духовенства, носила следующие формы: отработка (биеэр зутгэх алба), натуральный налог (бутээгдэхууний алба), денежный налог (менген алба).<sup>8</sup>

Первое заключается прежде всего в выпасе скота, которого в крупных монастырях было по несколько тысяч. Табуны, например, выпасали косяками по 300–400 голов шабибары, которые отбирались казначейством монастыря и которые за несение этой повинности освобождались от уплаты податей. Они были обязаны сдавать весь приплод, возмещать убытки, происшедшие по их вине. Ежегодно они сдавали продукцию, полученную с выпасаемого скота. Например, выпасавшие овец сдавали по 3 сажени войлока с каждых 50 овец. Чтобы стимулировать повышение продуктивности стада, были установлены меры поощрения: при отличных результатах работы табуничи награждался годовалым жеребенком или коном, верблужатник – годовалым или кастрированным верблудом и т.п.

Кроме этой основной формы отработки большой денежный доход казна хутухт получала с извозничества и подрядов на содержание почтовых станций – обязанностей, которые целиком лежали на плечах шабибаров. Первое связано с тем, что человек, желавший пере-

везти груз, предпочитал иметь дело с лицом, имеющим достаточно большой караван. В Монголии наибольшим количеством скота владели монастыри и хутухты, которые и предоставляли караваны, сопровождаемые шабинарами. В этих караванах были и верблюды имущих шабинаров. За возможность присоединиться к каравану они должны были платить в казну монастыря. Плата в различных монастырях была неодинаковой, она колебалась от платы за подряд каждого третьего до каждого восьмого верблюда шабинара.

Подряд на содержание почтовых станций связан с тем, что зачастую уртонную службу монголы должны были нести за сотни километров от своего хошуна. Поскольку это было довольно сложно, так как каждая семья должна была отбыть на станции определенный срок, а затем вернуться в свой хошун, то данный хошун договаривался о выполнении этой повинности с казной монастыря за определенную плату и она выполнялась шабинарами. Эти подряды приносили казне монастыря доход от 400 до 1200 рублей серебром в год.

Обязанности шабинаров были многообразны. Они заключались и в приготовлении айрака для монастырских лам, большое количество шабинаров, особенно у Джебцзун-Дамба-хутухты, занималось земледелием. Например, недалеко от монастыря Амар-баясхуланту находилось три отока, принадлежавших казначейству Джебцзун-Дамба-хутухты. "Все эти отоки занимаются хлебопашеством, только первые два отока, — тариачин и цвайсама Лубсана, — работают непосредственно для казначейства Джебцзун-Дамба-хутухты, а последний оток, Тойн, доставляет выработанный урожай хлеба в монастырь Амар-баясхуланту".<sup>9</sup> Вид и характер отработки шабинаров определяется природными условиями данной местности: не повсюду можно было заниматься хлебопашеством, в некоторых монастырях шабинары производили добычу соли и воды. И повсеместно в их обязанности входило ремонт зданий монастыря, сбор топлива и т.п.

О размере натурального налога писал еще А.М.Позднеев: "... каждый шабинар из имеющихся у него двадцати овец обязан отдавать ежегодно в пользу монастыря одну; при этом пять коров, три лошади или два верблюда приравниваются к двадцати овцам. Если шабинар имеет менее двадцати овец, тогда он платит подати хлебом, чаем, или, наконец, деньгами".<sup>10</sup> Но это, вероятно, не являлось общим правилом для всех монастырей Монголии. Например, "подати, вносимые ими (шабинарами — Т.С.) в казначейство хутухты (Илагуксан-хутухты — Т.С.), особенно сравнительно с хошунными должны быть признаны весьма незначительными: они платят никак не более 10 овец со 100".<sup>11</sup>

Размеры денежного налога, собираемого с шабинаров, также были ~~различными~~ у отдельных хутухт. У А.М.Позднеева имеются указания на этот счет по казначейству калхаского Зая-пандиты. В связи с его долгом китайской фирме Байн-жаргал в 40000 лан серебра, ежегодные проценты с которого составили 13200 лан, только для уплаты процентов необходимо было, чтобы каждая юрта вносила ежегодно в казну хутухты 13 лан серебра, что было по силам не каждому и поборы казначейства за десять лет значительно разорили шабинаров, ввергнув многих в неоплатные долги.<sup>12</sup>

Шабинары Джебцаун-Дамба-хутухты платили денежный налог, колеблющийся от 680 до 900 тыс. лан серебра, что в перечислении на 13400 семей оставляет от 50 до 67 лан ежегодно. Естественно, что они не могли платить такие налоги, и их долг казне составлял 3-5 млн. лан серебра.<sup>13</sup>

Кроме того, ежегодно проводилась церемония "дансук ергех", которая заключалась в поднесении шабинарами своему хутухте на серебряных блюдах серебра, тканей, драгоценностей и прочего, стоимость которых зачастую достигала нескольких тысяч лан.

Таковыми были в основном те повинности, которые исполняли шабинары в пользу своих владельцев. Но какой процент от общего дохода казначейства составляли налоги, собираемые с шабинаров, сказать трудно, можно лишь говорить о распределении доходов. "Относительно делажа доходов у лам различных монастырей мне приходилось наблюдать различные правила. В монастырях тех хутухт, которые имеют у себя шабинаров, содержание монастырских зданий, равно как и самого хутухты относится за счет податей, собираемых с шабинаров; доходы же, получаемые от богослужений, все сполна идут в раздел ламам, поэтому-то ламы хутухтинских монастырей получают сравнительно больше, чем ламы других обителей".<sup>14</sup>

Поступая в казну монастыря, доходы с шабинаров распределяются соответственно внутренним нуждам монастыря. Большая часть их уходила на содержание хутухты с момента избрания, что стоило несколько тысяч лан серебра, на поездки его в Пекин и т.п. Ими же оплачивалось содержание управления, постройки и ремонт монастырских зданий, покупка предметов культа; книг, в частности, Ганчжура и Данчжура.

Большая часть натурального налога, собираемого с шабинаров, затрачивалась на содержание лам, живущих в монастыре. Это распределялось следующим образом: каждому ламе выделялось в год по

5 овец, более значительным ламам по 8-12. В результате 2300 ламам, проживающим в монастыре Эрдэни-пандита-хутухты, требовалось ежегодно 12000 овец.<sup>15</sup>

Вышесказанное позволяет заключить, что взаимоотношения духовенства и шабибаров в Монголии аналогичны отношениям князей и их подданных.

---

<sup>1</sup> Б.Я.Владимирцов, Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм, Л., 1934, с.185.

<sup>2</sup> Ш.Нацагдорж, Сум, хамжлага, шавь ард. Улаанбаатар, 1972, с.42.

<sup>3</sup> Х.Пэрлээ, Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмийн дурсгалт бичиг. В кн.: Монгол ба Төв Азийн орнуудын соёлын туухэнд холбогдох хоёр ховор сурвалж бичиг. Улаанбаатар, 1974, с.95.

<sup>4</sup> К.Ф.Голстунский, Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши, СПб., 1880, с.37.

<sup>5</sup> Биографии князей и хубилганов сейма Цэцэрлиг, рук., РО ЛО ИВ АН СССР, 189, с.533 б.

<sup>6</sup> Там же, с.577 б.

<sup>7</sup> Нацагдорж, Указ. соч., с.44.

<sup>8</sup> Там же, с.90-91.

<sup>9</sup> А.М.Позднеев, Монголия и монголы. СПб., 1896, т.1, с.48.

<sup>10</sup> А.М.Позднеев, Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887, с.5.

<sup>11</sup> А.М.Позднеев, Монголия..., т.1, с.378.

<sup>12</sup> Там же, с.414, 419.

<sup>13</sup> Ш.Нацагдорж, Указ.соч., с.85.

<sup>14</sup> А.М.Позднеев, Очерки..., с.178.

<sup>15</sup> Ц.Насанбалжир, Эрдэнэ бандида хутагтын шавь, ТС, Боть УШ, Улаанбаатар, 1969, с.191.

"ГАРМОНИЯ ЛУКА И ЛИРЫ" ГЛАЗАМИ ЛАО-ЦЗЫ  
(Историко-философская гипотеза)

В диалектической философии Гераклита, по словам Гегеля, "мы впервые встречаем философскую идею в ее спекулятивной форме". [2, 246]. Наряду с этим Гегель отмечал, что "в стиле" Гераклита "есть что-то восточное", что он пользуется "восточными образными выражениями" [2, 247, 254].

К "восточным образным выражениям" Гегель относит положения Гераклита о "пути вверх" и "пути вниз". К этой категории он, несомненно, отнес бы и совершенно аналогичные фрагменты, говорящие о взаимопереходах воздуха, воды, земли, огня. Мы имели случай отметить, что последние утверждения можно истолковать в свете древнекитайского учения о "дао" [см. 4, 40-45]. Здесь мы попытаемся с аналогичных позиций раскрыть смысл следующего фрагмента Гераклита: "Они не понимают, как расходящееся согласуется с собой: (оно есть) возвращающаяся (к себе) гармония подобно тому, что (наблюдается) у лука и лиры" [1, 155]. На основании того, что Гераклит использует такого рода "смыслообразы" современный исследователь Ф.Х.Кессиди считает неверным мнение Гегеля о "спекулятивной форме" идеи у Гераклита [3, 200]. В рассуждениях Ф.Х.Кессиди нас смущает обход вопроса о возможности научных истоков "стиля" Гераклита и сведение всякой образности к художественной. Возможность иного подхода к "смыслообразам" нам демонстрирует опыт древнего Китая. В "Дао дэ цзине" есть отдельный отрывок о луке (§ 77). Он достаточно определен по форме и содержанию.

А

а) Небо - График (дао). б) Оно похоже на натянутый лук.  
в) То верхнее (вниз) пригибается. г) То нижнее вздымается (вверх).  
д) То имеющееся в излишке уменьшается. е) То недостаточное прибавляется.

ж) Небо - График (дао) [Это вообще следующее]. з) Уменьшение имеющегося в излишке. и) И пополнение недостаточного.

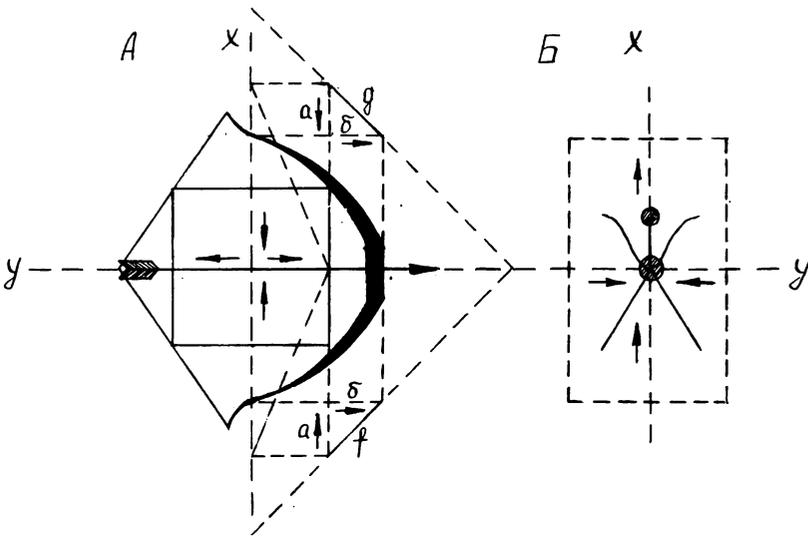
Б

а) Человек - График (дао). б) [При этом принцип] "если ... то ..." иной. [А именно следующий] в) Убавляется недостаточное.

г) Выдвигается вверх имеющее излишек. д) Кто способен на такое излишнее, которым бы выдвинулась вверх вся Поднебесная? е) Это лишь тот обладающий Графиком (дао).

ж) На этом основании совершенномудрый человек, действуя, не полагается. з) [Он] не останавливается на свершенном. и) В этом случае не демонстрируются достоинства" [5.191-192].

Приведенный отрывок Лао-цзы делится на два девятичленных построения ("канона") А и Б. Существо его содержания можно понять, имея перед собой чертежи, соответствующие этим частям. (см. черт.) Лук в свободном состоянии представляет фигуру вытянутую в вертикальном направлении (по оси X). Другое измерение - по горизонтали (ось Y) - здесь "недостаточно", в противоположность "имеющемуся в излишке" вертикальному размеру. Натянутый же лук это фигура, у которой оба размера соответствуют друг другу (равны). Это становится очевидным в том случае, если мы впишем в фигуру этого лука квадрат. Так мы получаем чертеж,



близкий к весьма распространенному изображению квадратной "земли", опоясанной округлым "небом". Натянутый лук, таким образом, представляет "небо". Если под "дао" понимать путь (просто линию), то изложенным можно было бы ограничиться. Но если под "Дао" понимать график функции, то смысл текста разворачивается во всей своей полноте и глубине. Движения, описанные в тексте (они отмечены стрелками на чертеже), связаны между собой некоторым соответствием, составляют гармонию. Сам корпус лука можно рассматри-

вать как графическое изображение этой гармонии. Его симметричные части являют "согласие" "расходящегося". Уже такое рассмотрение представляет собой "узрение" того, что обычному зрению недоступно. Но в данном тексте имеются и более тонкие вещи. Отрывок "ж-з-и" по своим стилистическим свойствам отличается от отрывка "в-г-д-е", описывающего механику собственно лука. Этот заключительный для части А отрывок сформулирован как вывод более общего значения. Он по существу описывает уже не фигуру лука, а срезы двух отношений или функций, определенных на отрезках "а" и "б" (изображенных на нашем чертеже как линии  $f$  и  $g$ ). Поскольку принципиальной разницы между этими отношениями не проводится, постольку соответствующие отрезки можно представлять как моменты одного графика. Такой уровень обобщенности "дао" соответствует его пониманию как объекта, который "без вещей - образ, без абриса - абрис" (уу чжи сянь, учжуан чжи чжуан). Это аналогично современному пониманию, например, объекта, описываемого выражением  $F(x) = y$ . Этот объект не привязан жестко к каким-либо "вещам", поскольку значения переменных  $x$  и  $y$  не ограничиваются отдельными объектами. Он не привязан жестко и к какой-либо определенной операции - "абрису", поскольку под  $F$  можно понимать разные операции (конкретные функции, или отношения), например, операции  $f$  и  $g$ . Сутью "Графика (дао)" является как раз содержание в себе моментов по крайней мере двух противоположных операций или отношений. В "Сичэ чжуани" говорится: "Одно инь, одно ян - называем "Графиком (дао)". Его продолжения - соответствия (шань). Их завершение - природа (син)". [6,369]. Гармонизирующие между собой и являющиеся изображением "инь и ян" отрезки  $f$  и  $g$  на нашем чертеже могут быть продолжены, дадут конфигурацию, которая будет соответствовать "природе (син)". В древнекитайской философии возможен и обратный путь - от понятия "природы (син)" к понятию "дао". При этом проглядывает "алгебраическая" ипостась этих понятий. В "Чжуньон" говорится: "Небесное повеление (мин) называется: "природа (син)". Коэффициентами руководящее (шуай-люй) природой (син) называется: "График (дао)". [7,210]. Суть здесь в том, что коэффициенты (шуай) в уравнениях есть то, что воплощает в себе определенную функцию, в геометрическом плане имеющую определенный "абрис" (чжуан), и как бы направляющую весь процесс, представляемый уравнением. "Дао" есть общее понятие таких функций, которые в каждом конкретном случае выступают как "природа (син)" того или иного

объекта. Свою "природу (син)" имеет и человек. С точки зрения "дао" эта "природа" принципиально не отличается от таковых у других объектов. Но существование и название ее противоположных моментов в разных сферах бытия различно: "Устанавливается Небесное дао, называемое "темное и светлое" (инь ян); устанавливается земное дао, называемое "жесткое и гнущееся" (гань жоу); устанавливается человеческое дао, называемое "человечность и долг" (жэнь и)". [6, 453-454].

Обратимся к отрывку Б. Описанные в тексте движения указаны на чертеже стрелками. Векторы этих движений дают линии, напоминающие внизу ноги, а вверху - руки человека. Тожественным с чертежом А здесь является наличие линий симметричных относительно оси координат. Поэтому весь чертеж можно считать изображением "человек - график". Верхняя часть фигуры (руки) напоминает лиру. Это сходство будет более полным, если мы будем иметь ввиду функцию  $x=y^2$ . Итак, свидетельство Лао-цзы можно обратить не только на понимание лука, но и лиры. Последнюю он понял бы как воплощение принципов "человечности" и "долга".

В чем же различие принципов "если... то..." в отрывках А и Б? Если исходить из очевидного, т.е. из чертежей, то это различие сводится к различию графика, кружащего вокруг центра, и графика, пронизывающего центр. Это различие может представиться существенным, если соответствующие частные графики будут рассматриваться внутри одной какой-либо четверти и для каждой четверти отсчет будет вестись из центра. В этом случае лук будет представлять отношение типа обратной пропорции, а лира (человек) - отношение типа прямой пропорции. Первое естественно связывается с "борьбой", второе - с некоторым единением или "гармонией" в узком смысле. Но более широкий взгляд, учитывающий абсолютное направление осей координат, обнаружит и в луке и в лире (человеке) как то, так и другое в их взаимосвязи. Этим можно объяснить кажущуюся просто игрой со словами фразу Гераклита: "Луку имя - жизнь, а дело его - смерть" [цит. по 3,178].

Указанная предпосылка позволяет весьма конкретно понять и следующее положение Гераклита: "Расходящееся сходится, из различных [Тонов] - прекраснейшая гармония, и все возникает через борьбу" [цит. по 3,214]. Т.о. лира у Гераклита может быть воинственной. С другой стороны, Лао-цзы говорит о "небе", что оно "не воет".

Лук и человек (лира) выступают не просто символами войны и мира, как можно было бы предположить на основании преувеличенно-

го представления об ассоциациях в идеологии, а есть символы теоретического анализа типов отношений. Мысль дает импульсы, рвущие обычные ассоциации и противопоставления.

На основании изложенного можно прийти к выводу, что образность в рассмотренных воззрениях есть явление вторичное. Ведь по существу мысль здесь проявляет явное безразличие к непосредственной образности. Для нее совершенно несущественно различие наглядных лука, лиры, человека. "Дао" есть символ не вещей, а отношений. Оно представляет движение, процесс через понятие отношения. С помощью понятия "дао" мышление совершает прорыв из мира вещей с их свойствами в мир отношений. Это, вероятно, один из решающих шагов перехода от эмпирии к науке, от "восточной" образности к "западному" понятийному мышлению. "Логос" в Европе, видимо, выполнял такую же функцию. Лао-цзы понял бы Гераклита совершенно по "западному". С другой стороны, если пытаться толковать "дао" как вещь (а именно на это толкает нас его интерпретация как пути, а не графика), то мы неизбежно "овосточним" Лао-цзы, а верней, просто вульгаризируем его.

Лао-цзы позволяет нам конкретнее понять древнюю постановку вопроса о единстве и борьбе противоположностей. Но не только это. Он демонстрирует, что эта проблема рассматривалась в контексте проблемы отношений и такого всеобщего закона, как закон симметрии. Постановку и понимание этих проблем весьма затруднительно вывести из фольклора, поэзии или даже из примитивной математики. Видимо Гераклит, как и Лао-цзы, улавливал более "современный" предмет математики - всеобщие структуры и логика связей.

---

<sup>1</sup> А.О.Маковельский, Досократики, ч. I, Казань, 1914.

<sup>2</sup> Гегель, "Лекции по истории философии". Сочинения, том IX. Партиздат, 1932.

<sup>3</sup> Ф.Х.Кессиди, "От мифа к логосу", М., 1972.

<sup>4</sup> В.С.Спирян, К характеристике древнекитайской натурфилософии. - В кн. "Десятая научная конференция "Общество и государство в Китае", Часть I, М., 1979.

<sup>5</sup> Чжу Цяньчжи, "Лао-цзы цзяоши", Пекин, 1958.

<sup>6</sup> "Ицзин" - в сб. "Шисань цзин чжушу", Шанхай, 1957. Часть I-я, "Чжоуи".

7 "Чжунъюн" в сб. "Шисань цзин чжушу". Шанхай, 1957. Часть 6-я, "Лицзи", с.2101-2154.

И.Ф.Фихман

К ВОПРОСУ О ПРЕЕМСТВЕННОСТИ И ПРЕРЫВНОСТИ В  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ РИМСКОГО И  
ВИЗАНТИЙСКОГО ЕГИПТА

(на материале профессионального прикрепления)

Историю Египта с 332 г. до н.э. по 641 г. н.э. принято рассматривать как единый период, отделяющий фараоновский Египет от арабского. В свою очередь он разделяется при более детальном рассмотрении на птолемеевский (эллинистический), римский и византийский периоды. Если переход от птолемеевского Египта к римскому четко определен и был следствием низменного завоевания, смены династии и утери государственной самостоятельности, то переход от римского периода к византийскому был постепенным и определялся социально-экономическими процессами в империи в целом и в Египте в частности. Он характеризовался крупными изменениями в административной, социальной и экономической структуре Египта при сохранении ряда элементов преемственности. Рассмотрению взаимоотношений преемственности и прерывности на материале профессионального прикрепления и посвящен данный доклад.

Долгое время считалось, и не без оснований, что Поздняя Римская империя характеризовалась установлением жесткого правительственного контроля над производством и производителями и прикреплением последних к профессии. Принудительное прикрепление к профессии, носившее наследственный характер, привело в конечном итоге к профессиональной замкнутости, социальной иммобильности, безвыходной зависимости. В последние годы этот вывод, сделанный в основном на материале законодательства IV - начала V вв., претерпел существенные коррективы. Было доказано, что замкнутость и иммобильность не носили абсолютный характер даже в тех сферах производства, которые представляли первостепенный жизненный интерес для нормального функционирования государства.

При рассмотрении данной проблемы применительно к Египту особое значение приобретают выводы, которые вытекают из изучения P. Ry1., IV, 654 (Окс., нач. IV века), привлекая к себе пристальное внимание исследователей. Содержание текста с учетом ценных исправлений и замечаний Ф. Цуккера и Х. Юти<sup>1</sup> заключается в следующем: у ткача был ученик, который, хотя и не закончил учебу, настолько овладел профессией ткача, что стал помощником учителя. Корпорация строителей<sup>2</sup>, ощущавшая нехватку работников, предприняла попытки заставить силой ученика ткача перейти к ним и обучиться их профессии. Ткач обратился с жалобой к юриду Египта Максимиану.

Папирус сохранил текст выступления представителя истца и решение Максимиана. Представитель ткача, хотя и называет действия строителей "противозаконнейшими" (стк. II), не цитирует соответствующий закон или юридический прецедент. Правда, из контекста ясно, что преступление строителей заключалось в том, что они "желают оторвать (ученика) от ремесла, которое он уже выучил и научить его другой профессии - строителей" (стк. II-I2). Вместо этого он указывает, что ткачи представляют большую ценность для государства и производят основную часть изделий, входящих в состав поставок, именуемых анаболиконом (ст. 5-8), т.е. выдвигает на первый план соображения государственной выгоды. Юридик Египта не входит в конкретное рассмотрение дела - он порекомендует его стратегу и логисту -, а ограничивается формулировкой теоретического принципа: "Если он изучил ремесло и уже работает по этой специальности, то да не будет он переведен на работу по другой специальности".

То обстоятельство, что юридик не требует выяснения профессии отца ученика говорит о том, как отметили одновременно в 1963 г. Е. Вишицка и И. Ф. Фихман, что в это время не было предписанного государством наследственного прикрепления к профессии.<sup>3</sup> Если бы ремесло было принудительно-наследственным, то решение вопроса было бы предопределенно профессией отца. В то же время решение юридика показывает, что существовало прикрепление к профессии индивидуального специалиста, при условии, что последний овладел профессией и приступил к работе по специальности. Смена полученной специальности (переквалификация) не допускалась.

Но, формулируя свое решение, юридик также не ссылается на закон, и Ф. Цуккер, обративший внимание на это обстоятельство, не смог найти ссылку на такой закон. Тем не менее, нет оснований

полагать, что решение префекта было новшеством, продиктованным новыми условиями, возникшими в эпоху домината. Это доказывается недавно изданным P. Mill. Vogl., cat. № 746 (Тест., I 58 г.)<sup>4</sup>.

И в данном случае идет речь о судебном разбирательстве, на сей раз перед префектом Египта М. Семпронием Либералисом. Судя по тому, что речь идет о ремесленном профессиональном налоге хеиронаксии, дело касается ремесленника. В своем решении префект формулирует два общих положения: а) профессиональные налоги не подлежат аннулированию (сокращению); б) кто не занимается ремеслом, не подлежит приводу (очевидно, за неуплату профессионального налога). Первое положение выражает установку египетской администрации — фискальные интересы не должны ущемляться. Второе вроде бы защищает интересы производителя, который не занимаясь профессией, не зарабатывая при ее помощи средства на пропитание, естественно не в состоянии платить соответствующие налоги<sup>5</sup>.

На первый взгляд создается впечатление, что вопрос о том, заниматься или не заниматься той или иной профессией зависит исключительно от воли специалиста. Никакого взыскания, следовательно никакого прикрепления к профессии. Если же связать оба положения, сформулированные префектом, то первое безусловно сводит на нет второе. Коль скоро профессиональные налоги не подлежат уменьшению, то индивидуальный отказ от занятия профессией невозможен, поскольку он неизбежно должен привести к сокращению общей суммы профессионального налога, поступающего в казну. Другими словами, первое положение предполагает постоянное занятие всеми специалистами своей профессией. Хотя формальное прикрепление к профессии не предписывается, оно подразумевается молчаливо.

Однако, при практическом применении законов администрация всегда сталкивалась с множеством различнейших ситуаций, которые вынуждали ее проявлять гибкость, допуская иногда отклонения от и исключения из общих правил. В данном случае поводом для отхода от установленного порядка могли бы выступить два обстоятельства: а) заинтересованность самого государства в том, чтобы данное лицо занялось другим делом, что обычно приводило к необходимости отказаться от первоначальной специальности; б) физическая невозможность продолжать заниматься профессией.

Первая ситуация явно имеется в виду в миланском папирусе. Префект указывает, что лицо, о котором идет речь, не должно более платить профессиональный налог, поскольку оно назначено на

другую работу.<sup>6</sup> К сожалению, не известно, какая работа имеется в виду. В том, что сказано не "eis allēn" (или heteran) technēn (или ergasian), а неопределенно "eis alla", следует, возможно, видеть указание на переход на какую-то должность. В таком случае текст свидетельствует не о переквалификации, а о выходе — по указанию властей — из рядов ремесленников и о переходе в ряды администрации, что, как известно, в византийское время было одним из способов освобождения от профессионального прикрепления.

Вторая возможность подтверждается интерпретацией, которую М.Вандони дала Р.Оху., I, 39 = W.Chrest., 456 = Biscottini, L'archivio di Triphon ... № 28 = M.Vandoni, I documenti di Trifone, № 15) (Окс., 52 г.), согласно которой в тексте идет речь не об освобождении известного ткача Трифона от литургии или лаографии, а от уплаты профессионального налога в связи с порчей зрения. Так же, как и в миланском папирусе, вопрос решается префектом.

Рассмотренные выше тексты подтверждают предположение, что решение юрика в P.Ryl., IV, 654 находилось в русле римской административной практики в Египте, согласно которой специалист овладевший профессией, приступивший к работе по данной специальности и занесенный в соответствующие списки плательщиков профессионального налога, не мог отказаться от профессии, за исключением особых обстоятельств, причем решение принималось на самом высоком уровне (префект, юрик).

Если все же пытаться найти разницу между римским и византийским периодом, то она, по-видимому, заключалась не в юридической основе решения, а в причине заинтересованности государства. В римском Египте главным для государства было получение в полном объеме предусмотренных налогов, в кризисные времена конца римского — начала византийского периода, при сохранении фискальной заинтересованности, выступает и другой момент: заинтересованность в квалифицированном труде нужных государству работников, в обеспечении стабильного распределения работников по профессиям, соответственно нуждам государства<sup>7</sup>.

---

I F.Zucker, Versuch unzulässiger Überführung eines Handwerkers in ein anderes Handwerk (P.Ryl., 654). — "Studi in onore di A.Calderini e R.Paribeni", II, Milano, 1957, с.339-343; H.C.Youtie, Notes on Papyri and Ostraca. — ТАРФА, LXXXIX

(1958), с.397-401 = Н.С.Юткие. *Scriptiunculae*, I, Amsterdam, 1973, с.307-311.

<sup>2</sup> Предположение, что речь идет не об отдельных строителях, а об их корпорации было высказано Ф.Цуккером, который, правда, не располагал тогда бесспорными данными, и принято Х.Юти, Е.Вишницка, И.Ф.Фихманом. Наличие корпорации строителей в Оксирихе в это время теперь доказывается бесспорно Р.Оху., XLIII, 3I26, I<sub>19</sub> (328 г.) и XLIV, 3I95, I<sub>6</sub> (331 г.)

<sup>3</sup> См. литературу, приводимую у И.Ф.Фихмана в кн.: Оксирих - город папирусов, М., 1976, с.140, прим. 252.

<sup>4</sup> M.Vandoni. Pap. Mil. Vogliano 746: un nuovo testo sulle competenze dell Prefetto d'Egitto. - "Festschrift für E.Seidl", Köln, /1975/, с.167-168.

<sup>5</sup> Ср. аналогичные высказывания Юстиниана в Nov. Just., I28, I4 (545 г.) и беглого колона в его прошении на имя господина в Р.Оху., XXVII, 2479<sub>I9-20</sub> (VI в.).

<sup>6</sup> Стк. II-I2: pro/s/ alla te/t/agmenos. Издатель переводит "essendo egli passato ad altra attività". Слово "tetagmenos" говорит о том, что переход был осуществлен по указанию свыше, см. Wb., II, s.v., 2; Wb., III, с.168-169, 223.

<sup>7</sup> На это, очевидно, рассчитывали строители. Это, несомненно, учитывал и представитель ткача, подчеркивая важность этой профессии для государства. По-видимому, юрик не видел необходимости отдать предпочтение строителям, поэтому ограничился повторением основного принципа разрешения подобных вопросов, что в данном случае оказалось наруку ткачу.

# СОДЕРЖАНИЕ

## ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Васильева Е.И. О хронике Мах Шараф-ханум Курдистани - курдской повести и историка первой половины XIX в.....	3
Волкова М.П. Новый текст предания о происхождении маньчжуров.....	9
Дунаевская И.М. Определение и датировка рельефов из района Нахичевани.....	15
Колесников А.А. Издания "народных домов" как источник изучения их деятельности.....	21
Куликова А.М. Автобиография первого русского инданиста Г.С.Лебедева (к 230-летию со дня рождения)..	26
Курдюев К.К. Обзор курдского журнала "Хавар" (из истории курдской периодической печати).....	31
Луцкая Н.Л. Новый источник по истории Восточного Гиндукуша.....	36
Мамедназаров Апбас, Цукерман И.И. Образцы народных трехстиший Туркмении.....	42
Павлова И.К. "Хуласат ас-сибар" Мухаммад-Ма'сума б.Ходжаги Исфахани как источник по истории Ирана XVII в. ....	46
Павловская Л.К. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл сутры (об изложении в повествовании некоторых исторических фактов из жизни монаха Свань-цзана).....	50
Сазыкин А.Г. К характеристике собрания монгольских рукописей и ксилографов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (инв. № 9) .....	56
Смирнова О.И. Из согдийской ономастики.....	60
Студова Э.С. Формирование, состав и значение ленинградской коллекции басмьян.....	65

## ИСТОРИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

Амусин И.Д. К вопросу о свободных на древнем Востоке.....	71
---	----

Воробьев М.В. Внешние сношения чжурчженей и цзинь в свете дальневосточной дипломатии.....	76
Воробьева-Десятковская М.И. Древняя цивилизация Центральной Азии и ее следы в религиозных верованиях Крорайны.....	83
Джафаров Ю.Р. О происхождении древних булгар.....	88
Кабанов А.М. Эйсай – родоначальник дзэн в Японии.	93
Кляшторный С.Г. Из древнетюркского пантеона.....	98
Кобец В.Н. и Тюнь Г.Т. Фукудзава Юкити о природе власти в Японии.....	100
Козина Е.М. Формирование социальной группы зависимых людей в Китае при Северных династиях.....	105
Крапивина Р.Н. Ранняя история тибетского рода Кон и возникновение школы тибетского буддизма Сачжаба.....	109
Кроль Ю.Л. Древнейшие в императорском Китае законы об охране природы.....	115
Кычанов Е.И. Ирригационное хозяйство Си Ся (правовой аспект).....	121
Лундин А.Г. Система закономерных имен правителей в древней Южной Аравии (тезисы).....	125
Маранджян К.Г. Социально-политические воззрения Огу Сорай (на материале "Рассуждения о Пути").....	131
Мартынов А.С. Формирование доктрины межгосударственных отношений в начальный период династии Тан (40-ые годы УП века).....	136
Рыбаков В.М. Наказания нарушений, допущенных при проведении государственных экзаменов (по материалам Танского кодекса Тан лой шу и).....	141
Селиванова Т.П. Голодовка – внерелигиозный пост – в средневековом Кашмире.....	146
Скрынникова Т.Д. Повинности шабинаргов в Монголии..	153
Спирин В.С. "Гармония лука и лиры" глазами Лао-цзы (историко-философская гипотеза).....	158
Фихман И.Ф. К вопросу о преемственности и прерывности в социально-экономическом развитии римского и византийского Египта (на материале профессионального прикрепления).....	163

Подписано к печати 08.01.81. А-08406  
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. м. 9,65. Усл.кр.-отт. 10,75  
Тираж 150 экз. Зак. № 29. Цена 1 р. 50 к.  
Офсетное производство типографии № 3  
издательства "Наука"  
Москва К-45, ул. Жданова 12/1

Цена 1 р. 50 к.